

BULLETIN CARTÉSISIEN XIII

publié par l'Équipe DESCARTES*
avec le concours du C.N.R.S.

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes
pour l'année 1982***
*An international critical bibliography of cartesian studies
for 1982***

LIMINAIRES

- I. « Descartes et la chaleur cardiaque », par Ferdinand ALQUIÉ ;
- II. « Comenius critique de Descartes », par Yvon BELAVAL ;
- III. « Une édition « malebranchiste » des *Passions* de Descartes », par Geneviève RODIS-LEWIS.

I

DESCARTES ET LA CHALEUR CARDIAQUE

Descartes, on le sait, refuse de voir dans la contraction du cœur la cause et le moteur de la circulation sanguine. Il tient pour chimère scolastique la « facultas pulsifica » dont parle Harvey, et fait appel à une sorte d'ébullition du sang « se raréfiant et s'étendant tout d'un coup dans un espace plus grand » quand il arrive dans le cœur (*L'Homme*, Adam-Tannery, XI, p. 125 ; Alquié-Garnier, I, p. 383), ce qui lui donne la force de passer dans les artères. Cette explication suppose qu'il y ait « toujours plus de chaleur dans le cœur qu'en aucun autre endroit du corps » (*Discours de la méthode*, AT, VI, 48 ; AG, I, 621).

* *Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne*, dirigé par Geneviève Rodis-Lewis ; secrétaire : Jean-Luc Marion ; secrétaire du *Bulletin* : Jean-Robert Armogathe (EPHE, 5^e section, Sorbonne). Ont collaboré à ce *Bulletin* : J.-R. Armogathe, J.-M. Beyssade, Michelle Beyssade, Annie Bitbol-Hespériès, F.J. Blázquez-Ruiz, F. de Buzon, V. Carraud, P. Costabel, W. Doney, J.L. Marion, Marilène Phillips, G. Rodis-Lewis, L. Sainsaulieu. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

** Ce treizième *Bulletin* continue le travail commencé en 1972 dans les *Archives de Philosophie* ; une *Bibliographie* pour les années 1960-1982 est en préparation.

Descartes est donc convaincu que le cœur est le plus chaud des organes du corps. D'où lui vient cette certitude ? « En fait », déclare Gilson (*Commentaire du Discours de la méthode*, Vrin, p. 401), « c'est une survivance médiévale dans la pensée de Descartes ». Gilson renvoie ensuite à Aristote et à Galien (*ibid.*). Pourtant, Descartes invoque toujours, en faveur de son affirmation, des preuves expérimentales. Dans le *Discours*, il parle de la chaleur que l'on peut sentir dans le cœur « avec les doigts » (AT, VI, 50 ; AG, I, 623), et, écrivant à Plempius le 15 février 1638 (AT, I, 523 ; AG, II, 21), il fait mention d'expériences opérées par lui-même, « surtout sur les poissons » : « respondeo me fecisse olim hoc experimentum satis accurate, praesertim in piscibus ». Dans la même lettre, il affirme que « chez les poissons », la chaleur est « beaucoup plus grande dans leur cœur que dans leurs autres organes : in ullis aliis membris ».

En éditant ce texte, j'ai mis en note : « On se demande sur quelle expérience s'appuie Descartes pour fonder son affirmation » (AG, II, 23). J'estimais, en effet, qu'il invoquait ici, en faveur de sa thèse, une expérience qu'il n'avait pas faite.

Je me trompais (ainsi, du reste, que bien d'autres). Parlant récemment de cette question avec le Professeur Jérôme Lejeune, j'appris en effet de lui, non sans surprise, que de récents travaux de savants danois avaient établi que chez certains poissons, ainsi les thons et les requins, la température de la région cardiaque pouvait dépasser de dix degrés celle du reste du corps (cette dernière température étant identique à celle du milieu ambiant, à savoir celle de l'eau où nagent les poissons). Bien entendu, je ne puis exposer ici les raisons physiologiques de ce fait. Je me borne à citer les lignes que voulut bien m'adresser le Professeur Lejeune, en réponse à mes questions. Chez certains poissons, m'a écrit le Professeur Lejeune, « la région cardiaque est plus chaude que le reste du corps... La différence de dix degrés, observée expérimentalement, est très sensible au toucher. La main décèle aisément un écart d'un ou deux degrés, comme le fait une mère tâtant le front de son enfant févreux... Descartes n'avait pas besoin de thermomètre pour faire une observation juste, s'il a seulement disséqué un thon encore palpitant ».

Il faut donc croire que Descartes, comme il le dit, a tiré de l'observation, ou du moins confirmé par l'observation, sa théorie, selon laquelle le cœur contient plus de chaleur que les autres organes. Son tort n'a point été d'invoquer une prétendue expérience, qu'il n'aurait pas effectuée. Il a été de généraliser hâtivement les résultats d'une authentique expérience, et d'en conclure que la chaleur cardiaque était la cause du mouvement du sang. Comme me l'a écrit encore le Professeur Lejeune : « une observation correcte n'est pas nécessairement la preuve de l'exactitude d'une théorie ».

Ferdinand ALQUIÉ

II

COMENIUS CRITIQUE DE DESCARTES

« Nous nous sommes quittés bons amis » (*Digressi fuimus amice*), note Comenius après son entrevue de quatre heures, l'été 1642, à Endegeest, avec Descartes. De quoi ont-ils parlé ? L'hôte « exposait les secrets de sa philoso-

phie ; pour moi, je soutenais que toute connaissance humaine qui n'a pas d'autres sources que les sens et le raisonnement, est imparfaite et présente une lacune »¹. Dès 1638, Descartes avait marqué l'essentiel de leur opposition : Comenius « semble vouloir trop joindre la religion et les vérités révélées, avec les sciences qui s'acquièrent par le raisonnement naturel »². En d'autres termes, l'universalité de la *mathesis universalis* à laquelle aspire Descartes est d'un autre ordre que le *totum* — le *totum* ou le *pan* — de la *pansophie* coménienne : « *Ego ultra Philosophiae non progredior*, conclut Descartes ; *apud me igitur eorum erit pars, quorum apud te totum* ».

Digressi fuimus amice. Comenius n'avait donc aucune raison, en quittant Endegeest d'entrer en polémique avec le philosophe occupé à achever ses *Principia* (14 juillet 1644) ; et, de fait, il n'introduira encore en 1657 aucune référence inimicale à Descartes dans ses *Didactica Opera omnia*. Cependant en 1657 nous sommes en Hollande : les théologiens de toutes confessions y disputent du cartésianisme. Le débat est double : il est religieux et, à ce titre, ne se prête guère à un règlement décisif — à Endegeest, nos deux protagonistes étaient restés sur leurs positions ; il est scientifique et, à ce titre, la Géométrie et la Physique de Descartes pénètrent plus rapidement dans les Universités des Provinces-Unies. Mais si les vérités de la science sont convaincantes, ses erreurs ne le sont pas moins. Vers 1655 on dénonce de plus en plus les erreurs des *Principia* : le jeune Christian Huygens commence à dire que cette Physique n'est qu'un roman de Physique ; on conteste. N'y a-t-il pas là un moyen de compromettre, par ses écarts vérifiables, l'ensemble d'une philosophie « qui n'a pas d'autres sources que les sens et le raisonnement » ? En 1656, Comenius avait rédigé une *Réfutation de la Philosophie cartésienne et de l'astronomie copernicienne*, perdue, la même année, dans l'incendie de Lissa (Lezno) ; en 1659, sous anonymat, *la Physique de Descartes renversée par les mécaniciens*, auquel Pierre Serrurier renverra, en 1666, dans sa *Réponse à Louis Meyer* ; enfin, en 1667, Comenius jugeant cette *Réponse*, donnera le *Judicium de P. Serarii responsione ad exercitationem paradoxam anonymi cujusdam* où la *Pansophie* revient à l'attaque de la *mathesis universalis* cartésienne. Sur ce *Judicium* nous établirons notre enquête³.

1. Sur le texte de cette entrevue, nous suivons Ch. ADAM et G. MILHAUD, *Descartes, Correspondance*, t. V, Paris 1951, p. 210 et t. III, p. 407. Selon H.J. De Vleeschauwer, dans sa Communication aux Travaux du IX^e Congrès international de Philosophie, n° 531, 1937, 109-114, *Descartes et Comenius*, p. 111, l'unique récit de l'entrevue — donc le texte de Comenius — se trouve en « la bibliothèque de Petrograd », et « Descartes paraît y avoir défendu sa Physique et sa Métaphysique et, plus vigoureusement que tout le reste, semble-t-il, sa théorie des vérités éternelles et le fondement rationnel de la foi ». Les « paraît » et « semble-t-il » justifient-ils la différence des deux versions ?

2. AM (Adam, Milhaud), t. III, p. 22 (= Adam-Tannery, AT, t. II, p. 347 et p. 651-56). De cette lettre en français, H.J. De Vleeschauwer affirme (loc. cit.) : « ... il est certain que Comenius n'en a jamais eu connaissance » ; mais AM, t. III, p. 407, affirme au contraire qu'elle a été « ... communiquée plus tard à Comenius ».

3. Nous utilisons l'édition procurée par Juiie Nováková et Rudolf Ričan, pp. 37-68, au tome 18 des *Johannis Amos Comenii Opera omnia*, publiés par l'Academia scientiarum Bohemoslovaca, Praha 1974 (sera désignée par JAK).

On est en droit de s'étonner qu'il ait fallu quelque vingt-deux ans – et encore avec pour prétexte la *Réponse* de Serrurier – avant que Comenius expose quelque chose comme une vue d'ensemble, non point sur l'œuvre entier de Descartes, mais sur les deux premières Parties des *Principia*. Pierre Bayle en a rapporté une explication⁴. Il s'inspire de l'*Antirrheticus* de Samuel Desmarets (1599-1673). Il récolte les médisances contre le pansophiste – colérique, entêté, vindicatif, fanatique « à force de se passionner pour certaines choses », trop dispersé, sans jugement, inconstant même « en matière de religion », doué d'une « souplesse merveilleuse, pour s'accommoder au goût du Parti avec lequel il avait à vivre », tiède « à réfuter les Papistes », « ... disant qu'il n'avait jamais aimé la dispute »... – et Bayle d'ajouter : « ... on n'oublia pas de lui dire que, pendant que ses deux Mécènes avaient vécu, il n'avait parlé de Des Cartes qu'honnêtement, au lieu qu'après leur mort, il publia une invective contre ce grand Philosophe ». Après leur mort ? Le deuxième de ces Mécènes, Laurent de Geer, né en 1614, disparaît en 1666^{4bis}. L'« invective » ne peut donc être que notre *Judicium*. On ne comprenait pas bien l'objection des Mécènes. Elle paraît aujourd'hui assez claire. C'est que la fille de Louis de Geer avait épousé en 1643 Tobias Andreae, professeur à Groningue, fort cartésien (il avait converti au cartésianisme son ancien condisciple de Brème, Joh. Clauberg). Dans ces conditions il eût été indiscret de la part de Comenius de polémiquer contre Descartes⁵. On observera cependant qu'il n'a pas attendu la mort de Laurent pour écrire la *Refutatio* de 1656 – et l'on ne saurait lui faire un mérite de l'incendie de Lezno qui a détruit son manuscrit – puis, en 1659, sous anonymat il est vrai, le *Cartesius cum suâ naturali philosophia a mechanicis eversus*. Autre observation : à coup sûr, ces écrits trahissent le besoin de contester Descartes, mais naissent-ils d'une méditation de l'œuvre ? Bien davantage d'événements externes avec lesquels il coexistent – en 1656 une polémique entre Lambert van Velthuysen et Jacobus Du Bois⁶, en 1656 la publication des « mécaniciens », Boyle et Guericke⁷, et en 1666-1667, le *Judicium* sera lui même une *Réponse* à Louis

4. Dans son *Dictionnaire critique*, sub nomine *Comenius*, note G.

4 bis. Rappelons schématiquement que le premier de ces mécènes est Louis de Geer (1587-1652), Flamand au service, d'abord de Gustave-Adolphe II (entre 1611 et 1632), ensuite de Christine sous la régence d'Oxenstierna (1632-1650), puis de la reine. Il organise l'industrie du fer, fait couler des canons, construire des vaisseaux, etc. C'est en 1642 qu'il prend Comenius sous sa protection, le rappelle d'Angleterre et devient ainsi, par le voyage de Londres à Dantzic, la cause occasionnelle de la rencontre d'Endegeest. Son fils, Laurent, perpétue ce mécénat et installe en 1656 Comenius à Amsterdam.

5. Wilhelm ROOD, *Comenius and the Low-Countries*, Amsterdam, Prague, New-York, 1970, en particulier, p. 212. Sur Tobias Andreae et Clauberg, cf. Gustave COHEN, *Écrivains français en Hollande...* Paris 1920, p. 577.

6. Des cinq titres, tous en hollandais, que nous avons sous les yeux, publiés à Utrecht et à Rotterdam, 1655, 1656, nous n'en retiendrons qu'un, dont la ressemblance avec celui de la *Refutatio* coménienne est frappante : *Wiskonstigh-Bewys der Onnoselheyt van Jacobus du Bois, Predikant tot Leyden : in het bestrijden van de Hypothesis van Copernicus, en de Philosophie van Des Cartes*. Rotterdam, Joh. Bening, 1656, in-4°. – En mai (?) 1647, dans une lettre à Leibniz (A.II, i, 44) Velthuysen fait encore allusion à cette polémique.

7. BOYLE, *Nova Experimenta Physico-Mechanica de Vi Aeris Elastica*, 1659. Les expériences d'Otto de Guericke, 1651-1654. Selon J.-R. Armogathe, dans ses confé-

Meyer et à Pierre Serrurier. Si bien que, cherche-t-on une idée directrice à ces attaques anticartésiennes, on retombe sur la face à face d'Endegeest : cette idée n'est pas scientifique, elle relève d'une impulsion religieuse qui s'exalte avec l'âge. Une comparaison entre la critique du *Judicium* et, sur les mêmes pages des *Principia*, les *Animadversiones* de Leibniz⁸, nous permettra de préciser le contraste entre l'inspiration pansophique et une inspiration scientifique.

Reprenons du recul pour mieux apprécier les différences.

Aucun historien n'appellerait plus « guerre de religion » la chaîne de conflits qui pendant trente ans (1618-1648) ravage l'Europe, en particulier l'Empire romain de nation germanique : à la fin, écrit Leibniz, « le pays n'était quasi peuplé que de petits enfants », et l'on pouvait craindre qu'une « grande partie de la pauvre Allemagne ne demeurât presque déserte »⁹. Les intérêts contradictoires des princes et de l'Empereur ont allumé la flamme en Bohême et ne cessent de l'attiser jusqu'au traité de Westphalie. Mais la foi aussi est en cause. La Réforme a scindé, souvent morcelé en sectes (à l'intérieur même des grands ensembles luthérien et calviniste) la catholicité romaine.

Comenius a traversé la Guerre de trente ans. Dès 1621, à Fulnek (Moravie) où il avait la charge de ministre du Saint-Évangile et de surintendant de Collège, il voit les catholiques espagnols saccager tout ; il perd ses livres et ses manuscrits ; il doit fuir. Trois ans plus tard, en 1624, sous Ferdinand II de Habsburg, empereur fanatique, un édit proscriit les ministres de Bohême et de Moravie. Une fois de plus, il faut fuir. Comenius se cache, avec quelques frères moraves dont il sera le dernier évêque, dans le château du baron Sadowski de Slaupna, « aux montagnes de Bohême » (P. Bayle). Il en sort en 1628 pour se réfugier à Lezna (Pologne). Puis il erre. Puis il revient à Lezno. Il n'y est pas depuis deux ans, en 1654, que les catholiques, cette fois polonais, brûlent la ville et, pour le punir de ce qu'il avait fait le panégyrique de Gustave-Adolphe, ils lui enlèvent ses livres et ses effets. En 1656 seulement, par le mécénat de Laurent de Geer, — mais il y a 64 ans — il trouve à Amsterdam son havre de grâce.

Ces circonstances historiques font comprendre que Comenius ait été, au sehs du XVII^e siècle, un « patriote », ce qui signifiait pour lui la ferveur d'un frère morave et l'amour de la langue maternelle : aussi bien est-ce en cette langue qu'il compose, de 1623 à 1660, les poèmes patriotiques dont on assure qu'ils ranimaient encore les espoirs tchèques pendant notre première Guerre mondiale¹⁰. Avec Descartes, quel contraste ! Né dans la tradition catholique à laquelle il demeure fidèle, aucune proscription ne le menace et, même en Hollande, il n'est pas séparé de son roi, c'est-à-dire de sa « patrie ». Il reste personnellement en dehors des querelles de confessions. Comenius s'y montre toujours engagé. Si Louis de Geer le patronne, c'est en fonction du désir

rences à l'École pratique des Hautes Études, V^e Section, 1979-1980 (voir *Annuaire*, t. LXXXVIII), Comenius se serait appuyé sur la deuxième Partie, due à Harsdörffer, 1651, des *Delitiae Mathematicae et Physicae*.

8. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, au tome IV, pp. 350-392, de *Die philosophischen Schriften*, hrgb. E.I. Gerhardt, Berlin 1880.

9. Foucher de Careil (A), *Œuvres de Leibniz*, Paris 1859-1865, t. IV, p. xx.

10. A.M., t. III, p. 407.

(politique) d'adoucir autant que possible l'opposition tranchante entre calvinistes et luthériens, et non pour appliquer la pansophie à une réforme scolaire¹¹. Comenius se tourne vers la tolérance, l'irénisme, il nourrit l'utopie d'une harmonie universelle qui accorderait tous les cœurs ; Descartes rêve tout au plus d'une sagesse individuelle, élitiste, d'hommes savants et raisonnables qui deviendraient les médecins et les ingénieurs de la Cité.

A Descartes, pour établir une Physique mathématique et une morale pratique, la raison naturelle suffit. L'évidence est sa garantie. Elle n'a pas besoin d'intuitionner un monde intelligible. Elle ne conteste pas la foi, elle révere la théologie, mais elle refuse de s'en mêler : elle se laïcise. Rien de semblable chez Comenius. Obsédé par l'image de la Trinité, il insiste sur la communication, selon lui, de trois sources de notre connaissance : les sens, la raison, la Révélation. Partout il est en quête de triades : *Sapientia, Amor, Potentia* ; *Mens, Biblia, Mundus*. La raison ne se suffit pas et nous avons bien d'autres choses à apprendre que cette Physique mathématique dont nous attendrions la maîtrise de la Nature et de notre nature. Parce qu'elle est éclairée par Dieu en lequel nous vivons, notre faculté de connaître ne saurait s'abstraire de l'illumination suprême de la Révélation ; elle se trahirait en soutenant une proposition contraire à la sainte Écriture. Comenius s'affronte à des questions brûlantes que Descartes n'aborde pas : la divinité du Christ, la résurrection, les œuvres et la grâce, le royaume de Dieu sur la Terre, la littéralité du texte biblique, le caractère sacré du sacerdoce, la succession apostolique.

Ces questions s'agitent beaucoup en Hollande où la pluralité des confessions les excite¹². Aussi est-il pour nous du plus grand intérêt que Comenius s'installe à Amsterdam en 1656. Le pays vit son siècle d'or. Feuerbach a montré comment, poussée par son besoin de liberté, la philosophie moderne (non-scholastique) avait dû quitter l'Italie, pour se répandre en Angleterre, puis en France, enfin en Hollande¹³. Ici, une constitution républicaine, une élite bourgeoise, des imprimeurs habiles, une marine florissante, l'équilibre des sectes, ménageaient un optimum de liberté : Descartes y était venu chercher la solitude et Spinoza va y produire son œuvre. Mais les théologiens disputent. La diffusion du cartésianisme en inquiète beaucoup. Certains, en refusant d'admettre l'autonomie cartésienne de la raison et en polémiquant contre elle, deviennent les propagandistes d'une doctrine dont ils s'acharnent en vain à arrêter le progrès. En 1656 le synode de Dordrecht décrète que la philosophie sera séparée de la théologie et que les théologiens devront se garder d'employer les raisonnements de Descartes. En 1657, le synode de Delft précise qu'aucune chaire ou dignité ecclésiastique ne peut être accordée à un cartésien. Bien entendu, les cartésiens se défendent. Ainsi les occasions de s'occuper et de se préoccuper de Descartes se multiplient : nous l'avons

11. W. ROOD, *Op. cit.*, p. 71, p. 97.

12. Outre les chapitres classiques XII et XIII, t. I., de Francisque BOULLIER, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, Paris 1868, — conférez Louise THUSSENSCHOUTE, « le cartésianisme aux Pays-Bas », dans : E.J. *Dijksterhuis*, Cornelia SERRURIER, Paul DIBON, Hendrik J. POS, Jean ORCIBAL, Geneviève LEWIS, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris/Amsterdam, 1950, p. 183-260.

13. L. FEUERBACH, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*, 2^e éd., Leipzig 1844, Einleitung.

constaté avec la *Refutatio* et le *Cartesius eversus* ; en 1666 l'occasion sera le livre de Louis Meyer.

En effet, le *Judicium* est écrit à l'occasion de *Philosophia S. Scripturae interpres* publié à Amsterdam en 1666 par Louis Meyer, familier de Spinoza, quatre ans avant le *Tractatus theologico-philosophicus*. Lisons le sous-titre de cette *Exercitatio paradoxa* : « en elle est démontré apodictiquement que la vraie philosophie est la norme infallible de l'interprétation des Saintes-Écritures, et les opinions qui s'écartent de cette norme sont examinées et réfutées »¹⁴. Il s'agit donc du droit de cette « vraie philosophie », de la raison cartésienne, à interpréter les Écritures : « In his igitur indegandis dum omnem cogitationem figo, incidit illico felicissima illa praestantissimaque Methodus, qua nobilissimus ac incomparabilis Vir Renatus Descartes »¹⁵.

L'année suivante, 1667, Louis Meyer s'attire, toujours à Amsterdam, la *Responsio* de Pierre Serrurier (Serarius). C'est cette *Responsio* que Comenius prend pour base de son *Judicium*. Les deux hommes se connaissaient, s'estimaient, on les classait dans « le même genre d'oiseaux »¹⁶. Pierre Serrurier faisait fructifier l'héritage de S. Franck, Jakob Böhme, Angelus Silesius, J.P. Beelhouwer ; il prophétisait l'imminence du royaume du Christ sur la Terre ; il servait de médiateur entre Oldenburg et le cercle amical spinoziste, et il devint également l'intermédiaire entre Comenius et la mystique Antoinette Bourignon¹⁷. En 1667, nous ne sommes pas loin de 1670. Aussi n'est-il pas indifférent de rappeler (avec P. Bayle) ce que, sur le point de mourir, disait d'elle Comenius : « O la sainte fille !... Toutes les connaissances et sciences que j'ai eues ne sont que des productions de la raison et de l'esprit de l'homme, et des effets de l'étude humaine ; mais elle a une sagesse et une lumière qui ne viennent que de Dieu seul immédiatement, par le St-Esprit »¹⁸. D'autre part, puisque Comenius passe pour précurseur du piétisme, rappelons, avec Leszek Kolakowski, quelle place donne Spener à l'Écriture : elle seule nous unit à Dieu, c'est par elle que le Saint-Esprit exerce son action sur les cœurs humains ; or, « il ne suffit pas et il n'est même pas indispensable pour comprendre la Bible, de posséder une instruction profane... », le savant, « aveuglé par sa propre raison », est incapable d'expliquer la parole révélée, « l'interprète de l'Écriture est l'Écriture elle-même... »¹⁹. On voit dans quelle perspective religieuse se situe le *Judicium*.

14. Le sous-titre semble faire écho à Chr. WITTICHII, *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate a Renato Descartes detecta ; cujus occasione libri 2 et 3 Principiorum Philosophiae dicti Descartes maximam partem illustrantur*, Nimagen, 1659. Cf. F. BOULLIER, *op. cit.* p. 290.

15. Nous n'avons pu consulter la première édition. Nous n'avons trouvé à la Bibliothèque Nationale de Paris, au nom de Spinoza, sous le nom de Daniel Heinsius, reliée à la suite du *Tractatus theologico-politicus*, que l'édition de 1673 : *Danielis Heinsii P.P. Operum Historicorum collectio. Secunda*. Editio secunda, priori editione multo emendation et auctor accedunt quaedam hactenus inedita. Lugd. Batav. Apud Isaacum Hercules. — Notre citation est prise du Prologus, non paginé.

16. C'est Desmarests qui les traite ainsi, voir W. ROOD, *op. cit.* p. 161, qui traduit : « birds of feather flock together ».

17. Cf. Madeleine FRANCÈS, *Spinoza dans le pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris 1937, chap. I, en particulier p. 52-54.

18. Article *Comenius*, note L.

19. L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église*, trad. fr., Paris 1969, p. 616.

La compréhension de l'Écriture — ainsi commence-t-il (§.2) — exige l'accord des principes de la connaissance humaine, les *sens*, la *raison*, la *Révélation*. Ces principes se hiérarchisent : au plus bas, la connaissance sensible, par nature sujette à l'erreur ; au-dessus, la connaissance rationnelle qui juge le sensible ; au plus haut, la Révélation, par nature infaillible. Utiliser un seul de ces principes, c'est ne parvenir qu'à une connaissance mutilée, réduite à l'empirie vulgaire, ou ratiocinant dans le vide, ou sombrant dans les délires des fanatiques qui ne savent pas entendre raisonnablement les textes révélés. Il convient donc de considérer ces trois principes en leur harmonie, toujours ensemble, jamais séparément (*unctim semper, adhibenda, nunquam separatim*). Pour ne pas délirer sur la Bible, on appliquera les trois règles recommandées par Saint-Jérôme (§.4) : on la lira *juxta historiam*, pour savoir comment chaque fait a eu lieu en son temps ; on appliquera la science des tropes (*tropologie*) chaque fois que les hommes ont en usage de s'exprimer ainsi ; enfin, *allegorice et anagogice*, on s'élèvera à la compréhension spirituelle. On apprendra à déchiffrer les quatre sens dont use la sainte Écriture, littéral, tropologique, allégorique, anagogique ; par exemple, en lecture tropologique le *Veau d'or* signifie *idole de Mammon*, l'image de la richesse injustement acquise ; anagogiquement, *chef de l'Église, Vice-Dieu* renvoie à des références spirituelles. La Bible permettra de dénoncer les erreurs et les insuffisances de la philosophie : après l'avoir lue, on l'utilisera en puisant dans ces citations pour mettre les philosophèmes à l'épreuve. Car (§.12) la philosophie, bien qu'elle suive les raisons des choses, ne les suit pourtant pas toujours et, au lieu de la vérité, n'offre que des vraisemblances, des opinions. C'est que, en tant que telle (*quâ talis*) elle n'a d'autres instruments que les sens et la raison pour rechercher les vérités des choses. Or, par delà les sens et la raison, Dieu ne révèle-t-il pas ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est point parvenu au cœur de l'homme ? (*Ibid.*) Armés de la Bible nous pouvons aborder la *philosophia quâ talis* : Descartes.

La pratique du doute général nous délivre des préjugés. On approuve. Cela n'est pas neuf ; les meilleurs philosophes l'avaient enseigné, et d'innombrables passages des Écritures y ramènent, par exemple *Jérémie 4,3* : « Défrichez pour vous ce qui est en friche, ne semez rien parmi les ronces », *Ephes. 4, 23*, dépouillez le vieil homme « pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement », *l'Apoc.*, 18-21, etc. Si, en ce domaine, Descartes avait ouvert une voie nouvelle, le chrétien n'aurait qu'à s'en féliciter. L'a-t-il ouvertes ? C'est une autre affaire ! Mais les cartésiens — Comenius pense au sous-titre de L. Mayer — vont jusqu'à croire que sa philosophie est la norme infaillible de l'interprétation des Écritures. Le Maître ne dit rien de semblable (§.14) et même, au dernier article de ses *Principes I*, il proteste que la lumière naturelle, fût-ce dans l'évidence — ... *lumen rationis, quam maximè clarum et evidens* (Comenius ajoute : N.B.) — doit toujours le céder à l'autorité de la vérité révélée. Belle modestie ! Serait-ce la crainte de l'Inquisition terrestre ou céleste ? veut-il écarter la suspicion d'athéisme ? Il ne cite jamais la parole divine. Il « philosophe toujours à partir de sa propre raison, comme si Dieu n'avait rien révélé de ses œuvres ou qu'elles ne le concernaient pas, et qu'il ne pouvait se tromper parfois en ses raisonnements, oubliant l'avertissement de *Sagesse 7, 15*, que Dieu « est lui-même et le guide de la sagesse et le directeur des sages ». Qu'y aurait-il d'étonnant à ce que Dieu abandonne ceux qui l'abandonnent et qu'il les laisse se perdre là où ils veulent aller ? Comenius ne conclut pas, mais (§.15) pose trois questions aux carté-

siens : 1. n'est-il pas vrai que le bon Homère sommeille quelquefois ? 2. Qu'il se soit parfois trompé plus grossièrement que les autres ? 3. Et quand le philosophe Descartes s'imaginerait assez parfait pour être sans tache, lui adjoindre l'enseignement de la foi divine et du salut humain ne serait-il pas une garantie ? »

Cette critique déconcerte. On n'y reconnaît pas le doute méthodique. Il ne reste du doute qu'une banalité. Descartes n'a jamais promis de supprimer tous les préjugés dans le monde, pas même dans le petit nombre d'esprits raisonnables auxquels il s'adresse, pas même en un seul d'entre-nous ; il promet de nous en garder le plus possible – par l'application de ses quatre préceptes à chacun des problèmes – surtout scientifiques – que nous choisissons d'aborder. Il apporte une nouvelle méthode, une nouvelle science, une nouvelle sagesse sociale ; il ne prétend pas annoncer la bonne nouvelle, le royaume du Christ sur la Terre, à quoi songe Comenius qui n'imagine pas d'autres recours contre le chaos des préjugés que la Jérusalem céleste ou messianique (conférez, nous indique-t-il, la Lettre aux *Ephésiens*, 4, 23 ou l'*Apocalypse* 18-21). Cependant, la fin du §.13 n'accuse pas Descartes, mais les cartésiens²⁰, ici Louis Meyer, interprète prétentieux des saintes Écritures. Descartes paraît d'abord plus modeste quand il tient pour règle infaillible que la Révélation est ce qu'il y a de plus certain (*Principes* I, artic. 76) ; « mais pour ce qui est des vérités dont la théologie ne se mêle point », il proclame l'autonomie de la raison philosophique ; ce que Meyer rapproche, Descartes le sépare – par hypocrisie, soupçonne Comenius.

Descartes triomphe en mathématiques (§.16). Miracle ? Non ! Ces mathématiques sont bornées : elle ne résolvent pas la quadrature du cercle, ne calculent pas l'âge de la Terre, ne théorisent pas le mouvement perpétuel, n'inventent pas quelque machine utile aux mécaniciens. Les louera-t-on d'avoir su se garder des problèmes impossibles ? Ce serait une étrange louange que de féliciter quelqu'un de ce qu'il n'a pas fait ! – Passons. Comenius ne semble même pas soupçonner en quoi consiste la grandeur du mathématicien Descartes.

Va-t-il mieux comprendre le métaphysicien (§.17). De *Principes* I, 75, il extrait une série de sept thèmes fondamentaux de cette métaphysique : 1. Nous existons, nous qui pensons. 2. Dieu existe dont nous tenons notre esprit. 3. Tout dépend de Dieu. 4. Nous avons en nous la vérité de nombreux axiomes. 5. Hors de nous, des corps occupent le monde. 6. Nous en avons la sensation. 7. Nous pouvons élever notre connaissance au-dessus du chaos vulgaire des perceptions. Soit ! Mais il n'y a rien en ces thèmes qu'un paysan ne sache ou puisse entendre dès qu'on lui explique les termes. Inutile donc – sous-entend Comenius – d'analyser un à un ces sept thèmes. Que d'embaras et de difficultés les doctes ont-ils rencontré dans les *Méditations* !

20. Comme le prouve encore la fin du *Judicium*, Comenius ne confond pas Descartes avec ses disciples, et il faut sur ce point être d'accord avec W. Rood qui remarque, *Op. cit.*, p. 153 : « In this epilogue to Serrarius's work Comenius shares the view held by other theologians that the source of the dangerous anonymous rationalism is to be sought in Descartes's philosophy, but not without making a distinction between Cartesianism and Cartesians on the one hand and Descartes on the other ». Et, en note 6 : « Vleeschauwer maintains the opposite, but he does not produce any proof ». Vleeschauwer le soutient *artic. cit.* p. 114.

Descartes a essayé de les lever par ses *Réponses aux Objections*. Y est-il parvenu ? On en dispute. Pour le moins, trop de subtilités, trop de gênes ! et voilà pourtant qui prétend procurer les clefs pour l'interprétation des Écritures ! Descartes avoue : « Les philosophes, en tâchant d'expliquer par les règles de leurs définitions logiques des choses qui sont manifestes par elles-mêmes, n'ont rien fait que de les obscurcir » (*Princ.* I,10). Feint-il de ne pas s'apercevoir que ces « philosophes » sont ceux de l'École. Sans s'y arrêter il infère : si les choses connues par elles-mêmes s'obscurcissent par les définitions, celles qui sont certaines ne sont-elles pas rendues incertaines par les démonstrations. ? Qu'est-il besoin de tout révoquer en doute, même ce qui s'impose aux sentiments de tous les hommes, qu'il y a un monde, qu'il y a des hommes habitant le monde, qu'il y a un Dieu qui les a créés et les conserve ? Ou alors pourquoi ne pas mettre en question la quiddité des choses et la définition habilement extraite ? Comment choisir ? Pourquoi *Je vois*, *Je me promène*, ne serait-il pas aussi certain que *Je pense donc*, *Je suis*. Les articles 9, 7 de *Princ.* I invoquent l'argument du rêve. Mais, réplique Comenius, il m'est arrivé de rêver que je racontais à des amis le rêve que j'étais en train de faire et ils l'interprétaient ; éveillé, ce rêve ne perd pas pour moi sa dualité ; je suis aussi capable de rêver que je pense que de rêver que je me vois ou que je me promène. Pourquoi seule la pensée de la pensée serait-elle infallible ? Descartes affirme abusivement que « nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : *Je pense donc je suis* ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine que se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre » (artic. 7). Est-ce ce genre de philosophie qu'il faut substituer au roc éternel de la Parole divine ? Non ! Le sage disciple du Christ n'édifie pas sur du sable (*Matt*, 7, 26). On ne revient au même point : le fondement dernier de notre certitude réside en la Parole divine, il se trouve dans les saintes Écritures. *Je pense* n'est pas plus certain que *Je me promène* — et tout se passe comme si Comenius parmi les *Objections* ne retenait que les Cinquièmes (celles de Gassendi dont il ne cite pas le nom²¹) et qu'il n'ait pas lu — en tout cas, pas admis — les *Réponses*. Le seul *Je pense* ne donne pas le droit d'interpréter la Bible, si un *Je crois* ne le soutient. — En ces remarques, Comenius est difficilement défendable : renvoyer au bon sens du paysan et à la foi des simples ne constitue pas une réfutation sérieuse ; pas plus que profiter de l'affrontement des *Objections* et des *Réponses* sans les analyser, ou, pire, prendre pour argument contre Descartes la critique que Descartes lui-même adresse aux philosophes de l'École, enfin de méconnaître à ce point la spécificité de la certitude réflexive : on aurait presque envie ici de dire avec H.J. De Vleeschauwer (*loc. cit.* p. 114), que « la manière désespérément superficielle avec laquelle/Comenius/ traite le cartésianisme prouve qu'il n'a pas pris la peine de s'informer au sujet de ce que, en homme de religion, il croyait devoir combattre ».

Passons à la Physique (§.18). Aux articles 24, 25 Descartes commence fort bien par la Cause suprême, puisque la science la plus parfaite est celle des effets par les causes, et il continue fort bien également en subordonnant la lumière naturelle à la lumière surnaturelle. Hélas, il ne persistera pas dans

21. Desmarets, allié, « ami » de Descartes contre Voëtius en 1642, se sépare de Descartes ensuite et lui préfère Gassendi ; il se brouillera avec Comenius en médissant d'Antoinette Bourignon.

cette voie. Déjà (§.19) il refuse (artic. 28) de considérer les fins de la Nature, ce qui équivaut à « s'arracher les yeux en Physique » : est-ce cela magnifier la Sagesse divine ? Est-ce comprendre les implications de fins et de moyens ? Croit-il avec sa modestie mal à propos, que Dieu nous a créés à son image pour ne rien nous découvrir de ses vues ? Les *Psaumes*, le *Deuteronome*, les *Proverbes* portent témoignage contre cette piètre philosophie. Poursuivons (§.20). Les *Principes* I, 32 analysent l'esprit en *entendement* et *volonté*, comme si *scire* et *velle* suffisaient sans *posse*, ou le *scibile*, le *volibile* sans le *possibile*, ou, enfin, l'*intellectus*, la *voluntas*, sans les forces de l'*animus*. Marquons un temps. Cette critique montre que le dialogue avec Descartes ne saurait que porter à faux. Faute d'avoir suivi les conséquences du doute méthodique, elle rejette le dualisme de la substance pensante et de la substance étendue. Leur action réciproque soulève les difficultés que l'occasionalisme s'efforcera de résoudre (pas encore à la date du *Judicium*). En tout cas, si Descartes a admis que le *composé*, à savoir l'*union* de l'âme et du corps constituait une troisième substance — on en discute —, celle-ci ne peut être le retour de la *Psuchè* aristotélicienne, principe de vie²², l'*animus* de Comenius. En outre l'hypothèse de l'*union* substantielle ne se présente dans l'ordre cartésien des raisons, qu'après avoir prouvé l'existence du corps, alors qu'il n'est plus question « seulement de méditer », mais de vivre (*Méd.* VI). L'*animus*, principe de vie, est la faculté de pouvoir (*posse*). Le Possible qui lui répond pour Comenius n'est donc pas le possible logique dont Descartes n'admet pas la réalité en soi — ce serait se croire du conseil de Dieu et, du coup, il aurait fallu recevoir les causes finales en Physique — mais seulement la réalité pour nous (sans laquelle on ne concevrait pas la Fable du Monde).

La critique suivante (§.21) traite de l'erreur. Descartes, nous dit-elle, aurait dû, à l'article 33, incriminer la paresse (*ignavia*). C'est perdre de vue le contexte : la paresse n'est pas une propriété des idées, comme la clarté ou la confusion ; au surplus, nous a rappelé l'article 32, l'erreur ne se produira que *per nostram voluntatem*, ce qui est une condamnation de la paresse. Toujours pour comprendre l'erreur, l'article 35 invoque la disproportion entre notre entendement fini et notre volonté infinie par son libre arbitre. Comenius proteste que Descartes n'a pas poussé assez loin l'analyse de l'être humain en ne considérant qu'entendement et volonté : en la poussant plus loin il aurait été amené à prendre en compte les forces de nos tendances réalisatrices (*molimina*) ; il aurait vu que si la créature finie est à l'image de son Créateur infini, c'est qu'elle exprime cette infinité par le mouvement de tout son être vers l'Être et non par le seul libre arbitre d'une volonté judiciaire ; dans la vie nos erreurs ne sont pas purement intellectuelles, elles proviennent surtout des errances de notre personne totale. — Ce qui dit Comenius n'est pas faux du point de vue psychologique d'un conducteur d'âmes, mais ce n'est pas le point de vue onto-métaphysique de Descartes qui s'interroge sur les conditions de possibilité de l'erreur : l'entendement et la volonté lui suffisent parce que la question, telle qu'il la pose dans le cadre du dualisme, intéresse la *connaissance* et non l'*action*, l'*intellect* et non l'*union*, la *science* (ou savoir) et non la *foi*, la *Physique* et non l'*eschatologie* ; elle ne se préoccupe pas de la suite des siècles, de l'en-puissance du devenir pour y suivre à l'infini les aspirations de l'âme éternelle, elle étudie l'instant où l'intuition saisit distincte-

22. ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων, *De anima*, A, 402 a 6-7.

ment une vérité actuelle. Ce faisant, Descartes rend encore plus manifeste l'autonomie de la raison philosophique et s'éloigne d'autant de la conception trinitaire de Comenius.

A l'article 47, observe le *Judicium*, §.22, Descartes promet un dénombrement de toutes les notions simples qui entrent en composition dans nos pensées, et oublie aussitôt, à l'article 48, de tenir parole. Leibniz reprend l'observation : « Avec raison jadis je ne sais qui (Comenius je crois) a observé que Descartes, promettant à l'article 47 d'énumérer sommairement toutes les notions simples, nous abandonne aussitôt dans l'article 48 qui suit, et après en avoir nommé quelques unes, substitue au reste : *et telles autres*. Ajoutez que la plupart de celles qu'il appelle simples ne le sont pas. Cette recherche a plus d'importance qu'on ne croit ».

A l'article 48, Descartes est obligé de reconnaître : outre l'âme spirituelle et le corps, il y a encore en nous certaines choses (*alia quaedam*) « qui ne doivent pas être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre-eux, *ab arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione...* ». Nous savons que Comenius préfère à l'union l'*animus* ou, comme il dit ici (§.24) en s'inspirant du vocabulaire de Campanella, le *spiritus naturalis*. L'union de Descartes n'aurait de signification qu'à l'égard de l'homme. Or, du minéral à l'animal en passant par le végétal, apparaissent la vie, la sensation, le mouvement, l'affect (*affectus*), qui ont lieu hors de notre pensée. Hors de nous il y a de l'étendu (*extensum h.e. materiam*), du dense, du rare... Soit le dense ou le rare. Que Descartes ne puisse nous apprendre comment ils se produisent, Comenius pense l'avoir prouvé en son *Cartesius... a Mechanicis eversus* par les expériences sur la compression de l'air. Et c'est que l'homme n'étant pas l'auteur de la Nature, son intellect, loin d'en saisir les processus intimes, se borne à les refléter du dehors à la manière d'un miroir ; or, de même que la vision exige le *miroir*, l'*objet corporel*, la *lumière*, ainsi faut-il admettre dans les choses mêmes l'*être*, l'*agir*, le *pâtir* ou *changement*, etc. La critique de Comenius est claire. Elle est double. D'une part, outre l'âme spirituelle et le corps, Descartes fait jouer à leur *union* le rôle d'une troisième substance ; mais cette troisième substance ne concerne que l'homme, elle ne remplace donc pas le *spiritus naturalis*, souffle vital, force magique qui, des astres aux corps terrestres, animés ou inanimés, travaille la totalité de la Nature. Il y a là un hiatus. En conséquence — et voici la deuxième part de la critique — le mécanisme cartésien ne saurait constituer une Physique véritable : il construira un Monde fabuleux, il n'expliquera pas la Nature. Au XVIII^e siècle, la réflexion scientifique semblera un moment justifier la critique coménienne quand, au delà des forces de contact superficielles (Descartes) et de celles qui pénètrent dans la masse (Newton), elle cherchera du côté des forces chimiques le « laboratoire de la nature », quelque chose — la magie en moins — comme le *spiritus naturalis* de l'animisme et du vitalisme. Mais pour accepter cette critique, Descartes aurait dû renoncer à être Descartes, un des grands promoteurs de notre Physique.

Animus, spiritus naturalis doivent se replacer dans un contexte où le mouvement et la vie s'équivalent, où, donc, le mouvement est un processus irréductible au pur déplacement local — « ... celui qui se fait d'un lieu à un autre, sans rechercher la cause qui le produit... » (*Princ.* I, 65) — auquel Descartes rattache sa Mécanique. Comenius objecte (§.25) : puisque la force, c'est la cause, ne pas rechercher la force c'est abandonner l'explication des effets par les causes ou se réfugier en Dieu, cause première du mouvement :

alors, ou bien on n'agit pas en physicien, ou bien on passe à la théologie, dans les deux cas on ne se comporte plus en philosophe. En fait, le mécanisme cartésien reposant sur le mouvement-trajectoire n'a pas à lui assigner une cause — l'antériorité suffit — et il n'a pas, non plus, à invoquer d'autre force que mécanique, à savoir l'inertie (*Princ.* II, 43). D'autre part, quand Descartes remonte au Créateur pour y trouver l'origine première du mouvement (*Princ.* II, 36), ce n'est pas en théologien, mais en physicien soucieux de fonder son principe de conservation de la même quantité de mouvement, mv à lire cet article II, 36 on est en droit de demander, avec Comenius, si le mouvement est substance — pourquoi pas la troisième substance entre l'âme et le corps ? — ou accident ; et si l'on en fait un accident, n'est-ce pas admettre comme possible une extinction du monde par déperdition du mouvement ? Cela revient à une question disputée au XVIII^e siècle : le mouvement est-il essentiel ou inhérent à la matière ? Aucun doute : « inhérent » selon II, 36, car Dieu eût pu créer la matière en repos. La création continuée maintient cette inhérence : c'est le principe de conservation. Il n'y a pas à craindre une usure du monde par frottements et résistances : il conserve au total la même quantité de mouvement et les mouvements partiels se compensent. Comenius interprète Descartes dans une langue qui n'est pas la sienne. Aussi le juge-t-il puéril (§.26).

Avant de changer de sujet, il veut encore dénoncer un paralogisme (§.27). Selon Descartes, le repos est contraire au mouvement, car — nulle chose ne tendant à se détruire — il répugne que le mouvement passe au repos. Mais, interrompt Comenius, *si motus ens positivum est, quies privatio tantum* (seu absentia motus) *quomodo contraria erunt ?* Il faudrait pour cela que le repos fût, lui aussi, positif, autrement dit qu'il fût action : comment l'absence de mouvement aurait-elle le privilège du mouvement ? Descartes s'égare. — Cette critique de Comenius est significative : c'est lui-même qui introduit le terme *privatio* — *quies privatio tantum* —, ce que ne fait jamais Descartes, si attentif à distinguer entre *privation* et *négation* à propos de l'infini et de l'erreur : « Et je ne me dois pas imaginer — lisons-nous en *Méditations* III (A.T., 1, p. 36) — que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière... ». Le repos est la négation du mouvement. Cette négation opère une coupure radicale entre les deux termes : il ne saurait être question que le mouvement passe en continuité dans le repos, ou que le repos s'élève par degrés au mouvement : lorsqu'une bille immobile est soudain frappée par un maillet, dans l'instant du choc elle saute sans transition, en discontinuité, au mouvement. Si l'on suit les raisons et non le « faux préjugé » hérité de l'expérience des sens, on ne niera pas, dans le contexte théorique seul garant de la vérité, « que chaque chose demeure en l'état qu'elle est, pendant que rien ne le change » : c'est le principe d'inertie ; le mouvement ni le repos ne cessent par eux-mêmes. Le repos est *action* et celle-ci ne se définit pas par le mouvement, mais par la résistance au mouvement. Nous nous contentons ici d'indiquer. Pour insister il faudrait revenir sur le fait que le mouvement-trajectoire, ou local, comme considéré du dehors, n'a rien d'interne, de virtuel, il n'a pas de futur, il n'est pas un processus, il est donc inutile de « rechercher la force qui le produit ». Tournons-nous vers Comenius. Il ne se fierait pas à une raison séparée, théorique ; pour lui, *verius... philosophantur, qui... statuunt, rationibus et sensu... militantibus*. Pour lui le mouvement est une force, une action dans son principe même et non uniquement dans son effet, le déplacement. Comenius se rapproche-t-il de Leibniz ? Consultons le paragraphe suivant.

En ce paragraphe 28, Comenius dégage les paralogismes qu'il croit apercevoir aux articles 45, 46 où s'énonce la première des lois du choc : deux corps durs, de même vitesse progressant l'un vers l'autre sur la même ligne, rejaillissent avec le choc, chacun dans la direction d'où il venait et avec la même vitesse. Impossible, reprend le censeur : le choc produirait son effet, ou dans un instant ponctuel, indivisible, et ce serait contradictoire avec l'idée de changement, qui exige quelque intervalle de temps, ou dans un instant de brève durée qui laisserait au choc le temps d'un freinage, c'est-à-dire d'une diminution du mouvement, ce qui serait contraire à sa conservation ou prétendre aboutir au mouvement perpétuel. Quel est l'effet du choc ? Il y a ici une difficulté née de la confusion du mouvement avec sa trajectoire. Pour Comenius lecteur de Descartes, le mouvement est changé en son contraire, de droite à gauche ou de gauche à droite : « ... *motus utriusque mutaretur in contrarium (dexter in sinistrum, sinister in destrum)* ». Descartes ne s'exprime pas ainsi : il ne dit pas que le mouvement se change en son contraire, il dit que les corps rejaillissent — et la traduction française du titre, à l'article 45, est même plus précise : « ... les corps qui se rencontrent, changent les mouvements les uns des autres... ». Le « changement de sens du mouvement » n'est qu'une manière de parler ou une apparence : en fait, si l'on respecte le principe d'inertie, le corps A retourne en arrière non plus avec son propre mouvement, mais avec celui que B lui a communiqué dans le choc, B recevant en échange le mouvement communiqué de A ; il n'y a pas inversion d'un mouvement, aucun point de rebroussement. L'objection de Comenius ne s'évanouit pas pour autant, car de toute manière le choc est un événement qui ne peut se produire en un instant indivisible où rien n'aurait le temps de se produire ; et si l'on accorde ce temps dans un instant qui dure, il faut admettre, contre Descartes, une diminution continue du mouvement jusqu'au point de réflexion. Leibniz résoudra la difficulté en abandonnant l'espace absolu, donc le repos absolu, en substituant au corps dur le corps élastique, et en utilisant l'analyse infinitésimale (par exemple de la durée en instants infinitésimaux) : cette analyse lui permet de suivre l'écrasement de la bille élastique, comparable à un ressort, puis le retour à sa forme primitive, compensant le retardement de la vitesse par une accélération équivalente. Revenons à Comenius. Son objection comporte encore l'impossibilité du mouvement perpétuel. Aux yeux d'un Grec un tel mouvement existait avec la rotation uniforme, éternelle de la sphère des fixes. Bien qu'on ne l'observe pas dans notre monde sublunaire²³, on peut s'en procurer une image (celle à laquelle pense sans doute Comenius à la fin de ce §.28) en accrochant au même point d'attache deux pendules identiques de longueur, de volume, de poids, dont les charges, lâchées de la même hauteur, se feraient mutuellement rebondir à cette hauteur pendant un temps indéterminé — néanmoins non perpétuel, à cause des frottements de l'air. Faut-il le concevoir dans le vide ?

Or, (§.29), Descartes rejette le vide. Mais il demande de considérer deux corps comme s'ils étaient dans le vide « tellement séparés de tous les autres, tant durs que liquides, qu'il n'y en eut aucun qui aidât, ni qui empêchât en aucune façon leurs mouvements » (II, 45). Ici on hésite. On dirait que Come-

23. Du moins à l'échelle naturelle de nos sens : il serait même contraire au principe de Carnot.

nus n'admet ni ne comprend ce genre d'hypothèse en *comme si* dont aucun savant ne se prive pour concevoir une expérimentation mentale pure qui isole les éléments d'une étude. Il se récrie qu'il n'y a rien de tel dans la nature où tout se tient, s'organise, se hiérarchise sous l'action des trois substances incomplètes (= universelles) : la *lumière*, moteur perpétuel, le *spiritus vitae*, éternel plasmateur des formes, que Moïse a appelé l'*Esprit de Dieu* et les philosophes *âme du monde*, enfin la *matière*. Voilà ce qu'enseigne la *Genèse* ! Voilà l'enseignement qu'aurait dû respecter Descartes ! Alors il eût rempli la charge de véritable philosophe, en philosophant avec Dieu et avec la raison (*cum Deo et ratione philosophari*) : après avoir reproché (ci-dessus §.27) à l'auteur des *Principes* de ne pas être dans le camp de ceux qui *philosophantur... ratione et sensu*, il complète maintenant sa triade en lui reprochant de ne pas philosopher non plus *cum Deo et ratione*. Et, pour renforcer sa critique, il ajoute que notre activité artisanale imite, en ses principes, celle de la nature, car elle a besoin, elle aussi, de matière, d'esprit plasmateur et de lumière, c'est-à-dire de feu. Bon ! Mais qu'est-ce que cela a à voir avec Descartes ? Rien. Sans doute est-ce ce rien qui irrite Comenius et l'entraîne à se détourner d'un texte qu'il juge faux pour se tourner -- et nous tourner -- vers la source de toute vérité concrète, la Révélation. En écartant l'idée de troisième substance animique, partout présente, en refusant la recherche des causes finales et, par conséquent, des harmonies de la Nature, Descartes constitue une Mécanique sans leçon morale : il construit un Monde-machine là où Comenius contemple un Monde-Harmonie.

Est-ce là philosophie dont L. Meyer prétend faire l'interprète de l'Écriture ? (§.30). L'ancienne philosophie en était plus proche, et sa Physique comprenait ce que Descartes échoue à expliquer avec ses particules (II, 5, 6, 7) : la spongiosité de la matière, la compressibilité et l'expansivité, la densification et la raréfaction. Par leurs expériences nous ont éclairés Anasthase Kircher, Caspar Schott, Otto de Guericke, Robert Boyle et de nombreux autres, et nous sommes renvoyés au *Cartesius cum sua naturali philosophia à Mechanicis eversus* de 1659. Ici Comenius veut faire payer à Descartes son dédain -- que l'on a beaucoup trop exagéré²⁴ -- de l'expérience ; et il est vrai que les *Principes* n'ont pas de la densité et de la compressibilité la notion plus exacte qu'en propose, par exemple, Boyle. Mais si Boyle par sa piété militante et par son attention à la finalité s'éloigne de Descartes, il s'en rapproche par sa philosophie corpusculaire. Enfin Comenius a tort de ne pas apercevoir que par son mécanisme d'inspiration géométrique Descartes dépasse à la fois l'empirisme et le conceptualisme hérité d'Aristote.

Pendant, selon Comenius (§. 31), il entasse absurdités sur absurdités. A l'article II, 8, il affirme « que la grandeur ne diffère de ce qui est grand, ni le nombre des choses nombrées que par la pensée ». Si cela est vrai, les anges, ces incorporels sont sans nombre, et que signifie alors la vision de Daniel, 7, 10 ? : « Mille milliers le servaient -- et des myriades de myriades étaient debout devant lui ». Comenius semble suivre saint Thomas, *Sum.* IV, 3, qui met en discussion la même citation de Daniel. Le nombre des anges ne saurait être un nombre *abstrait* -- en termes d'École -- comme le binaire, par exemple ; c'est un nombre *concret* transcendantal, reposant sur une distinction réelle des Formes angéliques et non, comme le voudrait Descartes, *tantum ratione*, ce

24. Voir notre *Leibniz critique de Descartes*, p. 472-475.

qui impliquerait la division d'un continu. On pourrait encore parler, avec la Bible de Jérusalem, de *myriades*, c'est-à-dire, par hyperbole, d'un très grand nombre indéterminé, dans le sens où Leibniz écrit : « Je ne crois pas qu'il y ait un nombre déterminé de créatures, et à mon avis la cour du Monarque suprême est plus grande qu'on ne pense »²⁵.

Comenius articule la critique suivante (§.32) en confrontant II, 10 et I, 43. En II, 10, « L'espace ou lieu interne et la substance corporelle contenue en lui ne diffère pas *in re*, mais seulement dans la manière dont nous avons coutume de les concevoir ». Alors, demande Comenius, pourquoi n'en irait-il pas de même pour durée/durant, forme/matière, adjectif/sujet, bref accident/substance ? En effet, si (I, 43) Dieu veut que ce qui peut être conçu clairement et distinctement soit connu infailliblement pour vrai (réel), pourquoi le lieu, la durée pris abstraitement, ne seraient-ils pas vrais. A supposer que Dieu n'eût pas créé de corps, néanmoins ne pourrais-je concevoir clairement et distinctement le flux de la durée — divisé en *d'abord, maintenant, ensuite* — et les limites de l'étendue par *avant, ensuite, en haut, en bas, à droite, à gauche* ? Comme Comenius, Caterus avait cru surprendre (*Premières Objections*, A.T. VII, 100 ; IX-1, 80) l'auteur des *Méditations* en train de mêler la distinction qui se fait par la pensée avec la modale ou formelle (*Princ.* I, 62). Réplique (A.T., VII, 120-121 ; IX-1, 94-95) : la distinction formelle ou modale « suffit pour faire qu'une chose soit conçue séparément et distinctement d'une autre, par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement, mais non pas pour faire que deux choses soient conçues tellement distinctes et séparées l'une de l'autre, que nous entendions que chacune est un être complet et différent de tout autre ; car pour cela il est besoin d'une distinction réelle ». Et de le montrer sur l'exemple d'un corps en mouvement (ou en repos) ayant telle ou telle figure. Sur le même sujet, présenté cette fois à partir de l'abstraction, ce sera le tour de Gassendi d'accuser Descartes de se contredire, « d'avoir fait un paralogisme » (*Sur les cinquièmes Objections*, A.T. VII, 271 ; IX-1, 215-216). Réplique : abstraire, c'est connaître séparément, *praecise tantum*, sans exclusion ou négation ; *distinguere* et *abstrahere* ne sont pas la même chose, « car en distinguant une substance de ses accidents, on doit considérer l'un et l'autre, ce qui sert beaucoup à la connaître ; au lieu que, si on sépare seulement par abstraction cette substance de ses accidents, c'est-à-dire si on la considère toute seule sans penser à eux, cela empêche qu'on ne la puisse si bien connaître, à cause que c'est par les accidents que la nature de la substance est manifestée ». Ainsi Descartes a prévenu la critique du *Judicium* : Dieu garantissant la vérité distincte (II, 10), *quidni et locum et durationem abstractè sumta, pro veris entibus agnoscam ?* aucune raison, en effet ! Ils sont bien connus pour tels. Seulement, par opposition à la substance connue parfaitement par distinction réelle, comme chose complète, concrète, vraie en soi, subsistant hors de nous. — l'étendue, la durée, l'adjectif, l'accident, etc. est connu imparfaitement par distinction formelle ou modale, *cognitione*, comme chose incomplète, abstraite de..., vraie pour la pensée sans laquelle elle ne serait pas. Comenius croit pouvoir prouver le contraire : il suppose un monde où Dieu n'eût créé aucun corps et où l'on pourrait cependant reconnaître la durée et l'étendue ; c'est se contredire en oubliant le corps du monde et celui de l'observateur, qui

25. Gaston GRUA : *G.W. Leibniz. Textes inédits*, Paris 1948, p. 127.

durent, qui sont *étendus* l'un et l'autre et offrent par conséquent la possibilité d'en *abstraire* la *duratio*, le *situs*, l'*extensio*. — Nous ne voulons pas suggérer que Comenius a manqué de pénétration ; mais ces problèmes délicats n'avaient pas été éclaircis par plus de trois siècles de commentaires. Même de nos jours un interprète aussi avisé que Jean Laporte peut écrire : « Là-dessus les historiens sont partagés. Les textes aussi »²⁶.

A partir d'ici (§.33) Comenius renonce à relever toutes les fautes de Descartes. Par exemple, qu'est-ce qui lui permet d'affirmer que le chaud et le froid se ramènent au mouvement, variant par degrés, de très petites particules ? Et qu'à ce niveau là, l'eau n'est pas humide ? Pour comprendre d'un seul regard la position de Comenius on se reportera à la figure qu'à la date du *Judicium* (1666) Leibniz inscrit en tête du *De Arte combinatoria* : un octogone dont les sommets portent les noms des éléments contraires — feu/eau, terre/air — ou désignent des combinaisons impossibles — chaleur/froid, sec/humide. Cette figure présuppose, disons dans la tradition d'Aristote, que le chaud et le froid, le sec et l'humide sont des qualités fondamentales, positives, qui se contrarient en chaque couple sans pouvoir passer par degrés de l'une à l'autre. En contraste, Descartes (IV, 29, 46) se rattache, après Galilée et F. Bacon, à la tradition de Démocrite : expliquer la température par l'agitation interne de corpuscules invisibles. A cette tradition appartient l'avenir : elle conduira à la thermodynamique. Quant au second paralogisme — un même volume de matière ne contient pas plus de corporéité, qu'il s'agisse d'or ou d'air (II, 19) — Comenius semble perdre de vue que la corporéité n'est rien d'autre que l'étendue, telle qu'elle est connue non par l'entremise des sens, mais par l'inspection de l'esprit, comme l'ont montré les analyses du morceau de cire (*Méditation II*) et de la pierre réduite en poudre II, 11. On ne doit pas non plus perdre de vue qu'en II, 19 s'achève un développement commencé en II, 8, dont le propos est l'élimination du vide. En rétablissant dans son contexte le passage critiqué par Comenius, Leibniz impute à Descartes une insuffisance de démonstration, mais non des paralogismes grossiers.

Plus aberrant encore ! poursuit Comenius (§.34). En réduisant toute sa Physique à la démonstration mathématique, à la matière, à la figure, au mouvement local, Descartes n'aperçoit que l'écorce des choses, il n'en révèle pas le cœur. Il ignore les forces de la nature (*naturae vires*) qui proviennent de la variété multiforme des esprits et qui se répandent à travers tous les corps naturels. Il ressemble aux Sadducéens pour lesquels « il n'y a ni résurrection, ni ange, ni esprit » (*Act.* 23, 8). Rien de nouveau pour nous : nous avons déjà rencontré aux §§ 20, 24, l'*animus*, le *spiritus naturalis* ; c'est le même Comenius qui nous parle de *naturae vires*.

Avec les §§ 35, 36, nous abordons la conclusion — et la morale — de la critique concernant directement Descartes. Rien d'inattendu. Si la philosophie de Descartes appliquée aux choses naturelles nous paraît en ses affirmations presque toujours fautive, incohérente ou illusoire, quel salut en attendre appliquée aux choses surnaturelles ? O combien périlleux et glissant le chemin par lequel — la méthode — elle veut nous conduire ! Le point suprême de la philosophie devrait être la connaissance de la première Cause efficiente et de la fin dernière de tout ce qui existe : mais sans l'aide de l'Écriture sainte l'on n'y parviendra jamais. Or, Descartes ne prend jamais conseil de cette

26. Jean LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1945, p. 88, p. 180.

Écriture, il fait à peine mention de la Cause première et il interdit la recherche des causes finales.

Pour apprécier l'arbre à ses fruits, tournons-nous vers un cartésien, l'Anonyme (Louis Meyer) qui se prétend *S. Scripturae interpres*. Prétention injustifiée et dangereuse. D'abord (§.37), quand bien même cette philosophie serait aussi parfaite que peut l'être une philosophie, elle n'en demeurerait pas moins parole humaine — et la sainte Écriture transmet la Parole divine : comment l'inférieur aurait-il droit de jugement sur le supérieur ? Ensuite — et voici le danger — supposons que Louis Meyer ait réalisé son propos (§.38). A quoi serviraient désormais les leçons des prophètes et des apôtres ? de Saint Augustin et autres Pères de l'Église ? On remplacerait le *Crede ut intelligas* par *Intellige ut credas*. L'intelligence personnelle suffirait. La foi ne serait plus qu'un mot vide. En outre (§.39) ce serait la philosophie et non la Loi et le Verbe qui, contrairement au témoignage des *Proverbes* (6, 23) et des *Psaumes* (119, 105), mériterait les noms de lumière ou de lampe ; et la Bible pourrait apparaître, au tribunal de la raison, comme Livre de la folie. En résumé (§.40), si le philosophe-interprète convainquait les chrétiens du bien-fondé de ses prétentions, ce serait le triomphe de Satan, le meilleur des théologiens pour peu qu'on veuille ergoter sur la Bible. Les derniers §§ 41-47 — où l'on perd de vue l'Anonyme — sont une exhortation aux chrétiens de rester fermes en la foi du Christ.

Que penser de cette critique ?

Inutile de nous attarder sur les paragraphes consacrés à Louis Meyer, et cela pour trois raisons : 1. ils ne concernent pas directement Descartes ; 2. Comenius nous a prévenus (§.2) qu'il avait bien lu l'ouvrage de l'Anonyme, mais qu'il l'avait considéré plutôt négligemment (*sed habebam negligentius*) ; 3. de fait, rien dans le *Judicium* ne permet de retrouver l'argumentation de Meyer, et tout se passe comme si le censeur s'était contenté de lire la page de titre. L'intérêt de cette défense des saintes Écritures contre l'indiscrétion des philosophes consiste à définir avec la plus grande clarté le parti-pris de Comenius à l'égard du cartésianisme.

Reste Comenius critique de Descartes.

Il peut être utile de le comparer, sur la même partie générale des *Principes* avec Leibniz critique de Descartes.

Leibniz n'est pas étranger au débat qui nous intéresse. « Pour en venir à ce qui est arrivé de mon temps — écrit-il — je me souviens qu'en 1666, lorsque Louis Meyer, médecin d'Amsterdam, publia sans se nommer le livre intitulé *Philosophia Scripturae interpres* (que plusieurs ont donné mal à propos à Spinoza son ami), les théologiens de Hollande se remuèrent, et leurs écrits contre ce livre firent naître de grandes contestations entre-eux ; plusieurs jugeant que les cartésiens, en réfutant le philosophe anonyme avaient trop accordé à la philosophie... On parla depuis en Hollande de *théologiens rationaux* et *non-rationaux* »²⁷. Nous avons vu plus haut (§.22) que Leibniz se souvient, en passant, du *Judicium*, et nous savons qu'il aura comme correspondant (irénique), entre 1698 et 1716, Dan Erst Jablonski, petit-fils de Comenius. Par dessus tout il est l'auteur de la *Théodicée*. Et ici le contraste éclate. Comenius ne peut être classé que parmi les théologiens non-rationaux, la Bible le fournit en citations dont chacune est pour lui un argument nécessaire et irrésistible ; Leibniz ne peut être classé que parmi les théologiens

27. *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 14.

rationaux, lui qui n'hésite pas à écrire : « Or nous n'avons point besoin de la foi révélée pour savoir qu'il y a un tel principe unique de toutes choses, parfaitement bon et sage. La raison nous l'apprend par des démonstrations infaillibles... »²⁸ ; et, plus volontiers qu'aux saintes Écritures, il recourt aux Pères et aux docteurs de l'Église, les grands et les moindres. Mieux ! il se défie de l'abus des citations bibliques quand on prétend en faire des preuves par le fait ; il reproche, par exemple, à Bayle « d'entasser beaucoup d'autorité les unes sur les autres pour faire voir que les théologiens de tous les partis rejettent l'usage de la raison... » (*Ibid.* §.46). Il y a dans Comenius un prêtre, un prédicateur ; il y a chez Leibniz un juriste dont la *Théodicée* argumente pour soutenir la cause de Dieu. Pour Leibniz, « les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire ; mais on ne les saurait comprendre ni faire entendre comme ils arrivent... », nous ne pouvons pas les prouver, mais nous pouvons en exposer rationnellement les motifs de crédibilité » (*Ibid.* §.5) ; en nous appuyant sur « la distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui est *au-dessus de la raison* et ce qui est *contre la raison* » (*Ibid.* §.23), nous sommes capables de démontrer que les mystères ne sont pas seulement comme le possible cartésien. Ainsi les faits de l'Histoire biblique, leurs témoignages, auxquels ne cesse de s'attacher Comenius retiennent beaucoup moins Leibniz que les problèmes à résoudre par *Démonstrationes catholicae*. Démontrer ? Pour Comenius, ce serait plutôt honorer, obéir : aussi s'empresse-t-il, par deux fois, de féliciter d'abord Descartes, à l'occasion de *Princ.* I, 25 et 76, de son mouvement d'humilité, pour regretter, aussitôt, qu'il ait si mal suivi ce mouvement ; mais Leibniz ne s'arrête pas à I, 76 et il passe par dessus I, 25 pour annoter en mathématicien, sur l'infini, l'article 26 que Comenius laisse de côté, Leibniz s'applique en logicien aux preuves de l'existence de Dieu, I, 14-20, dont ne se soucie pas Comenius qui doit estimer assez inutile, peut-être impie, de vouloir prouver l'existence de celui qui nous a transmis sa Parole. Comenius s'indigne, au nom des saintes Écritures, et même de l'évidence sensible, que Descartes exclue la recherche des causes finales : Leibniz ne s'indigne pas, il raisonne, il observe (ad artic. 28) que dédaigner cette recherche expose à des dangers et à des soupçons, que ce qui nous rend service dans la nature a certainement été voulu par Dieu, enfin — par allusion à nous *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium*, de 1682 — que la considération des finales permet parfois de belles découvertes en Physique. A l'article I, 40 Descartes affirme « que nous savons aussi très certainement que Dieu a préordonné toutes choses », sans, pour cela, que nous ayons à comprendre comment cette prédétermination se concilie avec notre libre arbitre. Comenius n'a-t-il rien à objecter ? Il ne dit rien. Mais Leibniz proteste : Descartes avait à montrer que ce mystère n'est pas « impossible ». Nos penseurs, tous deux irénistes, ont manifestement une sensibilité religieuse différente : l'une raisonne, argumente, démontre, se défie des mystiques, cherche à obtenir par contrats une réunion des Églises qui rationaliserait la Cité de Dieu et la cité des hommes ; l'autre convoque à son chevet Antoinette Bourignon, associe la Bible à l'amour, aux individualités pieuses, à la lux — qui n'est pas la lumière naturelle — et compte davantage pour notre salut sur l'effusion d'une communauté de frères que sur un ordre de raisons. Tous deux s'accordent pour apercevoir en Descartes un danger contre la religion ; mais, ce danger, Leibniz le sent venir de certains lieux philosophiques, par

28. *Ibid.* § 44.

exemple « qu'il ne faut pas considérer la cause finale en Physique, et que la matière prend successivement toutes les formes dont elle est capable », ou encore « que la bonté, la vérité et la justice ne sont que par ce que Dieu les a établies par un acte libre de sa volonté... », cela conduit à Spinoza, à Hobbes, menace la morale²⁹ ; pour Comenius le danger ne vient pas tant de tel ou tel lieu philosophique que de la philosophie comme telle, comme rationalité indifférente à la Parole des saintes Écritures, une Parole adressée à tous les hommes et non à une élite de lecteurs. Revenons aux *Principes*.

Il est sensible que nous avons affaire à une différence d'esprits, d'information et de méthodes. Comenius pourchasse ce qui lui paraît être erreur, banalité, paralogisme, il le dénonce et s'en tient là. Leibniz presque toujours situe la difficulté, la juge, se met en quête d'une conciliation, procède à une critique constructive. Ainsi, de l'article I, 75 Comenius relève (§.17) sept thèmes fondamentaux de la métaphysique cartésienne — parmi lesquels le Cogito, « Dieu est », « le Monde est » — et à peine s'y arrête-t-il car, de son avis, il n'y a rien là « qu'un paysan ne sache ou puisse entendre dès qu'on l'ui explique les termes » ; au contraire, pour Leibniz (*ad artic.* I, 1) ce n'est point parce que les ânes se dirigent en ligne droite vers leur fourrage, qu'il est inutile de démontrer que, dans un triangle plan, un côté est moindre que la somme des deux autres. Les sept thèmes ? Leibniz (*ad artic.* I, 7) situe le Cogito : c'est une vérité de fait, première, immédiate, mais ce n'est pas la seule, comme Descartes semble l'avoir cru, il ne fallait pas oublier la seconde, égale en certitude, le *Varia a me cogitantur* — ; Dieu est ? un paysan le met hors de doute, le philosophe n'en est pas moins tenu à éprouver les preuves qui ne valent que si l'idée de Dieu est possible (*ad artic.* I, 13, 14, 18, 20) — ; le monde extérieur ? on ne se débarrasse pas de l'objection du rêve en racontant, avec Comenius, un rêve personnel, et l'on sait tout le soin que n'a cessé de prendre Leibniz pour distinguer *phaenomena bona fundata*. Douter du monde extérieur, insiste le *Judicium* (§.17) est excessif ; en effet, continue Leibniz (*ad artic.* I, 8) du moins tant qu'on ne connaît pas la nature de l'âme et Descartes est tombé ici dans le paralogisme par le droit qu'il s'est accordé, au I, 2, de tenir pour faux le douteux ; il convient donc de critiquer le doute méthodique (*ad artic.* I, 1, 2, 4, 5, 8, 13, 30, 63) et d'y trouver la source du paralogisme en se demandant si l'âme n'est pas matérielle et si la matière ne peut pas penser. On l'observera aisément : sur deux thèmes aussi importants que le doute et l'erreur, Comenius passe vite, Leibniz s'attarde (sur le doute, nous venons de rappeler les articles, sur l'erreur, I, 5, 13, 31/5, 71/4, 75). Tous les deux reprochent à Descartes d'une seule voix — au point que Leibniz répète de mémoire le §.22 du *Judicium* — une promesse non tenue d'énumérer les notions simples ; les *Animadversiones* ajoutent seulement que les exemples avancés — *substantia, duratio, ordo, numerus* — ne désignent pas tous des notions simples, et que l'énumération promise eût été « plus importante qu'on ne croit » (sous-entendu : pour un « alphabet des pensées humaines »). Relisons le §.32 du *Judicium* pour y adjoindre deux précisions : Leibniz se montre surpris par le vocabulaire cartésien : « Nier la distinction réelle entre les modes — écrit-il *ad artic.* 60, 61 — c'est modifier sans nécessité l'usage reçu des mots. Jusqu'ici on a considéré les modes parmi les choses et qu'ils différaient réellement comme une figure sphérique de cire diffère d'une carrée ; à

29. A Philippi, P. IV, 283 ssq.

coup sûr la transformation d'une figure en une autre est vraie, par conséquent elle a un fondement réel » ; d'autre part, on le sait, en supprimant la possibilité d'accidents distincts du sujet et susceptibles d'exister à part. Descartes avait ruiné l'explication thomiste traditionnelle de la Transsubstantiation. Sans doute est-ce l'usage non reçu des mots concernant la distinction réelle des modes tantum *cognitione* qui a induit Comenius à croire que, pour Descartes, la *duratio*, séparée du *durans*, n'était pas réelle. Or, pour Leibniz comme pour Descartes la durée est bien inséparable de ce qui dure, et ils ne suivraient pas Comenius en son réalisme naïf (ou naïvement religieux). Mais leur accord n'irait pas plus loin. Descartes, dans la perspective de son idéalisme solipse, n'assure sa propre durée que pour autant que Dieu le maintient, d'*instant en instant*, à l'existence. Non, réplique Leibniz, cette discontinuité d'instant répuge avec le principe de raison suffisante (*ad art.* I. 21). Passera-t-on au réalisme de la création continuée, il suggère un temps continu indépendant de l'*intuitus* humain (qui n'embrasse pas l'infini ainsi que l'*intuitus* divin) et est indifférent à l'annihilation de substances individuelles : Comenius imagine un temps de ce genre pour la reconnaissance de la *duratio* dans un monde sans corps, §.32. Leibniz a une autre doctrine : la durée est un phénomène bien fondé à la fois sur l'ordre absolu de succession, ou Temps, et sur l'activité perceptive des monades ; et comme le mouvement devient réel par la force qui l'anime, la durée est réelle par l'entr'expression infinie des appétitions monadologiques. Avec l'idée de force nous nous trouvons au centre de la métaphysique leibnizienne. Nous ne le dirions pas à propos de Descartes dont on a soutenu que la Mécanique était une Phronomie étrangère à la considération de la force, puisqu'elle traite — nous l'avons vu à l'occasion de *Judicium* §.25 — du seul mouvement local « sans rechercher la force qui le produit » ; en conséquence on voit mal comment notre *Mens* a pouvoir de diriger nos esprits animaux, outre, Leibniz ne manquera pas d'utiliser l'argument, que Descartes « n'a pas su de son temps la loi de la nature qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière » (*Monad.* §.80). Comenius non plus ne pouvait le savoir de son temps : du moins a-t-il le sentiment (§.34) qu'une représentation purement phronomique de la Nature ne montre que « l'écorce des choses » et qu'il importe de faire intervenir la force (§.25), c'est-à-dire le mouvement-processus. Mais Leibniz, lui, est — avec Newton, bien que par d'autres méthodes — l'inventeur de la Dynamique : c'est en dynamicien qu'il nous convainc que la relativité du mouvement local le prive de réalité et qu'il faut dans le corps qui se meut « une cause de changement, une force, une action » (*ad artic.* II, 25) ; que ce qui se conserve est mv^2 et non mv (*Ibid.* 36) ; que Descartes se trompe en prétendant « n'avoir pas besoin d'autres principes que ceux tirés de la mathématique abstraite », car les lois générales de la Nature appellent des principes plus élevés, ne se réduisant pas à « la quantité seule », aux seules considérations géométriques, ils impliquent, bien au contraire, « aliquid Metaphysicum », « independens quae praebet imaginatio » par delà l'étendue règne la force ou puissance d'agir qui permet le passage de la métaphysique à la Nature « quae transitum facit a Metaphysica ad naturam » (*ad artic.* II, 64).

Ce passage de la Métaphysique à la Nature, il serait assez vain de vouloir l'accomplir avec Comenius, parce qu'il n'est du même âge scientifique ni avec Descartes, ni avec Leibniz, sauf peut être, un moment, avec le jeune Leibniz de 1666. Toutefois, si la figure inscrite au fronton du *De Arte Combinatoria*

nous aidait à comprendre (§.33) la critique anticartésienne sur le chaud et le froid, il est significatif que chaud/froid, sec/humide ne sont pas mis en question dans les *Animadversiones*. C'est qu'entre Descartes et Leibniz la Physique, en sa partie la plus avancée, s'est liée aux progrès de la Mécanique. Lorsque Comenius se plaint (§.34) que Descartes mécanise trop la Nature, le reproche se trouve aussi dans les *Animadversiones* (*ad artic.* II, 64). Cependant Leibniz concède que tout a lieu mécaniquement, *omnia mechanicè*, en quoi il se sépare du *Judicium*, mais il ajoute, au nom de sa métaphysique de la force, que le mécanisme doit être dépassé par la Dynamique, laquelle réintroduit expérimentalement la considération des causes finales, et ici les *Animadversiones* rejoignent le *Judicium*. Elles le rejoignent sur un plan plus élevé : en établissant les lois du choc (*ad artic.* II, 45-46) sur la conservation de mv^2 , la Dynamique nous oblige à admettre un carré de vitesse irréprésentable à l'imagination et à partir duquel, pourtant, on montre et on démontre dans ces lois mêmes la puissance de l'harmonie. Cette Dynamique et ses preuves ne sont possibles que par l'analyse infinitésimale dont Descartes, trop respectueux des mathématiques grecques excluant l'infini, s'était détourné, et que Leibniz, après Newton, allait découvrir en 1675. Cette analyse reste tout à fait étrangère à Comenius. Ainsi ni la Nature selon Comenius, encore trop liée à la *Physique* d'Aristote et de la Renaissance, ni la Nature selon Descartes, trop géométrisée en Monde-Machine, ne ressemblent à la Nature selon Leibniz où tout est vivant, participant de l'infiniment grand ou de l'infiniment petit dans l'abîme de l'emboîtement des germes ou des parties organiques des animaux — d'un mot, le monde de la Renaissance, de Campanella par exemple, qu'admire Comenius, — mais justifié par sa mathématisation même : *dum Deum calculat fit Mundus*.

Il faudrait à l'auteur de ces lignes une connaissance de Comenius approfondie et élargie bien au delà du *Judicium* pour qu'il pût se flatter de proposer des conclusions impératives : les siennes resteront conditionnelles et il appartiendra aux spécialistes du penseur tchèque de les corriger, voire de les annuler.

Comenius a-t-il changé à l'égard de Descartes ?

S'il prend la peine de se rendre en 1642 à Endegeest, on imagine mal que ce soit sans une certaine admiration, à tout le moins sans une certaine curiosité bienveillante ; en 1666-1667 la bienveillance a disparu dans le *Judicium*. Peut-être exagérons-nous l'écart. Quand ils se séparent à Endegeest, on sent bien que chacun demeure sur ses positions ; ils sont conscients l'un et l'autre de ce qui les distingue et, même les oppose, l'homme de la raison géométrique et l'homme du cœur, de la foi. Nés, l'un en 1592, l'autre en 1596, ils ont pratiquement le même âge, ils ont tous deux trouvé leur voie ; l'un a précédé l'autre de très peu dans la gloire avec le *Janua linguarum* (écrit en 1631), la *Grande Didactique* (écrite en 1632) : le *Discours de la Méthode* date de 1637. Comenius n'avait donc pas, quant à la renommée, à se placer au-dessous de son hôte ; en 1668, Bekker écrira : il y a trente ans, on n'eût pas trouvé un seul de nos théologiens que ne fût plein de mépris pour cette mauvaise philosophie de Descartes, et aujourd'hui la plus grande partie de ces mêmes théologiens l'a adoptée ou du moins ne la repousse plus³⁰. Après l'entrevue d'Ende-

30. *De Philosophia cartesiana admonitio candida et sincera*, Francke 1668 ; cité par F. BOUILLIER, *Op. cit.* t. 2, p. 289.

geest, il semble que Comenius, préoccupé par sa propre œuvre, se soit assez peu soucié de Descartes : il attend quatorze ans pour en écrire, en 1656, une *Refutatio*, plus trois ans pour le *cartesius cum suâ naturali philosophia a mechanicis eversus* auquel il renvoie dans le *Judicium* §.30 – et que cite P. Serrurier³¹ – encore qu'à la même date 1659, il ne fasse pas mention de Descartes en ses *Disquisitiones de caloris et frigoris natura* (Amsterdam)³². N'oublions pas le travail de l'Histoire : elle n'avait pas établi les gloires de nos deux penseurs telles que nous en jugeons aujourd'hui ; aucun d'eux en pouvait se prévaloir devant l'autre de « prestiges » que le recul du temps et l'enseignement allaient favoriser. N'oublions pas non plus qu'il ne suffit pas d'être nés à la même date pour avoir le même âge, il importe de tenir compte de la différence des fuseaux culturels sur lesquels ont été réglés notre enfance et nos années d'apprentissage. La religion ne peut être la même en Moravie et en Anjou : d'un côté, un fils de meunier que l'*Unitas Fratrum* aidera à mener des études philosophico-théologiques, bientôt prêtre d'une confession menacée, écrasée à la bataille de la Montagne Blanche (1620) – le chevalier français y a-t-il assisté ? – une existence errante jusqu'à 64 ans ; de l'autre côté, un fils de famille, à l'aise dans sa religion fortement établie, et qui pourra écrire : « ... Je ne me sentais point, grâce à Dieu, de condition qui m'obligeât à faire un métier de la science, pour le soulagement de ma fortune... » (*Disc. Méth.* II, A.T. VI, 9). Là, une tradition qui doit quelque chose de ses origines aux hussites dont les disciples modérés, les calixtins, fondent la tendance iréniste et, dans un esprit réformiste, font de la Bible l'intermédiaire presque unique de la foi, – le socialisme accentuera encore ce privilège ; ici, une Église plus sensible à l'obéissance qu'à la lecture de la Bible, ne concevant l'irénisme – Leibniz en fera l'expérience avec Bossuet – que comme le retour à elle des égarés, et dont les maîtres de Contre-Réforme, les Jésuites, ont ouvert en 1604, à la Flèche, leur premier Collège – celui de Descartes. Il y aurait à comparer les enseignements dispensés en Moravie et à la Flèche. Nous n'entendions pas traiter de ces problèmes. Nous voulions seulement indiquer comment, après l'éclatement de la Réforme et dans les mouvements de Contre-Réforme, les oppositions étaient quelquefois plus tranchées qu'elles ne le sont de nos jours, – comment, par conséquent, Comenius, avant même de connaître Descartes, se trouvait irrévocablement en situation d'anticartésianisme.

Consciemment, volontairement, a-t-il varié ? Peut-être une meilleure information en déciderait-elle. Contentons-nous de rappeler. En 1642, à Endegeest, nos deux protagonistes ont, l'un, 50 ans, l'autre, 46 : ce n'est déjà plus un âge où l'on change facilement. Encore moins en 1656 où Comenius atteint ses 64 ans à Amsterdam ; on publie ses *Opera didactica omnia* l'année suivante ; tout stimulé qu'il puisse l'être par les débats que soulève alors en Hollande le nom de Descartes, il doit être préoccupé par autre chose que par les *Principia Philosophiae* (1644), et nous avons noté comme significatif le silence sur ces *Principia* dans les *Disquisitiones de caloris et frigoris natura* (1659), un silence rompu dans le *Judicium*, §.33. Enfin en 1666, Comenius a 74 ans.

A cette date, le *Philosophia S. Scripturae interpretis* allume la querelle que l'on sait. Que fait Comenius ? Il ne peut pas ne pas prendre connaissance du

31. Cf. annotation du § 30, ligne 26, par Julie Nováková et Rudolf Ričan, à la p. 66 de JAK.

32. *Ibid.* mêmes annotateurs, à propos de § 33.

Paradoxe de Louis Meyer ; il ne s'y prête que *negligentius* (§.2), et il n'ajoute pas qu'il ait repris l'ouvrage *attentius* au moment où il réserve toute son attention à la *Réponse* de P. Serrurier. Il l'a lu en manuscrit puisqu'il encourage pour sa publication (§.47). Le *Judicium* la commente. Or voici pour nous l'intéressant : au §.23, « Tu te demandes, cher ami, si je vais te retenir plus longtemps avec, comme jusqu'ici, des bagatelles. En vérité, je ne pensais pas en arriver là lorsque tu m'as exhorté à prendre la plume ; mais la chaîne des raisons m'y a conduit de telle sorte que, voyant ceux qui se détournent du Guide [Moïse] à nous divinement donné, pour se tourner vers un veau d'or, entasser des absurdités, je reconnaissais d'autant mieux ces absurdités moi-même et je me réjouissais de te les montrer. Si par hasard l'occasion t'était ainsi donnée de revoir encore ton écrit, de le compléter, de l'aiguiser de bons avis, à toi d'en juger. Pour moi, j'espère que je ne pêcherai pas si je montre que de ce veau d'or, avec les herbes qu'il a mangées, mais mal mastiquées, mal assimilées par une rumination convenable, on ne tire aucune saine nourriture... ». Comenius n'avait donc pas prévu ses critiques. Il les découvre en les rédigeant et par le fait de les écrire. Il s'en enchante. Il invente son changement.

Voilà qui rend plus que suspect le commérage rapporté par Pierre Bayle : Comenius aurait attendu la mort de ses Mécènes pour lancer son invective contre Descartes. Nous ne savons rien de la *Refutatio* perdue (1656) après la mort de Louis de Geer (1652) : elle ne devait certainement pas contenir ce que Comenius ne découvre qu'avec la rédaction du *Judicium*. Ce *Judicium* est écrit l'année même de la disparition de Laurent de Geer ou l'année suivante ; mais ce n'est pas cette disparition qui incite Comenius à prendre la plume, c'est le manuscrit de Pierre Serrurier.

Dès le départ, à Endegeest, est établie l'opposition fondamentale qui empêcherait Comenius de varier profondément à l'égard de Descartes. Elle est religieuse. Elle porte sur le problème traditionnel, mais rendu plus aigu par la Réforme, de la conformité de la foi et de la raison. A Endegeest, Descartes est en train de publier les *Méditations* (1641) avec les *Objections et Réponses* (1642). Rien n'est plus net que l'attitude de Descartes : Dieu, interroge-t-il dans les *Secondes Réponses* (A.T.IX-1, 112) se met-il en colère ? Non ! Malgré le langage imagé de la Bible : « Car tout le monde connaît assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu, dont l'Écriture se sert ordinairement, qui sont accomodées à la capacité du vulgaire et qui contiennent bien quelque vérité, mais seulement en tant qu'elle est rapportée aux hommes, et celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure et qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée ; desquelles chacun doit user en philosophant... ». Mais ce n'est pas Comenius qui peut parler ainsi. C'est Descartes. Ce sera Louis Meyer.

Pour une autre raison, toute différente, Comenius ne pouvait guère varier : c'est que ce n'est pas un savant à la manière de Descartes, ce n'est pas un mathématicien, il est incapable d'accepter l'idée d'une Physique mathématique. Quoi de plus manifeste dès que l'on fait intervenir Leibniz, et sur le même texte commenté par le *judicium* ! Comenius contourne les articles scientifiques auxquels s'attache le plus le maître de Hanovre : les lois du choc. Leibniz aurait pu être proche de Comenius (qu'il ait retenu par cœur le §.22 du *Judicium* est une preuve de son intérêt) : tous deux sont de mouvance luthérienne, tous deux irénistes, tous deux instruits des questions théologiques, Leibniz nous a même laissé sur lui-même un aveu mémorable : « ... on me l'avait fait passer pour un

mathématicien de profession... il me dit qu'on se trompait fort, qu'il avait bien d'autres vues, et que ses méditations principales étaient sur la Théologie ». Oui. Mais — nous l'avons déjà indiqué — Comenius peut être un théologien-philosophe ; Leibniz est un savant, c'est un philosophe théologien.

Yvon BELAVAL.

III

UNE ÉDITION « MALEBRANCHISTE » DES *PASSIONS* DE DESCARTES

Dans le fichier des ouvrages entrés à la Bibliothèque Nationale avant 1960 et après l'achèvement du volume 38 du Catalogue des Imprimés contenant « Descartes » (1909) se trouve le titre suivant :

La / PHILOSOPHIE / morale / de / Monsieur / DESCARTES / touchant / Les Passions de l'Ame, et par occasion de / toute la Nature de l'Homme ; dernier / Ouvrage qu'il a donné au Public / édition nouvelle / corrigée et augmentée de diverses Notes par / Mr.*** Professeur en Philosophie / A Bruxelles / F. Foppens, / 1707. (LI + (13) + 174 p., in-12). Il s'agit du texte des *Passions de l'âme* de Descartes, la numérotation des articles reprenant à 1 pour chaque partie. En outre dans la troisième, l'introduction de sous-titres entraîne la modification de quelques titres. Le plus important est l'addition de notes : 15 dans la première partie, 2 dans la seconde, et une note finale.

A notre connaissance cette édition n'a jamais été signalée. L'exposition organisée à la Bibliothèque Nationale en 1937 pour le tricentenaire du *Discours de la méthode* comportait un choix des Œuvres du philosophe, se limitant pour les *Passions* à l'édition originale de 1649, deux rééditions de 1650 et la traduction latine de la même année¹. Cet exemplaire a été donné à la Bibliothèque Nationale en mai 1912 : nous l'avons fait rechercher au « Carnet » des entrées, à partir du n° 132852 inscrit sur la page de titre².

Voici d'abord les quelques différences formelles : après la reprise comme préface de l'échange épistolaire (4 lettres dont 2 de Descartes : 4 décembre 1648 et 14 août 1649), qui occupe les p. I-LI, la Table comprend 13 pages

1. Le catalogue de M. Th. d'Alverny les décrit aux n° 683-686 : Paris, H. Legras, 1649, in-8 ; Amsterdam, L. Elzevier, 1650, in-12 ; Paris, Bobin, 1650, in-8. « sur la copie imprimée à Amsterdam » ; *Passiones animae*, Amsterdam, Elzevier, 1650, in-4.

2. Le revers de la couverture porte un *ex-libris* de papier bleu « ex Bibliotheca Seminarii Sancti Sulpicii Parisiensis ». La page de garde porte au verso le nom de « Bonhomme » d'une encre noire un peu pâlie, qui ne doit pas être postérieure au XIX^e siècle : c'est un des propriétaires successifs de l'ouvrage, et non probablement le donateur. Le titre « La Philosophie (...) nature de l'Homme » est repris, p. 1, en tête de la Première Partie : « Des Passions en général » (Descartes dit : « Des passions en général et par occasion de toute la nature de l'homme », ce qui a passé dans le titre de l'ouvrage). P. 49 « La philosophie morale de Mr Descartes ». Seconde Partie. « Du nombre et de l'ordre des Passions et l'explication des six primitives » (cf. Descartes). P. 123 : « Philosophie morale de Mr Descartes ». Troisième Partie. « Des Passions particulières » (cf. Descartes). En haut de chaque page figure, en marge, l'abréviation I. (puis II., III.) Part.

non numérotées. Les articles de la seconde partie vont de 1 à 98 au lieu de 51 à 148, de 1 à 64 pour la troisième partie au lieu de 149 à 212. Des sous-titres séparés de l'article précédent par un trait continu s'appliquent à des groupes d'articles, ou parfois à un seul. Le titre de quelques articles, toujours en marge, est alors modifié pour ne pas répéter le sous-titre. Dans la liste qui suit nous rappelons entre parenthèses la numérotation de Descartes. Le premier sous-titre embrasse les articles 5-13 (153-161) : « De la générosité et de l'humanité ». Puis art. 14-16 (162-164) « De la vénération et du dédain » ; art. 17-22 (165-170) « De l'espérance et de la crainte » ; art. 23-25 (171-173) « Du courage et de la hardiesse » ; art. 26-28 (174-176) « De la lâcheté et de la peur » ; art. 29 (177) « Du remords », et nouveau titre : « Sa définition et son usage » ; art. 30-33 (178-181) « De la moquerie », et nouveau titre de l'art. 30 : « Sa définition » ; art. 34-36 (182-184) « De l'envie » et nouveau titre de l'art. 34 : « Sa définition en tant que vice et que Passion » ; art. 37-41 (185-189) « De la pitié » (titre art. 37 : « Sa définition ») ; art. 42 (190) « De la satisfaction de soi-même » (titre : « Ce que c'est que la satisfaction de soi-même ») ; art. 43 (191) « Du repentir » (titre : « Ce que c'est... etc. ») ; art. 44 (192) « De la faveur » (titre : « Sa définition ») ; Art. 45 (193) « De la reconnaissance » (idem) ; art. 46 (194) « De l'ingratitude » (titre : « Ce que c'est... etc. ») ; art. 47-50 (195-198) « De l'indignation » (titre art. 47 : « Ce que c'est... etc. ») ; art. 51-55 (199-203) « De la colère » (titre art. 51 : « Sa définition ») ; art. 56 (204) « De la gloire » (titre : « Ce que c'est... etc. ») ; art. 57-59 (205-207) « De la Honte » (idem) ; art. 60-62 (208-210) « Du dégoût, du regret, de l'allégresse » (sans modification dans les titres) ; puis sous-titre : « Remède général contre les passions », suivi de l'art. 63 (211) sans titre, et de l'art. 64 (212) avec le titre de Descartes.

Cette nouvelle distribution est judicieuse. Le point le plus intéressant est l'explication : « De la générosité *et de l'humanité* » (nous soulignons).

Nous donnons à présent l'intégralité des notes ajoutées au texte de Descartes ; nous les commenterons rapidement ensuite. La plupart du temps, elles sont appelées dans l'article par un astérisque, repris à peu près à la même hauteur, en marge ; quand la note est peu longue, elle se poursuit en pleine ligne à la fin de l'article³, toujours en petits caractères italiques, sauf quelques titres en romain. Nous en suivons l'orthographe, et pour permettre de repérer exactement l'appel dans le texte de Descartes, nous ajoutons la référence à Adam-Tannery, t. XI, page et ligne.

Art. 2 (XI, 2, 1.22, *après* : « ... une Action ») : « c'est-à-dire pour parler proprement qu'il arrive d'ordinaire quelque chose au corps qui est l'occasion de ce qui se passe dans l'Ame qu'on appelle passion. Car il ne faut pas s'imaginer que l'Ame et le Corps puissent agir l'un sur l'autre autrement que par correspondance de pensées et de mouvements » (p.3).

Art. 7 (XI, 331, 1.18, *après* : « ... dans le foye ») : « Selon la première opinion ou conjecture des Anatomistes, avant qu'on eût découvert les veines lactées, par lesquelles le chyle ou suc des viandes est porté des boyaux dans de petits réservoirs, d'où, sans passer par le foie, il va se mêler avec le sang qui entre dans le cœur » (p. 5).

Art. 9 (XI, 334, 1.2, *après* : « ... par les deux autres ») : « Quoique l'on ne puisse concevoir clairement d'autre premier principe du mouvement et de la

3. Les notes commencées en marge se terminent sur toute la largeur de la page après les art. 2, 7, 9, 17, 18, 19, 22, 24, 26, 28, 30, 31 ; 2^e p. art. 86 (= 136).

circulation du sang, que cette fermentation ou raréfaction qu'il reçoit dans le cœur ; il y a cependant grande apparence qu'elle n'en est pas la seule cause, et que le jeu des fibres des nerfs dont le cœur n'est proprement qu'un tissu ; (*sic*) n'y contribue pas peu ; car les nouvelles observations qu'on a faites touchant sa structure, nous apprennent que c'est un double muscle, dont les fibres sont tellement disposées, que les intérieures, qui tendent à peu près directement de sa base vers sa pointe, servent à l'élargir & le raccourcir, & que celles du dehors qui vont comme en limaçon de sa base à sa pointe, font qu'il s'allonge et se rétrécit » (p. 8).

Art. 17 (XI, 342, 1.20-21 ; *après* : « ... qui les fait telles qu'elles sont ») : « C'est-à-dire, qui veut qu'elles soient telles qu'elles sont » ; et (1.21-22, *après* : « ... qui les reçoit des choses ») : « Ou pour parler plus précisément, à l'occasion des choses, etc. »

Art. 18 (sans appel) : « Cette distinction n'est que par rapport à l'objet, qui peut être spirituel ou matériel, à cause de deux différents rapports qu'a l'ame, l'un à Dieu, & l'autre au corps ; mais pour la volonté en soi, elle est toujours la même vers quelque objet qu'elle se porte » (p. 17).

Art. 19 (XI, 343, 1.13, *après* : « ... ont l'ame pour cause ») : « Par ce mot *Cause* (nous soulignons ici le terme imprimé en romain) on ne doit entendre ici et dans la suite que Cause naturelle ou occasionnelle, & non point Cause efficiente et réelle ; Car il n'y a point d'autre cause véritable que Dieu qui fait tout en toutes choses ; comme l'Auteur de la Recherche de la vérité le prouve fort au long et fort clairement dans le 3. chapitre de la 2. partie de son 6. livre, & dans l'éclaircissement sur ce chapitre » (p. 18).

Art. 22, fin (XI, 345, 1.23) : « Comme on n'a pas d'idée claire de l'ame, qu'on ne la reconnaît que par sentiment intérieur, & qu'ainsi on ne la peut définir clairement ni exactement, il ne faut pas s'étonner si M. Descartes ne distingue ici ses perceptions ou sensations que par rapport aux faux jugements que nous avons coutume d'en faire en les rapportant à des sujets auxquels elles n'appartiennent point ; car puisque c'est un préjugé commun à tous les hommes, il n'y a personne qui ne convienne de cette distinction qui est nécessaire pour la suite » (p. 20).

Art. 23, fin (XI, 346, 1.20 *après* : « ... qui ne vienne d'eux ») : « C'est-à-dire : avoir seulement certaines sensations à l'occasion des mouvements qu'ils excitent dans nos organes » (p. 21).

Art. 24 (XI, 347, 1.11 *après* : « ... qui sont hors de nous ») : « La raison pour laquelle nous jugeons que la brûlure, par exemple, n'est pas dans le feu, mais dans notre main, c'est qu'au même instant que nous la sentons, nous avons un sentiment plus vif de cette main que des autres parties de notre corps & des objets qui l'environnent ; & que la brûlure étant une espèce de douleur, elle applique fortement l'ame à celle des parties du corps qu'elle sent davantage, & qui lui est ainsi plus présente dans le même temps ; de sorte qu'elle la détermine à y attacher sa sensation plutôt qu'à tous autres objets » (p. 21-22).

Art. 26 (sans appel) : « c'est que les *Passions* (romain) ne représentent rien à l'ame de différent d'elle, ce sont les *Censations* (romain ; *sic*) qui sont toujours accompagnées de la vue ou de l'image de quelque objet » (p. 24).

Art. 28 (XI, 350, 1.3, *après* : « ... confuses et obscures ») : « C'est-à-dire ne peut connoître clairement, parce qu'on n'a point d'idée claire de l'ame à cause de son union avec le corps, qui ne serait pas si étroite qu'elle est, si l'ame se pouvoit jamais facilement distinguer de son corps, qu'elle ne regarderoit plus

comme faisant un seul tout avec elle, lors qu'elle se verroit d'une nature tout à fait différente » (p. 25).

Art. 30, fin (XI, 350, 1.21 : « ... l'assemblage de ses organes ») : « Quoique nous n'aions point d'idée ou de connoissance abstraite de nôtre ame, il suffit que nous la connoissions par conscience ou sentiment intérieur, pour nous assurer qu'elle n'a point de parties : car de même que nous sommes certains qu'elle est capable d'amour & de haine, de tristesse & de joie, par cela seul que nous avons senti en nous ces passions ; ainsi on ne peut appercevoir, en elle aucune partie ni aucune figure quelque attention (*sic*) que nous y apportions, & voyant d'ailleurs clairement que l'étendue n'est point un mode mais une substance, nous n'avons pas besoin d'autres preuves pour nous convaincre que l'ame n'est ni étenduë ni capable d'étenduë » (p. 26).

Art. 31 (XI, 352, 1.12, *après* : « ... certaine glande ») : « Tout le monde ne convient pas que ce soit dans cette glande que réside le sens commun ; quelques-uns prétendent que c'est dans les deux petits corps qu'ils nomment *striata* (romain) ; d'autres dans la *Piemère* (*sic*) dont le cerveau est enveloppé ; quelques autres veulent que ce soit dans le corps calleux : Mais tous ces sentimens ont bien moins de vraisemblance que celui de M. Descartes, laquelle (*sic*) quand mêmes il seroit faux, cela ne feroit aucun tort au fond de son système dont on pourra toujours se servir aussi utilement que du véritable pour avancer dans la connoissance de l'homme » (p. 27-28).

Art. 41 (XI, 359, 1.21-22, *après* : « ... sont absolument en son pouvoir ») : « Lisez sur ce sujet le dernier article du I. ch. du livre de la *Recherche de la vérité* (romain), & le second Eclaircissement sur ce chapitre » (p. 35).

Il n'y a que deux notes sur la seconde partie : sur l'Art. 41 (= 91, XI, 397, 1.6, *après* : « ...en elle par elle-même »⁴) : « C'est-à-dire qui suit naturellement en elle de la connoissance claire qu'elle a du bon état où elle est, lorsqu'elle s'attache à son vrai bien » (p. 74).

Art. 86 (= 136, XI, 429, 1.11, *après* : « ... il est certain ») : « On ne peut pas mieux démontrer la nécessité de cette communication du cerveau de la mère avec celui de l'enfant qu'elle porte en son sein, que le fait l'Auteur de la recherche de la vérité dans le 7.ch. de la I. Partie de son 2. livre » (p. 107).

Ainsi les références à la *Recherche de la vérité* sont nombreuses, et même quand l'ouvrage n'est pas nommé, l'inspiration malebranchiste est manifeste. A part la dernière note qui souligne la continuité entre Descartes et Malebranche⁵, on peut les répartir en trois groupes : celles qui font état de nouvelles connaissances en physiologie (sur les articles 7, 9, 31), celles qui corrigent l'ambiguïté de certaines expressions cartésiennes, en précisant l'interprétation occasionnaliste (art. 2, 17, deux notes ; 19, 23, et dans une certaine mesure 18 et 41), et celles qui introduisent le thème d'absence d'idée claire de l'âme, tout en insistant sur la subjectivité de la sensation (art. 22, 24, 26, 28, 30). La note sur l'article 41 (= 91) de la seconde partie peut être rapprochée

4. L'ancienne édition Adam-Tannery (XI, 397,1.6) comportait ici une lacune (« excitée en elle-même », reprise dans l'édition Bridoux, Bibl. de la Pléiade), corrigée dans la réédition de 1967, p. 722.

5. Au § 1, Malebranche reprend un exemple de cet article 136 : « Une mère fort effrayée à la vue d'un chat, engendre un enfant que l'horreur surprend toutes les fois que cet animal se présente à lui » (*O.C.*, I, 235 ; Pl. p. 174). Il en tire des conséquences qui vont bien plus loin que Descartes, sur la genèse de monstres, et la transmission du péché originel.

de la critique de Malebranche contre la confusion commise par Descartes, faute d'idée claire de l'âme, entre plaisir et joie.

Les notes sur les articles 7 et 31 sont de simples échos des compléments apportés par Malebranche à la physiologie de Descartes en fonction des découvertes ultérieures : « la découverte que M. Pecquet a faite de nos jours » fait passer « le chyle (...) des boyaux dans les veines lactées, et ensuite dans certains réservoirs où elles aboutissent toutes » sans passer « d'abord des viscères au foie (...) comme le croient les anciens » (*Œuvres complètes* I, 197 ; *Pléiade* I, p. 14 ; *Recherche* II, 1, chap. 2, § 2).

Les formules de la note sur l'article 7 sont presque des citations de ce texte. Celle sur l'article 31 résume un passage un peu antérieur (II-1, ch. 1, § 2) où Malebranche précise qu'il est « assez inutile » et « fort incertain » de déterminer la « partie principale » où « l'âme réside immédiatement, s'il est permis de parler ainsi » (fin du § 1). Il rappelle donc que « selon le sentiment de Willis », c'est « dans les deux petits corps, qu'il appelle *corpora striata*, que réside le sens commun », tandis que « le corps *calleux* serait le siège de l'imagination » ; ou « suivant le sentiment de Fernel dans la *pie-mère* qui enveloppe la substance du cerveau » (*O.C.* I, 193 ; Pl. p. 144, § 145 ; et notes correspondantes) : ce sont encore presque des citations, comme la conclusion que, même si Descartes a tort en situant le siège de l'âme dans la glande pinéale, « cela toutefois ne pourrait faire de tort au fond de son système, duquel on tirera toujours toute l'utilité qu'on peut attendre du véritable pour avancer dans la connaissance de l'homme » (fin du § 2, *O.C.* I, 194, Pl. p. 145). La seule nuance notable est que pour Malebranche « il y a bien de l'apparence » que Descartes se soit trompé sur ce point (*ibid.*), alors que l'éditeur des *Passions* annotées lui trouve plus de vraisemblance que dans les hypothèses des anatômistes postérieurs.

La note sur l'article 9 est plus originale : tout en reconnaissant à l'explication cartésienne par la raréfaction du sang, d'où suivrait la dilatation du cœur, le privilège de la clarté, et peut-être une certaine part dans le phénomène (si elle n'est pas « la seule cause », elle en resterait une), l'auteur insiste sur la conception du cœur comme muscle, ce que Malebranche évoque sans tous ces détails (*Recherche* II, 1, ch. 4, § 1, VI, 2, ch. 8 ; *O.C.* I, 204 & II, 412 ; Pl. p. 153, 732) et en suivant Descartes (après Aristote) sur le cœur organe le plus chaud (*O.C.* II, 412). Or c'est la contraction du muscle, qui, pour Harvey justifiait cette « faculté pulsifique », considérée par les cartésiens comme une obscure faculté occulte.

Les explications occasionalistes appellent peu d'éclaircissements ; d'emblée, sur l'article 2, ce vocabulaire est précisé ; de même sur l'article 23, il est patent que l'âme se borne à vouloir et non faire (1^e note sur l'article 17), sans rien recevoir directement des choses qui ne sont qu'une occasion (*ibid.*, 2^e note) ; ce que reprend la note sur l'article 19, avec référence au principal chapitre de Malebranche sur ce thème (*Recherche...*, VI-2, ch. 3) et à l'Éclaircissement 15 qui le développe : Dieu seul est cause véritable, efficiente ou réelle ; et il faut réduire à une simple occasion ce que l'auteur appelle encore « cause naturelle » (voulant signifier qu'il n'en est point d'autres dans la nature, alors que Malebranche se dresse contre la notion idolâtre d'une « nature » déifiée dès qu'on lui accorde quelque efficace (*ibid.*). La note sur l'article 23 applique simplement ce vocabulaire. Celles sur les articles 18 et 41 corrigent la conception cartésienne d'une volonté pleinement active : l'article 18 distinguait son point d'application soit à Dieu ou quelque être

immatériel, soit au corps. L'auteur des notes y retrouve le début de la préface à la *Recherche de la vérité* : l'âme est unie immédiatement à Dieu par un rapport essentiel, occasionnellement avec son corps dont elle est cependant dite la « forme » (O.C. I, 9-10 ; Pl. p. 3-4). « Elle se porte » vers l'un ou l'autre, dit la note sur l'article 18 ; mais il faut bien entendre qu'elle est en fait portée par un mouvement reçu de Dieu : sur l'article 41, l'auteur renvoie à la fin du ch. 1 de la *Recherche* et à l'Éclaircissement 2 ; alors que Descartes parle d'un pouvoir absolu, Malebranche y précise que la volonté n'a pas d'autre action que d'arrêter le mouvement indéterminé qui l'emporte vers le bien en général (ce à quoi fait encore allusion la note sur l'article 41 (= 91) de la seconde partie).

La note sur l'article 22 part de la thèse exposée par Malebranche dans la *Recherche de la vérité*, III-2, ch. 7, § 4 : l'âme n'est connue que par sentiment intérieur ou conscience (ces deux expressions équivalentes sont reprises dans la note sur l'article 30), et non pas par son « idée », c'est-à-dire son essence (Malebranche n'aurait probablement pas dit « ou connaissance abstraite », l'auteur utilisant ce dernier terme par opposition au vécu le plus concret : sur l'article 30). C'est par opposition à l'idée *claire* d'étendue que nous découvrons négativement que l'âme est inétendue (*Recherche*, I, ch. 1, § 1 ; ce que développe l'Éclaircissement 11 : par ce « détour » (O.C. III, 165 ; Pl. p. 935) les modifications de division en « parties » par leur « figure » (sur l'article 30), qui appellent l'étendue comme leur substrat ou « substance » (*ibid.*, cf. *Recherche*, III-2, ch. 8, § 2 : « l'étendue n'est pas une manière d'être donc c'est un être », O.C. I, 461-462 ; Pl. p. 358), sont exclues de notre âme). Au contraire la conscience nous assure directement que nous éprouvons les sentiments d'amour, haine, tristesse, ou joie, ce qui permet de conclure *a posteriori* que nous en sommes « capables » (*ibid.*), alors que seule l'idée claire permettrait une déduction *a priori* des propriétés de l'esprit. Cette immédiateté du sentiment intérieur fait la continuité des passions et des sensations, même si celles-ci semblent se référer à un objet extérieur (note sur les articles 22 et 26). La note sur l'article 24 utilise l'explication malebranchiste des différentes sortes de sensations (*Recherche*, I, ch. 12, § 2, 4 & 5) : celles qui sont « fortes et vives » (§ 4) sont directement rapportées à notre corps. Comme pour Descartes, elles ont une fonction vitale d'avertissement : la violence de la brûlure fait retirer la main qui se *sent* lésée. La note sur l'article 28 esquisse une explication assez originale, qui se rapproche de celle que Malebranche expose dans la 9^e des *Méditations chrétiennes* (§ 20-21) : la vue claire de notre âme nous absorberait tellement que nous négligerions la conservation de notre corps. On notera que l'auteur de la note reprend ici l'expression même de Descartes dans la *Méditation* 6, pour caractériser l'union de l'âme avec son corps : elle compose « comme un seul tout avec lui » (Adam-Tannery, IX, p. 64). Mais il ne fait aucune allusion aux autres considérations malebranchistes sur la nécessité d'être étroitement uni au corps pour l'offrir en sacrifice. En choisissant d'éditer ce traité des *Passions* comme « Philosophie morale de Mr Descartes », aurait-il admis l'optimisme cartésien ? Cependant il ne commente pas les deux derniers articles sur la bonté naturelle des passions, et leur rôle dans le bien et le mal de « cette vie », où elles apportent tant de douceur lorsqu'on sait les maîtriser. Au contraire, une note finale conclut :

« Pour s'instruire à fonds sur le sujet des Passions, il est bon de lire ensuite ce qu'en a écrit l'Auteur de la Recherche de la vérité dans son 5. Livre ; où il

traite cette matière non seulement par rapport à la Physique, mais aussi par rapport à la Métaphysique et à la Morale » (p. 174). Jusqu'en ces dernières lignes, l'auteur est bien un malebranchiste qui accorde à Descartes qu'il a traité des passions « en physicien » (fin de la préface, 14 août 1649 ; XI, 326). Malgré son titre, l'éditeur de cette nouvelle présentation du traité ne s'est pas attaché aux considérations morales qui terminent chaque partie, et se développent davantage encore dans la troisième avec les réflexions sur la générosité⁶. La note sur la joie (art. 41, ou 91, de la 2^e partie) porte sur ce que Descartes appelait « la joie purement intellectuelle », distinguée de « cette joie qui est une passion ». Le philosophe y discerne « la jouissance (...) du bien que son entendement lui représente comme sien » : c'est, dit l'auteur de l'édition, « son vrai bien », distinct donc des biens trompeurs du corps. Or Malebranche avait reproché à Descartes, comme d'ailleurs à s. Augustin⁷, d'avoir confondu les sensations immédiates de douleur ou de plaisir, antérieures à toute connaissance, avec la tristesse et la joie qui présupposent une connaissance. Et la fin de ce § 3 du chapitre 1 du livre III (1^e partie) annonce déjà que l'âme se connaît seulement par sentiment intérieur, ce qui expliquerait ses confusions. Cependant pour Descartes, Malebranche renvoie vaguement à *L'Homme* (qui marque une certaine ambiguïté entre douleur et tristesse : XI, 195) ; mais il n'évoque pas les autres passages qui excluent cette assimilation. La *Méditation* 6 distingue bien « la douleur et la pensée de tristesse » (IX, p. 60), comme le fait l'article 91 des *Passions*, après l'article 190 de la 4^e partie des *Principes*, séparant nettement les sentiments spirituels et les passions proprement dites. Et l'article 94 des *Passions* approfondit encore la différence, puisqu'on « peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie, et recevoir des chatouillements qui déplaisent ». On peut regretter que le « malebranchiste inconnu »⁸ n'ait pas, à propos de ces articles, répondu à Malebranche. Du moins atteste-t-il l'intérêt persistant pour ce « dernier ouvrage » de Descartes.

Geneviève RODIS-LEWIS

6. Dans notre dernier *Descartes* (Hachette, 1984), à partir de la progression des lettres à Elizabeth, puis à Chanut, et de quelques détails internes de rédaction (comme l'absence de la générosité dans le « remède général », plus traditionnel, qui devait clore la première rédaction (art. 211), nous émettons l'hypothèse que ces développements ont pu être ajoutés pour la publication, bien que l'essentiel des additions doive concerner la physiologie (dont Elizabeth n'avait pas eu besoin, disposant du manuscrit de *L'Homme*) et ce que précise la lettre de mai 1646 sur les « principes (...) supposés en cet écrit » (IV, 407-408), notamment le principe de liaison entre l'âme et le corps.

7. Malebranche renvoie au *De musica* de s. Augustin, peut-être d'après des citations de La Forge et de la *Logique de Port-Royal* : voir notre note sur cette p. 298, dans l'édition de la Pléiade, p. 1456-1457.

8. Le fait que l'ouvrage soit imprimé à Bruxelles n'indique nullement qu'il y ait été professeur. A propos du solipsiste Jean Brunet (et non Claude, comme l'a établi J.-R. Armogathe : voir sa notice dans le *Dictionnaire des journalistes* (1600-1789), éd. par J. Sgard, Grenoble, 1976), Larguier des Bancelles l'évoquait dans une note comme « un malebranchiste peu connu » (*Revue philosophique*, 1951, p. 566). Mais il n'est nullement malebranchiste, et on sait sur lui quelques choses, sinon tout.

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1982

1. Publications de textes**1.1. DESCARTES**

Nous devons à l'amabilité de F.J. Blázquez-Ruiz (Université de Cordoue, Espagne) la mention de diverses traductions récentes de Descartes en castillan :

1.1.1. *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de Filosofía.* Estudio introductivo, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo, (Sepan cuantos, 177), México, Editorial Porrúa, 1981, 166 p.

1.1.2. *Las Pasiones del Alma.* Traducción del francés por Consuelo Berges. Prólogo de Jose Antonio Miguez (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 4ª ed.), Buenos Aires, Aguilar, 1981, 190 p.

1.1.3. *Discurso del Método,* edición y traducción de Juan Carlos García Borrón (Libro Clásico, 6ª ed.), Barcelona, Bruguera, 1981, 220 p.

1.1.4. *Reglas para la dirección de la mente.* Traducción del latín, prólogo y notas por Francisco de P. Samaranch (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 2ª ed.), Buenos Aires, Aguilar, 1981, 156 p.

1.1.5. *Discurso del método.* Traducción, estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi (Sección Clásicos), Madrid, Alianza Editorial, El libro de Bolsillo (5ª ed.), 1982.

1.1.6. *El Discurso del método.* Traducción Fernando Alonso (Akal Bolsillo, 64), Madrid, Akal, 1982, p. 93.

1.1.7. *Discurso del Método - Meditaciones Metafísicas.* Traducción, prólogo y notas de Manuel Gracia Morente (Selecciones Austral), México, Espasa Calpe, 1982, p. 182.

1.1.8. *Observaciones sobre la explicación de la mente humana.* Presentación, traducción y notas por G. Quintás (Cuadernos Teorema), Valencia, Revista Teorema, 1981, IX + 51 p.

1.1.9. *Gespräch mit Burman*, übersetzt und herausgegeben von Hans Werner Arndt. Philosophische Bibliothek, n. 325. Hambourg, Meiner Verlag, 1982, XXXIII + 188 p.

1.1.7. *Discurso del Método - Meditaciones Metafísicas*. — Une nouvelle traduction du *Discurso* et des *Meditaciones* vient de paraître en Espagne durant le premier trimestre de 1982 ; il s'agit de la 5^e réimpression de « Selecciones Austral » (la première date de 1970) du texte que traduisit en 1937 García Morente. L'éditeur incorpore uniquement diverses illustrations, tout en maintenant intégralement l'ensemble du texte traduit ainsi que l'introduction (p. 9-30), et les quelques notes (concises) : 3 pour l'introduction, 40 tout au long du *Discurso*, et 10 dans l'ensemble des *Meditaciones*. Elles se répartissent comme suit : 2 dans la *première Méditation*, 1 dans la 2^e et 3 dans la 3^e — qui ne possèdent qu'une seule ligne — mais nous n'en trouvons aucune pour les 4^e, 5^e, et 6^e *Méditations*. Il s'agit plutôt d'une traduction, excellente d'ailleurs, tout comme l'admettent les différents spécialistes de la pensée cartésienne en langue espagnole, que d'une édition critique. Il va sans dire que la bibliographie recommandée (1881-1929) gagnerait à être mise à jour.

1.1.8. *Observaciones sobre la explicación de la mente humana*. — Les *Cuadernos Teorema* publient le texte traduit par le même auteur sous le titre de *Descartes. Observaciones sobre el programa de Regius*, paru chez Aguilar en 1980, dans lequel la lettre à Regius de mai 1641 (AT III, 369-375) et les fragments de l'épître adressée par Descartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium, mai 1643, (AT VIII-2, 3-194) ont été supprimés.

On peut constater dans celle-ci certaines variations de traduction ainsi qu'une augmentation du contenu et du nombre des notes critiques. Nous aurions aimé que le texte latin figurât en parallèle afin d'observer et analyser directement la traduction de l'auteur, ainsi que pour pouvoir suivre les éventuelles variations (comme celle de la simple modification des signes de ponctuation, ou, entre autres, les différentes significations attribuées à *est* dans les articles XVI, XVII et XVIII du Placard) ; cela n'aurait pas entraîné une augmentation trop importante du nombre de pages. A titre de référence, il aurait pu être utile de renvoyer à *Descartes. Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain*, texte latin, traduction, introduction et notes de G. Rodis-Lewis.

A diverses occasions, l'auteur renvoie dans les notes au texte cartésien, à travers la traduction de Vidal Peña (*Descartes. Meditaciones Metafísicas, objeciones y respuestas*. Madrid, Alfaguara, 1977). Il n'est pas précisé la correspondance avec l'édition Adam-Tannery, et par conséquent l'accès au texte d'origine n'est pas facilité. Il faut tout de même pour les efforts de l'auteur pour faire connaître les écrits de

Descartes, — déjà remarqués avec la publication de l'étude sur le *Tratado del Hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1980, et le *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Madrid, Alfaguara, 1981 (B.C. XII, p. 21). Il ne fait aucun doute que tout cela contribue à faire croître l'intérêt pour la connaissance et la réflexion sur l'œuvre de Descartes, tâche si nécessaire en langue espagnole.

F.J.B.

1.1.9. *Gespräch mit Burman*. — Il n'existait jusqu'ici aucune traduction allemande de l'*Entretien avec Burman*. La version que propose M. H.W. Arndt (l'A.) s'accompagne d'une nouvelle édition du texte latin élaborée d'après le Ms. ; cette collation semble être la dernière de la seconde génération, qui succédait aux anciennes Adam (A. et AT), avec les corrections de J. Cottingham et surtout l'excellente édition critique de J.-M. Beyssade¹. Élaborée à peu près en même temps que celle-ci, l'édition allemande a pu bénéficier des corrections apportées par Beyssade ; cependant, toutes ne sont pas retenues, comme le fait apparaître l'examen du texte.

L'ouvrage se compose d'une introduction de 33 p., le texte latin et sa traduction allemande en vis-à-vis occupent 120 p., suivies par 147 remarques à la traduction, une liste de termes latins — qui atteste de la cohérence de la traduction — et un index conceptuel renvoyant tant au texte qu'à la traduction.

L'originalité de l'introduction est de situer l'EB non tant en fonction de l'œuvre de Descartes (ce que feront les notes), mais par rapport à la problématique de Fr. Burman en son questionnement, dans la perspective de la constitution d'une théologie protestante fondée sur des principes cartésiens. En effet, après avoir rappelé les circonstances des polémiques cartésiennes des années 1647-1648, l'A. consacre un important chapitre à Fr. Burman, Clauberg, Andreä et Wittig, comportant d'intéressants éléments bio-bibliographiques. Le plus remarquable de ceux-ci est certainement l'identification de paraphrases de l'EB dans le traité *de Dubitatione cartesiana* (1655) de Clauberg. Une de ces paraphrases permet notamment de restituer un sens convenable à un passage difficile concernant la *première Méditation*. (AT V p. 147).

L'édition suit bien entendu l'unique Ms. de Göttingen, faisant apparaître en bas de page les variantes des éditions antérieures. Les variantes non retenues de l'édition Beyssade sont également signalées et ont été intégrées pendant la correction des placards (p. XXIX). Cela

1. Éd. Cottingham : cf. recensions de G. Rodis-Lewis in *Revue philosophique* 1977/3 p. 366-370 et de J.-L. Marion in *BC* VII p. 16-18 ; éd. Beyssade : v. notre recension in *BC* XII p. 21-26.

explique peut-être l'inutile complexité de certains appels de note, et l'omission de la note 12. De plus on regrettera que contrairement à J.-M. Beyssade, l'A. n'ait pas cru devoir conserver la pagination du Ms. et surtout celle de l'édition AT, à laquelle pourtant toutes les études se rapportent. D'autre part, l'A. ne découpe pas sa traduction en textes, comme Cottingham ou Beyssade, mais il se borne à reproduire la division arbitraire en alinéas de la petite édition Adam, de même, les textes latins des citations cartésiennes sont complétés et amendés de la même manière que dans cette édition Adam, la traduction ne faisant pas apparaître clairement les mots à partir desquels Burman déploie ses objections.

Parmi les corrections intéressantes pour l'interprétation, la variante déjà évoquée fournie par Clauberg (p. 4 = AT V 147), *forsan* pour *sursum* (Ms.) et *seorsum* (A, AT et Beyssade), sans compter la conjecture *insulsum* de AT. Mais c'est là le seul endroit où la tradition indirecte permette une correction fondée. L'A. retrouve la plupart des amendements proposés par Beyssade, ou bien les reprend (p. 54 = AT 161). Mais de nouvelles corrections sont proposées ; certaines rétablissent une lecture apparemment fautive du Ms. (p. 8 = AT 148, *nam...debet* pour *cum...debeat* dans A, AT et Beyssade ; p. 50 = AT 160, il faut lire *immutabilem* au lieu d'*intellectualem* ; p. 62 = AT 163 *sic* au lieu de *hinc* ; p. 112 = AT 177, il faut ajouter *rationibus* à *ferre probabilibus*). En revanche, on ne comprend pas bien pourquoi (p. 20 = AT 155) le *et* du Ms. rétabli par Beyssade est supprimé (*...deteget, et sic ut non nuquam certi simus*), ni pourquoi p. 32 (= AT 155) l'A. rétablit le *si* conjectural d'AT, supprimé par Beyssade, et qui ne paraît pas absolument s'imposer. Une conjecture d'AT qui, quant à elle, semble indispensable est toutefois reprise (p. 92 = AT 172). *magnam*, pour *magna* du Ms. repris par Beyssade. Enfin, on notera que la remarque marginale au titre de l'EB, essentielle pour l'indication de la transmission du texte, n'est pas reproduite à sa place ; on ne peut la lire que dans l'introduction, et encore avec la même omission que dans AT.

La question du partage des voix entre Burman et Descartes n'est pas résolue par l'A. de la même manière que précédemment. J.-M. Beyssade opérait six remaniements par rapport à AT. L'A. semble en retenir trois (p. 6 = AT 147 ; p. 40 = AT 157, où Adam prenait un commentaire pour une objection, et réponse prise pour une objection p. 58 = AT 162). Les trois autres (p. 68 = AT 164, p. 76 = AT 167 et p. 118 = AT 179) sont implicitement rejetés. Sur ce point là tout au moins la question semble encore ouverte, et tenir à la fois de la difficile lecture du Ms. et de l'interprétation du sens de la discussion.

L'ensemble des remarques à la traduction fournit, pour l'essentiel, les explications indispensables à la compréhension du débat, par le

rappel des passages similaires des œuvres et de la correspondance de Descartes. On notera avec intérêt, dans le sens de ce qui a déjà été dit de l'introduction, la présence de renvois à Clauberg, en particulier à propos de la question du doute et du Malin Génie.

Cette nouvelle édition sera donc évidemment indispensable aux cartésiens de langue allemande ; mais il est clair que sur de nombreux points de critique textuelle et d'interprétation elle devrait être utile à un public élargi. Enfin, la plupart de corrections apportées au texte par J.-M. Beyssade et par l'A. se recourent, alors que les travaux de recherche ont été menés pour l'essentiel en toute indépendance. Les deux éditions se confirment donc et permettent de constituer en définitive un texte pleinement utilisable.

F. de B.

1.2. CARTÉSIENS

1.2.1. CONWAY (Anne), *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Textes latin (1690) et anglais (1692) présentés avec une Introduction par Peter Loftson. La Haye, Martinus Nijhoff Publisher 1982, 252 p.

Dans le cadre du mouvement post-cartésien qui, à la fin du XVII^e siècle, tend de plus en plus vers un anti-cartésianisme dont il faut bien cerner les divers courants, la réédition de l'ouvrage d'Anne Conway (1631-1679) n'est pas une contribution négligeable aux travaux de la recherche contemporaine. Parus pour la première fois, à titre posthume et en traduction latine (celle-ci faite, paraît-il, par F.M. van Helmont en collaboration avec Henry More) en 1690, les *Principes* de Conway seraient l'« expression » d'une espèce de monadologie : Leibniz en tiendra compte d'ailleurs dans les *Nouveaux Essais* (Livre I, chapitre I) : « Je vois maintenant... comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont logé vie et perception en toutes choses, comme Cardan, Campanella, et mieux qu'eux, feu Madame la comtesse de Connaway, platonicienne... » (édition J. Brunschwig, p. 56-57 ; cf. p. 474, note 30 qui serait à corriger en fonction de la présente édition (p. 6, note 10) car, parmi les trois *Opuscula philosophica* figurant dans le même volume, il n'y en a qu'un seul dont Conway serait l'auteur). Dans une note manuscrite des *Nouveaux Essais*, sur le verso de la première page du brouillon, Leibniz a noté : « Philosophie platonique de Mad. la Comtesse de Connaway approuvée d'autres Anglois me plaist en bien des choses ». (*Sämtl. Schr.* VI, 6, Berlin 1962, p. 47). Le passage cité se trouve Livre I, ch. 1, p. 72, l. 2-5. En effet, et en ce qui nous intéresse ici, c'est en tant qu'elle anticipe sur l'optique leibnizienne que Conway mérite l'attention du lecteur aujourd'hui. Il s'agit en particulier d'une

critique de la définition cartésienne de la matière comme substance purement étendue, inerte et dépourvue de toute « vie et perception », critique qui fait le rapprochement (pour en faire le reproche) entre Descartes, Hobbes et Spinoza. Aussi Descartes en tire-t-il le meilleur parti dans la mesure où il resterait pour lui une « distinction essentielle » entre la créature et Dieu (p. 222). Par contre, et c'est ici que Conway se sépare notamment de Descartes (mais aussi de Hobbes pour qui toute « substance » serait essentiellement matière, celle-ci prise au sens cartésien du mot), peut-il y avoir une distinction d'essence entre êtres créés ? Question majeure, qui se pose en l'occurrence (ch. VII) par rapport à la mise en jeu d'un principe universel de ressemblance en vertu duquel rien n'existe sans « vie et esprit », quoiqu'il y ait des différences de « modalité » ou de « degré » entre, par exemple, un homme et une pierre. (Il est intéressant de constater à ce propos la reprise de l'exemple cartésien d'un amputé qui sent toujours de la douleur « dans » le membre qu'on lui a enlevé : ce qui prouve, selon Conway, qu'il existe une « certaine union des parties (du corps) lors même que celles-ci seraient très éloignées l'une de l'autre » (p. 207).) La réponse sera, chez Conway, négative car l'« accord réel » entre l'âme et le corps s'effectuant grâce aux divers degrés de « subtilité » de ce dernier, le corps lui-même étant « *vita sentiens vel substantia percipiens* » (p. 128 ; appel ici à la génération spontanée), l'échelle des êtres sera une vraie hiérarchie d'espèces qui possèdent toutes une même nature originelle et, par conséquent, pourront se transformer indéfiniment ; d'autre part, la mort ne consistera qu'en une modification de degré de vie (p. 219). Pour reprendre les termes de Lopton (Introduction, p. 47), rien n'empêche, dans cette perspective, que, par une série de métamorphoses, lente, bien sûr, et inaperçue, mais non pas en principe imperceptible — un homme puisse « devenir » un gobelet en plastique, tout en restant « le même individu ».

Signalons ici que l'Introduction à la présente édition nous laisse, en ce qui concerne le plus directement Descartes, quelque peu perplexes : — d'une part, l'affirmation de l'union substantielle, et exceptionnelle chez l'homme (ceci dans le cadre du résumé de la pensée de Conway elle-même, p. 57) ; — d'autre part, l'affirmation, à deux reprises (p. 15 et 43), d'un dualisme absolu : « aucune substance n'est, par son essence, à la fois matérielle et spirituelle ».

Sans doute faut-il s'en tenir, pour l'heure, à la formule de Lopton : ce qui, en fin de compte, fait l'intérêt de l'ouvrage d'Anne Conway, ce sont les conclusions auxquelles elle aboutit, et non pas les raisons qu'elle avance pour y aboutir (p. 53).

M.P.

2. Études générales**2.1. DESCARTES**

2.1.1. ALANEN (Lilli), « Studies in Cartesian Epistemology and Philosophy of Mind », *Acta Philosophica Fennica* 33, 1982, (Societas Philosophica Fennica, Helsinki), 174 p.

2.1.2. ALQUIE (Ferdinand), « Le rapport de la science et de la religion selon Descartes, Malebranche et Spinoza », *Mélanges Paul Bénichou*, Genève, Droz 1982, p. 187-202.

2.1.3. CLARKE (Desmond M.), *Descartes ' philosophy of science*, Studies in intellectual history, Manchester U. Press 1982, 249 p.

2.1.4. COSTABEL (Pierre), *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin 1982, 197 p.

2.1.5. GILSON (Étienne), *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin 1982, 454 p.

2.1.6. MARION (Jean-Luc), « Descartes et l'onto-théologie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 24 avril 1982, tome 76, 1982, p. 117-171.

2.1.7. MORAWIEC (E.), « La critique de la métaphysique classique, du Moyen-Age aux Temps modernes » (en polonais), *Studia Philosophiae Christianae*, Varsovie, 18, 1982, p. 123-159.

2.1.8. RÖD (Wolfgang), *Descartes. Die Genese des cartesianischen Rationalismus*, Munich, Beck, 1982, 221 p.

2.1.9. *Studia cartesiana* 2, 1981, Amsterdam, Quadratures, 238 p.

2.1.10. VERNES (Jean-René), *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, préface de Paul Ricœur, Paris, Aubier 1982, 111 p.

2.1.1. ALANEN (Lilli), « Studies in Cartesian Epistemology ». - Le présent volume regroupe deux études distinctes, mais qui prennent l'une et l'autre la forme d'un dialogue intellectuel avec Margaret Wilson (dont J.-M. Beyssade a souligné tout l'intérêt dans son compte-rendu du *BC X*, *APh* 44, 4, 1981 p. 22-26). Le deuxième essai

(p. 105-158) constitue une bonne introduction à toute la littérature relative aux fonctions logiques du *cogito* : à ce titre, ce petit ouvrage mérite d'être retenu.

J.-R.A.

2.1.2. ALQUIÉ (Ferdinand), « Le rapport de la science et de la religion ». A partir d'un exemple, « l'affaire Galilée » et les rapports entre vérités de la science et dogmes religieux au XVII^e siècle, l'auteur reprend deux distinctions qui lui sont chères. Il distingue soigneusement une philosophie, avec l'unité affective qui la définit comme totalité, et les idées qui peuvent lui survivre et servir à des fins diverses, voire opposées, « comme les armes de guerre peuvent servir successivement la cause d'une armée et de l'armée ennemie, quand cette dernière les a conquises » : ainsi la stricte séparation par laquelle Descartes assume « une sorte de dédoublement intérieur » et fonde à la fois le rationalisme de la science moderne et les limites de ce rationalisme dans l'incompréhensibilité d'une ontologie, sera perdue après lui lorsque les « cartésiens », ici Malebranche et Spinoza, croiront pouvoir garder la science construite (et le modèle de la légalité universelle) en faisant l'économie de son commencement dans l'expérience du doute et de la liberté créatrice des vérités éternelles, et substitueront à un rationalisme limité un rationalisme sans limites. On rejoint par là une seconde distinction, qui passe entre plusieurs plans de vérité ou de réalité : à l'Être, pris dans l'opacité incompréhensible de son mystère (accessible peut-être à une expérience ou à une conscience affective), s'oppose la logique, et les deux discours conventionnels ou pragmatiques de la science et de la théologie, qui visent des fins et des auditeurs différents, lui sont l'un et l'autre inadéquats. Alors que Descartes aurait réussi à sauvegarder l'indépendance réciproque de la science et de la théologie, ses successeurs, pour n'avoir connu qu'un plan unique de vérité, ont tendu à subordonner la théologie au discours scientifique pris pour unique norme, tout comme on avait pu avant l'époque classique asservir à l'inverse la science au discours révélé.

On hésitera peut-être à tirer la physique cartésienne vers le conventionnalisme, ce qui conduit à réduire à des « précautions de style » la doctrine de la relativité du mouvement dans les *Principia*, et on rappellera que dans l'affaire du géocentrisme Descartes a constamment soutenu qu'une vérité ne peut pas être contraire à l'autre, ce qui revient moins à dissocier des plans qu'à enchaîner des raisons. Mais reste la grande leçon qui dégage Descartes dans sa singularité de son siècle et des cartésiens, qu'on appellerait mieux des post-cartésiens, et remonte des énoncés dont la pure logique doit apprécier la comptabilité jusqu'à des habitudes et des attitudes, qui en déterminent la contrariété réelle pour une conscience effective.

J.-M.B.

2.1.3. CLARKE (Desmond M.), *Descartes ' philosophy of science*. — Le présent ouvrage inaugure (avec l'étude, d'un autre auteur, sur Hume) une série au titre suggestif. Alors que la littérature de langue anglaise généralement répandue dans les milieux scientifiques en matière d'épistémologie est plutôt celle d'auteurs qui prennent liberté et distance par rapport à l'histoire intellectuelle, on doit se réjouir d'une initiative ouvertement favorable à cette source de connaissance. L'A. apporte d'ailleurs, en l'occurrence, et en ce qui concerne Descartes savant, la mise au point à laquelle l'ont conduit divers essais antérieurs et les critiques suscitées. Ses notes, sa bibliographie, ses index manifestent le souci avec lequel il a eu l'intention de mener une enquête à la fois étendue et approfondie. Il a constamment marqué, dans le cours de ses développements, l'attention qu'il convient d'avoir pour le sens de termes latins ou français que le passage dans les langues actuellement ne respecte pas toujours. Tout cela constitue un autre motif, singulièrement fondé, de saluer l'ouvrage comme ouvrant, au-dessus des frontières, une possibilité de dialogue fécond.

On ne saurait assez remercier l'A. d'avoir noué sa réflexion philosophique autour de l'examen de la notion d'expérience chez Descartes, car c'est là que la plupart des essais et commentaires que le lecteur trouve actuellement devant lui demeurent insuffisants. Classer Descartes sous une étiquette d'« empiriste » ou de « rationaliste » paraît à l'A. également léger et sans rapport avec les faits, et il a raison de proclamer la nuisance des jugements schématiques. Si sa conclusion consiste à déclarer la connivence de Descartes avec l'aristotélisme du fait du privilège accordé à l'« expérience ordinaire », — non pas l'expérience vulgaire brute, mais certaines données d'observation courante déjà soumises à réflexion critique —, comme source première d'hypothèse scientifique, cette conclusion est le résultat d'une longue démarche positive et se présente avec nuance et mesure.

Est-ce à dire que des remarques complémentaires ne soient pas possibles ? L'A. ne le croit certainement pas. La première qui s'impose à notre avis concerne la difficulté que présente encore l'édition A.T. à l'enquête systématique.

L'index des matières, publié dans le tome V à la fin de la Correspondance, n'a pas été revu et complété, de telle sorte que son utilisation ne permet aucune garantie d'exhaustivité. Mais la manière d'interroger n'est pas indifférente. Par exemple l'A., dans son propre index, ne fait figurer que le terme « impact » et n'a aucune référence pour le terme « percussion », ce qui montre bien qu'à propos du problème du choc il a négligé un aspect singulièrement important. S'il avait regardé les références de l'index A.T. au mot « percussion », il aurait été renvoyé à tout un ensemble de passages suggestifs — notamment II 631, III 10, 34 de la fin 1639 au début 1640 — dans lesquels Descartes explique à

Mersenne pourquoi on applatit davantage une balle de plomb avec un même coup de marteau si le support de la balle est un coussin au lieu d'une table rigide. « Expérience fort vulgaire » que Descartes rattache à la pratique qu'il dit avoir observée chez les « cuisiniers de Paris » pour rompre les os de mouton. Comment ne pas regretter que l'A. ait laissé échapper cette illustration de ses propos, car Descartes soumet à réflexion ce qu'il trouve ainsi dans une « expérience ordinaire », il comprend que le phénomène du choc dépend de « la durée du coup » et c'est parce qu'il y a là un élément qu'il ne voit pas comment soumettre à analyse, qu'il se refuse à légiférer sur la percussion. D'où une belle déclaration qui contraste avec ce que le même Descartes a dit à propos de ses règles du choc dans les *Principes* : il y a des « questions de fait où le raisonnement ne sert à rien sans l'expérience » (III 35). Il est bien inutile d'ajouter que cette déclaration mérite, à elle seule, d'ouvrir un chapitre spécial. Peu de temps après, en effet, Descartes a bien voulu approuver Mersenne quant à la règle pratique selon laquelle « la plus grande force d'une épée est entre sa pointe et son centre de gravité » (III 180), mais il n'ira pas au delà de raisons simples (III 658) parce que manifestement il a autre chose à faire que d'expérimenter au sujet du maniement des armes.

Un autre type de remarque relève de la difficulté de lecture de certains textes. Par exemple le passage de la lettre de Descartes à Carcavi du 17 août 1649 où on lit : « Je l'avais (Pascal) averti du succès comme étant entièrement conforme à mes principes, sans quoi il n'eût en garde d'y penser à cause qu'il était d'opinion contraire » (V 391). La phrase est un peu contournée, mais il n'y a pas de doute sur son sens pour un lecteur de langue française : Descartes veut dire que s'il n'avait pas averti Pascal de la prévision qu'il faisait du succès de l'expérience (variation de la hauteur barométrique avec l'altitude) d'après ses propres principes de physique, Pascal — ayant d'autres principes — ne se serait pas douté de la possibilité de rendre compte de l'expérience autrement qu'il ne le faisait lui-même.

Loin de considérer l'expérience comme cruciale pour trancher entre lui et Pascal, Descartes a affirmé qu'elle pouvait servir des opinions contraires. L'A. l'eût peut-être compris s'il avait consulté la nouvelle édition du tome V d'A.T où est insérée une lettre de Picot à Carcavi et les commentaires que cette lettre impose. La nièce de Pascal a d'ailleurs témoigné que Descartes se fondait comme son oncle sur la « colonne d'air », mais qu'il n'avait pas la même manière de la prendre en compte. Le cas méritait à coup sûr d'être traité avec le plus d'attention possible.

Il est en effet remarquable que Mersenne, revenant d'Italie en 1645, a pratiqué l'arcane à l'égard de Descartes relativement à l'expérience

de Torricelli – comme s'il redoutait de voir ce diable d'homme trouver le moyen de l'expliquer sans abandonner la matière subtile –, et comment ne pas écouter Descartes lorsqu'il déclare à la fin de 1647 que sitôt informé (à l'été 1647) il a jugé l'expérience « de conséquence et susceptible de servir grandement à *vérifier* ce qu'il a écrit de physique » (V 100) ? En proposant alors à Mersenne d'expérimenter sur la combustion dans la chambre haute et apparemment vide du tube barométrique, c'est-à-dire en cherchant l'assurance que l'air est absent de cette chambre, Descartes marque bien l'orientation de son raisonnement : le tube barométrique découpe dans l'atmosphère un espace soustrait à l'influence de l'air et où apparaît seulement l'action du tourbillon de la matière subtile sur le liquide contenu. Autrement dit l'explication de la pesanteur par le tourbillon n'empêche nullement, au contraire, de comprendre l'expérience comme un équilibre entre colonne d'air extérieure et colonne de liquide intérieure. Et ce qui est surtout à retenir est le fait que la hauteur de l'atmosphère, présente dans les spéculations de Kepler sur les réfractions, est fondamentale aussi bien pour Descartes que pour Pascal.

On le voit, l'enquête de l'A. comporte encore à notre avis quelques lacunes d'importance. Et il faut prendre garde aux découvertes que nous croyons faire aujourd'hui. L'ambiguïté de certains propos de Descartes était par exemple sensible à quelqu'un d'aussi bien disposé à son égard que Florimond De Beaune et celui-ci ne craignait pas de rapporter cette ambiguïté à une « adresse », une habileté « pour ne pas découvrir ses voies » (V 526) : c'est une suggestion qui ne manque pas de pertinence et qu'il y a lieu de jauger. Et encore, dès 1638, Mersenne soupçonnait une grande connivence avec la philosophie scolastique (II 287), et c'est contre Descartes que Roberval, éditeur de Mersenne (*Optique et Catoptrique* 1651), a écrit cette phrase bien significative : on ne peut pas penser avoir assez bien établi une vérité prétendue quand on croit qu'on ne peut la convaincre de faux. Il est clair que Mersenne et Roberval prirent leurs distances avec Descartes après 1644 parce qu'ils avaient bien compris que le falsifiable était exclu de la philosophie cartésienne de la science et c'est le point où il y aurait encore matière à un examen rigoureux.

Puissent ces diverses remarques conduire l'A. à reviser et à compléter quelques aspects d'une thèse qui a beaucoup de mérites et qui honore les études cartésiennes.

P.C.

2.1.4. COSTABEL (Pierre), *Démarches originales*. – L'ouvrage regroupe dix-neuf études publiées par l'A. dans diverses revues, encyclopédies et ouvrages collectifs entre 1951 et 1979, à l'exception d'un cours inédit sur « la réfraction de la lumière et la Dioptrique de D. »

tenu à l'E.P.H.E. en 1965 – 1966. Toutes les études portent l'indication de leur origine¹, et sont classées en fonction des travaux cartésiens qu'elles concernent. Dans un avertissement, l'A. indique avoir préféré la reproduction des articles originaux à une refonte hypothétique. On doit le féliciter de ce choix : d'une part il permet de retrouver sans peine des études souvent citées dans les bibliographies, et leur donne une résonance nouvelle précisément par leur juxtaposition ; d'autre part ce choix de présentation n'exclut pas l'étude de synthèse, et au contraire semble l'appeler.

Le Descartes savant dont il est question ici est physicien et mathématicien. Cela n'interdit pas pour autant des remarques intéressantes sur le rapport de la physique et de la métaphysique (p. 181 sq.). Les deux premiers articles présentent la personnalité scientifique de Descartes, la seconde surtout donnant une bibliographie critique récente (1960 - 1977) des travaux d'épistémologie cartésienne. Le titre adopté pour l'ensemble de l'ouvrage se justifie pleinement à partir des articles suivants, puisqu'il s'agit d'études locales concernant des problèmes où se manifeste au mieux le génie scientifique propre à Descartes. Un exemple intéressant est fourni par le statut de la mathématique cartésienne antérieure à la *Géométrie* ; à propos de la relation dite d'Euler (unissant les nombres des faces, arêtes et sommets d'un polyèdre convexe ainsi : $F + S = A + 2$), déjà présente dans le *De Solidorum Elementis*, l'A. montre la véritable fonction de l'algèbre, servante (p. 31) de la science des nombres ; ce qui permet (p. 40 sq.) de rectifier l'image traditionnelle d'un Descartes essentiellement algébriste ; ou bien de montrer la permanence de thèmes – classement de natures simples – présents dès les *Regulae* (p. 36-37), et constituant plutôt une analyse. On ne peut citer ici toutes les rectifications apportées par l'A. à la connaissance classique de l'œuvre scientifique de Descartes (p. ex. mises au point sur la loi des sinus p. 63 sq., sur le transport de la lumière p. 77 sq., etc.). En dépit de quelques minimes redites dues au mode de publication initial, chaque article apporte une lumière nouvelle à l'ensemble de l'œuvre scientifique : le détail étudié est toujours représentatif du tout, et l'analyse locale ne va pas sans une perspective globale. Ce qui permet de donner une fonction épistémologique et philosophique à l'érudition impeccable de l'A.

F. de B.

1. A une omission près : l'article « Les *Regulae* et l'actualité scientifique de leur temps » est paru dans les *Études Philosophiques*, 1976/4, p. 415-423 (ici p. 39-47).

2.1.5. GILSON (Étienne), *La liberté chez Descartes et la théologie*. – Première réédition de la thèse principale qu'E. Gilson a soutenue en 1913, sous l'intitulé « la doctrine cartésienne de la liberté et la théologie ». Tout comme pour sa thèse complémentaire, l'*Index scolastico-cartésien*, E. Gilson n'avait pas consenti à une réimpression de son vivant. Voici donc cette étude, qui fit époque, à nouveau disponible, avec une courte préface et une note bibliographique de J.-L. Marion.
V.C.

2.1.6. MARION (Jean-Luc), « Descartes et l'onto-théologie ». Cette étude ambitieuse, aussi ample dans son projet que fouillée dans la mise en œuvre étayée d'une cinquantaine de notes érudites, est remarquable par l'élégance de sa ligne d'ensemble. Elle constitue à coup sûr la meilleure initiation aux recherches et à la méthode de Jean-Luc Marion en matière de cartésianisme. Elle soutient la comparaison avec les grandes synthèses des commentateurs consacrés. Et on y trouvera une introduction de haut niveau aux interrogations modernes sur le sens de l'entreprise métaphysique chez Descartes. Elle nous semble donc appeler un compte-rendu détaillé.

L'auteur part de deux décisions préjudicielles. La première consiste à interroger Descartes à partir de ce qui apparemment lui manque le plus, à partir de son ontologie absente : elle découle d'une compréhension générale de la métaphysique comme recherche sur l'être en tant qu'être, et du constat d'une singularité historique, l'auteur des *Méditations*, au moment de construire une nouvelle métaphysique et à l'époque où se forge le mot même d'ontologie, se dispense de toute interrogation explicite sur l'être. L'autre présupposé vient de Heidegger et de ses acquis, à savoir la constitution essentiellement onto-théologique de toute pensée proprement métaphysique. Élaborée en appliquant aux exemples modernes de Leibniz et de Hegel une problématique venue d'Aristote, cette thèse consiste à déceler dans la pensée de l'être le double rapport de fondement par quoi s'articulent une recherche sur l'*ens in quantum ens*, l'être fondant comme être de l'étant ce par quoi tout étant, *ens*, est un étant, et, solidaire de cette première recherche, la mise au jour d'un étant privilégié, premier ou primordial, qui sera l'étant par excellence, l'étant au superlatif, *das Seiendste*, qu'on appellera au sens propre ou métaphorique Dieu ou le divin (*théo*-logique ou *theo*-logique désignant bien sûr non pas un Dieu ou un divin préalablement repérés comme tels, mais l'étant suprême ou fondateur qui est souverain ou *ens summum* au regard de ce qui fait l'être de tout étant). Puisque l'onto-logie est une parole ou un *logos*, toute véritable métaphysique doit délivrer une parole double, où se conjoignent une absolue universalité (dire *ce qu'est* tout étant en tant qu'étant) et une absolue priorité (dire *quel est* ou *qui est* le plus absolument étant des étants), ce qu'on appelle d'après Aristote la

catholicité de la science la plus universelle rejoignant la protologie comme science du plus principal avec la formule illustre et énigmatique d'une science universelle en tant que première. En présentant avec prudence cette thèse de Heidegger comme une hypothèse de travail, l'auteur avait conscience qu'elle ne constituait nullement pour tous ses auditeurs un « acquis ». La discussion devait le confirmer, et, derrière la courtoisie des propos doux-acides et l'habitude française de ne jamais appuyer sur l'essentiel du dissentiment, manifester un saisissant décalage de générations qui rend inaudibles aux uns les références transparentes voire triviales pour les autres. L'auteur pour sa part a cherché dès le début de son enquête ce que pouvait être chez Descartes ce discours onto-théologique. En se retournant sur ses deux études principales, *l'Ontologie grise* et *la Théologie blanche*, il s'aperçoit que le cartésianisme tel qu'il le comprend comporte en vérité non pas une mais deux paroles onto-théo-logiques. D'où le nouveau problème qui se pose à lui : comment comprendre la possibilité de cette dualité, l'articulation de ces deux universalités et de ces deux priorités. Deux époux pour Henriette, « c'est trop pour la coutume », deux maires pour une seule commune, c'est trop pour la loi républicaine : deux élus au poste d'étant par excellence, l'*ego* du *cogito* et le Dieu de la *causa sui*, c'est beaucoup pour une métaphysique. On voit ainsi s'annoncer des travaux à venir, sur Descartes (« tenter de lire les *Meditationes* à partir des *Regulae*, comme l'autorise d'ailleurs le principe d'interprétation génétique défendu par F. Alquié », p. 157 note 26) et sur la métaphysique en général (chercher si l'exception cartésienne d'une onto-théologie double ou plutôt redoublée, exception par rapport à la figure élémentaire de l'onto-théo-logie unitaire dégagée par Heidegger chez Hegel et Leibniz, ne donnerait pas l'indice d'une règle inverse, à savoir que, « sauf exception, la constitution onto-théo-logique prend en métaphysique une complexité plus grande que celle de l'achèvement hégélien », p. 149).

Mais revenons à l'essentiel de cette étude sur Descartes, pour exposer et discuter les deux paroles onto-théo-logiques qu'elle y décèle.

La première dit, selon l'auteur, l'être de l'étant comme être pensé ou connu, *ens ut cogitatum*, et l'étant par excellence comme l'*ego* pensant, l'*ego (cogito)* qui se découvre lui-même comme objet de connaissance dans la pensée de soi, *ens ut cogitatio sui*. Cette parole serait délivrée dès les *Regulae*, dont elle constitue le soubassement comme ontologie grise. La déconstruction de l'ontologie aristotélicienne des genres d'être, de l'être comme *eidos* et *ousia*, comme *forma* et *essentia*, débouche sur la promotion à l'universalité (d'où l'accent maintenu sur la *Mathesis universalis*, note 23, et l'intérêt rappelé p. 162 pour la correction leibnizienne du manuscrit de Hanovre en AT X 360 1.20, *sapientia universalissima*, puisque cette hyperbole de la catholicité

attesterait la vocation du texte à l'ontologie) de l'*ens* comme *ens notum*, nature rejoignant notion et notoire, la nature simple étant sujet ou objet comme on voudra dire, « objet minimum du regard imaginatif de l'esprit » (p. 125). Cette ontologie de l'*ens* comme *objectum purae Matheseos* passerait telle quelle des *Regulae*, où l'auteur est légitimement fier de l'avoir mise en évidence le premier, aux deux premières *Méditations*, et elle formerait « l'acquis essentiel qui passe des *Regulae* aux *Meditationes* » (p. 132). Elle y gagnerait l'explicitation de sa théologie ; théologie, au sens précisé plus haut de protologie, « la plus haute formulation de l'*ens* par excellence » qui lui est « approprié » (p. 151). L'*ego*, approché comme *intellectus* dans la Règle VIII en particulier, mais « sans être encore pensé dans toute sa vigueur fondative » (p. 162), va désormais prendre en charge la *cogitatio* : courbure plutôt que pensée, par quoi ce qui est réfléchi en se focalisant sur le point unique de l'*objectum* renvoie à l'appropriation réfléchissante d'un *ego*, p. 133, ce qui fait que toute pensée est identiquement pensée mienne, *mea cogitatio*, et pensée de moi par moi, *cogitatio sui*. Cette expression correspond à la formule heideggerienne, mais non cartésienne, de *cogito me cogitare* (p. 133 et note 27) : l'auteur la risque « malgré la latinité et le manque de référence, en vertu du parallèle *causa (sui)/cogitatio (sui)* et de la formule *idea mei ipsius* » (p. 157 note 35). Nous ne discuterons ici ni le droit à « réduire 1641 à 1627 » (pour fixer conventionnellement une date aussi inconnue que celle de la *Recherche de la Vérité*), ni le transfert d'une priorité reconnue à un jugement vers le privilège d'un étant, *ens*, d'une *res vera et vere existens*. On ne saurait non plus objecter sérieusement à l'auteur que l'*ego* n'est jamais appelé *summum ens*, puisque la primauté dans cette sphère où l'ontologique n'est que le gnoséologique lui-même n'a pas à être excellence dans la possession des perfections, toujours réservée à Dieu seul *summe perfectum*, mais seulement excellence dans le statut d'être connu ou notoriété. Mais dans ce domaine au moins l'*ego* est-il l'étant par excellence, *das Seiendste*, et sa fonction focalisante ou synthétique, comme on disait au temps de Léon Brunschvicg (p. 164), lui assure-t-elle le statut superlatif de *notissimum* ? « Il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire » : pour apprécier cette première parole onto-théologique, il faut passer par le latin, *notoire* étant la transcription française du comparatif latin *notior*, comparatif pour cet *ens notum* qui serait dans les *Regulae* l'étant en tant qu'étant, et dont le superlatif *notissimum* ne s'y rencontre qu'une fois, pour qualifier le mouvement. Dans la seconde onto-théologie, le jeu du comparatif au superlatif (à l'*ens perfectissimum* ou au sens plein *ens summum*) se fait par la médiation d'une formule négative illustre, l'être « tel que rien de plus grand ne peut être conçu, *ens quo nihil* (formule négative) *majus* (comparatif) *cogitari possit* ». On saisit mieux ainsi comment la fonction

suprême se distingue de celui qui vient l'occuper comme au terme de comparaisons ou d'élections primaires. De même ici, dans la première onto-théo-logie, l'*ego* accède à sa position superlative comme « un Estre, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns autres » puisque la connaissance de tout autre étant est aussi et à plus forte raison la connaissance de lui. Mais la cohérence de cette première parole exige une ultime opération, à laquelle l'auteur s'emploie de toute sa force : chasser Dieu de cette place du *notissime* occupée par l'*ego*, quitte à l'installer par la seconde onto-théo-logie dans une place plus relevée encore, celle de la *causa sui*. Or le texte cartésien résiste à cette expulsion. L'étrange formule de *cogitatio sui* semble bien avoir pour principale fonction, comme certaines lois scélérates, de rendre Dieu inéligible dans cette première catégorie du notoire et du notissime. « Dieu ne se laisse aborder ni comme *cogitans* ni comme *cogitatum* », affirme l'auteur (p. 138) qui doit sacrifier ici l'exactitude à la systématisme. Dieu se laisse si bien aborder comme *cogitans* qu'il est défini comme *substantia cogitans increata et independens* à l'article 54 des *Principia* (AT VIII 26 p. 2) : on hésitera à dire que « Dieu ne cogite pas tant qu'il ne peut » (p. 137), puisque l'acte par lequel il opère est identiquement l'acte par lequel il entend et il veut, à condition de ne pas réduire la *cogitatio* cartésienne à la courbure sur soi d'une appropriation réfléchissante, mais d'y reconnaître le genre d'être où, par opposition à l'étendue, infinité et indépendance peuvent se déployer sans limitation. Dieu se laisse si bien aborder comme *cogitatum* que son idée est la plus claire et la plus distincte : nous rencontrons ici toutes les formes du superlatif, *maxime clara et distincta, maxime cognoscibilis et effabilis*, en même temps que la formule par négation du comparatif, *nulla est per se magis vera*, toutes expressions qui nous reconduisent après la preuve de Dieu par les effets dans le registre du notoire et du notissime, de la première parole onto-théo-logique. La doctrine de la création des vérités éternelles, en soulignant l'incompréhensibilité radicale et définitive de Dieu, assure sa souveraine intelligibilité, et ne saurait l'exclure que d'une *cogitatio* arbitrairement restreinte à la *comprehensio*. On ne saurait appliquer à l'idée de Dieu la formule de la *troisième Méditation nec comprehendere nec forte etiam attingere cogitatione ullo modo possum* (AT VII 46 l.20-21 citée p. 143), qui porte seulement sur d'autres, *alia*, perfections que celles dont j'ai l'idée. La vigueur conceptuelle de l'auteur rend encore plus sensible un fait cartésien paradoxal : c'est au regard même de la première onto-théo-logie, selon l'*ens ut cogitatum*, que Dieu est *summum ens* et dépossède l'*ego* de sa primauté. La seconde parole onto-théo-logique dit l'être de l'étant comme être causé, *ens causatum*, et elle est parfaitement universelle, elle porte sur tout ce qui est, *omne id quod est*. L'étant par excellence,

ici, sera vraiment et expressément l'*ens summum*, c'est Dieu, mais dans la mesure où il occupe la place ou la fonction du superlatif causal, de la *causa sui* entendue positivement (et non négativement) à partir de l'efficience (de la causalité efficiente et totale). On admirera l'élégance et la fermeté avec lesquelles est éclairée la dualité de principe dans les *Méditations*, cette distorsion qui est la difficulté du cercle en sa racine, est relevée la « prodigieuse relance » (p. 153) spéculative par quoi le principe de causalité fait rebondir la *troisième Méditation* vers une seconde onto-théo-logie, est enfin dégagé l'acte par lequel la *première* se trouve comme ressaisie et transie par une plus puissante (l'application du principe de causalité à la réalité objective de l'idée). Dans la seconde forme de la preuve par les effets l'incapacité de l'*ego* à occuper la place de *causa sui* précède la reconnaissance de Dieu comme son détenteur légitime, ce qui marque à merveille l'écart entre la fonction et son occupant (p. 160), le jeu entre cette constitution et les contenus qui la remplissent. Ce magistral travail se heurte pourtant, à notre sens, à deux obstacles où l'empirisme épistémologique de Descartes, ce que l'on appellerait aussi bien son *expérience* métaphysique, sort des limites de l'épure. L'auteur énonce deux dictats : que le principe de causalité est un dictat absolu de la lumière naturelle, auquel Dieu lui-même ne saurait faire exception (« Nous laisserons au latin son effet de sens secondaire, et entendrons bien la formule... comme un *dictat* de la raison », p. 140) ; que c'est la causalité efficiente qui est souveraine du début à la fin et souveraine du souverain même, que Dieu doit finalement être pensé comme *causa efficiens sui* (p. 130, repris p. 161). La *Théologie blanche* a souligné les très lourdes conséquences du premier dictat, « contradiction de la création des vérités éternelles par l'antériorité de la cause sur Dieu » (p. 430 note 3) et partant « une manière de suicide théorique » (p. 440) puisque l'objection du cercle devient évidemment insoluble au regard du principe de causalité. Or le relevé attentif des textes opéré par l'auteur invite à se demander si le principe a bien l'extension et le sens qui lui sont prêtés. C'est Spinoza (*Ethique* I.11 seconde dém.) et non pas Descartes qui soutient que « la non-existence même demande une cause » (p. 140) : le néant qui n'a pas de propriété n'a pas besoin de cause, et le principe exige une cause efficiente pour tout ce qui est ou existe, non pour ce qui n'est pas ni n'existe. S'applique-t-il maintenant à Dieu ? L'auteur s'appuie à juste titre sur les « textes canoniques » des *Responsiones* cités p. 138-139. Mais Descartes au moment où il affirme que le principe de causalité efficiente ne souffre pas d'exception même pour Dieu, précise : « de quel droit ferions-nous exception pour Dieu *avant que son existence ait été prouvée* ? ». L'auteur ne commente pas la restriction que nous avons soulignée, d'autant moins négligeable qu'elle est reprise un peu plus loin, « comment est-ce que ceux *qui ne connais-*

sent pas encore Dieu recherchaient la cause efficiente des autres choses, pour arriver par ce moyen à la connaissance de Dieu, s'ils ne pensaient, *putarent*, qu'on peut rechercher la cause efficiente de toute chose ? » (AT VII 244 1.21-25 à rapprocher de 238 1.18). Une fois l'existence de Dieu prouvée, les choses changent : Dieu se révèle ne pas avoir de cause efficiente, et le principe de causalité doit alors se plier à ce fait constaté. On s'imaginait, *putarent*, que toute chose (existante) doit avoir une cause efficiente, on découvre dans l'essence de Dieu la raison ou cause (formelle et non efficiente) pourquoi Dieu n'a pas besoin de cause (efficiente). L'occupant transforme ici la fonction tel le satrape qui fait la satrapie alors que c'est la préfecture qui fait le préfet. Je cherchais une cause efficiente, et la (seconde) parole onto-théo-logique déterminait présomptivement la place d'une *causa efficiens sui*. Je trouve un Dieu qui est *causa formalis sui*, à la différence du premier occupant, illégitime, de la place, cet *ego* qui, s'il était cause de soi, ce qu'il ne peut, serait en effet *causa efficiens sui*. Ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses, pas même le dictat de la causalité (efficiente) : avec Dieu c'est la nécessité interne ou formelle de la chose même, l'étant suprême ou *summum ens*, qui s'impose à ma pensée. Tant que l'existence de Dieu n'a pas été prouvée, il n'y a aucun droit à l'excepter du principe de causalité que je détermine au niveau du fini comme principe de causalité efficiente. Une fois que j'ai prouvé son existence, cet existant impose sa spécificité et je m'aperçois que j'avais dès le début un concept intermédiaire entre la causalité formelle et la causalité efficiente. On doit ici parler d'analogie. L'originalité de Descartes est assurément d'avoir pensé à partir de l'efficience une extension analogique vers la cause de soi. Mais, dans ce cas très exceptionnel où nous pouvons suivre les corrections successives de Descartes à un texte qui, dit-il, était dans sa première version « trop rude », toute affirmation d'univocité au profit de la cause efficiente est en contradiction flagrante avec le texte cartésien. Si elle n'est pas assortie d'un *quasi* ou d'un *quodammodo* qui la reconduit vers la cause formelle, l'expression *causa efficiens sui* est une monstruosité, *portentum*, et Descartes la désavoue avec une violence où on ne verra ni insincérité ni inexactitude (Notes sur le placard de Regius, VIII B 368-369, avec le commentaire de Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains* p. 184 note 2 et F. Alquié, *Œuvres* III p. 819 note I). La vigueur avec laquelle l'auteur dégage cette seconde onto-théo-logie, selon l'*ens ut causatum*, souligne le paradoxe cartésien d'un *ens summum* qui ébranle le double privilège de la causalité et de l'efficience.

On voit donc l'importance et l'intérêt d'une recherche consacrée au lien de ces deux onto-théo-logies. Elles ne se succèdent pas seulement dans le temps, elles ne s'entrecroisent pas seulement au niveau de la

troisième Méditation, elles se fondent en une unité organique. De même que le Dieu des preuves par les effets se révèle aussi le plus notoire au sens de la première ontologie, de même H. Gouhier a rappelé, p. 166-167, que le principe de causalité caractéristique de la seconde ne fait que prolonger une forme du principe d'identité à l'œuvre dans le *Cogito*, ce qui fait refluer sur l'*ego* quelque substantialité. Les deux onto-théo-logies sont donc moins de véritables paroles cartésiennes que des artefacts du commentateur dont la rigueur définit des possibilités non actualisées et est précieuse pour apprécier les mouvements réels effectués par Descartes. L'auteur a prouvé la puissance de sa méthode, qui associe l'audace conceptuelle à une maîtrise du corpus renouvelée par l'usage des instruments informatiques modernes. Les risques en apparaissent, de façon presque caricaturale, dans les premières pages, 120-123, où il isole de son contexte un *primus enim sum* pour y lire une primauté de l'*ego* quant au sens de l'être : autant vaudrait tirer de *primum est illius* en *Principia* III 52 (AT VIII 105 1.13) que Descartes a une onto-théo-logie présocratique et que la matière du feu lui donne le premier sens de l'être. Ces « effets de sens secondaires » ne sont pas des fantaisies contingentes, ils attestent le dangereux surcroît de pouvoir lié à un découpage indifférent aux articulations naturelles d'un texte. Mais le problème a été si fermement posé, les lieux où chercher sa solution si exactement désignés, sa difficulté si manifeste (cf p. 165), qu'on attend avec confiance les développements de cette communication magistrale.

J.-M.B.

2.1.8. RÖD (Wolfgang), *Descartes*. — Critique déjà bien connu du public français, W. Röd tient un rôle prédominant dans les études cartésiennes en langue allemande. Quelques années après avoir consacré à Descartes un exposé précis et synthétique dans l'excellent volume VII, *Die Philosophie der Neuzeit 1*, de la *Geschichte der Philosophie* qu'il dirige (C. H. Beck, Munich, 2 vol. parus sur 12 prévus), il vient de reprendre, en une seconde édition qui en constitue en fait une refonte complète, sa première étude sur Descartes, originellement parue sous le titre *Descartes. Innere Genesis des cartesianschen Systems*, Munich/Bâle, 1964. C'est dire que la maturité confirme les premiers essais, en une partie remarquablement équilibrée, tant par le parcours des thèmes et problèmes cartésiens, que par la connaissance de la littérature critique, moderne et ancienne, allemande ou étrangère. Trois choix gouvernent l'exposé comme l'interprétation ; d'abord la démarche proprement génétique, qui subordonne (à la manière de F. Alquié) le système à la « genèse typique-idéale » qui l'a rendu possible (p. 50, etc.) ; ensuite l'appréhension de la philosophie

première comme au moins l'amorce de la philosophie transcendantale* — détermination de l'*ego* et de Dieu comme les conditions de possibilité fondamentales de l'expérience (p. 101, 109, 183, 186 sq., etc.), plus que comme des étants (malgré l'ambiguïté reconnue de Descartes sur ce point) ; enfin l'accentuation de l'unité du cartésianisme non seulement comme un rationalisme, mais aussi comme un rationalisme *pratique* (p. 12 sq., 46, 67, 143, 157, 174, 180, 184, 206, etc.). Sans doute ne pouvons-nous discuter ici la validité, d'ailleurs pour l'essentiel indiscutable, de ces thèses : W. Röd garde, même dans ses choix personnels, le plus grand équilibre entre les positions divergentes des critiques. Du moins peut-on souligner quelques résultats particulièrement précieux.

— (1) Selon le point de vue de la genèse, W. Röd prend position pour deux datations : *Les Regulae* auraient été achevées « au plus tard » en 1628 (p. 51 et 52), ce qui laisse leur composition possible dès l'hiver 1627-1628 ; la *Recherche de la vérité* doit se voir reconnaître une composition tardive (p. 77), parce qu'elle offre la version la plus élaborée du *cogito* : le doute lui-même, parce qu'il se retourne contre lui seul, provoque, sans détour par le « malin génie », ni par la *cogitatio*, le non-doute d'une existence (p. 77-79, 84-86).

— (2) L'ensemble de la pensée cartésienne s'entend ici comme une recherche, non seulement ni d'abord de la vérité dans les sciences, mais de la certitude ; la certitude opère certes dans les sciences et leur vérité, mais couvre aussi bien le domaine de la morale et des passions, et peut s'annoncer dès les songes de 1619 (réévalués p. 25 et 71) ; bref, comme but, la certitude fournit la cohérence d'ensemble de l'édifice cartésien. Entendu en ce sens, le rationalisme peut, de fait, inclure le domaine de la pratique. On regrettera seulement que W. Röd n'ait pas ici repris et poursuivi la méditation heideggerienne du virage de la vérité, en son essence, à la certitude.

— (3) La méthode comprend de soi le déploiement du doute, justement parce que, dès la *Regula II*, elle procède, au nom de la certitude, par exclusion de l'incertain. En sorte que la continuité entre 1627, mais aussi 1630 (création des vérités éternelles) et 1641 ne puisse se sous-estimer, non plus que les esquisses du *cogito* avant les *Méditations*.

— (4) La métaphysique cartésienne doit s'entendre comme une philosophie première ou science des premiers principes ; tout en reconnaissant l'ambivalence du premier principe (entre l'*ego* et Dieu, p. 94, 98, 108, 114), W. Röd tient l'*ego* pour le premier des premiers principes, parce qu'il rend, le premier, au moins une expérience possible. L'interprétation transcendantale de l'*ego* disqualifie

* Voir, dans le même sens, *Descartes' Erste Philosophie. Kantstudien, Ergänzungshefte* 103, Bonn, 1971, c.r. in *BC II, Archives de Philosophie* 36/3, 1973, pp. 463-469 et, tout récemment « Le *cogito ergo sum* dans la philosophie universitaire allemande au XVIII^e siècle », in *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, 1983, pp. 305-322.

alors aussi bien son approche positiviste que son abord phénoménologique (p. 96-101). — (5) Dieu sans doute partagera ce privilège, de ne valoir pas tant comme un étant que comme une condition de possibilité (p. 183-184) ; mais il ne le fera qu'à titre de condition de possibilité d'une première condition de possibilité, non au premier chef, ni en première ligne (cette relativisation, quoiqu'ici atténuée, confirme une des thèses de *Descartes' Erste Philosophie*). Ce statut non ontique, mais transcendantal permet aux preuves de l'existence de Dieu (censées cohérentes p. 104), d'échapper au reproche du cercle, qui ne concerne « que l'expérience et non point la théorie de l'expérience » (p. 106, voir 115) — solution élégante et efficace, à laquelle depuis F. Alquie, beaucoup d'interprètes se sont ralliés. — (6) Les fondements de la physique, bien qu'acquis métaphysiquement, n'impliquent pas l'apriorisme dogmatique des théorèmes et lois particuliers (ainsi que R. Kearney et D. Clarke, omis dans la bibliographie, l'ont démontré), mais une modélisation, donc une problématique du *als ob* (p. 126 sq.) où seule l'expérience peut décider. Ce que l'on confirme en soulignant l'irréductibilité de la troisième notion primitive (le texte de 1643 étant très justement rapproché des natures simples de la *Regula XII*, en 1627), qui « s'éprouve certes, sans se connaître scientifiquement » (p. 141), la disparition de l'*ego (cogito)* en dehors du champ transcendantal (p. 144), la finalité pratique enfin de la médecine et de la sagesse finale.

Quelques critiques pourraient, comme autant de broutilles, s'ajouter. Ne retenons qu'un point fondamental. Pour souligner l'unité du projet cartésien (certitude), W. Röd privilégie le point de vue qui lui paraît, non sans bonnes raisons, le plus efficace : interpréter Descartes comme un philosophe transcendantal, qui assure (avec certitude !) les conditions de possibilité des objets de l'expérience par elles-mêmes de l'expérience ; en conséquence, la considération des objets, donc des étants, se trouve relativisée par W. Röd. Faut-il pour autant relativiser la métaphysique, jusqu'à ne lui concéder qu'un « rôle de moyen » (p. 181, voir 119), même indispensable, dans l'entreprise cartésienne ? Ne doit-on pas, avant d'inverser anachroniquement la genèse en lisant Descartes à partir de Kant, tenter de le lire à partir du projet de métaphysique qu'en 1641 et 1647 il réassure globalement et explicitement, suivant l'héritage suarézien et thomiste ? En un tel cadre, ne peut-on pas imaginer que, à l'inverse, *certitudo* et philosophie transcendantale apparaîtraient comme des moyens de la constitution cartésienne de la métaphysique ? Ici le débat avec Heidegger deviendrait inévitable. Mais une telle question de fond ne peut se poser que pour un ouvrage de fond, comme celui de W. Röd.

J.-L. M.

2.1.9. *Studia Cartesiana* 2. — Le second volume des *Studia Cartesiana* poursuit avec succès dans la voie ouverte en 1979 (voir BC XII, p. 34-36). On retrouve la diversité des domaines explorés (analyse conceptuelle, histoire de la philosophie, histoire des idées ; travaux en français et en anglais surtout, mais aussi en allemand), et la qualité éminente de la mise en œuvre scientifique qui avaient caractérisé le volume précédent. Il s'y ajoute un nouvel équilibre entre quatre parties bien marquées : trois grands articles de fond, trois textes groupés sur la création des vérités éternelles correspondant à la première journée du Centre d'études cartésiennes le 21 mars 1981, un ensemble de notes plus ponctuelles d'une dizaine de pages chacune, et enfin la précieuse section des recensions ou discussions (où se trouvent parfois de véritables petits mémoires en abrégé). Plusieurs articles étant traités à part dans des comptes-rendus détaillés, nous présentons ici les autres textes de façon groupée.

Relèvent de la monographie l'article de Winfried Weier sur l'occasionalisme de Clauberg et son rapport à Descartes, Geulincx et Malebranche (p. 43 à 62) qui établit à partir d'un soigneux état de la question l'originalité de Clauberg, qui a trouvé dans la création continuée la base d'un occasionalisme implicite, et les deux lignées indépendantes qui, à partir de Descartes, conduisent à l'occasionalisme de Geulincx d'une part, à l'ontologisme extrême de Malebranche de l'autre ; la très remarquable note sur Louis de la Forge par Richard A. Watson (p. 165 à 171), original de penser jusqu'au bout de façon strictement cartésienne les difficultés de Descartes, sur la théorie des substances, la spécificité de l'esprit humain et du corps humain par rapport à l'âme non unie à un corps et à la simple matière (p. 167), une position de l'interaction dans la glande pinéale qui garde la causalité seconde « à l'occasion » de ce qui se passe dans l'autre substance sans être occasionaliste (p. 168) et une théorie de l'idée qui en fait un acte de l'esprit, comme pour Arnauld, et non un contenu ou objet immédiat qui pourrait exister hors des esprits créés comme pour Malebranche (p. 170) ; et la riche recension par Mc Claughlin de la biobibliographie de Rohault par P. Clair (p. 173-177).

Relèvent de l'analyse conceptuelle la note d'Helen Lauer sur le concept de nombre chez Descartes (p. 137 à 142), qui insiste sur les textes de caractère nominaliste où le référent pour le nombre n'est pas une entité comme l'idée platonicienne mais « une activité mentale de réduction uniforme et systématique » (p. 140) ; la recension par P. Magnard du livre de N. Grimaldi, qui souligne notamment la difficulté de confondre analogie, similitude et imitation dans la pratique scientifique et théorique du jeune Descartes (p. 178-179) et la différence entre le renversement moral dans la troisième partie du *Discours* et le renversement proprement métaphysique (p. 181-182) ;

ou, à propos de la *Structure du cartésianisme* de R. Lefèvre, la « note sur la théorie cartésienne de l'attribut » (p. 189-192).

Relèvent de l'histoire des idées deux grandes recensions : l'une par J.F. Battail sur le *Casaubon* de M.R. Spiller (p. 213-218) qui « éclaire sur les arcanes du conservatisme érudit d'alors, incapable de comprendre que Descartes utilise le scepticisme pour confondre les sceptiques, ces sceptiques qu'on n'aime pas mais qu'on ne connaît guère » ; l'autre par F. Girbal d'un article de Mc Cloughlin qui précise bien les modalités et les limites de la « persécution du cartésianisme en France », et notamment à l'Oratoire (p. 225-229).

Relèvent enfin de l'établissement ou de la traduction des textes la note de Reese P. Miller et Valentine Rodger Miller sur leur belle traduction en anglais des *Principia*, p. 143 à 154 (montrant comment, au travers des deux textes à traduire, le latin et le français, se précisent certaines difficultés, comme les trois concepts hétérogènes de solidité, qu'il n'est possible ni de traduire par trois mots ni par un seul, ce qui oblige tout texte qui n'est pas bilingue à multiplier les notes) : les recensions sur les traductions, toujours en anglais, des *Méditations* par Cress (p. 201-202) et du *Monde* par Mahoney (p. 208 à 213 : Rosaleen Love signale que Descartes pourrait bien avoir revu son texte après la rédaction attestée de 1630 à 1633, comme le montrent deux schémas empruntés à une lettre postérieure de Morin, p. 212-213, ce qui confirme la nécessité d'être très prudent dans la datation des œuvres non publiées) ; les corrections enfin apportées par G. Rodis-Lewis au texte des discussions entre Desgabets et le cardinal de Retz, d'après les « Observations » envoyées à Cousin par Cerquand en 1847, liste d'observations retrouvée à défaut du manuscrit de Saint-Dié, manuscrit toujours disparu (p. 155 à 164).

J.-M.B.

2.1.10. VERNES (Jean-René), *Critique de la raison aléatoire*. — L'A. de ce petit volume a été inspiré par la concision des *Méditations* et la brièveté relative des *Principes de la Philosophie* et s'est proposé de les imiter en reprenant « les problèmes essentiels qui se posent à la pensée contemporaine avec la même acuité » qu'au temps de Descartes. « En Vertu de quelle justification pouvons-nous substituer au monde immédiat de la perception le monde élaboré de la théorie physique ? », telle est la question fondamentale qui s'impose aujourd'hui comme hier. Et « le passage de l'un à l'autre » n'étant donné dans aucune expérience, « étant construit par l'esprit même si d'une certaine façon il est inspiré par l'expérience », la critique de la raison et le rôle de la métaphysique sont « introduction nécessaire à la science ». C'est fort bien dit. Le fait de replacer la fondation métaphysique avant toute épistémologie a évidemment retenu l'attention du rédacteur de la préface, et à juste titre.

Le premier mérite de l'A. dans son Introduction est de situer clairement la difficulté que Descartes a laissé entière et à laquelle Hume n'a fait que donner plus de virulence en concluant à une double impuissance : sortir du *Cogito* pour saisir une réalité extérieure, et comprendre, à l'intérieur du *Cogito* et dans notre représentation du monde, « pourquoi la régularité des successions sensibles nous assure des lois ». C'est cette difficulté que selon l'A. Kant a simplement contournée en cessant de chercher une explication par l'existence de la matière et en rapportant la régularité susdite et la constance des lois à la forme même de l'entendement humain. Dès lors l'accord entre la pensée et le monde ne sera plus objet de question, on se contentera de voir par la réussite de la science si tout se passe comme si l'accord existait.

On ne saurait contester que cet aspect pragmatiste d'une philosophie de la connaissance aujourd'hui universellement répandue soit ainsi bien dégagé. En fait l'A. n'a pris la plume que pour convaincre que là n'est pas le vrai. L'essentiel de son effort s'exprime dans deux propositions : tout d'abord « il nous est possible de nous représenter une diversité quasi infinie de conséquents succédant à des antécédants donnés » alors que « l'expérience nous montre que parmi toutes ces perceptions possibles *a priori* une seule se produit », d'où une « contrariété », voire une « contradiction », entre « l'imaginaire et le perçu » si l'on suppose que l'imagination ne travaille que sur des données internes et n'a aucun besoin de « quelque chose » d'extérieur à la conscience — ensuite l'existence de la matière apparaît comme la seule hypothèse satisfaisante parce que garantissant la permanence des lois à travers la durée.

La première de ces propositions est présentée comme une démonstration par l'absurde : l'hypothèse de la non-existence d'un extérieur à la conscience est à rejeter du fait qu'elle aboutit à une contradiction. Et cet appel à un argument de type mathématique est évidemment à regarder de près.

Que l'imaginaire contienne de quoi s'accorder avec ce que l'expérience permet de percevoir effectivement relève selon l'A. d'une coïncidence qui devient, comme telle, hautement improbable lorsque l'on multiplie les cas d'observation. De manière plus claire encore l'hypothèse de la fermeture de la conscience sur elle-même donne une très faible probabilité à l'accord du pensable et de l'effectivement perçu sur un très grand nombre d'expériences ; la constatation constante de cet accord est contradictoire avec l'hypothèse.

Quant à la deuxième proposition, elle met au centre de la considération un autre type de constatation : la permanence et l'universalité des lois physiques, c'est-à-dire la mise en situation dans l'espace et dans le temps du « très grand nombre » évoquée ci-dessus.

La science et son histoire sont, on le voit, amplement appelées à nourrir une argumentation philosophique, mais si celle-ci est suggestive et originale il n'est pas douteux qu'elle ait encore besoin d'être affinée pour entraîner davantage l'adhésion.

L'A., d'ailleurs, reconnaît que démontrer le bien fondé de l'existence de la matière ne résout pas une difficulté essentielle : comprendre comment « deux réalités différentes, la matière et la conscience, sont unies de telle sorte que ce qui arrive à l'une se répercute dans l'autre », et ce qu'il dit de la possibilité d'une conception plus large de l'intelligibilité reste assez léger. Il y a donc loin de la coupe aux lèvres, et l'A. a taillé de la besogne aux philosophes, autant sinon plus qu'aux historiens des sciences.

Ceux-ci ont en effet l'avantage de ne pas manquer d'objections immédiates. Ils savent que les argumentations *ad absurdum* furent l'objet de contestations et ne vont jamais sans difficulté logique lorsque la contradiction sur laquelle on se fonde n'est pas claire – ce qui est bien ici le cas. L'improbabilité qu'une coïncidence fortuite se reproduise un très grand nombre de fois semble être pour l'A. comme une sorte de proposition qui s'impose objectivement alors qu'elle n'est, vraiment, qu'un jugement subjectif. Si l'on dit que ce n'est pas là l'important et que l'esprit situe bien une contradiction entre des coïncidences continuées (constatation objective) et ce qu'il juge hautement improbable dans une certaine hypothèse, alors il faut s'assurer davantage de la continuité objective en question. On peut d'autant moins en rester, à cet égard, à une formulation vague et générale que l'A. reconnaît lui-même combien la science progresse par remise en cause d'expériences et d'interprétations. Et ceux qui essaient de refaire les expériences du passé s'aperçoivent très vite que l'on ne retrouve jamais leurs conditions matérielles et expérimentales, ni la manière de juger leurs résultats. Il n'y a, en fait, de constance objective sur laquelle on puisse raisonner qu'à l'intérieur d'un domaine limité dans l'espace et dans le temps. Aussi le « très grand nombre » d'expériences que le discours invoque constamment n'a rien de particulièrement objectif, il est difficile d'y voir autre chose qu'un cliché appelé par les besoins de la cause.

Cette critique semble inéluctable, car l'A. justifie le titre de son ouvrage par un chapitre entier consacré à la « raison aléatoire » et à la considération des lois des grands nombres sans distinguer explicitement à propos de la probabilité le subjectif et l'objectif – débat pourtant permanent pour les spécialistes du calcul. On voit clairement dans la conclusion que « raison nécessitante et raison aléatoire » sont pour l'A. étroitement unies dans l'« identification des lois qui régissent les objets et celles qui régissent la représentation de ces objets », c'est-à-dire que la notion de probabilité est tellement au cœur de l'exercice

rationnel que l'idée de hasard précède logiquement celle de déterminisme, de la même façon que la connaissance du moi précède la connaissance du monde », mais ces formules suggestives ne s'appuient pas sur une analyse satisfaisante des processus probabilistes.

L'A. insiste bien, certes, sur les principes progressivement dégagés dans la théorie des jeux : la reconnaissance *a priori* des également possibles et leur équiprobabilité, l'indépendance des coups successifs les uns par rapport aux autres, mais il veut que le calcul par lequel l'esprit prévoit ainsi soit vérifié expérimentalement. Et par exemple, dit-il, si avec un dé parfaitement symétrique et homogène en apparence, on n'obtient pas « au cours des essais » la « même fréquence limite » d'apparition des diverses faces, « on peut constater que le dé est pipé ». Or le seul énoncé correct serait le suivant : si sur un très grand nombre d'essais on constate des différences dans les fréquences, on a un doute et l'on peut *penser* que le dé est pipé » ; on a envie, et quelques chances, de le constater.

En définitive le calcul des probabilités ne « démontre » pas l'« efficacité de la raison aléatoire », il permet seulement de cerner davantage les conditions dans lesquelles l'expérience peut être interrogée concernant l'accord entre le pensable et un réel extérieur à la pensée. C'est loin d'être négligeable et on aimerait que l'A. poursuive plus rigoureusement son propos dans cette perspective. Il a ouvert une voie trop intéressante pour s'arrêter après les premiers pas.

P.C.

3. Études particulières

3.1. DESCARTES

3.1.1. BEYSSADE (Jean-Marie), « Création des vérités éternelles et doute métaphysique », *Studia Cartesiana*, Amsterdam, Quadratures 1981, p. 86-105.

3.1.2. CARTER (Richard B.), « Gilbert and Descartes : the science of conserving the compound body », *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 13, 2, 1982, p. 224-233.

3.1.3. CHAMIZO (Pedro José), « El Discurso del método de Descartes como ensayo », *Aporía* 4, 15-16, 1982, p. 69-83.

3.1.4. ETCHEMENDY (John), « The cartesian circle : circulus ex tempore », *Studia cartesiana* 2, p. 5-42.

- 3.1.5.** FREGULIA (P.), « La geometria di Descartes e la nascita della geometria analitica », *Miscellanea filosofica*, Gènes 1982.
- 3.1.6.** GARBER (D.) et COHEN (L.), « A point of Order : Analysis, Synthesis and Descartes' Principles », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64, 2, 1982, p. 136-147.
- 3.1.7.** GLOUBERMAN (M.), « Cartesian Probability and Cognitive Structure », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36, 4, 1982, p. 564-579.
- 3.1.8.** HINMAN (Lawrence M.), « Descartes' Children : The Skeptical Legacy of Cartesianism », *New Scholasticism* 56, 3, 1982, p. 355-370.
- 3.1.9.** IMMERWAHR (John),— « Descartes' Two Cosmological Proofs », *New Scholasticism* 56, 3, 1982, p. 346-354.
- 3.1.10.** KAMIYA (Mikio), *La théorie cartésienne du temps*, préface de J. Milet, Librairie-Éditions France Tosho, Tokyo 1982, 143 p.
- 3.1.11.** KLEIN (T.), « The problem of Abnormality », *Proceedings of the Southwestern Philosophical Society*, Norman, Okla., Suppl. 1981, p. 7-22.
- 3.1.12.** LEHRER (K.), « Skepticism and Prior Probabilities », *Philosophia (Philosophical Quarterly of Israel)* 11, 1-2, 1982, p. 89-93.
- 3.1.13.** MARKIE (P.J.), « The cogito Puzzle », *Philosophy and Phenomenological Research* 43, 1, 1982, p. 59-81.
- 3.1.14.** NUZZETTI (M.), « Sulla fondazione dell' etica cartesiana » *Sapienza*, 34, 3, Naples, 1981, p. 328-338.
- 3.1.15.** ORENDUFF (J.M.), « The Cartesian Circle », *Proceedings of the Southwestern Philosophical Society*, Norman, Okla., Suppl. 1981, p. 109-113.
- 3.1.16.** REED (Edward), « Descartes' Corporeal Ideas Hypothesis and the Origin of Scientific Psychology », *Review of Metaphysics* 35, 1982, p. 731-752.
- 3.1.17.** RODIS-LEWIS (Geneviève), « Création des vérités éternelles, doute suprême et limites de l'impossible chez Decartes », *Biblio 17, Actes de Nouvelle-Orléans* (ed. by Francis L. Lawrence), 1982, p. 277-318.

- 3.1.18.** ROSSI (P.A.), « Il tema dell' animale alle origini del meccanicismo moderno », *Miscellanea Filosofica*, Gènes 1982, p. 9-49.
- 3.1.19.** SIMON (Gérard), « Les vérités éternelles de Descartes, évidences ontologiques », *Studia cartesiana* 2, p. 124-135.
- 3.1.20.** THOMAS (J.), « Descartes' Trust of Clear and Distinct Perception », *Ratio*, 24, 1, Bristol, 1982, p. 83-86.
- 3.1.21.** WELBOURNE (M.), « Cartesian Madness », *Analysis*, 40, 1, Oxford, 1980, p. 48-49.
- 3.1.22.** WELBOURNE (M.), « My body and I — a Reply to Fahrnkopf », *Analysis*, 42, 2, Oxford, 1982, p. 86-88.
- 3.1.23.** WELLS (N.J.), « Descartes' Uncreated Eternal Truths », *New Scholasticism* 56, 2, 1982, p. 185-199.
- 3.1.24.** WILSON (G.A.), « Henry of Ghent and René Descartes on the Unity of Man », *Franziskanische Studien* 64, 2, 1982, p. 97-110.
- 3.1.25.** YOLTON (John W.), « Perceptual Cognition (of Body) », *Studia Cartesiana* 2, Amsterdam, Quadratures 1982, p. 63-83.
- 3.1.26.** FURLÁN (Augusto), « La intuición en Descartes », *Arqué*, 3^a S., 1, 1982, p. 7-39.
- 3.1.27.** PEÑA GARCÍA (Vidal), « Acerca de la 'razón' en Descartes : reglas de la moral y reglas del método », *Arbor*, 112/438 (1982), p. 167-183.
- 3.1.1.** BEYSSADE (Jean-Marie), « Création des vérités éternelles ». — A propos d'un conflit d'interprétation classique — faut-il mettre en parallèle, d'une part, l'éventuelle exclusion, hors de la libre création des vérités éternelles par Dieu, de certaines d'entre-elles et, d'autre part, l'éventuelle exclusion hors du doute métaphysique de certaines certitudes (H. Gouhier, M. Gueroult *et alii*) ? —, l'A. reprend un débat d'autant plus cher, que seul il a su en démontrer et la pertinence et la fécondité. Car si tous les interprètes (ou presque) respectent la distinction canonique entre *comprendre /comprehendere* (le fini par l'entendement) et *intelligere /entendre* (l'infini par l'esprit), bien que les traductions anciennes ne le marquent point toujours exactement, la majorité des lecteurs (et longtemps le signataire de ces lignes) ne fixe pas un rôle défini à un troisième terme, *concevoir /concipere*. Or *concevoir* détermine, entre autres textes, le passage de la *Lettre à Mesland*

du 2 mai 1644 qui définit le statut de ces contradictions logiques à la fois inconcevables pour nous *et*, en même temps, possibles à Dieu (AT IV, 118, 6 - 119, 14). Or il n'y a nulle contradiction entre cette contradiction et cette possibilité, pourvu que l'on y relève bien une « difficulté de concevoir », et rien d'autre. Reste à concevoir *concevoir*, ce que l'A. réussit remarquablement, en rapprochant, avec une érudite virtuosité, des textes pourtant dispersés. (a) De la *Lettre à Mersenne* du 27 mai 1630, il faut retenir que l'infini ne peut pas plus se concevoir que se comprendre (AT I, 152, 9 - 10). (b) *L'Entretien avec Burman* (AT V, 154, désormais éd. J.-M. Beyssade, texte 15, p. 47 sq.) suggère que *concipere* porte sur l'indéfini, entre l'infini (entendu) et le fini (compris). (c) *Des Secondes Réponses* (suivant le latin, AT VII, 137, 8 - 140, 11), il résulte que les plus hautes propriétés divines (l'unité qui les englobe toutes, au premier chef) ne peuvent que s'entendre, non se concevoir; ainsi l'infini en acte est-il entendu (139, 25) tandis que le nombre indéfini ne se trouve atteint que par concept : un concept de Dieu n'est possible qu'à condition que nous disposions en nous, déjà, de « vestiges » permettant d'en imaginer ensuite la perfection. (d) La distinction entre *entendre /concevoir* marquant les limites du pouvoir humain d'imaginer, elle éclaire le conflit possible entre deux abords de Dieu (dans la *Lettre à Mesland*) — ou bien j'entends, sans pouvoir le « réaliser » imaginativement, que Dieu tout-puissant et infini aurait pu contredire les plus hautes évidences, ou bien je conçois, dans la mesure de mon imagination, que les vérités évidentes *me* sont incontestables. (e) D'où la très élégante résolution d'un conflit qui a opposé les deux plus récents traducteurs des *Regulae* en AT X, 445, 10 - 11 : certaines propositions doivent être soustraites à l'imagination *ut sint verae*, on peut entendre aussi bien *pour qu'elles soient vraies* (et l'A. confirme l'opinion de J. Brunschwig par AT VII, 368, 2), que *bien qu'elles soient vraies* (et l'A. de confirmer le signataire par AT IV, 118, 23) — conflit des facultés, plus que des traducteurs. En un mot, l'A. fournit, de la sémantique subtile de *concipere /concevoir* chez Descartes, une exégèse qui convainc et constitue un acquis, à notre sens, définitif.

J.-L. M.

3.1.2. CARTER (Richard B.), « Gilbert and Descartes ». — L'A. constate que l'influence de William Gilbert en tant que médecin a été insuffisamment perçue et consacre l'essentiel de son propos à recenser les écrits relatifs aux travaux médicaux de celui qui publia à Londres en 1600 le *De Magnete*. L'A. affirme que Gilbert est un précurseur qui a influencé la biologie mécaniste de Descartes sur trois points particuliers : définition de l'organe, définition de ce qui constitue la vie et l'animation, perspective nouvelle du mouvement naturel.

Malheureusement la confrontation entre l'œuvre de Gilbert et celle de Descartes est à peine effleurée. Les éléments d'influence de Gilbert sur Descartes ne reposent que sur des analogies étayées de très peu d'exemples, de surcroît peu convaincants, auxquels l'A. ne fait que renvoyer le lecteur. L'A. n'aurait-il pas pu rappeler que Descartes cite effectivement Gilbert à l'article 166 de la IV^e partie des *Principes de la philosophie* (AT IX, p. 295), et proposer une comparaison plus précise et rigoureuse des écrits de Gilbert et de Descartes, par exemple en ce qui concerne les conceptions respectives de la génération du corps humain et des corps magnétiques ?

A. B.-H.

3.1.4. ETCHEMENDY (John), « The cartesian circle ». — L'auteur réexamine la question du cercle et invite à revenir à la solution proposée par E. Bréhier en 1937 : Dieu fonderait grâce à l'immutabilité de sa volonté créatrice la persistance à travers le temps d'une vérité qui, avant lui et dans l'évidence présente, est déjà métaphysiquement certaine, mais pour le moment présent seulement. (a) Il commence par écarter à la fois (p. 5-21) l'interprétation par la mémoire (fidélité du souvenir) et l'interprétation d'A. Kenny (réexposée et défendue par lui dans la *Revue Internationale de Philosophie*, 1983 fasc. 3, p. 247-256) qui en récupérerait certains éléments pour distinguer la certitude psychologique (indubitable au regard d'un doute de premier ordre qui porte directement sur la vérité singulière) et la certitude métaphysique (indubitable au regard d'un doute de second ordre, doute qui porte expressément sur la proposition générale que le clair et le distinct est vrai, et n'atteint qu'indirectement et en les laissant dans leur opacité les vérités particulières), interprétation rapprochée, p. 14, note 19, de celle de G. Rodis-Lewis, BC VIII, p. 22-26. Les deux relèveraient d'une même critique : elles ne parviennent pas à expliquer comment Descartes peut soutenir que l'existence de Dieu n'a à être prouvée qu'une fois (p. 34). (b) Le second moment, le plus solide et analytique pour étendre à la démarche des *Méditations* le concept d'*enumeratio* venu des *Regulae* : il s'attaque ainsi à « deux dogmes ». L'auteur montre qu'il n'y a qu'un seul type de doute, même s'il y a des degrés de certitude (p. 26) : on regrettera ici qu'il y ait une constante confusion entre l'hypothèse du Dieu trompeur et l'artifice du malin génie, qui affaiblit souvent la démonstration (p. 10, 23, 27, 33, par exemple). Et il rejette toute différence entre indubitable et vrai, contre la lecture de H. Frankfurt notamment, sans beaucoup s'arrêter à la différence entre caractères intrinsèques de l'idée (claire et distincte) et caractère extrinsèque (le rapport à l'objet qui lui donne la perfection d'être vraie). (c) Le troisième moment (p. 30-42) reprend la solution d'E. Bréhier pour la confirmer et l'élargir. Une analyse, très minutieuse et

intéressante, dégage « la profusion des qualificatifs de temps » dans les textes cartésiens (p. 35), le lien entre temps et nécessité, et le fait que « notre accès à la vérité est de part en part contaminé par la temporalité » (p. 36). Mais il semble bien difficile d'admettre que le Dieu de Descartes maintient en t2 une proposition qui était incontestable en t1 et qui n'est suspecte que pour avoir été proposée sans détermination temporelle, comme la proposition « il y a cinq émeraudes dans mon coffre-fort », vraie un soir, devient fausse le lendemain matin si on m'a cambriolé dans la nuit (p. 30). Si en m'approchant d'une tour que j'avais crue ronde, je m'aperçois qu'elle est carrée, ce n'est pas parce qu'un esprit malin l'a rendue carrée, mais parce que je m'étais trompé dès le moment t1. Un Dieu trompeur ferait que je me trompe même dans les choses les plus évidentes au moment où elles m'apparaissent très évidentes, en t1. Le vrai Dieu ne maintient pas en t2 ce qui était vrai en t1, il fait en t1 que mon entendement et les vérités, tous également créés par lui, s'accordent. En confondant la création libre des vérités éternelles avec la création continuée des existants dans le temps, l'auteur tire Descartes vers une forme de « volontarisme » (p. 32, 34, 38 notamment) qui correspond plus à la critique par Malebranche du décret par lequel Dieu conserve les vérités rationnelles qu'au souci cartésien d'une certitude absolue, qui résiste à toutes les formes du doute, même hyperbolique et rétrospectif ou de second ordre. La discussion finale, p. 39-42, sur les deux clauses, le *que* (que 2 et 3 font 5) et le *comme si* (comme si cela devait durer toujours), avec l'allusion un peu énigmatique à la doctrine des modes ou façons de penser, ne semble guère lever ces difficultés majeures de la solution proposée par E. Bréhier. Le point fort de cette étude est que « la stabilité de notre connaissance de Dieu est enracinée dans la permanence sans égal de son objet » (p. 35) ; son point faible est que je n'ai pas la science des autres vérités même au moment de l'évidence présente, *ne tunc quidem* (AT III 65 1.1, texte cité mais non commenté aux notes 16 et 18).

J.-M. B.

3.1.6. GARDER (Daniel) and COHEN (Lesley), « A Point of Order ». — Pour éclairer la différence entre les deux présentations de la métaphysique cartésienne que sont les *Méditations* et la Première partie des *Principes de la Philosophie* la distinction entre analyse et synthèse n'est pas pertinente : telle est la conclusion des auteurs qui, après l'exposé critique de deux interprétations finalement rejetées — celles de M. Gueroult et d'E. Curley —, suggèrent de rattacher les caractères propres des *Principes* à la nature introductive de leur 1^{ère} partie et à leur intention scolaire.

Remarquablement clair et précis dans sa concision même, l'article ne contient que des points intéressants : le rappel dans sa version

originale du texte des *Secondes réponses* AT VII 155 sq., le refus justifié d'assimiler avec M. Gueroult l'analyse à l'ordre de la connaissance et la synthèse à l'ordre de l'être, la présentation dans toute leur finesse de certaines analyses d'E. Curley qui pourtant, selon les auteurs, n'imposent pas son interprétation, les réflexions sur la confiance à accorder à l'*Entretien avec Burman* et les remarques historiques prouvant de manière décisive que Descartes ne tenait pas les *Principes* pour un exposé synthétique.

On regrette que, sur les problèmes posés par les *Secondes réponses*, les auteurs indiquent la note de F. Alquié (*Oeuvres philosophiques de Descartes* t. II p. 582) sans même signaler quelle lumière elle jette sur une page que la traduction française rend si obscure. Et c'est, trouvons-nous, un peu vite, après leur critique justifiée de la mise en correspondance des deux distinctions, analyse et synthèse, *Méditations* et *Principes*, qu'ils refusent tout usage de la première pour éclairer l'ordre des *Principes*. Sous l'apparence bâtarde que remarque M. Gueroult, on peut retrouver, non pas seulement une synthèse mitigée d'analyse comme le dit H. Gouhier, mais plus précisément, la succession d'un commencement analytique et d'une explicitation synthétique des notions premières, séparés de manière très heureuse par un exposé sur la possibilité de la science. L'intention scolaire, soulignée par les auteurs, explique ce caractère mixte : la nécessité d'un double appel, à l'analyse et à la synthèse, n'est-elle pas éprouvée dans tout acte d'enseignement, et dans l'enseignement de la métaphysique cartésienne, la référence à telle ou telle définition de l'*Exposé géométrique* ou des *Principes* ne permet-elle pas d'aider, en les fixant sur un énoncé qui explicite l'implicite, les esprits dont l'attention se fatigue au long des chemins qui se frayent dans l'analyse méditative ?

M.B.

3.1.7. GLOUBERMAN (M.), « Cartesian Probability ». — Contre le jugement négatif de A. Kenny (le doute universel ne serait « ni nécessaire, ni rationnel »), l'A. montre (a) que la validité universelle du doute ne résulte pas seulement de l'inclusion de chaque thèse possible dans la science unifiée (*Règle I*) ; mais (b) qu'entre le douteux, susceptible, dans le meilleur des cas, d'être probablement vrai, et le certain, Descartes n'admet aucune transition quantifiable ; si les sens ne sont que probablement fiables, ils ne sont donc certainement pas certains.

V.C.

3.1.8. HINMAN (Lawrence M.), « Descartes' Children ». — L'A. analyse les trois arguments sceptiques de la *Méditation I* — « enfants » terribles qui, en fin de compte, ne seraient pas très réfractaires. Car,

qu'il s'agisse des propositions portant sur le monde sensible ou des démonstrations mathématiques, le doute serait atténué dans la mesure où il n'a qu'une « force performative » : *je* peux douter (il *m'*est permis de douter) sans que l'objet de mon doute soit nécessairement, et en soi, douteux. Aussi le *dubito* comporterait-il (comme son nom l'indique ?) un double aspect, renvoyant à la fois au sujet pensant et à un domaine du discours public, ce qui déborde largement le simple acquis du début de la *Méditation II*...

Or, s'agit-il vraiment d'un équivoque du « je » — d'un seul acteur sur scène qui semble, au dire de l'A., jouer de façon logiquement illégitime le rôle d'un « double » ? On pourrait en l'occurrence se reposer la question en songeant, d'un côté, au point d'interrogation que laisse Austin devant le mot « douter » (de même que pour « savoir » et « croire » : cf. p. 162 de la 2^e édition de : *How To Do Things With Words*); et surtout, de l'autre côté, au texte même de Descartes : « *je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou (vel) que je la conçois..* » (AT IX, 19 ; VII, 25 ; c'est nous qui soulignons la disjonction).

Une pensée sans langage est-elle « convenable » pour Descartes ? — et en particulier à ce stade de la réflexion des *Méditations* ? Toute la question reste, nous semble-t-il, là.

M.P.

3.1.9. IMMERWAHR (John), « Descartes' Two Cosmological Proofs ». — Immerwahr investigates Descartes's view or rather views about the relationship of the two arguments for God's existence in the *Third Meditation*. The author makes the controversial claim that Descartes came to reject the first proof, i.e. from the idea of a supremely perfect being, because he became dissatisfied with the principle that the cause of an idea must have at least as much formal reality as the idea has objective reality. To account for Descartes's continued « fondness » for the first proof, the author maintains that it, unlike the second, does not presuppose the conclusion of the *cogito* which it is asserted is doubtful prior to knowledge of God's existence. The conclusion of the article is that there is a large measure of confusion in Descartes's thinking about his « cosmological » proofs.

W.D.

3.1.10. KAMIYA (Mikio), *La théorie cartésienne du temps*. — Ce bref travail s'inscrit dans la lignée des contributions japonaises modernes à l'étude du cartésianisme. Il regroupe pour l'essentiel les citations de Descartes concernant le temps et les annotations de F. Alquié dans les trois volumes de son édition.

L'ordre des vingt-quatre paragraphes regroupés en six chapitres reste assez mystérieux : à l'exception du premier chapitre consacré aux

textes physiques, et du chapitre quatre sur la morale curieusement égaré au milieu de l'ouvrage et seul privé à la fin de « bibliographie récapitulative », tout le reste étudié de façon récurrente « le temps et l'attention », « le problème de la durée » (humaine et divine), « le temps et le *cogito* ». Métaphysique, ontologie, dialectique et expérience, qui fournissent les titres des quatre chapitres, servent à distribuer non sans arbitraire un même contenu : ces quatre termes, qui ne sont jamais définis, n'éclairent guère (ainsi p. 15 « l'instant n'en demeure pas moins inachevé en ce que son idée participe de la métaphysique et de l'ontologie à la fois »). Les bizarreries conceptuelles ou terminologiques (« mis en mouvement l'un des bouts d'un bâton passe jusqu'à l'autre bout au même instant », p. 7) et les malentendus doctrinaux (telle note de F. Alquié résumant la position de Hobbes est prise pour un exposé de la position cartésienne, « l'idée cartésienne de Dieu ne consiste qu'en idée négative, ou, si l'on veut, en absence d'idée. Et c'est pour cette même raison qu'il a soutenu le plus souvent que Dieu était conçu, mais non compris », p. 50 alors qu'on lira p. 86 « Nous comprenons aussi les idées absolument positives de Dieu et de l'Âme ») sont trop fréquents pour ne pas rendre la lecture malaisée. Compte tenu de l'époque où cet honnête travail d'étudiant semble avoir été rédigé, on s'étonnera de l'absence totale de référence à J. Laporte et à J.-M. Gabaude, et de la très tardive et gauche apparition en dernière page, comme une sorte de repentir, des thèmes continuistes signalés par G. Rodis-Lewis.

On retiendra l'effort pour remettre le thème de la durée au centre d'une lecture cartésienne. L'auteur réhabilite un temps concret, existentiel, qu'il appelle le temporel, fait de moments qualitatifs et hétérogènes par la répétition discontinue des actes d'attention, contre un temps objectif, conceptuel ou imaginaire, voué à la continuité abstraite du quantitatif, qu'il appelle le temps en général (« le problème du temps en général lui a échappé », p. 75) ou le temps comme objet (« le temps comme objet n'a aucune valeur ni aucun intérêt », p. 80). L'auteur ne semble pas avoir trouvé la moindre difficulté à identifier « l'instant.. néant de durée, comme nous l'avons dit à maintes reprises » (p. 135) avec le moment, ce « minimum de durée » d'un temps très bref, *brevis-simum tempus*, formule dont il semble bien nier que Descartes l'emploie effectivement en oubliant qu'il l'a citée lui-même une page plus haut (p. 133, note 6). Aussi n'éprouve-t-il aucun embarras à associer l'interprétation discontinuiste de la création continuée sous sa forme la plus extrême, celle de J. Wahl et de M. Gueroult, avec une constante assimilation de l'ontologie à la durée psychologique (« la conception cartésienne du temps prend une forme psychologique ou ontologique », p. 62 ; « l'ontologie et la psychologie se mêlent entièrement », p. 92) et avec la citation fréquente de longs passages de *l'Entretien avec Burman*, sans traduction ni commentaire, qui disent exactement le

contraire d'une discontinuité et d'une instantanéité de la pensée (cf. p. 91, note 2). L'auteur affirme comme une évidence initiale et indépassable que « le temps est fait d'une suite d'instantanés réciproquement indépendants » (p. 42) et que Descartes « a toujours soutenu que le temps était discontinu » (p. 125), sans mentionner qu'« on chercherait en vain un endroit où Descartes emploie effectivement ce terme ».

Ceux que les deux mots *séparation* et *ontologie* ne suffiront pas à illuminer verront dans cet opuscule un rassemblement des matériaux à traiter plutôt qu'une élaboration rigoureuse, originale ou pénétrante.

J.-M. B.

3.1.11. KLEIN (T.), « The problem of Abnormality ». — Autour du thème de la folie chez Descartes, à partir des études de Foucault et de Derrida.

3.1.12. LEHRER (K.), « Skepticism ». — A propos de l'hypothèse du malin génie, l'A. tente d'appliquer la théorie bayésienne des probabilités (développée par Jaako Hintikka) afin d'éliminer le scepticisme.

3.1.16. REED (E.S.), « Descartes' Hypothesis ». — Dans cet article très dense, résumé de sa thèse (Boston University 1979), l'A. traite de l'épistémologie de la psychologie scientifique dont Descartes est promu fondateur. Sans prétendre rendre compte de toutes les questions traitées dans cet article et de l'intérêt qu'elles suscitent, nous tenterons d'en donner un aperçu.

L'A. se propose de montrer comment ce qu'il appelle une idée clef de la psychologie cartésienne a eu un retentissement considérable. La psychologie scientifique reconnaît deux lois fondamentales en psychologie : la loi de Bell-Magendie et la loi de Muller. Il veut démontrer que ces lois sont des reformulations, non intentionnelles, d'une seule idée cartésienne. Il y aurait une continuité historique entre la psychologie cartésienne et la psychologie scientifique ultérieure ; ce qui va contre l'opinion faussement admise que la psychologie est une science nouvelle. Plusieurs dangers sont associés à cette opinion : des hypothèses psychologiques de longue date en viennent à être considérées comme de simples énoncés philosophiques (ainsi en est-il, selon lui, d'une part importante du travail de Descartes), elles peuvent même être traitées comme états de fait (ex : l'hypothèse des mouvements réflexes)... et bien des psychologues modernes méconnaissent l'instigateur de leurs recherches.

En montrant que l'idée cartésienne était utilisée pour rendre compte de nombreux phénomènes avant la naissance reconnue de la psychologie, l'A. espère dégager son statut d'hypothèse classique à l'intérieur de la psychologie scientifique. Cette idée de Descartes, l'A. l'énonce

ainsi : toutes les pensées existantes sont des conséquences de mouvements du cerveau, quelle que soit la cause de ces mouvements.

Bien que, selon Descartes, la pensée soit le mode essentiel de l'âme, et en tant qu'essence n'ait rien de commun avec la matière, dans ses analyses scientifiques de la perception, de la volonté et de la pensée (*Traité de l'Homme*), il se préoccupe rarement de l'essence, mais considère les esprits tels qu'ils existent, c'est-à-dire insérés dans la corporéité humaine.

L'hypothèse des idées corporelles aurait été traitée par la suite, non plus comme conjecture psychologique, mais réduite à des faits psycho-physiologiques (Bell et Muller) de sorte qu'on a pu faire coïncider la naissance d'une psychologie scientifique avec la découverte de ce qui était interprété comme fait.

L'exposition des trois degrés du sens, selon Descartes (p. 735-736) est l'occasion pour l'A. de différencier les courants de recherche selon l'intérêt préférentiel pour l'un ou l'autre aspect de cette classification, ou l'intérêt pour les problèmes qu'elle soulève (de Willis, La Mettrie..., Berkeley, Reid, Kant... à G. Canguilhem et G. Rodis-Lewis). Il insiste sur le retentissement considérable de l'analyse du troisième degré du sens sur les théories de la perception... C'est ici qu'apparaissent la minimisation infligée à la théorie cartésienne de la liberté, l'ignorance ou la mise à l'écart des idées factices, et des idées innées.

L'utilisation réduite et la traduction partiellement inexacte de l'article 17 des *Passions de l'Âme* sont tout à fait probantes sur ce point. A vouloir trop prouver : « même les passions humaines ne sont pas entièrement dégagées de nos corps » (p. 738), il modifie le sens et la portée de l'article 17 sur « les fonctions de l'âme ».

L'ironie veut qu'il adresse ce même reproche de mauvaise lecture aux psychologues du XIX^e siècle. Ceux-ci passant outre les arguments divers de Reid, puis de Kant, pour une réduction du champ de la psychologie, n'ont pas renoncé à tenter d'établir leur discipline comme science.

Retenant certains concepts et les isolant des théories, ils ont cru entendre le langage de Descartes : ainsi la distinction de Bell des nerfs sensitifs (racine dorsale de la moëlle épinière) et des nerfs moteurs (racine ventrale) souvent traitée comme un fait physiologique doit être considérée comme une conjecture scientifique qui a modernisé et combiné la théorie du second degré des sens de Descartes et la théorie de la sensation de Reid.

La découverte de « l'énergie spécifique » des nerfs de J. Muller qui se dirait influencé par Kant s'appuie sur la loi précédente et n'est pas fondamentalement différente dans son schéma conceptuel de la théorie cartésienne de la perception, bien qu'elle ait une portée plus spécifiquement physiologique. Elle garde toutefois le statut de conjecture scientifique, ce qui est une garantie de fécondité.

L'A. espère, par sa réévaluation de l'histoire de la psychologie, promouvoir une nouvelle pensée critique. Permettons-nous d'observer qu'il parvient à convaincre d'une paternité cartésienne de la psychophysiologie moderne en isolant la science cartésienne de la métaphysique. Est-il alors étonnant qu'une approche psycho-physiologique de l'homme n'en soit qu'une approche partielle ? Reste cependant ouverte la question des conditions de possibilité de dépassement des théories.
L.S.

3.1.19. SIMON (Gérard), « Les vérités éternelles ». — Cet article, bref mais très dense, apporte une contribution marquante et peut-être décisive à la compréhension des axiomes tels que la métaphysique de Descartes les utilise. Il prend la suite des recherches d'H. Gouhier dans *la Pensée métaphysique de Descartes* (chapitre X) et apporte un éclairage très neuf. L'essentiel consiste à chercher, devant la pluralité non dénombrée des maximes ou notions communes, « le noyau central de cette multiplicité indéfinie d'évidences » (p. 127), et à le dégager négativement et comme à contre-jour, puisque « la négation multiforme du néant forme en quelque sorte le foyer des intuitions qui se forment dans les notions communes ». L'auteur met en place successivement : (a) le rapport dans l'être de l'existence et de l'essence ce qui permet de rapprocher le principe qui s'applique « à ce qui est, en tant que doué d'existence » (du néant rien ne se fait) et le principe qui s'applique « à ce qui est, en tant que possédant une essence » (le néant n'a pas de propriété) pour ne pas parler de « ce qui est, en tant que représenté dans la pensée » (p. 129) ; (b) le rapport entre la structure démonstrative, logique ou formelle, et les existants qui en font le contenu (« il s'ensuit que la validité ontologique des vérités éternelles n'est pas plus haute que celle des choses qui les font connaître », p. 132) ; (c) et pour finir, se détournant de l'idée de Dieu pour étudier les vérités créées, qui constituent en particulier l'armature de la physique cartésienne, le rapport polémique avec le néoplatonisme d'un Kepler, « qui menace à la fois la vraie religion et la saine physique », alors que la libre création par Dieu évite le retour camouflé au paganisme de la théosophie mathématique en même temps que l'occultisme, la théorie des signatures et la magie des causes finales (p. 133-135).

Parmi toutes les pistes qu'ouvre ce texte, on en signalera quelques-unes, avec les problèmes qu'elles semblent comporter. La stricte dissociation entre le formel et l'ontologique, entre principes purement logiques pensés comme majeures ou *vincula* pour un raisonnement et notions communes pensées comme évidences ontologiques, passe au milieu du principe d'identité : entre « il est impossible qu'une même chose en même temps soit et ne soit pas » et le principe de contradiction (tel qu'on le trouve par exemple dans la lettre à Clerseilier de juin-

juillet 1646), la différence ne nous semble pas aussi « manifeste » qu'à l'auteur (p. 126). De même, on hésitera un peu à sacrifier la fonction synthétique, de *vinculum*, pour l'axiome de causalité : « la simplicité des axiomes vient de ce qu'ils expriment non la relation, mais l'être ; non le lien entre des étants différents, mais ce en quoi tout étant possède dans sa singularité les propriétés générales de l'être » (p. 131), mais la causalité qui fait passer de l'*ego* à Dieu dans la preuve par les effets met bien en relation « des termes étrangers l'un à l'autre » (p. 130). On hésitera enfin devant le sens, existentiel plus encore qu'ontologique, donné au principe de substance : en définissant la substance comme position d'existence (p. 128 note 12), on va au-delà de *res quae per se APTA est existere*, AT VII, 44 l.22-23, on admet que toute propriété, même idéalement pensée comme l'infinité de l'espace géométrique, ne peut appartenir « qu'à ce qui existe, et même a pour essence d'exister » (p. 127). N'est-ce pas étendre de façon illégitime un passage de l'essence à l'existence propre à Dieu, et assimiler l'existence possible d'un irréel (comme le mouton à six pattes) avec l'existence contingente d'un existant fini, tel l'*ego* de la *seconde Méditation* qui existe en acte ? Il reste que ce beau travail fait voir qu'il y a un lien, énigmatique peut-être, des essences géométriques par exemple à l'existence du monde physique créé (d'où la nécessité de concilier la lettre à Mersenne de 1638, qui affirme que si Dieu n'avait pas créé le monde, les vérités sur l'étendue n'auraient pas de valeur, avec le texte des *Sixièmes réponses* – 8, AT VII, 436 l. 22-25, qui déclare les vérités éternelles indépendantes de notre entendement et des autres choses existantes). Et il aide aussi à comprendre comment a pu s'opérer une dérive vers un ontologisme de l'espace, par exemple, au XVIII^e siècle, à partir de thèmes incontestablement cartésiens.

J.-M. B.

3.1.22. WELBOURNE (M.), « My Body and I ». — Il s'agit d'une réponse à R. Fahrnkopf, dont l'étude a été analysée dans le *BC12* (*APh* 46, 3, 1983, p. 39-40), où l'A. s'appuie sur la *Quatrième Méditation* (Descartes parlant d'un corps « qui m'appartient »).

3.1.23. WELLS (Norman J.), « Descartes' Uncreated Eternal Truths ». — The author sets out to attack a position attributed to H.G. Frankfurt in « Descartes on the Creation of the Eternal Truths » (*The Philosophical Review*, 86, 1977, p. 36-57). Arguing against Frankfurt, he contends (a) that the necessity of eternal truths is not dependent on the human mind and (b) that Descartes clearly acknowledges two kinds of eternal truths, uncreated as well as created. The uncreated truths are about the existence, nature, and attributes of God ; and it is argued that, though these truths are incomprehensible, they are

none the less intelligible. Drawing on his extensive knowledge and understanding of the Scholastic tradition wells makes an interesting comparison of Descartes's views about possibility expressed in the *Second Replies* and the Scholastic distinction of intrinsic and extrinsic possibility ; and he calls attention to Descartes's agreement with Suarez on the question of the creation of the essences of creatures.

W.D.

3.1.25. YOLTON (John W.), « Perceptual cognition ». — Etudiant la connaissance sensible ordinaire, la perception des corps extérieurs, l'auteur affirme que « Descartes rejette toute relation causale entre l'activité des objets sur nos sens et les idées perceptives dans nos esprits » (p. 63), mais qu'il dépasse l'occasionalisme parce que les idées sont « des réponses sémantiques et épistémiques » au mouvement corporel (p. 64). Il développe la remarque de F. Alquié (*OC I*, 316 note 2 citée p. 69 note 20) que c'est le mouvement corporel qui, curieusement, signifie à l'esprit l'idée de lumière ou de couleur par exemple, et il retrouve les mêmes formules au siècle suivant chez Charles Bonnet (p. 72, note 28). Distinguant signifier et représenter, il cherche, dans l'autre sens, comment l'esprit peut représenter l'idée de lumière (p. 69), comment l'image sur la glande pinéale peut représenter les lignes et les surfaces de l'objet extérieur et ce qui se passe quand, à la différence de la figure sur la rétine, il n'y a sur l'organe du sens aucune figure correspondant à la figure intracérébrale (p. 70, passage traduit dans G. Rodis-Lewis, *Descartes, Textes et débats*, Librairie générale française 1984, p. 465), et enfin « si la sensation représente les qualités de l'objet ou si la relation représentative ne vaut qu'entre les impressions cérébrales et les qualités de l'objet » (p. 71). La réponse s'oriente vers l'idée d'interprétation comme réponse sémantique et épistémique. Elle est un peu affaiblie par l'absence de toute réflexion sur la différence cartésienne entre second et troisième degrés du sens (*AT VII*, 436-439), et par le contresens, p. 65 et note 7, sur les figures de la Règle XII qui, venues « pures et sans corps, *puras et sine corpore* », *AT X*, 414 l.18, ne sont pas plus « incorporelles » ou *incorporealized* que la figure sur la cire d'un sceau, qui lui aussi ne donne rien de sa matière ou corps quand il imprime sa marque. Elle débouche sur une étude de la réalité objective des idées, dominée par le débat entre réalisme épistémologique direct venu de la scolastique (p. 76 note 42 avec renvoi à Brian O'Neil), et réalité de l'idée comme intermédiaire et écran entre l'objet et celui qui perçoit (l'objet immanent de R.E. Aquila, p. 80 note 55, apparaissant comme sur le chemin de l'idée malebranchiste, être spirituel réel, cf. p. 77 note 43). L'auteur, qui donne raison à Arnauld contre Malebranche (p. 82 : l'hommage aux « philosophes d'Aberdeen », note

60, prend ainsi tout son sens), voit dans l'idée cartésienne un acte d'intellection qui est au fond l'acte par lequel on comprend ce qu'un mot veut dire. Si le refus d'admettre aucune différence entre contenu représentatif et réalité objective de l'idée semble bien fondé (p. 77), on sera surpris que le cas de l'idée matériellement fautive, rencontré p. 79, ne soit pas discuté, et qu'au lieu de cela on s'attarde sur l'idée de Dieu sans très bien savoir si son originalité est d'imposer un passage à l'ontique (« que Dieu existe dans l'esprit de celui qui y croit, Dieu et non pas seulement l'idée de Dieu, est une partie essentielle de ces preuves », p. 64) ou un accomplissement du passage à la conscience (p. 78 note 54). On se convaincra que l'étude de la connaissance sensible, perception ordinaire ou connaissance des corps par une physique mathématique, s'est dissoute dans une étude beaucoup plus générale du passage de l'ontologie à l'idée comme « opération épistémique ou psychologique » (p. 82).

J.-M. B.

3.2. CARTÉSIENS

3.2.1. GLOUBERMAN (M.), « Consciousness and Cognition from Descartes to Berkeley », *Studia Leibnitiana* 14, 2, 1982, p. 244-265.

3.2.2. HOFFMANN (P.), « Modèle mécaniste et modèle animiste. De quelques aspects de la représentation du vivant chez Descartes, Borelli et Stahl », *Revue des Sciences Humaines* 1982-1983, p. 199-211.

3.2.3. MARIN (Louis), « Sur une société de machines dans la *Logique de Port-Royal* », *Revue des Sciences Humaines* 1982-1983, p. 186-187.

3.2.4. PLAISANCE (Daniel), « Corbinelli, auteur de comptes-rendus de séances cartésiennes ? », *Travaux de Linguistique et de Littérature, Centre de philologie et de littérature romanes de l'Université de Strasbourg* 19, 2, 1981, p. 39-52.

3.2.5. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne », *Studia cartesiana* 2, p. 105-123.

3.2.6. PRIEST (S.), « Descartes, Kant and Self-Consciousness », *The Philosophical Quarterly* 31, 125, 1981, p. 348-351.

3.2.7. TREDER (H.J.), « Descartes ' Physik der Hypothesen, Newtons Physik der Prinzipien und Leibnizens Physik der Prinzipien », *Studia Leibnitiana* 14, 2, 1982, p. 278-286.

3.2.4. PLAISANCE (D.), « Corbinelli ». — L'A. complète l'article de J. Delon (*Les conférences de Retz sur le cartésianisme, XVII^e siècle*, 124, 1979, p. 265-276) en défendant l'hypothèse que Corbinelli, dont le nom apparaît plusieurs fois dans le manuscrit d'Epinal qui rapporte ces discussions de Commercy, y avait pris une part active, contestant notamment la thèse de Desgabets sur l'indéfectibilité des substances, et pouvait être rédacteur et responsable de la réunion parisienne à laquelle participa Malebranche, et qui soumettait au débat les idées de Desgabets. (Voir Malebranche, *Oeuvres Complètes*, Vrin-C.N.R.S., t. XVIII, p. 122-124 : A. Robinet suggère une venue de Desgabets à Paris). V. Cousin avait d'abord pensé à Retz lui-même (*Journal des Savants*, 1842), puis à Corbinelli (*Fragments de philosophie cartésienne*, 1845). D. Plaisance nous ayant communiqué son manuscrit avant publication, nous lui avons transmis l'article parallèle qui appuyait la même thèse à partir de lettres inédites d'un correspondant de V. Cousin, Cerquand, dépositaire d'un autre manuscrit, à présent perdu, et qui donne une liste de corrections. D. Plaisance a ajouté deux notes annonçant notre article (p. 42, n. 14 : alors prévu pour le n° 2 des *Studia cartesiana* 1980 ; mais ce n° n'a paru qu'après son article, avec la date de 1981) ; et il signale (p. 52, n. 50) la plus importante correction pour la séance parisienne : « Le P. Malebranche me répondit que l'idée de durée consistait dans l'existence actuelle de la substance... », où le manuscrit d'Epinal porte *abstraction*, par contamination avec la fin de la phrase. Son argumentation bien conduite complète notre bref relevé de corrections, par des citations et de la correspondance de Madame de Sévigné (il rejoignait ainsi, sans le connaître, le rapprochement fait par H. Gouhier entre les accès de fièvre de Corbinelli évoqués par la marquise et celle qui interrompt le conférencier à Paris : article de 1927 et *Études d'Histoire de la philosophie française*, 1976, p. 102, n. 5) et par d'originales remarques stylistiques. Contre V. Cousin, il dissocie le procès-verbal qui suit immédiatement celui de la séance parisienne dans le manuscrit d'Epinal (Cousin pensait aux réunions régulières d'une « académie ») : les discussions suivantes ont dû se tenir à Commercy, autour de Retz et de Desgabets, leur rédacteur *pouvant* être encore Corbinelli.

Reste à souhaiter, après tant d'attente, qu'avec la publication des *Œuvres philosophiques inédites* de Desgabets (Amsterdam, *Collectanea cartesiana*), reparaisse enfin chez Olms le T. IX des *Œuvres* de Retz par Chantelauze, édition la plus complète de ces conférences et discussions (prise pour base de notre liste de corrections dans l'article des *Studia cartesiana*, 2).

G.R.-L.

3.2.5. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Polémiques ». — Ce travail extrêmement minutieux et précieux reconstitue le long cheminement de la controverse, pour et contre la théorie cartésienne. On s'aperçoit qu'il y

eut, entre Descartes et Monsieur Poiret, une longue lignée parmi ceux qu'on nomme dédaigneusement les petits cartésiens pour méditer, avec Cally et Regis notamment, la thèse paradoxale de la libre création des essences. Les polémiques qui se nouent autour de quelques noms, Malebranche et Huet au premier rang, donnent à certains silences ou à certaines réserves un poids supplémentaire, ainsi Arnauld dont Poiret regrette « qu'il n'ait pas porté le combat sur ce point », p. 122 (sur ce silence d'Arnauld, pourtant interpellé par Leibniz, voir la thèse encore inédite d'A.R. Ndiaye, *Arnauld et la philosophie*). Deux grandes lignes se dégagent de cette étude. L'une concerne la manière dont se défait un équilibre proprement cartésien : ceux qui veulent avec Poiret « défendre les droits de Dieu » finiront par aboutir à un mysticisme qui déréalise le monde en faisant le jeu gracieux de la divine liberté (p. 121), ceux qui veulent ne pas « éteindre les lumières de la raison » dont Dieu est auteur aboutiront avec Malebranche à « la raison univoque en Dieu et en l'homme » (p. 123). L'autre point concerne la dissociation, chez les penseurs fidèles et la thèse cartésienne, entre le créateur, pour lequel seul essence et existence sont nécessaires, nécessaires par nécessité de sa nature, et les créatures où elles sont volontaires, nécessaires seulement par la nécessité de sa volonté (p. 116 sur Cally, p. 119 sur Regis). Cette dissociation est d'autant plus intéressante qu'elle touche à un point débattu concernant Descartes lui-même, savoir s'il y a une différence de statut épistémique entre les vérités concernant les essences créées, par exemple les vérités mathématiques, et celles qui concernent Dieu, ce qu'on appelle les axiomes ontologiques ou les exigences de l'existence comme le principe de causalité. L'auteur a manifestement évolué sur ce point, depuis *l'Oeuvre de Descartes* (p. 129 note w, « Descartes en exclut certaines contradictions ontologiques ») jusqu'à la longue note 23 p. 113 (« Descartes se borne donc ici à reconnaître une contradiction pour nous »), évolution qui s'achève dans *Descartes*, 1984, p. 268, « il n'y a donc pas de privilège des axiomes ontologiques sur les axiomes mathématiques ». On est donc parfois un peu embarrassé pour distinguer ce qui est de l'auteur cité et ce qui est de son commentateur (cf. p. 120 sur Van Mastricht, sur la distinction entre des impossibilités radicales liées à l'absolue positivité de la 'causa sui' et une souveraine liberté sur les créatures qui atteint par exemple « le temps lui-même en sa succession linéaire »). Mais cette étude impose une évidence : il y a une corrélation étroite, dans le destin de la doctrine cartésienne entre l'unité des essences (essence de Dieu et/ou essence des créatures) et l'unité au niveau des vérités nécessaires concernant les choses créées (immuables par leur nature et/ou parce qu'elles ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette au changement, ce qui rejoint exactement la phrase de saint Augustin, p. 108 et note 5, qui identifie *voluntas Conditoris et conditae rei cujusque natura*).

J.-M. B.