

Archives de Philosophie 46, 1983, Cahier 3.

BULLETIN CARTÉSIEN XII

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

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 1981.***

*An international Bibliography of Cartesian Studies for 1981.***

LIMINAIRES

I

L'ANALOGIE PERDUE

*La métaphysique sur les chemins de la science
de Descartes à Kant*

par François MARTY

Jean-Luc Marion a choisi un titre énigmatique, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pour un essai récemment publié, et dont le sous-titre indique les thèmes majeurs : *Analogie, création des vérités éternelles, et fondement*¹. Il est légitime d'annoncer une énigme, quand le

* Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne, dirigé par Geneviève Rodis-Lewis ; secrétaire : Jean-Luc Marion ; secrétaire du *Bulletin* : Jean-Robert Armo-gathe (6 Parvis Notre-Dame 75004 Paris). Ont collaboré à ce *Bulletin* : J.-R. Armo-gathe, J.-M. Beyssade, G. Brykman, F. de Buzon, P.A. Cahné, P. Costabel, W. Doney, J.-L. Marion, Marilène Phillips, G. Rodis-Lewis.

Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

** Ce douzième bulletin continue le travail commencé en 1972 dans les *Archives de Philosophie* ; une bibliographie des années 1965-1980 est en préparation (Mlle Phillips, Mme Sainsaulieu, MM. Armogathe, Carraud, Lavigne).

1. Jean-Luc MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes, Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Philosophie d'aujourd'hui, PUF, Paris, 1981, 488 p. Les chiffres donnés entre parenthèses renvoient aux pages.

propos n'est pas seulement d'accroître un savoir, mais d'aider à penser. Nous voudrions dire que l'ouvrage tient, largement, cette promesse. Il porte un regard renouvelé sur Descartes, de cette bonne nouveauté, qui honore, en la portant plus loin, une tradition d'interprétation antérieure, ici celle de F. Alquié, comme le laisse pressentir la mention, dans le sous-titre, de la « création des vérités éternelles ». Le point d'ancrage est assez bon, pour que le champ puisse s'ouvrir largement et faire voir les questions issues du Moyen-Age, dont les déplacements déterminent le seuil qu'occupe Descartes, et par là éclairent encore notre modernité.

Nous essaierons de dire quels sont, à notre sens, dans ce panorama, à la fois vaste et bien centré, les traits les plus décisifs pour comprendre notre temps. Ils se rapporteront à la métaphysique sur les chemins de la science, ce par quoi on verra qu'il faut entendre aussi bien la tentative de se donner à elle-même la forme de science, que ses confrontations avec le développement des sciences, en leurs divers domaines. Nous nous permettrons d'inscrire, à ce point, quelques réflexions sur l'analogie chez Kant. Ce sera moins dépasser le travail de J.-L. Marion, qu'apporter une pierre à un endroit que sa logique désigne. C'est que cet ouvrage sur Descartes est en quelque sorte un fragment neuf d'une entreprise plus vaste, dont il manifeste tout l'intérêt, et qui consisterait à explorer tout le travail qui s'est fait, dans la pensée occidentale, autour de l'analogie. Les références ne manquent pas, dans cet ouvrage, nous l'avons suggéré, à ce qui, dans cette histoire, précède Descartes. Pour avoir eu l'occasion de nous occuper de cette question chez Kant, nous dirons brièvement quel relief prend, dans cette perspective, ce qui est ici découvert de Descartes.

Mais il faut auparavant retracer le cheminement de l'ouvrage en ses articulations majeures. Il se divise en deux livres, le premier, intitulé *l'analogie perdue*, découvre le questionnement, dont Suarez et Galilée sont deux repères, et à l'intérieur duquel Descartes parle de création des vérités éternelles. Le second, *le fondement recherché*, dans la voie ouverte par la création des vérités éternelles, le laisse demeurer en blanc, indécidé entre l'*ego* et Dieu. Titre et sous-titre annoncent donc très exactement le dessein de l'ouvrage.

La première section du premier livre traite de l'« achèvement théologique de l'analogie ». Six étapes font voir comment l'analogie aboutit, avec Descartes, à la question théologique, et y trouve sa fin — il y a bien là « achèvement théologique ». L'interlocuteur majeur est ici Suarez. Cette partie établit, en s'appuyant sur une très remarquable documentation, l'horizon dans lequel Descartes, écrivant à Mersenne en 1630, formule sa thèse de la création des vérités éternelles. J.-L. Marion nous propose de reconnaître que Descartes traite là d'analogie, alors même que mention explicite n'en est point faite. C'est la pré-

sence, en toile de fond, de Suarez, qui soutient cette interprétation. Le point de départ (§ 3) est en effet pris d'un texte des *Disputationes metaphysicae* de Suarez, posant, en des termes pratiquement identiques à ceux de la lettre à Mersenne, la question de la connaissance que Dieu a des vérités éternelles : les connaît-il parce qu'elles sont vraies, ou bien produit-il, du fait qu'il les connaît, cette vérité (28-29) ? A l'opposé de ce que fera Descartes, Suarez prend le premier parti : il n'y a pas de vérité si on ne peut « en rendre raison ». Il faut admettre une auto-fondation des vérités (29-30). Leur éternité, il est vrai, est en quelque façon facilitée du fait qu'il s'agit là des universaux, éternels, en l'entendement qui les pense, du fait qu'ils font abstraction de l'existence des choses (32). La distance est grande ici par rapport à saint Thomas, auquel Suarez se réfère comme à un maître. Pour saint Thomas, en effet, les idées des choses sont l'expression de l'essence divine, dans le Verbe, avec ainsi un rapport au monde effectivement créé (42). Cela conduit (§ 4) à faire paraître le fond de la thèse de Suarez : les vérités sont éternelles et incréées, en raison de l'indépendance de l'identité logique (49), indépendance qu'il faut affirmer à l'endroit même de Dieu. Les *possibilités* sont éternelles, et elles sont donc indépendantes de Dieu, puisque c'est l'existence contingente du possible qui dépend de lui (53). J.-L. Marion énumère quelques autres témoins contemporains de Suarez qui tiennent cette thèse des vérités éternelles, auto-fondées, indépendantes de Dieu, marquées ainsi, à son égard, d'une « parfaite neutralité » (69).

Le terrain est maintenant balisé et dégagé. Le pas suivant (§ 5) va conduire à la situation théologique de Descartes, en faisant paraître comment c'est de l'*analogie* qu'il est question, en ce débat sur les vérités éternelles. Suarez tient l'analogie, mais il ne peut le faire que verbalement. Il dit s'écarter de l'univocité de Duns Scot, mais les concessions qu'il lui fait sont trop grandes pour que distance soit réellement prise. L'essentiel, au fond du débat, est ici l'acceptation avec lui du concept objectif d'*ens* (82). C'est l'occasion d'un excellent raccourci sur l'analogie, dans son point de départ grec, comme analogie de rapport, en son extension médiévale à l'*ens*, dit diversement, mais dans un rapport à l'un. J.-L. Marion fait sienne, à propos de saint Thomas, l'interprétation de B. Montagnes², qui voit dans l'« analogie de référence », ou de « rapport » (l'analogie d'attribution de Cajetan), la forme propre de l'analogie thomiste, analogie intrinsèque, l'important sur l'« analogie de proportion » (analogie de proportionnalité chez Cajetan) (91-92).

Suarez, plus thomiste en cela que Cajetan, comme le notait B. Montagnes, donne le pas à cette analogie de référence. Mais le changement n'en est pas moins profond, car c'est le concept objectif d'*ens* qui

2. Bernard MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1963, cf. p. 20.

devrait permettre à la référence d'être intrinsèque. Il s'ensuit (§ 6) une irrésistible dérive vers l'univocité. Ce n'est pas sur la « participation déficiente » de l'être créé à l'être que se fonde cette analogie. On l'atteint par ce que l'on peut attribuer à tout le réel, l'« *ens* logiquement commun », abstrait et confus à la fois, du fait de la disparité de ce dont il se dit (103). Suarez enseigne bien une différence métaphysique entre l'*ens a se* et l'*ens ab alio*, la substance et l'accident. Mais cela ne va pas sans difficulté, car l'*ens commune* ne peut porter une telle distinction (105-106).

Le développement qui suit (§ 7), enchaîne sur deux questions d'une importance décisive chez Descartes, et qui portent, en filigrane, le rapport à Suarez précédemment expliqué. Il s'agit d'abord de la notion de *substance*, dont on sait avec quelle netteté Descartes refuse l'application univoque à Dieu et aux créatures. J-L. Marion propose, de façon très suggestive, de faire de Dieu moins une substance, que la condition de la substantialité (112). Pour Suarez, Dieu était proprement substance, et on accommodait celle-ci aux créatures (115). Quant au concept d'*ens commune*, chez Suarez, il faut voir qu'il répond au projet d'une métaphysique, constituée comme *science*, unifiée selon cet *ens commune*, qui comprend même Dieu (133-135). Là contre, Descartes pose l'incompréhensibilité de Dieu (135-139). Mais nous aurons à revenir sur cette question d'une métaphysique comme science. Le dernier pas de cette section (§ 8), est une sorte de confirmation de cet « achèvement théologique » de l'analogie. C'est le rapport à Bérulle, essayant vainement de transmettre à Descartes la tradition des noms divins, ainsi que l'exemplarisme (140-141), terrain sur lequel se développe la pensée de l'analogie, mais l'encourageant à développer et exposer ses idées scientifiques.

Il nous faut passer très vite sur la très remarquable deuxième section, consacrée au « Dieu mathématicien », et qui va permettre de confirmer le refus profond que Descartes opposait à une univocité qui envahissait le champ de la pensée. L'étude est très documentée, et très convaincante. Elle passe par Mersenne (§ 9), Képler (§ 10) et Galilée (§ 11). Si c'est en mathématicien que l'homme connaît son objet, il faut dire qu'il le connaît alors aussi bien que le connaît le mathématicien divin. Nous reviendrons par la suite sur ces conceptions, bien commun d'une époque. Il nous suffit de voir que le refus de l'univocité, qui met Dieu et les êtres sous le même concept commun d'*ens*, tel que Descartes le formule dans l'incompréhensibilité du Dieu créateur des vérités éternelles, appartient à un débat majeur de son temps.

C'est « selon la création des vérités éternelles » (où l'on peut voir la meilleure façon de suivre Descartes « selon l'ordre des raisons »), que le livre II expose la recherche d'un fondement, dont le statut sera d'être ce qu'il faut inscrire sur une page toujours à nouveau blanche. La pre-

mière section analyse la démarche de la science cartésienne, en portant l'attention sur le type de fondement qui s'y manifeste. C'est en établissant un code (§ 12) que se constitue la science cartésienne, et c'est ce qui la rend consonante avec la création des vérités éternelles. J-L. Marion propose une remarquable analyse de la *perception* chez Descartes. Le fond est une dissemblance entre la perception et la réalité perçue (233). *L'imagination* intervient, en effet, selon les *Regulae*, pour préparer la perception pour l'entendement (235-236). C'est une *figuration* qui est alors opérée, faite de deux opérations, une *abstraction*, s'arrêtant à la considération de l'étendue, une *transcription*, où ce qui, dans le perçu, se prête mal à la figuration, par exemple les couleurs, trouve une figure géométrique (237-238). Ainsi n'est-il plus paradoxal de déclarer que seul l'aveugle-né comprend la lumière ; il faut passer, en effet, par le dissemblable, ramenant toutes choses perçues à des figures et mouvements (247-249). A ce point, il faut comprendre que la *figuration* ne se produit que dans un processus de *défiguration*. C'est d'abord le jeu de la gravure, qui est évoqué. Elle ne porte, sur une surface, que des figures, ou pourtant nous reconnaissons, par exemple, un paysage. Davantage encore, la perspective fait que la figure perçue n'est pas identique à la figure gravée. A ces analyses des *Regulae*, la *Dioptrique* donne un tour nouveau, faisant opérer la défiguration à la Nature elle-même : les figures, intelligibles, qui constituent la nature, produisent en l'homme, passif, les sentiments, et ainsi la diversité confuse du sensible (249-253). On parvient ainsi à la notion de *code*, notion prise à l'analyse saussurienne du langage. L'objet, figure initiale qui cause la sensation, se comporte alors en signifiant, dont la sensation vaut comme signifié. Par là est constitué un signe, dans son unité. Le décoder, l'interpréter, est lire les figures du grand livre du monde (257-258).

L'arbitraire de ce code, où la figuration ne va jamais sans défiguration, ramène l'horizon de la création des vérités éternelles (§ 13). L'arbitraire renvoie au modèle royal, où le souverain décide comme il veut des lois qu'il impose. Ici cependant les lois de ce code deviennent la nature même de l'esprit humain (276-277). Mais il faut se rappeler que cette création est à rapporter à Dieu comme cause efficiente totale, en son *incompréhensibilité*. Alors peut paraître l'envers du code, avec *le doute sur le fondement* (§ 14). Cela se résume à l'intervention possible d'un surcodage. Si le code, qui, du sensible, permet de passer au vrai monde, celui des figures et mouvements, est arbitraire, comment éviter l'hypothèse d'un surcodage, qui ferait de ces figures et mouvements les signes d'une réalité, dont je n'aurais nulle idée (324-326) ? Au principe de ce surcodage, il faut mettre la *toute-puissance divine*, à distinguer soigneusement aussi bien du Dieu trompeur que du malin génie.

La deuxième section de ce second livre essaie de penser la question du fondement selon les trois domaines de ce qui, désormais, remplace

la « métaphysique générale » (celle de l'*ens commune*), la « métaphysique spéciale », traitant du monde, du sujet, de Dieu. Le premier essai part de l'existence même des choses qui constituent le monde (§ 15). Les *Méditations* interviennent ici. Elles font passer les *natures simples* des *Regulae* de l'épistémologique à l'ontique. La réalité de l'existence des choses repose alors finalement sur la « propension » de l'esprit humain à les croire telles. Cela renvoie à Dieu comme fondement. On ne peut séparer ici le moi connaissant, la nature, et Dieu, chacun des trois termes pouvant occuper la position médiane par rapport aux deux autres. Ce n'est que « par procuration » que les choses peuvent alors remplir le rôle de fondement (365-364).

A propos du *Cogito* (§ 16), J.-L. Marion fait jouer, de façon suggestive, la notion de performatif, développée par Austin. Le *Cogito* n'est pas un « performatif » proprement dit, posant la réalité de ce qu'il dit (*Cogito, ergo sum*) ; mais il est une « performance » : en surveillant le fonctionnement du code, comme « cogito me cogitare », il est une instance polarisante du sensible (391-392). Mais il se heurte à la difficulté de se poser en *absolu*, à titre de *fondement*, tout en demeurant un étant relatif ; il doute, en effet, ce qu'il ne peut faire qu'en se rapportant à un infini, auquel il ne peut cependant pas s'identifier (392-393).

Il faut donc en venir à la question de Dieu (§ 17). C'est la volonté, parce qu'elle est pouvoir infini, qui met en rapport avec Dieu. Mais alors, l'univocité formelle de la volonté, dite de Dieu et de l'homme, produit sa complète équivocité ontique, en posant l'indépendance de l'homme, qui reproduit l'aséité divine (411-414). Cette indépendance a pour lieu le point le plus haut de la méditation cartésienne sur l'homme, la générosité. Le libre arbitre est un tel bien, que son évidence peut aveugler la liberté à l'endroit de tout autre bien, et faire choisir le mauvais, du moment que c'est librement. Comme indépendance, la similitude de Dieu s'expose donc à rompre son rapport même à Dieu, se renversant en dissimilitude (419-422). Si la similitude divine, visée par la volonté infinie, fait par là désertier le fondement, c'est qu'est perdue l'analogie, qui aurait pu régler la dissimilitude (426).

Les *conclusions* sont réparties sur trois paragraphes, dont le dernier est très bref. Il s'agit d'abord (§ 18) de confirmer la perte de l'analogie, dans le nom donné à Dieu « *causa sui* ». Ce nom appartient au contexte de la générosité, du contentement de soi (427-428). Il représente une modification de l'essence divine telle qu'elle s'exposait chez Suarez. Ce qui était chez lui « aséité négative », rupture par rapport à l'ordre des êtres, devient chez Descartes « aséité positive ». Mais le balancement est inévitable, alors, entre une équivocité ontique, mettant en avant la différence absolue par rapport à toute cause, que signifie une « *causa sui* », et une univocité formelle, Dieu devant répondre à l'impératif qui oblige tout être à se soumettre à la pensée de la cause.

C'est le titre général, « théologie blanche », qui est repris ensuite (§ 19), résumant en six thèses l'acquis du livre, dans la perspective heideggerienne de l'onto-théologie. Il y a donc là d'importants aperçus sur l'histoire de la philosophie occidentale, que nous aurons à évoquer plus avant. Les deux dernières pages, enfin, (§ 20) retrouvent des thèmes d'un autre ouvrage de J-L. Marion, *L'idole et la distance*. Dans la perte de l'analogie des noms divins, Descartes signale une forteresse que la pensée scientifique de son temps a pu contourner, mais non prendre, l'infini incompréhensible, se donnant à penser dans l'éblouissement. Peut-être Descartes a-t-il dû trop laisser à l'éblouissement, pour freiner le penchant à l'univocité, propre à son temps.

Le cheminement que nous venons de retracer dit assez l'importance de l'ouvrage de J-L. Marion. C'est très expressément que celui-ci se rattache à la ligne d'interprétation cartésienne ouverte par F. Alquié, quand il a su montrer dans la thèse de la création des vérités éternelles, apparemment latérale dans l'Opus cartésien, l'indice d'une nappe souterraine, qui nourrissait l'œuvre entière. J-L. Marion renforce cette ligne d'interprétation en faisant voir son arrière-pays, le débat sur l'analogie, tel qu'il se développe au xvi^e siècle, en référence principalement à la question des noms divins chez saint Thomas. La prise au sérieux, chez Descartes de la création des vérités éternelles, pose le couple, dès les lettres à Mersenne, de l'incompréhensibilité et de la compréhension, qui s'atteint dans les sciences, mathématique et physique. J-L. Marion a eu une idée heureuse, en essayant d'éclairer le rapport compréhension de la science et incompréhensibilité de Dieu au moyen d'une des notions livrées par l'analyse saussurienne du langage, celle de l'arbitraire du code linguistique. Le « surcodage » divin permet d'assigner sa juste place à l'incompréhensibilité divine, distincte du Dieu trompeur et du malin génie.

Mais nous voudrions surtout nous arrêter à la vaste fresque, développée par J-L. Marion en amont et en aval de Descartes, avec la création des vérités éternelles, et qui va de saint Thomas à Heidegger. Nous voudrions revenir d'une part sur une explication proposée pour les embarras de Descartes, en sa recherche du fondement, et d'autre part dire quelque chose de la place de Kant, dans cette perte de l'analogie qui, chez Descartes, annonce un trait de la modernité.

J-L. Marion fait une hypothèse très suggestive sur le rapport de Descartes aux théologiens de son époque. On dit généralement qu'ils ont entravé le libre essor de sa pensée, spécialement par l'ombre menaçante de l'affaire Galilée. J-L. Marion pense plutôt que c'est la « défaillance » des théologiens qui fut le gros obstacle pour Descartes. Il ne trouvait chez eux qu'une déviance théorique, celle de Suarez, rendant méconnaissable la doctrine de l'analogie, tandis que Bérulle, l'augustinien, ne lui fournissait que l'« encouragement subjectif » qui le pressait

de publier son œuvre scientifique. Le « thomisme » et l'« augustinisme » n'ont offert à Descartes, comme seules contributions, « qu'un obstacle faussé et une assurance insignifiante ». Descartes s'affrontait donc « en solitaire » à une tâche dont le courant scientifique redoublait l'urgence, celle d'une métaphysique en quête de fondement. Les théologiens « désertaient » cette tâche. Il ne restait à Descartes qu'à s'avancer « avec son seul appareillage conceptuel, dépouillé de la sûreté d'une tradition théologique » (159).

L'hypothèse est assez suggestive, pour qu'on se prenne à se demander si cette défaillance n'aurait pas une histoire, dont Suarez serait autant témoin qu'acteur, dans une tradition théologique qui ne parvenait plus à satisfaire Descartes. L'histoire du glissement vers l'univocité, avec l'*ens commune*, auquel se superpose une « analogie de référence », qui revient, en quelque sorte, à penser l'impensable, est remarquablement analysée, nous l'avons dit. Mais J-L. Marion aperçoit bien le contexte où s'élabore cette pensée de l'*ens commune*. C'est celui d'une métaphysique qui se veut science, tentant de trouver la notion qui l'unifiera, l'*ens commune*, ce qui est commun à la totalité de l'être, pouvant supporter des différences allant jusqu'à celle du fini et de l'infini.

Ce qui importe, c'est de voir que cette « métaphysique » comme science appartient à une tradition, et J-L. Marion en rappelle la source, la métaphysique d'Aristote (134). Or c'est justement dans cette tradition que s'élabore le propos d'une théologie comme science, propos auquel saint Thomas a su donner une réalisation. Suarez s'inscrit donc bien dans la suite de saint Thomas, se contentant simplement de ré-expliciter la valeur de science de la métaphysique elle-même, là où tout l'intérêt de saint Thomas allait à la théologie. L'analogie est, dans les deux cas, une pièce essentielle de cette science. Or, selon J-L. Marion, c'est sous la forme d'un courant exténué que l'analogie arrive chez Suarez. Il est vrai que saint Thomas a su loger l'analogie à l'intérieur de la tradition des « noms divins ». C'est, et ce point aurait pu être mieux explicité, à l'intérieur d'un discours que l'analogie a alors place. Précisément, ce n'est pas le « nom », prix de l'expérience du monde, qui est « analogue » ; mais il est « *dit analogiquement* » de Dieu et des créatures. Il s'ensuit que le nom peut comporter une unité de sens. « Sain », dans l'exemple classique de l'analogie, signifie une « orientation et une proportion à la santé de l'animal ». Mais il est dit selon des « raisons » diverses, comme signe, quand c'est de l'urine qu'il est dit, comme cause, quand cela est dit de la médecine³. Faire *le nom lui-même* analogue serait aller à d'inévitables embarras ; il faudrait alors distinguer en lui ce par quoi il est commun à plusieurs référents,

3. *Summa theologica*, I, 13, 5.

4. *Ibid.*, I, 13, 4.

et ce par quoi il est divers. Mais on voit bien que la part commune renvoie à l'unité de sens, la faire la plus petite possible ne résolvant aucune difficulté. Si l'on met en avant la différence, on va vers l'équivocité. Si on continuait, en ce dernier cas, à appliquer les noms à Dieu, cela reviendrait à les faire purement synonymes, leur sens propre n'étant plus pertinent, ce que saint Thomas écarte expressément⁵. Peut-être faudrait-il nuancer, dès lors, le jugement sur le traitement suarézien de l'analogie. Il n'est pas exact de dire que l'*ens commune* rendait impossible l'*analogia entis*, car c'est donner l'impression que l'on traite l'*ens*, en sa notion, comme analogue. La difficulté de Suarez, comme l'avait bien vu B. Montagnes, c'est d'avoir quitté la pensée de la participation et des degrés d'être, qui était celle de saint Thomas, et d'être passé, tout comme Cajetan, dans une logique de l'idée d'être⁶. Dès lors l'*ens commune* est un effort pour garder la consistance de la notion, « dite analogiquement », effort embarrassé, car cela revient finalement à une problématique formelle, bloquée sur un plan logique, et qui ne saisit plus l'application de la notion, du « nom », en référence aux rapports constitutifs des niveaux du réel. L'unité de sens, retirée de l'acte même de signifier, n'a plus guère qu'à être le plus petit commun dénominateur, « abstrait », « confus », comme le notait J.-L. Marion. Mais la raison est moins l'*ens commune* que la pente d'une métaphysique qui, voulant se constituer en science, porte tout son soin au plan logique, ce qui est légitime, mais sans bien trouver le passage au réel.

Nous venons d'y faire allusion, la décision, dans laquelle entrait saint Thomas, la constitution d'une théologie comme science, qui se cherchait dans les XII^e et XIII^e siècles, à laquelle il allait donner consistance, n'était pas sans comporter le risque d'une pareille destinée. Il s'agissait de donner à la « doctrina sacra » la forme la plus haute du savoir, le modèle étant peu à peu devenu celui des *Analytiques* d'Aristote⁶. La visée, louable, était de tenter de porter la pensée théologique à la rigueur conceptuelle de la démarche des *Analytiques* et à l'unité du système. Il est difficile de ne pas voir là le point de départ de la dérive vers l'univocité, dont Suarez va être un témoin. Un autre inconvénient, de beaucoup plus grande portée, était de risquer de décrocher le travail conceptuel de son milieu premier, la parole de Dieu, en qui s'entendent les « noms divins ». On le repère aisément, en comparant le discours systématique de la *Somme théologique* aux commentaires patristiques de la Bible, qui n'obéissaient pas à la logique de l'*Organon*, mais qui ne cessent de relire le texte même.

Les commentateurs du XVI^e siècle ne perdaient donc pas toute la tradition théologique du Moyen-Age. Les vraies difficultés allaient

5. B. MONTAGNES, *op. cit.*, p. 164 (il s'agit directement de Cajetan, mais comme témoin d'une époque).

6. *Summa theologica*, I, 1, 2.

commencer, et J-L. Marion est ici très éclairant, quand la science moderne, avec Képler, Galilée, prenait son premier départ. Nous avons dit le grand intérêt des analyses proposées. En bref, une pensée opératoire, et c'est le cas de la pensée qui utilise les structures mathématiques, ne saurait être qu'univoque. Les fondateurs de cette science pensaient rompre avec le vieil Aristote, et, pour ne point manquer de patron, ils se référaient à Archimède, l'ingénieur, qui faisait des calculs. En fait, sans y prêter attention, ils retenaient un trait d'Aristote, décisif, qu'aucun ingénieur ne pouvait enseigner, la valeur de *système* de tout corps de pensée qui se veut science. Mais il devenait clair alors que le projet de science pour la pensée confrontée à l'Absolu, peu importe qu'elle se dise « théologie » ou « métaphysique », devait se heurter à une réserve extrême, allant jusqu'au refus. Et cela concerne non pas seulement les formes peut-être défaillantes du xvi^e siècle, mais aussi le propos initial même d'une telle science. Descartes lui opposait l'incompréhensibilité de Dieu, comme Kant, à la fin du siècle suivant, dira l'impossibilité, pour une théologie, de faire siennes les preuves des *Analytiques*.

Mais alors le décrochage qu'opérait, par rapport aux textes fondateurs de son mode de vie, la théologie comme science, va produire tous ses effets. J-L. Marion a raison de dire que Descartes ne dispose plus de l'analogie, que le Moyen-Age avait introduite dans les noms divins, élevant au discours sur l'être une démarche de pensée qu'Aristote avait réservée aux prédicaments. Cet instrument n'était plus utilisable, dans le contexte de la science moderne naissante. Mais ce manque était moins grave que celui des textes fondateurs, où la doctrine de l'analogie s'était une fois élaborée, et dans lesquels, sous une autre forme, aurait pu se reformuler le propos médiéval d'aller, dans le domaine de la foi, jusqu'au bout du travail de la pensée. La chose est d'autant plus remarquable, que l'influence de son éducation chrétienne sur la pensée de Descartes, des règles de sa méthode à la générosité, et à la morale qu'elle implique, est évidente, nous ne pouvons ici développer cela.

J-L. Marion donne une indication précieuse, qui éclaire ce qui est, à notre sens, la « défaillance » la plus grande, qui pèse sur Descartes. Nous voulons parler de ses remarquables analyses de la perception, figuration, par suite de l'étendue faite essence des corps, mais aussi défiguration, le perçu n'étant pas la figure que l'entendement construit. C'est un jeu de code qui se met ainsi en place, ce qui permet d'analyser la science comme un langage. Ce code, à son tour, est surplombé par le surcodage divin, lié au Dieu incompréhensible. Or il est clair qu'un tel langage est radicalement incapable de porter une parole théologique. Toute science de Dieu est prétention intenable. Certes, Descartes dit autre chose du langage. Dès le *Discours*, se trouve cette remarque, étonnante d'anticipation, que même si on faisait des machines qui parlent, on ne saurait les confondre avec les hommes, capables, seuls

d'adapter leur réponse à celui dont ils font ainsi un interlocuteur⁷. Parler n'est pas seulement utiliser un code, mais c'est susciter un rapport de communication. Mais l'horizon était trop neuf, pour que se frayent, à partir de là, les chemins où pourraient se redire, autrement, les noms divins.

Il n'est pas sans intérêt, en terminant cette note, d'indiquer comment ces chemins commencent à s'esquisser chez Kant, d'autant que cela se produit précisément dans une reprise de la tradition sur l'analogie. Quand il récapitule les résultats de cette « théologie blanche » qu'il a diagnostiquée chez Descartes, J-L. Marion note que si une telle théologie écarte l'univocité, du même coup elle « disqualifie toute analogie, que désormais la métaphysique désertera définitivement ». Ce serait même là un trait de la « modernité » (454). Or, il nous a naguère paru possible d'entreprendre une interprétation de Kant qui avait pour fil conducteur la place faite à l'analogie⁸. Paradoxalement, cela confirme la justesse du diagnostic de J-L. Marion, tout en mettant en grande lumière l'enjeu qui faisait dériver Suarez vers l'univocité, celui d'une métaphysique à constituer comme science.

D'un simple point de vue lexicographique, l'analogie tient, par le nombre de ses occurrences, une place modeste, mais non négligeable, dans les œuvres publiées par Kant. Ce qui est, en revanche, plus important, c'est que, une fois reconnu et mis à part un usage précis du terme, lié à Newton, dans *l'Histoire générale de la nature ou théorie du ciel* de 1755, les occurrences d'« analogie » appartiennent pratiquement toutes à la période critique⁹. L'analyse de l'usage fait de cette notion en confirme la valeur critique. En bref, Kant en use pour marquer la limite de la connaissance et de l'agir de l'homme. On sait combien cette saisie de la limite importe à Kant. Or, et c'est en cela que la thèse de J-L. Marion se voit paradoxalement confirmée, Kant ne développe pas une théorie propre de l'analogie. Il lui arrive, certes, de la définir, mais c'est seulement parce qu'il éprouve le besoin de faire usage de cette notion. On n'a pas d'essai pour regrouper et systématiser les problèmes de l'analogie, comme par exemple le fait *l'Analytique des concepts*, dans la *Critique de la raison pure*, pour les catégories. D'avantage, l'élimination est complète de la question de *l'analogia entis*. Il faut reconnaître que ces absences prennent d'autant plus de force qu'on les situe dans la perspective mise en évidence par J-L. Marion

7. *Discours de la méthode*, 5^e partie, AT, VI, 56 ; éd. Alquié, p. 629.

8. François MARTY, *La naissance de la métaphysique chez Kant, une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, 1980.

9. Les termes de la racine « analog. » interviennent 269 fois à partir de 1781, contre 50 fois dans la période pré-critique, dont 31 occurrences dans l'œuvre de 1755, *l'Histoire générale de la nature*.

d'une disqualification de l'analogie, pareille à une dérive, dans la pensée occidentale. Cette dérive est bien réelle, puisque là même où reparait, et en solide posture, l'analogie, sa théorie ne réussit pas à se former.

On ne quittera pas trop l'horizon des questions qui, chez Descartes, se lient à la perte de l'analogie, en introduisant le schématisme kantien contexte où se comprend l'usage que Kant fait de l'analogie. C'est le jeu, chez Descartes, de figuration et défiguration dans la connaissance du sensible, qui est au niveau du schématisme kantien. Il s'agit, dans les deux cas, de saisie du sensible, et on pourrait parler de « figuration » pour les schèmes kantien. La différence est pourtant très radicale. Elle est à chercher dans l'appartenance au *temps* que Kant s'efforce de cerner, en élaborant la notion de schème. Aux correspondances à établir entre un texte codé, et celui qui résulte de son décodage, opération où le codé joue comme point commun d'articulation, succède la considération du sujet qui constitue l'expérience, le sujet « transcendantal », avec les formes d'unification du donné, les « catégories », qu'il coule dans le temps, selon les diverses façons dont se structure le temps, production du temps, ce qui vient le remplir, successivité ordonnée, ensemble du temps¹⁰. Mais le temps est la forme de réceptivité, celle selon laquelle l'esprit s'expose au donné. Le schématisme est ainsi le lieu où l'initiative de l'esprit, sa capacité d'invention, ne cessent de se laisser mesurer par le réel qu'il ne saurait construire.

Or, c'est à la notion d'analogie que Kant finit par recourir pour exprimer au mieux une telle condition. Cette initiative de l'esprit, qui, par nature s'expose au réel, use d'un rapport qui n'autorise pas à construire l'objet, mais indique « comment le chercher dans l'expérience ». Ce rapport, et celui qu'il permet d'établir, représentent les « analogies de l'expérience », annonçant la notion de « modèle »¹¹. Elles donnent une connaissance rigoureuse du réel, sans en être la maîtrise — cette connaissance aussi pleine que celle de Dieu, que rejetait Descartes ; à ce point Kant rejoignait donc Descartes, mais, cette fois, au moyen de l'analogie. Rigueur et non-maîtrise tiennent à la prise de corps de cette connaissance dans le temps. Kant pouvait, en cela, se souvenir de Hume, qui appelait « analogie » toute connaissance : si je prévois que la pierre que je lâche va tomber, c'est que je suppose que son comportement sera « semblable » à celui des autres corps que je suis habitué à voir tomber¹². Cette « analogie » de Hume mérite la plus complète confiance, même si la rigueur que Kant pense atteindre n'est pas à espérer. Mais Hume développe le chemin de l'analogie, dans les formes plus hasardeuses des relations entre les vivants, et jus-

10. *Critique de la raison pure*, A 145, B 184-185, éd. Alquié, Pléiade, I, 889-890.

11. *Ibid.*, A 179-180, B 222 ; Pléiade, I, 917.

12. *An Inquiry concerning Human Understanding*, éd. Selby-Bigge, p. 104.

qu'à la connaissance même de Dieu. Il le fait dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, mais pour conclure que la certitude est alors aussi affaiblie que l'est la ressemblance entre Dieu et le monde¹³. On aboutit au scepticisme, conscient de l'équivocité de toute application à Dieu des notions que nous formons. Hume donne raison à Descartes, même si l'incompréhensibilité cartésienne de Dieu est tout autre chose que le scepticisme.

Il est remarquable que Kant ne renonce pas, pour autant, à l'analogie divine. Les analogies de l'expérience reprenaient les analogies de Hume pour la connaissance sensible, mais en les affermissant. L'appartenance au temps de l'objet connu le met dans les conditions où la science est possible. Pareillement, les *Prolégomènes* rectifient l'analogie divine des *Dialogues sur la religion naturelle*, en remplaçant le flou des ressemblances plus ou moins grandes par des rapports identiques, tel celui de la causalité, entre réalités qui peuvent être aussi dissemblables que Dieu et le monde¹⁴. Dans cette dissemblance, se maintient l'incompréhensibilité cartésienne. Mais ce qui importe à Kant renoue ici avec le projet, relayé par Suarez, d'une métaphysique qui puisse se constituer comme science, selon l'annonce du titre même des *Prolégomènes*. Précisément, le centre de cette métaphysique se déplace vers la liberté, qui se donne dans l'agir de l'homme responsable, cet homme qui est par là dans une analogie avec l'auto-suffisance divine, si bien que là encore Kant reprend un trait du cartésianisme, les conséquences de l'infini de la volonté, par où, comme l'a justement noté J.-L. Marion, l'homme est comme rendu indépendant, du fait d'une dépendance qui a pour forme la similitude. Pour Kant, la *pensée* que déploie alors une métaphysique, différente d'un *connaître*, emploie les chemins de l'analogie. Elle parle alors d'une création, œuvre d'un Dieu affirmé « d'un point de vue pratique », tout ce qui vient d'être dit expliquant cette précision restrictive.

Mais le Dieu dont il est question ne s'identifie pas à celui que demande de poser l'idée de parfait. Plus exactement, ce Dieu, qui est celui de l'argument appelé par Kant « ontologique », est bien au fond, pour lui, de tout discours sur Dieu. Mais il ne s'insère dans la métaphysique fondée sur l'agir de l'homme libre qu'en empruntant les traces du schématisme. Simplement, ce n'est plus le schématisme, pour reprendre les termes de la *Critique de la faculté de juger*, de l'« hypotypose schématique », mais celui de l'« hypotypose symbolique ». Or cette seconde hypotypose est expressément rapportée à l'analogie. L'analogie, en effet, est à l'hypotypose symbolique ce que la démons-

14. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science*. Éd. de l'Académie de Berlin (Ak), IV, 357-358.

15. *Critique de la faculté de juger*, § 59, Ak V, 351-352 ; trad. Philonenko, p. 173-174.

tration est à l'hypotypose schématique¹⁵. On visera suffisamment juste, en voyant dans ces deux « hypotyposes » une expression dans le sensible (le terme précis kantien est « *Darstellung* ») soit de l'analogie, soit de la démonstration. Il ne faut pas reculer devant les conséquences de ce rapport au sensible, dans l'analogie divine : son expression est un anthropomorphisme. Pour faire face aux inconvénients évidents de tout anthropomorphisme dans une théologie, et précisément dans le contexte du passage majeur sur l'analogie, dans les *Prolégomènes*, Kant en écarte une forme « dogmatique », pour en retenir une qui soit « symbolique ». On peut comprendre que l'anthropomorphisme « dogmatique » ferait de Dieu une tête de série. L'anthropomorphisme « symbolique » demeure enveloppé dans cette difficulté d'approche que Kant marque si volontiers, quand il avance dans l'exploration de tout ce qui relève du schématisme¹⁶. Il faut retenir cependant deux orientations fermes, éclairantes dans le champ d'attention ouvert par J.-L. Marion. L'hypotypose symbolique relève du « jugement réfléchissant », celui qui du particulier va, non à l'universel catégorial (ce serait un « jugement déterminant » inversé), mais à cet universel qui couvre la totalité de l'intelligible¹⁷. Ce passage à une telle totalité suffit à marquer que nous sommes au niveau d'une métaphysique comme science. — L'autre trait se situe à l'autre bout du « jugement réfléchissant ». La particularité de l'« anthropomorphisme symbolique » vaut en effet « non pas de l'objet, mais de la langue »¹⁸. L'éclairage ainsi apporté est, certes parcimonieux. Cette réflexion des *Prolégomènes* n'est pas reprise dans la *Critique de la faculté de juger*, alors même que la parenté des problématiques est évidente. Il faut se contenter de la suggestion. Mais ce qu'elle indique, c'est une place qui pourra se faire à nouveau pour les paroles et les textes où l'homme parle de Dieu, avec les termes dont il dispose, parce qu'ils sont ceux de son expérience quotidienne. Le chemin qui s'amorce laisse penser que le terrain de l'analogie divine est à chercher dans les mythes, les textes sacrés, annonçant une proximité où seulement s'apprend l'inaccessibilité de Dieu.

Kant, on ne saurait trop le rappeler, est ici au point où s'esquissent ces légères variations, qui, lorsque l'écart qu'elles annoncent se vérifie, peuvent apparaître comme des tournants décisifs. L'ouvrage de J.-L. Marion est un remarquable repérage de ce chemin, de Suarez à Descartes, avec son arrière-pays, jusqu'à saint Thomas d'Aquin. L'analogie se perd de Suarez à Descartes. La raison diagnostiquée est l'*ens commune*, de la métaphysique suarézienne, irrésistiblement tiré

16. Par ex., *Critique de la raison pure*, A 141, B 181-182, Pléiade, I, 885.

17. *Critique de la faculté de juger*, Intr. Ak V, 179 ; Philonenko, 27-28.

18. *Prolégomènes*, § 57 ; Ak IV, 357.

vers l'univocité, qui provoque la réaction cartésienne, plaçant Dieu dans ce qui est connu comme incompréhensible. Et certes, on peut voir chez Suarez une sorte d'affaîssement de l'*analogia entis* thomiste, appuyée sur une pensée de la participation. Pourtant, et cela n'a pas échappé à J.-L. Marion, la raison de l'univocité vers laquelle tend Suarez est à chercher dans le souci d'une métaphysique, science de tout l'intelligible, de tout l'être. Cette métaphysique comme science était comme la consistance propre donnée à la « philosophie première », investie par saint Thomas dans la structuration de la « doctrine sacrée », la théologie, afin de donner à celle-ci forme de science. Or, dès ce moment, et pas seulement donc avec Suarez, une menace grave pesait sur l'analogie. L'« analogatum princeps quoad nos », le monde sensible en sa particularité, risquait de devenir insignifiant. Prise dans la constitution d'une science, selon le modèle aristotélicien, l'analogie trouvait en fait son départ effectif moins dans les propos quotidiens, que dans la science du sensible, avec son abstraction. C'est le concept qu'elle utilisait qui était à prendre analogiquement, et d'abord celui de cause. Les noms divins auraient pu avoir plus de saveur. Mais l'influence du Pseudo-Denys les tirait vers la négativité. La conséquence était une théologie se constituant en dichotomie par rapport à une Écriture, mal traitée, si on lui demande seulement des principes pour une science.

L'autonomie donnée à la métaphysique, ce dont Suarez est un témoin, et ce que Descartes ne fera que suivre, ne fait guère que commencer une sorte d'exil de la théologie. Toutes deux sont en fait menacées en leur prétention de science, quand, comme le notait Kant, cette « reine des sciences », la métaphysique, se trouve déchuée¹⁹. Une autre a, de fait, pris sa place, la physique mathématique. Et alors, c'est Descartes qui a raison. Ce que désormais on sait être « comprendre » ne permet plus, dans le rapport à Dieu, que l'incompréhensibilité. La science des genres et des espèces était assez hésitante pour mettre en branle le mélange de ressemblance et de différence, qui est une approche possible, quoique floue, de l'analogie. La compréhension de la science moderne, au moins au point où elle s'exprime dans l'opératoire mathématique, a trop d'univocité pour supporter quelque mise en analogie que ce soit. Galilée pensait connaître alors aussi bien que Dieu, au moins en ce qu'il connaissait. Dès lors, l'analogie était bien perdue. — Pour que quelque chance lui soit donnée, il faut sans doute lui rendre le terreau perdu quand, au XII^e et XIII^e siècles, la théologie relevait pour son compte le projet aristotélicien de la science.

Cela veut dire, si l'on suit le chemin de Kant, que le lieu qui s'indique, comme tradition vivante de l'analogie, est celui des problématiques du symbolisme. On ne peut ici que suggérer ce qui, dans les pages

19. *Critique de la raison pure*, Préf. 1^{re} éd., A, VIII-IX ; Pléiade, I, 726.

qui précèdent, peut trouver là un point de convergence. Nous avons rappelé comment Kant, alors même qu'il reprend l'analogie, semble oublier la théorie médiévale de l'*analogia entis*. Tout se passe comme si, dans les nappes souterraines de la pensée, Descartes avait si bien critiqué, sans la nommer expressément, la forme qu'elle prenait chez Suarez, que Kant prenait acte silencieusement de la sentence et portait son effort ailleurs. Cet ailleurs était le concept de *cause*. J.-L. Marion a noté comment, en poussant jusqu'au bout la logique de demande de fondement qui l'habite, on arrivait au Dieu « *causa sui* », où Heidegger voit la forme propre de l'onto-théologie (454)²⁰. Kant ne critique pas explicitement le Dieu « *causa sui* » dans l'œuvre critique²¹, car il intercepte la notion de cause en amont de cet usage. C'est que, une nouvelle fois, le lieu de la critique kantienne est le *schématisme*. Kant revient ainsi sur le processus même qui produisait l'« ens commune », et sa pente à l'univocité. Jamais la formation du concept ne peut rompre le rapport au temps et au lieu, c'est-à-dire aux formes de la sensibilité. C'est bien là l'horizon de l'analogie, détour par les cheminements du temps, freinant la hâte du pur « logos » à se saisir directement du réel. Le jeu catégorial, investi dans l'univocité mathématique, prend dans les « analogies de l'expérience », la tempérance du *modèle*, qui ne « construit » pas, mais enseigne à « chercher »²². Quant à l'analogie du monde intelligible, l'analogie divine, elle a à prendre la forme de la « réflexion sur l'intuition », comme essaie de l'expliquer la *Critique de la faculté de juger*²³. Il s'agit de l'intuition effective, donc schématisée ; et le propos de « réflexion » la place, comme nous l'indiquons, dans la totalité du champ de l'intelligible. Le même passage de la *Critique de la faculté de juger* suggère que l'on a un bon exemple d'une telle réflexion dans la *métaphore*²⁴, où le langage ouvre l'ensemble de son champ, en transportant un terme, de son usage sensible premier, la « base », par exemple, à un sens qui le déborde, celui de la base d'un raisonnement. Si le procédé est légitime, c'est qu'une parole n'est possible que dans le langage qui toujours l'excède. Par là Kant passait d'un problème de *code*, pour saisir, à la façon de Descartes, le fonctionnement du langage, à celui de la constitution du langage, et donc de sa *naissance* même.

20. Il faudrait ici marquer la place, dans les recherches sur la pensée de l'analogie, qui revient à Leibniz. La formulation du « principe de raison » prend chez lui tout son tranchant. Son souci est en même temps de s'éloigner de Spinoza, qui mettait justement le Dieu « *causa sui* » au départ de son *Éthique*. Analogie et symbole ont une place chez Leibniz, qu'il vaudrait d'explorer dans le champ d'ensemble ouvert par J.-L. Marion.

21. Il la refuse explicitement dans la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, Ak I, 394, Pléiade, I, 123-125.

22. *Critique de la raison pure*, A 179-180, B 222, Pl. I, 917.

23. *Critique de la faculté de juger*, § 59, Ak 5, 351-352 ; Phil. 173-174.

24. *Ibid.*

On peut encore dire cela, en reprenant l'expression des *Prolégomènes*, assignant à la critique une position frontalière²⁵. La « réflexion sur l'intuition » consiste à « se tenir sur la frontière » entre connaître et penser, par quoi Kant veut dire que si tout connaître est « pensable », il est du « pensable » que nous ne pouvons « connaître ». Les termes diffèrent de Descartes à Kant, mais c'est la même pente qu'on peine à gravir, celle du Dieu incompréhensible. — Ce que Kant dit du symbole n'est qu'un chantier. Certaines pierres, pourtant, sont déjà taillées, avec un soin tel qu'elles sont prêtes à servir de pierres d'angle. Sans doute appartiennent-elles à cette forteresse, contournée, mais non prise, dont parle J.-L. Marion, l'infini, se donnant dans l'éblouissement (455-456). Peut-être convient-il seulement de ne pas séparer cet éblouissement des formes maladroites où, depuis qu'elle parle, l'humanité essaie de dire ce qui s'avère bien incompréhensible, puisqu'elle le dit si mal.

25. *Prolégomènes*, § 57 ; Ak IV, 357.

DESCARTES ET LA RÉCEPTION DU CARTÉSIANISME

Les études polonaises récentes

En complément des notes sur « Descartes et les Polonais », parues dans le précédent *Bulletin Cartésien* (APh 45, 4, B.C. XI, p. 33-36), nous avons jugé utile de donner une bibliographie des plus récentes études polonaises sur Descartes et le cartésianisme ; elle a été établie par plusieurs chercheurs et complétée par Zbigniew Ogonowski (Varsovie). Elle ne tient pas compte des introductions et commentaires aux éditions polonaises des textes cartésiens.

J.R.A.

AUGUSTYN (W.), *Podstawy wiedzy u Descartes 'a i Malebranche 'a* [*Fondements de la connaissance chez Descartes et Malebranche*], Varsovie, 1973.

BIENKOWSKI (T.), « Znajomość kartezjanizmu w środowiskach różnowierczych Gdańska i Torunia w drugiej połowie XVII i pierwszej połowie XVIII wieku » [La connaissance du cartésianisme dans les milieux des dissidents à Gdańsk et à Toruń dans la deuxième partie du XVII^e et la première partie du XVIII^e siècle], in *Wokół dziejów i tradycji arianizmu* [*Contributions à l'histoire et aux traditions des antitritinairiens polonais*, anthol. éd. L. Szczucki], Varsovie, 1971.

BUCZYŃSKA-GAREWICZ (H.), « Teoria znaku a wątplenie kartezjańskie » [La théorie du signe et le doute cartésien], in *Studia filozoficzne* [*Études philosophiques*], 1979, 4.

CHMAJ (L.), Introduction à : Jan Ludwik Wolzogen, *Uwagi do Medytacji metafizycznych René Descartes 'a* [trad. pol. par L. Joachimowicz de *Annotationes in Meditationes Metaphysicis Renati Cartesii*], Varsovie, 1959¹.

CHMAJ (L.), « Kartezjanizm w Polsce w XVII i XVIII w. » [Le cartésianisme en Pologne au XVII^e et XVIII^e siècles], in *Myśl Filozoficzna* [*Pensée philosophique*], 1956, 5².

CICHOWICZ (S.), « Wokół politycznych interpretacji Descartes 'a » [Problèmes des interprétations politiques de Descartes] in *Archiwum*

1. voy. B.C. XI p. 61, in APh 45, 4, 1982.

2. Version française, 1937 [Sebba n° 1544].

Historii Filozofii i Myśli Społecznej [Archive d'Histoire de la Philosophie et des Idées] 1972, t. 18.

DĄBSKA (I.), « Meditationes » Descartesa na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku [Les « Meditationes » de Descartes et le scepticisme français du XVII^e siècle], in *Kwartalnik Filozoficzny* [Revue trimestrielle de Philosophie], Cracovie 1950, vol. 1/2.³

DĄBSKA (I.), *Sceptycyzm francuski XVI i XVII w.* [Le scepticisme français du XVI^e et XVII^e siècles], Toruń, 1958.

DĄBSKA (I.), « Sur certains principes méthodologiques dans les 'Principia Philosophiae' de Descartes », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1957, 62⁴. trad. pol. : « O niektórych założeniach metodologicznych w 'Principia Philosophiae' Descartes 'a », in I. Dąbska, *Znaki i Myśli* [Signes et Pensées], Varsovie-Poznań-Toruń, 1975.

DROZDOWICZ (Z.), *Kartezjusz a współczesność* [Descartes à l'heure actuelle], Poznań, 1980.

DROZDOWICZ (Z.), W Kręgu zworników kartezjańskiej metafizyki [Les clefs de voûte de la métaphysique cartésienne], in *Idee a rzeczywistość* [Idées et réalité], Poznań, 1980.

GIERULANKA (D.), « Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy i pewności poznania u Kartezjusza » [Idées claires et distinctes comme critère de la vérité et de la certitude de la connaissance], in D. Gierulanka, *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego* [Le problème du caractère spécifique de la connaissance mathématique], Varsovie, 1962.

INGARDEN (R.), « Descartes a fizyka nowoczesna » [Descartes et la physique de nos jours], in *Kwartalnik Filozoficzny*, 1950, XIX⁵.

KOŁAKOWSKI (L.), « Descartes René », in *Słownik Filozofów* [Dictionnaire des Philosophes], t. I, Varsovie, 1966, éd. I. Kronśka.

KOŁAKOWSKI (L.), « 'Cogito', materializm historyczny, ekspresyjna interpretacja osobowości » [Le « Cogito », le matérialisme historique, l'interprétation expressive de la personnalité], in Kołakowski L., *Kultura i fetysze* [Culture et fétiches], Varsovie, 1967.

KOŁAKOWSKI (L.), « Kartezjanizm i druga reformacja holenderska » [Le cartésianisme et la deuxième Réforme hollandaise], in *Świadomość religijna i więź kościelna* [Conscience religieuse et liens confessionnels], Varsovie, 1965⁶.

MARCISZEWSKI (W.), Epistemological Foundation of Democratism in Cartesian Philosophy, in *Poznań studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 1979, vol. 5.

3. Sebba n° 246.

4. Sebba n° 247.

5. Sebba n° 375.

6. Trad. fr. par Anna Posner : *Chrétiens sans Église*, Paris, 1969.

MARCISZEWSKI (W.), « Kartezjańska koncepcja przekonywania » [La notion cartésienne de persuasion], in *Studia Filozoficzne*, 1971, 1.

MORAWIEC (E.), « Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej XX wieku », [La philosophie de Descartes dans les ouvrages philosophiques polonais du xx^e siècle], in *Studia Philosophiae Christianae*, 1966, 1.

MORAWIEC (E.), *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza* [Objet et méthode dans la philosophie de Descartes], Varsovie, 1970.

OGONOWSKI (Z.), Filozofia i myśl społeczna XVII [Philosophie et Idées au XVII^e siècle], t. III, II^e partie de la Collection : *Siedemset lat myśli polskiej* [Sept siècles de la pensée polonaise], textes des penseurs polonais de l'époque, préfacés et présentés par Z. Ogonowski.

OGONOWSKI (Z.), *Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce* [Le Socinianisme et les Lumières. Études sur les idées philosophiques et religieuses des sociniens en Pologne], Varsovie, 1966.

POMIAN (K.), « Kartezjusz : negatywność indywiduum i nieskończoność nauki » [Descartes : la négativité de l'individu et l'infini de la science], in Pomian K., *Człowiek wśród rzeczy* [L'homme parmi les choses], Varsovie, 1973.

POMIAN (K.) « Le cartésianisme, les érudits et l'histoire », in *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej : Histoire, Philosophie, Religion*, 1966, t. 12.

ROSNEROWA (H.), « ' Cogito ' w świetle filozofii języka [Le « Cogito » à la lumière de la philosophie du langage], in Rosnerowa H., *Jedność filozofii i wielość języków* [L'unité de la philosophie et la pluralité des langues], Varsovie, 1975.

TARNOWSKI (K.), « Egzystencjalna i formalno-ontologiczna problematyka substancji u Descartes 'a » [La notion de substance chez Descartes : existence et forme ontologique], in *Studia Filozoficzne*, 1973, 2.

TWARDOWSKI (K.), Idea i percepcja. Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem [Idée et perception. Quelques considérations épistémologiques sur Descartes]. Trad. pol. (par E. Paczkowska) de la thèse de doctorat, publiée à Vienne, 1892 : *Idee und perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes*⁷, in *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1976, t. 22.

ZIÓŁKOWSKI (A.M.), *Miejsce fizyki w systemie wiedzy Descartes'a* [La place de la physique dans le système du savoir chez Descartes], these de doctorat, ms., Dublin, 1982.

7. Sebba n° 3455.

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1981

1. Publications de textes

1.1. DESCARTES

1.1.1. DESCARTES (René), *Discurso del Metodo para dirigir adecuadamente la razon e investigar la verdad en las ciencias. La Dioptrica, los Meteoros u la Geometria, ensayos de este Método*. Prólogo, Traducción y Notas Guillermo Qunitas Alonso, Clasicos Alfaguara, Madrid, 1981, LV-490 p.

1.1.2. *L'entretien avec Burman*, édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade, suivi d'une étude sur *RSP ou le monogramme de Descartes*, collection Épiméthée, Paris, P.U.F. 1981, 215 p.

1.2. CARTÉSIENS (et autres)

1.2.1. GASSENDI (Pierre), *Institutio Logica*. 1958. éd. crit., trad. et introd. par Howard Jones, Van Gorcum, Assen 1981, 172 p.

1.2.2. LE BOSSU (R.P. René), *Parallèle des principes de la physique d'Aristote et de celle de René Descartes*, réédition anastatique, Vrin-Reprie Librairie J. Vrin, Paris, 1981, 319 p.

1.1.1. DESCARTES (R.), *Discurso del Metodo...* — Il s'agit en fait de la première traduction en langue castillane de l'ensemble du *Discours* et des *Essais*, sans omissions ni réductions. Le traducteur a suivi AT VI (dont il reproduit la pagination), sans toutefois reproduire — ce qui eut été envisageable dans un tel volume — le texte français du *Discours* (ni la traduction latine de P. de Courcelles). Un gros effort d'annotation suivie, précise et documentée, mais qui aurait gagné à plus tenir compte des notes de l'édition F. Alquié, et, en règle générale, de la bibliographie récente. Pas d'*index rerum*, ni d'*index nominum*. Malgré ces petites insuffisances, un instrument de travail fort précieux.

J.-L. M.

1.1.2. *L'Entretien avec Burman*. — L'intérêt de J.-M. Beyssade pour l'*Entretien avec Burman* transparaissait clairement dans la *Philosophie première de Descartes* (Paris, 1979 ; cf. BC X p. 17 sqq.). L'édition nouvelle qui nous est proposée est le complément naturel de l'essai

d'interprétation mené par l'auteur, et se veut être « un instrument de travail fidèle et maniable » (p. 5). Ce but semble pleinement atteint, et nous montre ainsi qu'il n'y a pas de contradiction réelle entre une traduction utilisable par tous — ce que voulait être l'*editio minor* d'Adam Paris 1937 — et une édition savante telle celle du tome V d'A-T. Aussi devons-nous apprécier la contribution de l'A. selon cette double perspective.

Comme on le sait, l'*Entretien* (EB plus loin) nous est parvenu par le truchement d'un manuscrit unique, publié tardivement en 1895 ; suivaient les deux éditions d'Adam déjà mentionnées. En dépit des qualités de ces deux éditions, une lecture nouvelle du manuscrit, suivie d'une édition latine refondue se révélait nécessaire. Dès 1976, la traduction anglaise de J. Cottingham (cf. les recensions de G. Rodis-Lewis in *Revue Philosophique* 1977/3 p. 366-370 et de J.-L. Marion in *BC*. VII p. 16-18) signalait d'importantes erreurs de transcription ; on ne pouvait plus, dès lors, se contenter de simples aménagements d'A-T ; il fallait tout reprendre. Le parti pris de fidélité au manuscrit conduit l'A. à livrer un texte relativement peu corrigé : les abréviations, pour la plupart, ne sont pas résolues, et sont décrites en une liste dressée p. 11 ; contrairement à son prédécesseur, l'A. ne divise pas le texte latin en alinéas (il maintient en revanche la division dans la traduction) ; les citations des passages commentés, parfois fautives, sont maintenues en leur état (p. ex. p. 43 = AT 153, p. 47 = AT 154, *differentia* pour *difficiliora*), et ne sont pas complétées par leur contexte (ce que fait la traduction). La fidélité au manuscrit n'est pas servilité : l'A. reprend certaines corrections d'Adam (p. ex. p. 17 = AT 147 *seorsum* pour *sursum*, p. 25 = AT 149 *fiat* pour *sint*) ; de l'*editio minor* est reprise une modification de l'ordre des textes, permettant de replacer en son lieu le reste du commentaire à l'article 50 des *Principia* III (p. 119 = AT 173). Mais l'intérêt majeur de l'édition nouvelle tient dans la correction de certaines fautes de lecture maintenues dans AT et dans l'*editio minor* ; ainsi, p. 15 = AT 146, il faut substituer *de methodo* (Metdo) à *meditationes* ; p. 55 = AT 55, *deperderem* est à lire pour *deperderent*, et l'on comprendra le passage ainsi : «... les parties de ma durée seraient cependant séparées et je n'en dépendrais pas moins de Dieu » au lieu de « ma durée aurait cependant des parties séparées, et qui néanmoins dépendraient de Dieu » (trad. Adam p. 37) ; signalons enfin, sans vouloir, tant s'en faut, être exhaustif, p. 77 = AT 161 *at solum*, « mais seulement » mis à la place d'*ut solent* « comme on a coutume de... ». Le gain de connaissance du texte est donc incontestable, et l'A. donne certainement une image fidèle du manuscrit original.

Cependant, le contenu et la disposition des notes critiques servant à l'établissement du texte fournissent l'occasion de quelques — minimes — réserves. L'A. définit les sigles employés pour renvoyer aux

éditions antérieures de la manière suivante (p. 6) : AT désigne comme de coutume Adam-Tannery (T V pp. 146 à 179), A l'*editio minor* d'Adam prise en son texte latin, J.C. représente les remarques textuelles de John Cottingham, et enfin MS le manuscrit de Göttingen. Les « sources » sont de valeur très inégale ; des deux éditions antérieures, AT se distingue par une annotation considérable, et un souci, parfois malheureux, de justifier ses choix. En revanche, A n'est qu'une édition scolaire, fondée apparemment en totalité sur les lectures d'AT, à quelques points près. Une nouvelle édition du texte doit à notre sens faire apparaître son originalité par rapport à l'édition antérieure sinon la meilleure, du moins la plus érudite ; et, c'est bien la raison pour laquelle l'A. reproduit la pagination d'AT. Il semblerait alors indispensable que les choix textuels opérés contre AT soient mentionnés en totalité ; or, ce n'est pas toujours le cas. En effet, l'auteur introduit fréquemment une note critique par A, alors qu'il faudrait indiquer AT et A, puisque la même variante se donne à lire dans AT, suivi par A ; p. ex. p. 15 (= 16) *deinde* est omis par AT (p. 145) et par A (p. 2) ; il est amusant de constater au passage que A contient le texte correct, mais à la page IX de l'*Introduction* ; p. 17 (= 147), l'A. retient la correction de A *seorsum* au lieu de *sursum* (MS) : mais pourquoi ne pas faire état de la note d'AT, « passage corrompu. Faut-il lire *seorsum* ? ou *insulsum* ? ». Il arrive donc parfois que le sigle A renvoie, en réalité, à un consensus de AT et de A (p. ex. pp. 25, 29, 31, 33, 35, 37, 59 etc.) ; mais cela n'est pas systématique : l'A. introduit par A des notes qui ne concernent que cette édition (p. 31 n.a, p. 99 n. a etc.) ; il arrive aussi que les fautes de lecture de AT et de A soient indiquées par le rappel des deux sigles (pp. 49, 55, 61, 81, 85, 91 etc.) ; on voit donc ainsi que l'usage des sigles est parfois ambigu. Pour clôturer cette énumération, prenons le cas de page 27 (= 149). Le texte du MS donne *quomodo conscium esse potest*, ce qu'édite l'A. Les notes concernent exclusivement A ; or, il semble difficile de négliger les remarques d'AT, conjecturant *conscius* pour *conscium*, et donnant le texte du MS en note. Quelques lignes plus bas, *cogitabas* du MS, conservé par l'A. est corrigé par AT en *cogitas* dans le texte, la leçon originale étant donnée en note ; l'A. n'évoque pas cette conjecture, alors qu'il mentionne un ajout ultérieur de A. Ch. Adam a donc corrigé par deux fois ce passage délicat, et seul le résultat de l'*editio minor* transparaît dans la nouvelle édition d'EB. En définitive, il semble que l'A., dans ses notes critiques ait préféré montrer en quoi son édition se démarque de A, ce qui le conduit parfois à ne pas tenir compte des notes critiques d'AT.

L'éditeur de l'EB rencontre nécessairement sur sa route un problème épineux, celui du partage des voix entre Descartes et Burman ; l'A. répartit la solution de ce problème en deux types distincts de travaux.

celui de pure lecture du signe abrégatif R, pour *responsio* ou *respondet*, et d'autre part celui d'interprétation du texte, mené dans la traduction. Ainsi, le texte latin n'est augmenté à la différence d'AT et d'A d'aucune conjecture visant à matérialiser la séparation des Commentaires aux passages cités — saisis, sans discussion (p. 7), comme étant de Descartes —, les Objections de Burman et les Réponses de Descartes. En revanche, la traduction précise par les initiales R. et O. la nature du fragment, des crochets droits précisant éventuellement qu'il s'agit d'une conjecture, ce qui est toujours le cas pour les objections. Enfin, l'absence d'abréviation initiale, pour un fragment immédiatement voisin d'une citation, signale le commentaire. Sans donner le détail, l'A. indique qu'il a remanié à six reprises la division d'Adam, identique en A T et A (p. 7) : « Le commentaire initial a pu être pris pour le début de l'objection (4 cas), l'objection de Burman pour la réponse de Descartes (1 cas), et même une réponse pour une objection (1 cas) ». Il est évident que nous touchons là une des innovations les plus intéressantes de cette édition ; en effet, comme le rappelle l'A. avec pertinence, ces erreurs rendaient ou inintelligibles ou incohérents avec la doctrine cartésienne les passages concernés. De ce fait, on regrette quelque peu l'absence d'indications concernant la rectification des méprises ; les choix ne sont justifiés que s'ils tiennent à une difficulté de lecture du MS., ce qui n'est pas toujours le cas. Les méprises d'Adam confondant commentaire et objection (selon notre relevé pp. 20-21 = 147, 60-61 = 157, 90-91 = 164, 100-101 = 167) ne dépendent pas de l'édition à proprement parler, mais de l'interprétation du texte ; parmi celles-ci, la première, la seconde et la quatrième proviennent de ce qu'Adam a mal assigné, dans ces passages, la fonction du *Sed*, qui, le plus souvent, introduit les objections de Burman (v. p. 7) ; le cas de la troisième méprise nous paraît moins évident, peut-être en raison de l'absence, précisément, du *Sed*. En ce qui regarde les deux autres corrections importantes du partage des voix, on observera qu'elles se fondent sur la lecture du *Rsp*, omis dans AT et A (p. 81 = 162) où peu lisible (p. 149 = 179) ; notons au passage que ce dernier découpage est commenté dans l'essai terminal de l'A. p. 166. On voit dans ce découpage nouveau le souci de rigueur propre à l'A. et son désir d'échapper à l'arbitraire interprétatif qui était souvent le fait d'Adam.

On a donc pu apprécier ainsi la fidélité de l'édition à la source manuscrite unique. Reste à évoquer l'instrument de travail, qui ne concerne pas uniquement le spécialiste de la critique textuelle, mais surtout le lecteur de Descartes ; la traduction se recommande par sa clarté et son accessibilité. A cet égard, l'appareil de notes renvoyant aux textes cartésiens parallèles est sans équivalent, et garantit mieux l'authenticité cartésienne d'EB que ne le ferait toute autre approche théorique ; l'A. établit autour de l'EB un réseau de correspondances

textuelles partant des *Regulae* jusqu'aux *Passions de l'âme*, révélant ainsi l'EB comme le miroir d'une carrière de philosophe.

C'est cependant en raison de ses discordances avec le reste de l'œuvre cartésienne que la validité du document a été contestée. Ainsi, au t. III de l'édition des *Œuvres de Descartes* (Paris, Garnier, 1973, pp. 765-7), F. Alquié dénie-t-il à l'EB la qualité de texte cartésien, et ne l'inclut pas au nombre des œuvres qu'il juge devoir publier. *RSP*, ou *Le monogramme de Descartes*, est aussi la réponse de l'A. à ce type d'objection radicale ; mais la portée de cette étude, fort dense et concise, dépasse de très loin la simple justification d'une entreprise d'édition, fût-elle munie d'un certificat d'origine délivré conformément aux règles. C'est que, précisément, il faudrait soumettre à l'examen de la rigueur doctrinale l'ensemble des textes cartésiens, et l'on verrait que (p. 155) « leur inégal degré de résistance instaurerait entre elles une hiérarchie peu habituelle, et pourtant bien fondée » partant des *Principia* et allant jusqu'aux textes bien peu contrôlables à cet égard, *Regulae* ou *Recherche de la Vérité*. Ainsi, l'A. pose en principe qu'il n'y a pas une différence de nature entre des textes avérés et authentiques d'un côté et des textes suspects de l'autre : il n'y a que différence de degré (p. 158), ou plutôt, l'EB porte à son paroxysme une étrangeté partout diffuse dans le corpus cartésien (p. 154). S'il est donc évident que Descartes ne signe pas le texte¹, l'essentiel est qu'il y répond, qu'il relève le défi d'un lecteur exigeant, aux yeux duquel les conquêtes de Descartes sont de l'histoire ancienne (p. 157). Les discordances avec la doctrine officielle prennent alors un tout autre sens : comme l'entretien « a pour objet propre de lever les contradictions, au moins apparentes, entre les ouvrages autorisés » (p. 157), la nouveauté n'est pas le signe d'une altération de la doctrine, mais plutôt de la recherche d'une cohérence. Ainsi en est-il, par exemple, de la surprenante proposition sur l'infinité du monde (commentaire au § 26 de *Principia I*, p. 101 = 167 ; v. F. Alquié, *loc. cit.*) ; en quelques pages vigoureuses (pp. 171-181), l'A. reprend la question de l'intellection de l'infini, de son origine, assignée aux années 1630 jusqu'aux thèses de l'EB, et montre en quoi l'éclairage rétroactif permet de comprendre la cohérence de la doctrine.

Trop rapidement énoncées, nos remarques n'ont pour seul but que faire apparaître le caractère désormais incontournable de la réflexion de l'A. sur l'*Entretien*, et de l'*Entretien* dans la compréhension de

1. Sans vouloir jouer excessivement sur les mots, ne pourrait-on pas proposer de modifier un élément qui pourtant semble commun aux admirateurs comme aux adversaires de l'EB, son titre ? Or, il s'agit à l'évidence d'un texte de Burman, auteur, de même que le journaliste est réputé auteur de ses entretiens ; on parlerait ainsi de l'*Entretien avec Descartes*. Quelques formulations souvent paradoxales seraient ainsi évitées.

l'œuvre de Descartes ; en dépit des quelques réserves que nous avons cru, impudemment et imprudemment, pouvoir avancer, il faut saluer cette publication comme un événement de première importance dans la constitution d'un corpus cartésien rénové quant au texte, et renouvelé dans l'interprétation.

F. de B.

1.2.1. GASSENDI (Pierre), *Institutio Logica*. — Le grand œuvre de Gassendi, le *Syntagma Philosophicum*, ne fut publié qu'après sa mort, dans les *Opera Omnia*, Lyon, 1658. S'appuyant sur le manuscrit autographe de la Bibliothèque de Tours (Ms. 706, ff. 1-141), Howard Jones donne ici une édition séparée de la logique, ou plutôt de la section proprement systématique de la logique du *Syntagma*, élaborée par Gassendi sous le nom d'*Institutio Logica*. Ce texte, édité puis traduit, ainsi qu'introduit par une préface qui reprend directement l'étude que l'A. a consacré à *Pierre Gassendi. 1592-1655. An Intellectual Biography* (1981, voir *infra* n.2.2.), importe aux études cartésiennes. Moins par ses développements conventionnels *De propositione* et *De syllogismo*, que par le chapitre *De simplici imaginatione* qui pourrait se comparer utilement à la doctrine cartésienne de l'*intuitus*, et le chapitre *De Methodo*, dont la prudente réserve fait ressortir la puissante radicalité de la méthode cartésienne. — Édition utile et maniable, à laquelle ne manque qu'un *index verborum*, ou du moins un *index rerum*.

J.L. M.

1.2.2. LE BOSSU (le Père René), *Parallèle*. — Fort judicieuse réédition d'un ouvrage dont la parution en 1674 continuait la tradition de chercher un *modus vivendi*, sinon toujours d'une concorde, entre l'aristotélisme et le cartésianisme. Cette tentative remonte, au moins, à Heerebord, *Parallelismus aristotelicæ et cartesianæ philosophiæ*, 1643, à J. de Raey, *Clavis philosophiæ naturalis seu introductio ad naturæ contemplationem aristotelico-cartesianæ*, 1654, et à J. du Roure, *Philosophie tirée des anciens et des nouveaux auteurs*, 1654. Par ailleurs l'influence du *Traité de Physique* de Rohault (paru en 1671) est expressément reconnue par l'A. Ce texte, entre autres intérêts, présente un paradoxe caractéristique et une hypothèse interprétative également intéressants. Le paradoxe tient à sa compréhension de l'opposition entre Aristote et Descartes : comme l'on peut l'attendre, il s'agit d'une opposition entre le primat de la connaissance et le primat des matières ; mais, très curieusement, les « principes de connaissance, d'instruction, de doctrine ou de Méthode, *primum unde cognoscitur* » caractérisent ici Aristote, et non Descartes ; tandis que c'est, ici, pour

Descartes et non Aristote que « les principes seront ce qui entre dans la composition de chaque chose, *primum unde est*, savoir la Matière et la Forme seulement » (p. 64-65). Bref, celui qui « oppos[e] la Méthode à la nature » (p. 72, voir 296-297), c'est Aristote et non Descartes ! Ce stupéfiant retournement de maints textes explicites de Descartes (ne fût-ce que la *Regula VI*, AT X, 381, 7-16), ne pourra devenir pleinement intelligible qu'au terme d'une étude d'ensemble de ce courant conciliateur, étude qui, à notre connaissance, reste à faire. Suggérons au moins que cette formulation découle d'une autre manière d'opposer, tout en ménageant Aristote, les deux doctrines. Soit le problème : si pour Descartes, « la physique est la science des choses naturelles » (p. 279), donc leur savoir même, direct et définitif, comment maintenir une légitimité partielle à l'aristotélisme ? La solution, diplomatique seulement, consiste à mettre ses difficultés, insuffisances et erreurs au compte d'un artifice pédagogique : « La physique [*sc. d'Aristote*] est la méthode pour acquérir la connaissance des choses naturelles » (p. 278). Par ce biais nous « saurons (...) que cette première différence qui en va faire naître tant d'autres, ne met aucune contradiction entr'eux » (p. 19). Le glissement de la méthode de Descartes à Aristote, mais aussi de son sens fondateur à une acception faible (pédagogique, rhétorique, etc.) témoignent assez clairement du tournant très tôt pris par le cartésianisme, qui s'éloigne du strict ordre des raisons (méthode comme telle) vers l'ordre des matières (système). Ce n'est peut-être déjà plus Descartes, en fait, que R. Le Bossu, sous son nom, concilie avec Aristote. L'hypothèse, elle, fait apparaître, à notre sens très judicieusement, une véritable difficulté dans l'ordre des raisons métaphysiques ; l'A. pointe que Descartes soutient parfois que « la connaissance de Dieu est son premier principe » (p. 305), parfois qu'« il se connaît soi-même avant de connaître Dieu » (p. 307). Comment éviter une « contradiction » (p. 307) ? A cette interrogation décisive, pour la compréhension de toute l'onto-théologie cartésienne, R. le Bossu ne donne que la réponse la plus conventionnelle et prévisible : Dieu est principe lorsqu'il s'agit de la philosophie constituée (abstraction faite de la méthode), l'*ego* est principe quand il s'agit de l'« ordre de la Méthode qui veut que les premières instructions soient tirées des Créatures et même des sens » (p. 307-308). Bref, l'*ego* du *cogito* rejoint la physique d'Aristote, sous le signe de l'artifice pédagogique. Le parallèle entre Aristote et Descartes devient donc un parallèle entre Descartes et lui-même.

J.L. M.

2. Études générales

2.1. DESCARTES

2.1.1. CATON (Hiram), « Analytical History of Philosophy : The Case of Descartes » *The Philosophical Forum*, Summer 1981, 12, 4, p. 273-294.

2.1.2. COHEN (A.), « Certainty, Doubt and Anxiety : Towards a Theory of the Psychology of Metaphysics » *Metaphilosophy*, New York, 12, 2, 1981, p. 113-114.

2.1.3. DROZDOWICZ (Z.), « Blaise Pascal versus Descartes » (en polonais) *Uniwersytet Imienia Adama Mickiewicza w Poznaniu, Seria Filozofia i Logika*, Poznan n° 31, 1981, p. 43-52.

2.1.4. DROZDOWICZ (Z.), « (Descartes et notre époque) » (en polonais) *ibidem* n° 29, p. 1-138, résumé en franç. et russe.

2.1.5. GIORDANO (Maria), *Cartesio epistemologo. La forma cartesiana della scienza*, Ecumenica Editrice, Bari 1981.

2.1.6. HUMPHREY (T.), « Schopenhauer and the Cartesian Tradition » *Journal of the History of Philosophy* 19, 2, 1981, p. 191-212.

2.1.7. LOEB (Louis E.), *From Descartes to Hume. Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy* Cornell University Press, Ithaca-Londres 1981, 382 p.

2.1.8. MIRANDA (P. de), « Meditações anticartesianos » *Revista Brasileira de Filosofia* 31, 121, 1981, p. 3-13.

2.1.9. PRESAS (M.A.), « Historia e idea de la filosofia como ciencia en Husserl » *Revista Latino-Americana de Filosofia* 7, 1, 1981, 61-71 (résumé en angl.)

2.1.10 SÈVE (R.), « L'ontologie moderne et la loi » *Archives de la Philosophie du Droit*, 25, 1980, p. 191-209.

2.1.11 TATARKIEWICZ (W.), « Ontological and Theological Perfection » *Dialectics and Humanism. The Polish Philosophical Quarterly* 8, 1, 1981, p. 187-192.

2.1.12 TODISCO (O.), « L'influsso della scienza moderna sulla filosofia e la religione » *Miscellanea Francescana* 81, 3-4, 1981, p. 317-388.

2.1.13 VUILLEMIN (J.), « Trois philosophes intuitionnistes : Épicure, Descartes et Kant » *Dialectica* 35, 1-2, 1981, p. 21-41 (résumé en angl. et all.).

2.1.14 *Idealism, Past and Present*. Royal Institute of Philosophy Lecture Series, edited by Godfrey Vesey, Cambridge University Press 1982.

2.1.15 *Studia cartesiana* I, 1979, Amsterdam Quadratures 234 p.

2.1.1. CATON (Hiram), « Analytic History of Philosophy ». — Le « cas Descartes » face au tribunal de la philosophie analytique est jugé à son tour dans la perspective d'une « histoire non analytique » de la philosophie, optique dans laquelle les juges deviennent, sous la plume de l'A., les accusés. Parmi ces derniers, sont, en l'occurrence, trois victimes principales : — Bernard Williams (*Descartes*, Harmondsworth, 1978), — E.M. Curley (*Descartes Against the Skeptics*, Cambridge, Mass., 1978), — Margaret Wilson (*Descartes*, Londres, 1978). Les principaux points de l'accusation : - « réduire » la philosophie de Descartes à sa métaphysique (celle, bien entendu des *Méditations*), héritage sans doute du positivisme logique ; - pour suivre ensuite le chemin bien battu des « problèmes » communément reçus dans le cercle analytique, - enfin, se créer un point d'arrivée qui correspond au point de départ, à la table supérieure des « Grammaticasters », où les plats (sinon les prix) sont bien resservis (commentaires des commentaires...). Auxquelles accusations s'ajoute, dans le cas particulier de Williams, celle de se servir de Descartes comme prétexte pour comparer, et défendre sa propre position philosophique.

La critique la plus virulente s'adresse à Curley, dont la « négligence totale » des recherches récentes rend l'ouvrage plus qu'inintéressant. Par ailleurs, le manque de références, notamment à Popkin, constitue, selon Caton, une faute professionnelle impardonnable (faute, signalons-le, à laquelle l'A. lui-même n'échappe pas dans le présent article : cf. p. 282 et 284, où les thèmes respectifs d'une révision du vocabulaire scolastique — « mettre du vin nouveau dans de vieilles bouteilles » — et celui de la structure des *Méditations* comme reprenant celle des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola seraient pour le moins inspirés par l'ouvrage (non cité) de L.J. Beck : *The Metaphysics of Descartes* (Oxford, 1965), p. 110, 119, 125-128 et p. 31 sq.).

Quant à Wilson, son analyse scrupuleusement textuelle n'aboutit qu'à une lamentation sur les contradictions et obscurités du texte des *Méditations*.

Le verdict final de l'A. : devant la « cacophonie logique » de la pensée cartésienne, pensée essentiellement « asociale, intuitionnelle, indivi-

dualiste », et finalement athée (la différence entre Descartes et Spinoza consistant « plus dans l'exposition que dans la conception » p. 288), la démarche « analytique » est condamnée, à priori si l'on ose dire, à l'échec.

M.P.

2.1.5. GIORDANO (Maria), *Cartesio epistemologo*. — Sous un titre d'apparence classique, cet ouvrage surprend et intéresse, par son ambition et son allure. La question initiale n'est, en effet, pas plus cartésienne que les questions suivantes, et c'est précisément cette double extériorité qui fait l'intérêt du travail de l'A., comme aussi, sans doute, ses limites. La question initiale consiste à distinguer entre la méthode elle-même, et « la méthode pour faire la méthode » ; ce sont deux choses différentes, en effet, que d'exercer et inventer la méthode, thème surabondamment cartésien, et de méditer le rapport de la raison méthodique avec l'ensemble de la rationalité possible (p. 29) : Descartes pense la méthode, mais non l'instauration de la méthode, comme la figure par excellence de la raison. Cette indécision se traduit aussi par l'imbrication continue du procès scientifique avec la méthodologie philosophique. Afin de faire jouer cet écart l'A. retient trois domaines, les critères du langage scientifique (c.I), les conditions subjectives de la mise en œuvre de la rationalité (c.II), l'union de l'âme et du ou des corps (c. III). Chacun de ces domaines se trouve éclairé, autant que par l'analyse des textes cartésiens, par les prolongements post-cartésiens de ces questions dans la modernité, selon une manière très originale d'explication par les conséquences et la descendance. Cette démarche inspire deux remarques à son lecteur. D'abord une grande estime pour la culture moderne que l'A., qui sait mobiliser non seulement la tradition métaphysique (Kant, Hegel, Husserl, etc.), ou les stricts contemporains (Freud, École de Francfort, Heidegger, Merleau-Ponty, Ryle, etc.) mais encore nombre de scientifiques et d'épistémologues difficiles de lecture. Cette floraison pourtant de référence produit aussi une gêne réelle : en quoi est-ce bien Descartes qui est ici concerné ? En quoi la modernité ici convoquée peut-elle revendiquer strictement Descartes et son « épistémologie » pour seul père ? Cette gêne se renforce quand on constate que certains points récemment étudiés de la doctrine cartésienne (méthode/*Mathesis Universalis* ; statut des *Regulae*, des *naturae simplicissimae*, des modèles ; rapport entre *ordo* et *mensura* ; rapport entre création et vérités éternelles, etc.) semble totalement méconnus, tout de même que les travaux récents de G. Grapulli, T. Gregory, R. Perini, G. Canziani ou F. Trevisani en Italie, W. Röd, L. Gäbe en Allemagne, G. Rodis-Lewis, J.M. Beyssade, etc. en France. En d'autres termes, le travail ici proposé par l'A. n'est qu'esquissé : précisément parce que la question

de la modernité de D. est déterminante, elle ne peut être abordée qu'à partir d'une connaissance très précise de Descartes lui-même. Les riches horizons ouverts par l'A. méritent cet effort préliminaire.

J.L. M.

2.1.7. LOEB (L.), *From Descartes to Hume*. — Ce livre propose une critique systématique et argumentée de l'histoire de la philosophie moderne telle qu'elle est couramment pratiquée. Le développement des idées de Descartes à Hume est généralement perçu selon un schéma admis tacitement par tous les commentateurs ; un schéma qui, cependant, consiste en trois préjugés essentiels : (1) les grandes figures de la philosophie aux XVII^e et XVIII^e siècles seraient Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Berkeley et Hume ; (2) on peut départager ces figures en deux écoles rivales : le « rationalisme continental » et l'« empirisme britannique » ; (3) chaque école présente un développement propre, où un problème — typique de cette école — trouve peu à peu des solutions originales.

Le préjugé (2) est sans doute le plus central pour la remise en question d'ensemble opérée par l'A : la dichotomie « rationalisme »/« empirisme » se révèle, à l'examen, n'être qu'une distinction géographique, extérieure aux contenus des systèmes philosophiques considérés. L'A. montre combien l'*Essai sur l'entendement humain* était tributaire de la philosophie de Descartes. La quatrième partie de l'*Essai*, en particulier, met directement en œuvre un programme épistémologique cartésien : s'appuyant sur le double privilège de la déduction et de l'intuition, ainsi que sur l'évidence comme critère de vérité, Locke mesure l'étendue de la connaissance rationnelle et évalue la possibilité de mettre la morale au rang des sciences démontrables. L'A. met en évidence de profondes analogies entre l'*Essai* et les *Règles pour la direction de l'esprit*, et suggère que Locke, entre la première et la seconde esquisse de l'*Essai*, aurait pu, sur le continent, se procurer l'ouvrage de Descartes (p. 55). Si les historiens ont aveuglément opposé Descartes et « l'empirisme » de Locke c'est que, ne retenant que le dictum selon lequel « la connaissance consiste en un accord ou un désaccord entre les idées », ils ont méconnu le contenu précis du livre IV de l'*Essai* et cet examen minutieux des degrés de connaissance, où Locke n'admet la connaissance sensible au rang de « savoir » que sous la forme d'une concession au langage courant. Les historiens ont aussi méconnu l'exacte portée de la controverse sur l'innéité qui ouvre l'*Essai* : Locke ne critique pas directement les « idées innées » telles que les admettait Descartes, mais la thèse — diffuse en Angleterre — d'un « savoir inné » qui serait particulièrement propre à assurer un fondement à la morale et à la religion (p. 63-68). Descartes, lui, avait sur l'innéité des thèses beaucoup plus modestes et articulées à la thèse de

la création des vérités éternelles. Sur la question de l'innéité, l'A. rappelle utilement le silence de Spinoza, la prise de position de Berkeley, dans des œuvres mineures, en faveur d'idées ou d'une conscience morale innées, associée à son silence dans les *Principes* et les *Trois Dialogues*. A la suite de Hume, l'A. remarque que la controverse sur l'innéité était sans doute tenue, à l'aube du XVIII^e siècle, pour un débat frivole. Elle est avant tout un souci rétrospectif et une illusion d'historiens préoccupés par deux « écoles » qui n'existent pas.

L'A. offre, pour sa part, de regrouper Descartes, Spinoza, Malebranche, Berkeley et Leibniz en un seul mouvement qu'il dénomme la « métaphysique continentale » ; les affinités conceptuelles remarquables (et remarquées par A.A. Luce et H.M. Bracken) de Berkeley avec Malebranche et Descartes peuvent suffire à lui faire traverser la Manche. Le trait commun à toute la « métaphysique continentale » se tient dans la dénégation, sous une forme ou une autre, de toute relation causale entre des entités déterminées, entités différentes selon chaque système. Descartes avait simplement nié que l'existence de l'esprit dépende causalement de l'existence du corps ; mais, chez Descartes, le dualisme entre l'âme et le corps, associé à l'affirmation de leur interaction, provoquait des difficultés conceptuelles dont, tour à tour, le panthéisme, l'occasionalisme, l'immatérialisme et l'harmonie préétablie, tentent de sortir, sans jamais pourtant se réduire à la recherche de ce type de solution. L'A. montre comment, de façons diamétralement opposées, Locke et Hume se situent à l'extérieur de la problématique de l'interaction causale ; il reconnaît que Hume avait, avant lui, fort bien identifié le groupe des philosophes sus-dits en établissant que leurs suppositions *a priori* sur telles ou telles interactions causales étaient, par avance, vouées à l'échec. Un ouvrage stimulant et discutable, qui dissipe la poussière accumulée en histoire des idées depuis des lustres.

G.B.

2.1.8. MIRANDA (Pontes de), « Meditações Anticartesianas ». — Une batterie d'accusations contre la métaphysique cartésienne et son incapacité à accueillir le vivant et la connaissance sensible.

2.1.12. TODISCO (Orlando), « L'influsso ». — La contribution de Descartes est une réduction du réel empirique par la simplification de la nature (les lois, l'étendue).

2.1.14 *Idealism Past and Present*. — Cet ouvrage regroupe les conférences que le Royal Institute of Philosophy avait consacrées, il y a quelques années, à la thématique de l'idéalisme. Thématique et non

école de pensée car l'idéalisme a connu toutes sortes d'avatars. En préfaçant l'ouvrage sous le titre *A History of « Ideas »*, Godfrey Vesey souligne que l'essentiel de la philosophie occidentale pourrait être écrit à partir d'une attention aux usages divers que les philosophes ont faits du mot « idée ». Plus précisément, G. Vesey montre que ce qui est parfois dénommé la « théorie des Idées » chez Platon n'impliquait en rien un idéalisme ; il convient, au contraire, de reconnaître que, sous la « Théorie des Formes », on a affaire à un réalisme de l'intelligible qui est étranger à l'usage ultérieurement le plus courant du mot « idée ». C'est seulement avec le Néoplatonisme chrétien que les Idées deviennent des existences en l'esprit divin. Et c'est à partir de Descartes, puis Locke, que les « Idées » descendent du ciel sur la terre. Les hésitations mêmes de Descartes sur le mot « idée » témoignent de la révolution qui s'opère avec lui : les *Regulae* acceptaient parfois un usage très ancien du mot « idée » qui tendait à faire de l'idée une figure (Règle XII). Restreignant ensuite le sens du mot « idée », Descartes parle des idées comme si, au moins pour certaines, elles étaient des images des choses. A ces idées, qui sont « comme des images », devrait être réservée l'appellation d'idée *stricto sensu*. L'article de M.F. Burnyeat, *Idealism and Greek Philosophy : What Descartes saw and Berkeley missed*, met en évidence que, ni l'idéalisme au sens strict (exister c'est être perçu), ni l'idéalisme au sens large (toute réalité est, en dernière instance, de nature spirituelle) n'ont été formulés dans l'antiquité. Tout simplement, il n'y a pas d'idéalisme antique. Faisant de Berkeley le représentant par excellence de l'idéalisme, M.F. Burnyeat montre que le philosophe s'est trompé en croyant, dans la *Siris* (§ 311), pouvoir faire de Platon et d'Aristote des précurseurs de son propre idéalisme. En dépit de la conception monolithique de l'immatérialisme qu'elles supposent, les analyses méticuleuses de Burnyeat montrent que le problème de l'existence du monde extérieur ne pouvait naître avant que les arguments, auxquels le *Théétète*, puis la *Siris*, font allusion, aient pris assez de poids pour que le scepticisme pyrrhonien « la suspension du jugement sur toutes choses » fasse figure de sagesse suprême. Or, le « sur toutes choses » ne s'entend pas de la même façon chez Sextus et chez Descartes. Le scepticisme du premier porte sur l'impossibilité de connaître ce que les choses sont absolument et en elles-mêmes ; ce qui revient à assumer le principe réaliste de l'extériorité et/ou de l'indépendance de ces « choses ». Nous n'en sommes pas encore à la position idéaliste proprement dite, introduite par Descartes, qui revient à admettre que nous pouvons accéder à la vérité sans sortir de l'expérience subjective que constitue l'évidence de « nos idées ». Pour n'avoir pas perçu la nouveauté de la position cartésienne, Berkeley a cru, dans la *Siris*, pouvoir invoquer un consensus des philosophes sur une question où, au contraire, ils divergent.

G.B.

2.1.15 *Studia Cartesiana* I. — Au moment de saluer, avec retard, le premier numéro de cette publication pluridisciplinaire consacrée en premier lieu à Descartes et à l'histoire du cartésianisme, on signalera qu'il vient d'être suivi grâce aux efforts de P.M. Miny Chustka d'un second recueil. L'entreprise était rendue nécessaire par la diversité des travaux récents et les rencontres souvent aussi inattendues qu'éclairantes entre recherches issues de traditions philosophiques hétérogènes. Cette nouvelle revue annuelle fournit le lieu où rendre ce pluralisme cohérent, l'équipe rassemblée dans le comité de rédaction rapproche des chercheurs confirmés venus de tous les cieux, et, surtout, ce premier numéro constitue un modèle autant qu'un prototype. Amsterdam y a démontré une de ses plus incontestables vocations : faire parler ensemble ceux qui parlent allemand ou italien, français ou anglais. *Deus ex Cartesio* : la table des matières montre que la victoire sur Babel passe ici pour une bonne part par le latin de Descartes.

Ce n'est point hasard si, à côté de recoupements thématiques (K.R. Merrill et W. Röd sur le *Cogito* par exemple), ou historiques (J. Beaude et G. Rodis-Lewis à propos de Desgabets suivent les deux voies opposées, celle qui remonte aux deux thèses essentielles de son cartésianisme généralisé, et partant anticartésien, sur la réalité de l'objet de toute conception simple et sur la création des vérités éternelles, et celle qui descend de Desgabets à certains de ses successeurs comme Darmanson et Sperlette), les principales rencontres entre chercheurs et disciplines s'opèrent autour des textes, de leur traduction et de leur annotation. (A) G. Grapulli, par une collation minutieuse de 17 exemplaires imprimés de la première édition reconstituée, à travers les variations liées aux états typographiques et aux corrections opérées en cours d'édition « l'exemplaire idéal » des *Méditations Métaphysiques*. Puisque nous avons perdu le manuscrit d'origine, cette reconstitution donnera la base, « idéale » pour une édition critique attendue. D'après l'état actuel du travail, le sérieux de l'enquête ne semble pas avoir rencontré une richesse aussi grande que pour les *Regulae* (où jouaient des variations plus considérables et significatives entre l'édition d'Amsterdam et le manuscrit de Hanovre, à quoi s'ajoutait la version néerlandaise). Sauf erreur, presque aucune des variantes ne dépasse la faute de frappe insignifiante (du genre *corpns* pour *corpus*) et, une fois ôtées quelques étourderies (comme *sum* pour *sim*), il semble bien qu'un seul cas puisse avoir sens, *iudicare* pour *indicare* (89 l. 13) : et il semble se laisser lui-même réduire à une simple faute de frappe du premier genre, le *n* devenant *u*, puisque Gassendi dans ses *Objections* cite ce passage en donnant *indicent* (345 l. 15). (B) P. Dibon, qui restitue à Desmarets fils, Henri Desmarets le juriste, *consultissimus*, la petite préface à la traduction latine des *Passions de l'âme*, jette une vive lumière, grâce aux controverses théologiques entre Samuel Desmarets le père et Wittich, sur le vocabulaire philosophique des passions et son histoire

au xvii^e siècle. On voit l'importance du mot *passiones*, vieux mot thomiste tombé en désuétude, choisi de préférence au mot usuel et de meilleure latinité *affectus* (associé dans les *Principia* IV 190 à *animi pathemata*, 317 l. 24) peut être, trop marqué par les connotations théologiques au goût du traducteur. Même si cette traduction latine n'a pas été revue par Descartes, pour cause de mort en Suède, cette traduction n'est pas infiniment éloignée de celles qu'il a revues, par exemple pour le *Discours* et les *Essais*, et c'est par elles que, pour une bonne part, le cartésianisme sera assimilé. On appréciera mieux aussi, par là, le relais spinoziste avec le jeu des *affectus* actifs et passifs et la définition finale de la troisième partie de l'*Éthique*, en songeant que Spinoza a appris les éléments de son latin philosophique dans les textes de Descartes en latin, notamment dans les *Principia* et les *Passiones animae* (seul ouvrage cité avec références, dans l'*Éthique*, dans la préface à la cinquième partie). (C) G. Sebba étudie la tentative de J.-L. Marion pour traduire dans le français de Descartes, et d'après le lexique cartésien attesté par des textes antérieurs à 1637, le « texte sans texte » des *Regulae*. Il soumet à la confrontation avec la méthodologie reçue en histoire de la philosophie et dans l'histoire des idées la thèse d'un dialogue intemporel entre les « grands » philosophes, en l'occurrence Descartes et Aristote. Et, sans prétendre dire au lecteur français quelle traduction lui sera la plus utile (car il est bien vrai que le travail de Marion ne peut servir que si l'on connaît le latin et si l'on dispose par ailleurs d'une autre traduction digne de foi, et, si l'on peut dire, du premier degré), il dégage avec beaucoup de force les conditions de cette étonnante et passionnante rétroversion : unité d'un seul et même penseur, Descartes, à travers les deux lexiques de l'auteur bilingue, de ce que P. Dibon appelait un « textus bifrons » (p. 100) et continuité d'un même vocabulaire sur lequel peut s'exercer le « principe de métaphorisation » utilisé d'abord par Descartes pour déplacer des termes reçus comme *intuitus* et ensuite par Marion pour ne pas les rendre par des termes reçus dans le français postérieur comme *intuition*. Deux conditions, dont la tension traverse l'annotation, faisant de ce « bloc énorme d'histoire analytique des concepts » (p. 148) un exemple exceptionnel de lutte contre l'anachronisme. Tout en posant quelques questions fort pertinentes, ainsi « est-ce que le dialogue intemporel avec Aristote est le seul dans lequel Descartes s'est trouvé engagé ? » (p. 162), G. Sebba conclut qu'une semblable analyse n'est pas nécessairement irrecevable pour une histoire des idées soucieuse de vérité contrôlable. (D) Enfin, parmi les recensions extrêmement précieuses consacrées à quelques grands ouvrages ou articles en français (deux compte-rendus de la *Theologia cartesiana* de J.-R. Armogathe, quatorze pages sur *Cartésianisme et augustinisme au xvii^e siècle* de H. Gouhier accompagnant une présentation détaillée des tables des matières et un rappel des recensions existantes) ou en anglais (de Curley et de M. Wilson), on

relèvera la discussion entre R. Ariew et J. Cottingham sur l'*Entretien avec Burman* qu'il a traduit et commenté : le débat entre le traducteur et son critique se concentre autour du crédit à accorder à ce texte et des raisons avancées par F. Alquié pour le rejeter du volume III des *Œuvres philosophiques*. Le lecteur français s'aperçoit alors qu'une bonne édition annotée peut susciter plus d'écho et de recherches à l'étranger qu'un ouvrage de synthèse.

On ne négligera pas les études isolées, par exemple le travail de P. Costabel sur le théorème de Descartes-Euler, dont les implications sont importantes à la fois pour la compréhension de la méthode mathématique chez Descartes et sur l'histoire d'une découverte et de ses justifications ; ou l'effort que tente S. Tweyman pour retrouver la voie analytique au sens défini dans les secondes Réponses dans la troisième Méditation, où la libération de l'esprit à l'égard des préjugés permet de dégager la connexion nécessaire entre l'idée de soi et l'idée de Dieu. Et on signalera, pour finir, la quasi perfection de l'index : index des noms (avant et après 1800), index des choses permettent de retrouver très vite ce que l'on cherche dans cette véritable somme cartésienne. En organisant une collaboration internationale aussi large entre historiens de la philosophie et des sciences, de la littérature et de la théologie, entre épistémologues, linguistes, spécialistes des textes, ces *Studia Cartesiana* constituent incontestablement aujourd'hui le « centre de recherches » le plus considérable en matière de cartésianisme. Il faut espérer que la difficulté des temps et les contingences humaines n'empêcheront pas la poursuite de cette œuvre. En tout cas, son coup d'essai restera comme un coup de maître.

J.M. B.

2.2. Cartésiens

2.2.1. SPALLANZANI (M.F.), « Il cartesianesimo di Malebranche » *Rivista di Filosofia* 72, 2, 1981, p. 321-327.

3. Études particulières

3.1. DESCARTES

3.1.1. BERGOFFEN (D.B.) « Cartesian Dialectics and the Autonomy of Reason » *International Studies in Philosophy* (Turin) 13, 1, p. 1-8.

- 3.1.2. BUZON (F. de), « Descartes, Beeckman et l'acoustique » *Archives de Philosophie* 44, 4 *Bulletin cartésien* X, p. 1-8.
- 3.1.3. CRAPULLI (Giovanni) « La prima edizione delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e il suo esemplare ideal' » *Studia cartesiana* I, p. 37-90.
- 3.1.4. DAVIES (K.) « The Impersonal Formulation of the Cogito » *Analysis* 41, 3, p. 134-137.
- 3.1.5. DE VRIES (P.), « La reine Christine de Suède et la philosophie » (en néerland.) *Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap* (Amsterdam) 1981-1982, 22, 3, *Le philosophe sur le trône*, p. 74-82.
- 3.1.6. DIBON (Paul), « En marge de la Préface à la traduction latine des *Passions de l'Ame* de Descartes » *Studia Cartesiana* I, p. 91-110.
- 3.1.7. FAHRNKOPF (R.), « Descartes, Welbourn and Indubitable Beliefs » *Analysis* 41, 3, 1981, p. 138-140.
- 3.1.8. GIOVANNANGELI (D.), « La folie du cogito (pour une lecture des Méditations) » *Cahiers Internationaux du Symbolisme* 40-41, 1980, p. 59-77.
- 3.1.9. HILL (Christopher), « Why Cartesian Intuitions are Compatible with the Identity Thesis » *Philosophy and Phenomenological Research* 42, 2, 1981, p. 254-265.
- 3.1.10. HUMBER (J.M.), « Recognizing Clear and Distinct Perceptions » *Philosophy and Phenomenological Research* 41, 4, 1981, p. 487-507.
- 3.1.11. JARRETT (C.), « Cartesian Pluralism and the Real Distinction » *The Southern Journal of Philosophy* 19, 3, 1981, p. 347-360.
- 3.1.12. JUDOVITZ (Dalia), « Autobiographical Discourse and Critical Praxis in Descartes » *Philosophy and Literature* 5, 1, 1981, p. 91-107.
- 3.1.13. KUNKEL (J.C.), « Dreams, Metaphors and Scepticism » *Philosophy Today* (Celina, Ohio) 25, 4, 1981, p. 307-316.
- 3.1.14. LEVERT (P.), « 'Ici' et 'ailleurs'. Quelques questions à propos de l'espace sensible » *Archives de Philosophie* 45, I, 1982, p. 109-131.
- 3.1.15. LOCKE (D.), « Mind, Matter and the Meditations » *Mind* 90, 359, 1981, p. 343-366.

- 3.1.16** LOEWER (B.), « Descartes Skeptical and Antiskeptical Arguments » *Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* (Tucson, Ariz.) 39, 2, 1981, p. 163-182.
- 3.1.17** MARKIE (P.J.), « Dreams and Deceivers in Meditation One » *The Philosophical Review* 90, 2, 1981, p. 185-209.
- 3.1.18** MARTIN (Bradley), « Descartes 'Use of Nature' in the Meditations » *Dialogue. Journal of Phi Sigma Tau* (Milwaukee, Wis.) 23, 2-3, 1981, p. 37-42.
- 3.1.19** MERRILL (Kenneth R.), « Did Descartes misunderstand the Cogito ? » *Studia Cartesiana* I, p. 111-120.
- 3.1.20** PEÑA (V.) « Descartes, razón y metáfora » *Arbor* (Madrid) 108, 422, 1981, p. 27-35.
- 3.1.21** SHIOKAWA (Tetsuya), « Descartes et la question eucharistique. A propos d'une lettre de Descartes au P. Mesland » (en jap.) *The Hitotsubashi Review* 85, 3, 1981, p. 67-86.
- 3.1.22** SEBBA (Gregor), « Retroversion and the History of Ideas : J.-L. Marion's Translation of the *Regulae* of Descartes » *Studia Cartesiana* I, p. 145-165.
- 3.1.23** TÆLLNER (R.), « Logical and Psychological Aspects of the Discovery of the Circulation of the Blood » *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 34, 1981, p. 239-259.
- 3.1.24** TWEYMAN (S.), « Truth, No Doubt : Descartes'Proof That the Clear and Distinct Must Be True » *The Southern Journal of Philosophy* 19, 2, 1981, p. 237-258.
- 3.1.25** TWEYMAN (S.), « Deus ex Cartesio » *Studia Cartesiana* I, p. 167-181.
- 3.1.26** BORTOLOTTI (Arrigo), « Sulla datazione della *Recherche de la Vérité* di Descartes » *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 36, 4, 1981, p. 343-378.
- 3.1.27** LANDUCCI (Sergio), « Per la storia della Teodicea nell'età cartesiana » *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 36, 4, 1981, p. 401-437.

3.1.28 NARDI (Antonio), « La Luce e la favola del Mondo, Descartes 1629-1633 » *Annali del Istituto di Filosofia* 3, 1981, Olschki, Florence, p. 103-145.

3.1.29 COSTABEL (Pierre), « Le théorème de Descartes-Euler » *Studia Cartesiana* I, p. 25-35.

3.1.30 RÖD (Wolfgang), « Einige Überlegungen zur Debatte über das cogito ergo sum ' in der Philosophie des 20. Jahrhunderts » *Studia Cartesiana* I, p. 129-143.

N.B. : Les comptes rendus des items 3 (Crapulli), 6 (Dibon), 19 (Merrill), 22 (Sebba), 25 (Tweyman), 29 (Costabel) et 30 (Röd) se trouvent en 2.1.15 (*Studia cartesiana*).

3.1.4 DAVIES (Kim), « Formulation of the Cogito ». — Une objection classique faite à la formulation personnelle du *Cogito* était que, contredisant l'hyperbolicité du doute, cette formulation présupposait l'existence d'un sujet pensant ; tout ce que Descartes était autorisé à dire c'était « qu'il y avait de la pensée ». Or, dans une argumentation très sophistiquée, B. Williams avait montré (*Descartes*, Penguin, 1978, 95-101) que la formulation impersonnelle n'était pas logiquement tenable. K. Davis montre, à son tour que l'argumentation de B. Williams est elle-même logiquement défailante. Il ajoute que, en acceptant comme pourvue de sens la notion même d'une « formulation impersonnelle du cogito », B. Williams sacrifiait la méditation de René Descartes aux acrobaties formelles.

G.B.

3.1.7 FAHRNKOPF (R.), « Descartes ». — Dans un article récent (« Cartesian Madness », *Analysis*, 40-1, 1980), Welbourne avait proposé une interprétation nouvelle de la *Première Méditation* d'où ressortait que, parmi les croyances naturelles que nous entretenons spontanément, Descartes n'aurait pas inclus, comme digne d'être révoquée en doute, la conviction que son corps et ses mains étaient bien *les siens*. En d'autres termes, on peut douter d'être au coin du feu ou même d'exister ; mais l'expérience du corps propre aurait été, même pour Descartes, une croyance inébranlable. Welbourne croyait pouvoir s'appuyer sur la *Sixième Méditation* pour corroborer cette thèse ; mais son argument essentiel consistait à soutenir que, mettant en doute son corps comme sien, Descartes rendait la démarche de la *Première Méditation* incohérente : ce qui fait que mon corps est mien c'est la conscience que j'ai qu'il est mien ; l'A. souligne que la *Sixième Méditation* loin d'étayer la thèse de Welbourne, témoigne très claire-

ment de ce que Descartes incluait l'expérience du corps propre dans la liste des expériences douteuses. Et si, dans la *Première Méditation*, le recours à l'expérience des fous n'est pas selon Descartes décisif, le rôle assigné à l'expérience du rêve l'est si bien qu'il faut d'abord être sûr de ne pas rêver pour affirmer quoi que ce soit sur ce corps comme existant et comme étant *le mien*.

G.B.

3.1.9 HILL (Christopher), « Cartesian Intuitions ». — Defending a version of the psychophysical identity theory (or brain-state materialism), Hill attempts to account for two « Cartesian intuitions » that seem to tell against that theory. Intuition One : « Concerning unactualized possibilia, » it is « easy to imagine » situations in which unactualized human brains have states like the states of actual brains yet there are no accompanying sensations ; and it is easy to imagine unactualized sequences of experiences that are not accompanied by brain states. Intuition two : it is « entirely natural to feel » that sensations we have experienced could have existed without the brain processes that accompanied them or indeed any brain processes whatever ; and it is also natural to feel that any given event in the brain could have existed without being accompanied by a sensation. Though it can be conjectured that Descartes might have been willing to accept Hill's « Cartesian intuitions », there is in fact no attempt here to show that and indeed no direct reference to Descartes or any of his writings. It is — one might be tempted to say — a « Cartesian » view of Saul Kripke's in *Naming and Necessity* that is under attack. This article, which shows incidentally that issues in seventeenth-century philosophy are very much alive today, is an interesting and provocative contribution to the philosophy of mind.

W.D.

3.1.10 HUMBER (James M.), « Recognizing Perceptions ». — Sur les perceptions claires et distinctes, l'A. argumente que (a) Descartes a un critère pour distinguer celles qui le sont vraiment de celles qui ne le sont pas, mais le paraissent seulement et (b) ce critère est sa méthode pour produire de telles perceptions. Il n'est pas purement psychologique (critique formulée par Leibniz et C.S. Peirce, après Gassendi) ; une perception est claire et distincte lorsqu'on l'a vue (par le regard de simple vue, l'*intuitus*) *attentivement* et *distinctement*. Avec cet article (dont l'A. enseigne à la Georgia State University), on retrouve la préoccupation sur *la véritable nature de la connaissance* qui intéresse actuellement plusieurs collègues américains.

J.R. A.

3.1.12 JUDOVITZ (Dalia), *Autobiographical Discourse*. — L'A. a raison d'identifier l'usage du « Je » chez Descartes comme pratique philosophique délibérée ; elle rejoint Ferdinand Alquié et Jean-Luc Marion dans cette « découverte métaphysique » qui va des *Regulae* au *Discours* et du *Discours* aux *Meditationes*. On ne peut qu'approuver la lecture de l'A. qui replace le discours cartésien dans les exigences de la rhétorique et de la pensée (comme l'a magistralement fait Pierre-Alain Cahné dans *Un autre Descartes*, Paris, Vrin 1980) ; néanmoins l'absence de références vers le passé la conduit fâcheusement, avec Philippe Lejeune, à retirer « le pacte autobiographique » de la tradition chrétienne, dans laquelle pourtant saint Augustin l'avait profondément enraciné.

J.R. A.

3.1.16 LEWER (Barry), « Descartes' Argument ». — L'A. formalise, selon la logique épistémique de Jaako Hintikka (*Knowledge and Belief*, Ithaca 1962) l'argumentation de Descartes dans les *Meditationes*. Reprenant la distinction (déjà retenue par Harry Frankfurt) entre *perception* et *connaissance*, il montre que le système est sain en termes de *connaissance parfaite* (article de Willis Doney, *Journ. Hist. Phil.* 2, 4, 1970, p. 387-403). Tout ce qui est perçu clairement et distinctement est vrai, mais l'A. montre, par un habile rapprochement avec la validation hilbertienne des mathématiques classiques, l'aporie cartésienne : à défaut d'un métasystème, le discours cartésien ne peut pas se prévaloir de la preuve de *consistency*.

J.R. A.

3.1.24 TWEYMAN (Stanley), « Truth, No Doubt ». — La preuve de la vérité des idées claires et distinctes repose, dans la *Meditatio IVa*, sur la connaissance de Dieu comme créateur ; un malin génie pourrait bien avoir créé l'homme tel qu'il ne puisse pas penser à la fois Dieu comme créateur et Dieu comme trompeur. La démonstration cartésienne repose donc sur une base instable.

J.R. A.

3.1.26 BORTOLOTTI (Arrigo), « Sulla datazione della *Recherche* ». — Le dialogue inachevé intitulé *Recherche de la Vérité* par la lumière naturelle (AT X, 489-532) pose un délicat problème de datation. Après Charles Adam (dialogue composé à Endegeest en 1641), trois propositions ont été faites, par G. Cantecor (1923) le situant entre 1620 et 1628 (avec une préférence prudente pour la fin de cette période), par Henri Gouhier (1924 et 1929) le fixant en 1648 (suivant en cela Baillet), par Ernst Cassirer, enfin (1938 et 1939) qui propose une rédaction

tardive, à Stockholm. De 1620 à la mort de Descartes, la « fourchette » d'approximation oscille sur trente ans !

Sur l'hypothèse d'Adam, l'A. note les variations entre AT III, 332 (1899), AT X, 532 (1908) et la *Vie* (AT XII, 79-80, 1910) sur la visite que Picot et Desbarreaux auraient faite à Descartes en 1641. D'une comparaison attentive avec le *Discours de la Méthode*, l'A. conclut à l'antériorité de la *Recherche*, où Descartes propose son *dessein* à tous les hommes, avec une confiance et une ingénuité qu'il perdra par la suite. Conduit à situer la rédaction de la *Recherche* avant l'automne 1628 (et même avant 1626-1627), l'A. ne pense pas pouvoir remonter au-delà de 1622-1623 ; il la situerait volontiers autour du voyage en Italie (automne 1623-printemps 1625). Il suggère enfin, comme hypothèse, que l'interruption pourrait être due au procès de Théophile de Viau, ce que renforcerait l'aspect *libertin* du *Dialogue*.

J.R. A.

3.1.27 LANDUCCI (Sergio), « La Teodicea ». — C'est à partir de la fin des *Meditationes* (AT VII, 83-89 ; IX, 66-71) que l'A. voit surgir, chez Descartes, la contestation de la théodicée augustinienne traditionnelle ; de Descartes à Malebranche et à Bayle, ce courant représente une attitude moderne, souvent analysée, mais dont le point de départ n'a pas toujours été repéré dans la mouvance cartésienne. Le texte mentionné mérite en effet d'être relevé pour sa simplification et son originalité par rapport à la solution, classique offerte dans la *Meditatio* IVa.

J.R. A.

3.1.28 NARDI (A.), « La favola del Mondo ». — Par une étude serrée de la correspondance avec Mersenne entre 1629 et 1633, l'A. précise les projets mouvants de Descartes, passant de l'explication de quelques météores (parhélies et arc-en-ciel) à celle de la lumière, point de départ du *Monde*, dont « L'homme » est la dernière partie. (Il s'élève contre l'édition séparée des deux textes). Le chapitre 1 du *Monde* sur la convention des paroles ferait écho à la lettre du 20.11.1629 sur la langue universelle. Des nombreuses remarques sur les sons, qui devaient constituer quelques chapitres du traité (AT I, 102), ne subsiste qu'une allusion dans « L'homme » sur l'agrément des dissonances (AT XI, 151). La confirmation du dualisme métaphysique, acquis dès 1629, par l'exclusion des qualités réelles et formes substantielles rejoint la présentation des 6^e Réponses § 10, comme le soulignait Gilson. La *Dioptrique* ne fut jamais une partie du *Monde*, qui seul aborde la nature de la lumière, mais une étude de la réfraction, prenant la lumière comme une donnée soumise aux mathématiques et vérifications expérimentales. La question des couleurs n'apparaît que dans les

Météores (discours 8). Un lent développement réflexif a précédé une rédaction assez tardive.

Des notes denses abondent en renseignements bibliographiques. A propos de la « fable », la n. 11 (p. 107) en précise l'arrière-fond littéraire, sans discuter sa fonction méthodologique. La n. 101 (p. 144) prenant à la lettre le résumé de la partie ultime sur l'homme dans le *Discours* (AT VI, 59) suppose que les deux sections manquantes (sur l'âme seule, et sur son union au corps) ont été écrites et détruites en s'appuyant sur une lettre de Golius à Huygens (nov. 1632, *Corr. Mersenne* III, p. 349) attestant qu'alors Descartes achevait sa réflexion sur l'âme humaine. Mais que dire des parties sur les plantes et les animaux, également évoquées comme déjà écrites (AT VI, p. 45), alors que les *Principes* (IV, a. 188) avouent leur absence ? La question n'est pas évoquée.

G.R. L.

3.2. CARTESIENS (et autres)

3.2.2. BIASIOL (Pietro), « Christophe de Villiers : un *savant* di provincia nella Corrispondenza di M. Mersenne » *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 36, 4, 1981, p. 379-400.

3.2.3 JONES (Howard), *Pierre Gassendi (1592-1655). An Intellectual Biography*. Bibliotheca Humanistica et Reformatorica 34, Nieuwkopp, De Graaf 1981, 320 p.

3.2.4 RODIS-LEWIS (Geneviève), « Quelques échos de la thèse de Desgabets sur l'indéfectibilité des substances ». *Studia Cartesiana* I, p. 121-128.

3.2.1 BEAUDE (Joseph), « Cartésianisme et anticartésianisme de Desgabets » *Studia Cartesiana* I, p. 1-24.

3.2.5. KAELEN (E.F.), « The Unhappy Consciousness. The Poetic Plight of Samuel Beckett. An Inquiry at the Intersection of Phenomenology and Literature ». *Analecta Husserliana* 13 PPI-XXV 1981, p. 1-325.

3.2.6 KIRWAN (C.A.), « Truth and Universal Assent ». *Canadian Journal of Philosophy* 11, 3, 1981, p. 377-394.

3.2.7. SCHADER (G.), « The 'I' and the 'We' : Reflections on the Kantian Cogito ». *Revue Internationale de Philosophie* 35, 1981, p. 136-137.

3.2.8 VOSS (S.H.), « How Spinoza Enumerated the Affects ». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63, 2, 1981, p. 167-179.

N.B. : Les comptes rendus des items 1 (Beaude) et 4 (Rodis-Lewis) se trouvent sous la cote 2.1.15 (*Studia Cartesiana*).

3.2.2. BIASIOL (Pietro), « Christophe de Villiers ». — En janvier 1641, Mersenne avait communiqué à Christophe de Villiers, médecin de Sens, les objections de Hobbes aux *Meditationes*. Cette étude n'apporte rien de neuf sur la personne du correspondant, mais regroupe les textes et présente le dossier.

J.R. A.

3.2.3. JONES (Howard), *Pierre Gassendi*. — Ce travail marque une date dans l'étude de l'œuvre de Gassendi. Sans doute n'apporte-t-il pas d'information absolument révolutionnaires sur la vie, ni d'interprétation absolument nouvelle sur l'œuvre du chanoine de Digne (comme le note O. Bloch, dans sa recension parue au volume 2 des *Studia Cartesiana* p. 218-219). Mais il s'agit de la première étude d'ensemble parue en langue anglaise, qui introduit donc définitivement Gassendi, son scepticisme et son empirisme auprès d'un public dont les intérêts traditionnels devraient trouver en lui une référence privilégiée. D'un point de vue strictement cartésien, l'étude de H. Jones apporte des éléments sur la polémique de 1640-44 à propos des *Meditationes* ; mais ce compte-rendu précis et factuel n'introduit pas véritablement au cœur de l'opposition philosophique. Plus suggestif paraît, au contraire, l'analyse des *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* dont le premier livre fut d'ailleurs, en 1624, le premier et peut-être le plus grand événement intellectuel de la vie de Gassendi ; en recensant les critiques adressées d'un point de vue « épicurien » à l'aristotélisme, l'on ne peut s'empêcher de songer — bien que l'A. ne le fasse pas — à l'attaque que Descartes mènera, quatre ans plus tard, contre le même adversaire. Il faudra étudier systématiquement le rapport entre les *Exercitationes* et les *Regulae*. Cela seul mériterait notre reconnaissance à l'A. Mais son travail sérieux et précis, vaut déjà en lui-même.

J.L. M.