

## BULLETIN CARTÉSIEEN XIV

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

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes  
pour l'année 1983*  
*An international critical bibliography of Cartesian Studies  
for 1983*

### LIMINAIRES

- I. « *Cartesius* », texte établi par Vincent CARRAUD ;
- II. « Ferdinand Alquié et le *Bulletin cartésien* », par Jean-Luc MARION.

### I

#### CARTESIUS

Le texte que nous connaissons sous le titre « *Cartesius* » a été publié par AT (XI 647-653). Ce texte nous est connu grâce à Leibniz, et son manuscrit est à la bibliothèque de Hanovre (Leibniz-Archiv, ms. cote IV, vol. I, 4, k, Bl. 19-22, catalogué par Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, p. 54). Mais l'édition AT, fort utile puisque jusqu'ici unique, est fautive et peu commode. En effet, le manuscrit comporte deux écritures<sup>1</sup>, celle d'un copiste et celle de Leibniz, qui a corrigé certaines fautes du copiste (mais pas toutes), et a fait quelques conjectures là où la copie était lacunaire. La lecture de ce manuscrit est délicate<sup>2</sup>, et il n'est pas étonnant que l'édition AT soit incertaine<sup>3</sup> (voir l'histoire de son établissement, cf. AT X 207-212, XI 545-548 et 647 note a), mal commode

\* *Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne*, dirigé par Nicolas Grimaldi ; secrétaire : Jean-Luc Marion ; secrétaire du *Bulletin* : Vincent Carraud. Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes M. Phillips, G. Rodis-Lewis, L. Sainsaulieu. MM. J.-R. Armogathe, J.-M. Beyssade, F.-J. Blazquez-Ruiz, F. de Buzon, V. Carraud, P. Costabel, C. Larmore, J.-F. Lavigne, J.-L. Marion. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

1. Plus celle du titre, au crayon, bien postérieure.
2. Aussi mes remerciements vont-ils naturellement à P. Costabel et à J.-R. Armogathe, qui m'ont rendu cette lecture possible.
3. Alors que le texte des *Annotationes quas videtur D. des Cartes in sua Principia Philosophiae scripsisse* qui suivent *Cartesius* (Bl. 21-22) l'est beaucoup moins (AT XI 654-657, traduit par P. Costabel et M. Testard en appendice à AT IX, 2, 361-362).

de plus, en raison des nombreuses notes de bas de pages, elles-mêmes augmentées ou corrigées par B. Rochot dans l'appendice de la nouvelle présentation, p. 730-731, mais qui restent incomplètes<sup>4</sup>.

Nous nous sommes donc efforcé de présenter aussi clairement que possible l'ensemble des notes que constitue *Cartesius*, et de réduire au maximum (c'est-à-dire à ce qui nous semblait strictement nécessaire) les corrections et les conjectures d'AT, de B. Rochot, ou les nôtres (qui, du reste, sont assez souvent concordantes).

Aussi avons-nous édité *Cartesius* de la façon suivante :

1. Le texte du copiste, en caractères romains ;
2. Les corrections ou les conjectures de Leibniz, en caractères gras (qu'il s'agisse d'une lettre ou de plusieurs lettres, d'un signe de ponctuation ou d'un mot entier) ;
3. Nos corrections et nos conjectures (entendons par là celles que nous avons reprises d'AT, de B. Rochot, ou les nôtres propres, non distinguées), en caractères italiques.

Quatre notes seulement accompagnent *Cartesius*, pour décrire ou rapporter des signes ou une remarque de Leibniz dans la marge du texte (de plus, le signe ≠ séparait les paragraphes, tels que nous les avons repris, que nous n'avons pas reproduit). La ponctuation est celle du manuscrit. Nous avons supprimé les accents.

Enfin, nous avons établi la liste des erreurs présumées de la copie (quel qu'en soit le correcteur), que nous croyons exhaustive.

Vincent CARRAUD

---

4. Pour les problèmes matériels, mais aussi d'interprétation, qui concernent *Cartesius*, voir G. RODIS-LEWIS, « *Cartesius* », *Revue philosophique*, 2, 1971, p. 211-220 (compte-rendu de P. Costabel dans le BC II, *Archives de philosophie*, t. 36. 3, 1973, p. 444-446), et V. CARRAUD, « *Cartesius* ou les pilleries de Mr Descartes », présentation, annotation et traduction de *Cartesius, Philosophie*, 6, mai 1985, p. 3-19.

Sapiens gaudet bonis quamdiu adsunt nec tristatur ex eo quod possint abesse.  
Intellectio est ad mentem ut motus ad corpus et voluntas ut figura : deflectimus ex una intellectione ad aliam ut ex<sup>1</sup> uno motu in alium.

- 5 Si mens perfecte esset unita toti corpori ut est ei parti in qua format imagines rerum posset illud reddere penetrativum aliorum corporum, invisible. sive diaphanum, impassibile et **capax simillium** omnium quae gloriosius corporibus tribuuntur

Fieri potest ut aliquid videam verum esse et tamen non affirmem sed fieri non potest ut aliquid affirmem sequendum esse sive optandum et tamen contrarium optem. affirmare **aliquid** esse optandum, est actio voluntatis non minus quam optatio ipsa

- 10 Quid est libertas mentis ? Nempe est ita velle ut non sentiamus quicquam esse quod nos impediatur quo minus plane contrarium velimus si nobis ita visum sit : hac posita definitione nemo potest negare nos esse liberos ; si vero libertatem, sic definimus ut

1. « *Vide infra* » figurait ici dans la copie ; Leibniz l'a barré, et remis en marge.

non sit in voluntate mea si qua potentia sit, a qua me etiam non advertente possit voluntas mea ad hoc vel ad illud ita flecti, ut pro certo illud velit et non aliud, libertas sic definita repugnat in creatura, posita omnipotentia Creatoris : Sit oculis universitas corporum sic Deus intellectioni proprium objectum est

15 Somniorum interpretatio maxime originem habuisse videtur ex eo, quod si quid forte interdiu contingat simile iis quae nobis visa sunt in somnis, statim cerebri partes in talem imaginem flexae per quietem, facile revocant speciem illius somni, et mentibus  
20 exhibent, cuius alioqui nunquam fuisset recordati. Sic ergo cum fere aliorum omnium somniorum obliviscamur, praeterquam illorum, quorum casus aliquo pacto similis nos cogit meminisse (non mirum est si putemus omnia continere aliquid simile iis quae postea fiunt) vel praecedentium memoriae eodem modo unde cognoscimus saepe  
25 alia sequi et recte quia cerebri partes facilius effinguntur in eam speciem quam jam antea induerunt supersunt somnia ex corporis.....<sup>2</sup> unde fortiora quaedam interdiu fortissime ferunt imaginationem, quae ex hoc ipso quod raro contingant statim illa superstitioni aliquid divini habere arbitrantur.

Somnum a vigilia distinguimus quia in somno mens patitur imagines quascunque, in vigilia non patitur tantum sed agit inde fit, ut si quid triste, mihi occurreret in somnis  
30 me facile excitem ; tum enim mens quae vult agere se excitat.

Ars vera memoriae est res per suas causas nosse, qui enim intelligit causas rerum, etiamsi res ipsae elapsae sint sive illarum phantasmata facile denuo ab intellectu in cerebro nostro, per causae impressionem formabuntur.

Magnum argumentum ut non tristemur propter venturas miseras est, quia non  
35 magis ad nos pertinent, quam elapsae quarum nos saepe recordatio potius juvat quam affligit.

Demonstratur animam non esse harmoniam corporis, nam si per hoc esset fusa anima et ubicunque esset aliqua partium correspondentia, ibi quoque aliquid animae esset ; responderet illa singulis partibus corporis ita ut una parte corporis sublata, illa quoque pars animae, quae ex ea fieret tolleretur, sicut in cythara quibusdam nervis  
40 sublatis quaedam voces etiam tolluntur ; At contra videmus in homine brachiis pedibus auriculis similibusque amputatis totam tamen animam ita remanere, ut possit quis brachium habere abscissum et tamen hoc ipsum nescire. Adeo ut necessario fatendum sit totam animam ut omnes plane easdem habeat cogitationes quas habet,  
45 dico etiam eosdem sensus singularium partium corporis non requirere totum corpus ideoque non per illud totum esse fusam ut harmonia in nervis diffunditur. Praeterea vero non esse unius partis nempe solius cerebri harmoniam patet, quia si hoc esset corresponderent ejus actiones vel solius cerebri vel praecipue saltem cerebri affectibus ; contra autem videmus vix unquam, nos ullum dolorem vel voluptatem sentire,  
50 tanquam in cerebro, sed in aliis omnibus membris, si dicas cerebri affectus non esse dolorem vel voluptatem sed reliqua omnia quae sub cogitationem cadunt, contra erit quod haec nihil ad corpus pertineant, vel certe non ad cerebrum magis quam ad reliqua corpora proinde vel anima per totum corpus esset fusa, vel certe plures haberem animas in singulis mei partibus.

55 Virtus est firmitudo animi ad ea perficienda quae ab intellectu recte indicanti ut meliora ostenduntur, haec si versetur circa pericula et mala corporis vocatur fortitudo, si circa voluptates corporis est temperantia, si circa opes et bona externa, justitia si denique circa res alias quascunque est prudentia.

60 Dialectica Rhetorica Poetica et similes artes, sicut gladiatoria dum addiscuntur nocent potius quam prosunt, monent enim nos ea nescire, quae vi naturae si non dubitarem optime faceremus. Ponendumque discrimen inter illa quae nos nescire non possumus dissimulare ut modum natandi de quo quidem bestiae non dubitant, nos vero dubitantes debemus artem natandi discere ut natemus, sed ipsa animalia si semel experta essent se non posse ex aliqua aqua emergere, postea male narent, Alia vero

2. Dans la marge, un signe de Leibniz, sorte de *deleatur*.

65 sunt quae natura duce facimus, ut ratiocinari persuadere, nos tueri etc. ad quae nullae artes sunt adhibendae nisi quae per longissimum usum tanquam in naturam denuo convertantur; Alia denique sunt quae non omnino sine arte fieri possunt ut ars pulsandi Citharam.

Si comparemus modos animi cum modis corporis, dicemus perceptionem nihili esse veluti quietem in corpore; perceptionem rei, tanquam motum perceptionem rei intelligendo esse ut motus circularis, dubitando ut motus tremulus cupiendo ut rectus motus, odio habendo ut rectus adversus etc.: extensionem ut magnitudinem rei cogitatae, durationem utrobique esse relationem utrobique.

75 Ad observandum an parallaxis aliqua appareret in fixis ob motum annum terrae, nulla occurrit stella magis apta, quam penultima caudae ursae majoris, super quam vidi stellulam aliquam stantem quae ab illa vix minutis 12 hoc est 1/3 parte diametri lunae distare videbatur, et sita erat in linea recta cum penultima caudae ursae majoris ac ea quae est in flexura caudae draconis, ut eam notavi in meo globo, stella autem quadrati caudae proxima quae notatur secundae magnitudinis, multo minor aliis apparuit et eam multis minutis potui advertere, inferioris sequentiae ejusdem quadrati vicinam ut notatur in globis idque jam per aliquot dies continuos observo mense sept. die 20 anno 1642

Quare spica inversa intra manicam et brachium posita ascendit motu brachii facile est

85 Videmus poma et pira avena vel stuppis vel cera aliove corpore solido obducta item liquores oleo superfuso a putredine conservari quae ex aere oriretur quippe haec quia solida quiescunt aer vero secundum minimas partes est in motu.

Humana corpora in locis siccis posita tandem in cineres mutantur sine putredine, quia scilicet partes quae erant in motu tandem discedunt nihilque super est nisi partes inter se quiescentes, aeri sicco permistae, sive cineres.

90 Notandum ossa et nervos animalium, spinas piscium, fibras herbarum, intima fere lignorum omnium item carnes vero omnes generaliter quaecunque crescunt ex motu caloris ita ut sint ab eo sufficienter interpolata et exacta alba esse: Omnem vero sanguinem esse rubrum tanquam partibus adhuc ignitis et multa fuligine permistis constaret; Lac vero et semen ut quae majorem hanc interpolationem habeant alba esse, virides vero esse omnes herbas et folia humore in illis existente, item diaphano lucem refractam admittente flavescetes, easdem esse dum nascuntur et radices interdum fore albescentes. Nihil vero mutabilius in coloribus quam externa ut flores, cortices fructuum, plumae avium, pili, crines aliorum animalium quae omnia non ex 100 lenta concoctione ordinatam maturitatem et a seminibus ortam, sed adventitiam tantum naturam et quodammodo accidentalem instar excrementorum naturae sunt adeptae. Lapidem etiam ex terra orti, ut mixta temere, non a seminibus certis orti, maxime variant colores. Metalla sunt opacissima.

Si respiciam aliquod objectum ambobus oculis sed ita ut axis unius oculi transeat 105 per vitrum aliquod coloratum ut rubrum sicque illo oculo objectum sentiatur ut rubrum, alio vero ut sentiatur album; a sensu communi percipietur ut rubrum magis dilutum sive ut mixtum ex albo et rubro ex quo demonstratur animadversionem coloris tantum in sensu communi vel imaginatione non autem in oculo. ideoque in illo nihil aliud esse posse quam contactum quendam. Si enim sensatio fieret in oculo 110 tunc duplex viderem objectum in eodem loco situm nempe unum album aliud rubrum non autem unicum. oportet vero vitrum illud sit valde diaphanum vel alio etiam oculo opponatur vitrum alterius coloris sed nullius obscuritatis alioqui enim objectum sic videretur ab oculo libero, ut radii alterius oculi in vitro sisterentur nec ad objectum transirent.

115 Sensuum diversitas non tantum ex tactuum diversitate petenda est. sed maxime ex eo quod diversis viis deferant ad mentem.

Succinum liquescit sua sponte si solum ponatur in olla tecta. ad ignem satis violentum, spatio mediae horae vel circiter, si deinde ei ab igne remoto oleum therebinthi paulatim infundatur donec clarescat fiet vernix aptissimum metallis inau- 120 randis.

Notandum, nos nihil scire posse (i.e. de eo certam scientiam habere) nisi quidquid clarissimum et evidentissimum est quare nos accingere debemus ad discurrendum circa res omnes, ita ut illa tantum deducamus quae absque difficultate obscuritate labore aut incertitudine possunt concludi, talia enim solummodo sunt quae vere scientiam

125 generant.

Quam longe ille ditior est, qui cum placuerit quicquid aliorum est sibi possit vindicare, quam qui habent quidem sed perpetuo amittendi metu comitantur : quales sunt ii qui scientias in memoria retinent qui vero earum fundamenta habent, omnia quae inde derivantur cum ipsis placuerit, per se possunt invenire ; Et quidem cujuslibet scientiae generalia quaedam et parvo numero sunt fundamenta in quibus caetera prorsus omnia continentur, quare non adeo difficile est sapienti scientias omnes possidere, quam videtur.

Morbi corporis facilius agnoscuntur quam morbi mentis quia saepius rectam corporis valetudinem sumus experti ; Mentis, nunquam<sup>3</sup>.

135 Semen tum in plantis tum in animalibus est extremum opus facultatis nutritiae vel accretionis. Quippe dum vis prioris seminis ab ascitio calore (id est a partibus adventitiis quae sunt in eo debito motu) primum excitatur tum non sibi simile sed aliud quid producant, in quo tamen sibi simile totum manet, sed aliis dissimilibus immixtum ; ut ex piso herba oritur in qua tota pisi similitudo continetur, sed insuper

140 alia multa adventitia. Jam vero cum adventitia illa non tantam habeant vim conservandi sui quam semen ipsum, quippe quae non ita inter se unita conjuncta, hinc fit ut paulatim deficiant, et hinc illud quod producitur cum illa deficiunt, est semen simile priori

145 Crystalli ex tartaro magis albi fiunt cum aqua puteali, quam cum aqua pluviali Motus in igne partium est diversus, ideo diversi ignes saepe diversos habent affectus et forte ignis calefaciens materiam quae erit in vase vitreo aliter afficiet illam quam si vas sit ex auro etc. quia particulae ignis possunt mutare naturam motus pro conformatione pororum vasis per quos transeunt, hinc ad auri generationem vasa viderentur debere esse aurea<sup>4</sup>

## ERRATA DU MANUSCRIT

- l. 1 abisse.
- l. 2 deflctimus.
- l. 3 alium.
- l. 6 impossibile.
- l. 6 similia, corrigé en simile, puis barré et recorrecté.
- l. 9 cum.
- l. 10 quid ;
- l. 11 non.
- l. 13 advertante.
- l. 15 ou sit... sit, ou sic... sic.
- l. 22 similes nobis.
- l. 26 quid.
- l. 28 quoscunque.
- l. 30 fecile ; excitam.
- l. 31 memeriae.

3. Le copiste a enchainé « *nunquam semen tum* ». Leibniz a barré *semen* et l'a écrit dans la marge de la ligne suivante, devant *tum*, et avec une majuscule. Il n'y a pas ici le signe qui indique habituellement la séparation des paragraphes.

4. Leibniz a porté ici en marge : « *ita et Borrus ratiocinabatur in Dania commodo suo* ».

- l. 35 pertineat.  
 l. 37 animum.  
 l. 39 responderetur.  
 l. 51 cogitationum.  
 l. 55 intellectum.  
 l. 65 *au lieu de duce, ducere, ere barré.*  
 l. 80 *et et multam minutam.*  
 l. 83 *brachius ; motum.*  
 l. 86 *putedine ; qui.*  
 l. 87 *motum.*  
 l. 88 *sive.*  
 l. 89 *motum.*  
 l. 92 *motum.*  
 l. 96 *Leibniz n'a pas corrigé, mais a mis un t au-dessus du d de idem.*  
 l. 97 *noscuntur.*  
 l. 98 *« dum » au-dessus de quatre points de suspension ; externant.*  
 l. 99 *corticas ; virgules seulement après corticas, plumae, pili.*  
 l. 101 *naturam.*  
 l. 102 *temeri ; orta.*  
 l. 108 *sensus, s barré par Leibniz.*  
 l. 111 *velatio.*  
 l. 112 *« nullius » au-dessus de six points de suspension ; alioque.*  
 l. 121 *après i.e., est (i.e. est...).*  
 l. 126 *eum.*  
 l. 127 *vindicare.*  
 l. 129 *ejuslibet.*  
 l. 131 *continantur ; ita.*  
 l. 132 *ut.*  
 l. 133 *recta.*  
 l. 134 *point et virgule de Leibniz, à la place d'un point ; d'où la majuscule.*  
 l. 137 *adventibus.*  
 l. 138 *maneo.*  
 l. 140 *tantum.*  
 l. 143 *peut-être de quelqu'un d'autre que Leibniz, « priori ».*  
 l. 146 *ou efficiet.*

## II

 FERDINAND ALQUIÉ  
 ET LE BULLETIN CARTÉSIEN

Le 28 février 1985 disparaissait, après plusieurs mois d'une grave maladie contre laquelle il semblait avoir victorieusement lutté, Ferdinand Alquié.

D'autres diront, autrement, leur émotion. Mais l'Équipe Descartes, editrice du « Bulletin cartésien » ici pour la quatorzième fois, salue Ferdinand Alquié d'une manière toute particulière. En effet il fut, c'est le plus aisé à constater, un collaborateur direct ou indirect de notre entreprise du premier début jusqu'à l'extrême fin. Le « Bulletin cartésien I » (paru dans les *Archives de*

*Philosophie*, 1972, 2) recensait les deux premiers volumes de la désormais classique édition des *Œuvres Philosophiques* de Descartes publiées chez Garnier en 1963 et 1967 (le troisième volume, paru en 1973, fut recensé dans le « Bulletin cartésien IV », *Archives de Philosophie*, 1973, 2). Mais, en retour, le « Bulletin cartésien XIII » s'ouvrait par une note consacrée à « Descartes et la chaleur cardiaque », où l'érudition scrupuleuse le disputait à l'humour. Cette note, Ferdinand Alquié ne la lut imprimée que sur son lit d'hôpital. De cette continuité nous retenons une double leçon.

Ferdinand Alquié fut, pour la plupart des rédacteurs du « Bulletin cartésien », un maître et un inspirateur. Nous n'oublierons jamais sans doute que ce fut après l'un de ses séminaires de doctorat consacré à Malebranche, que J.-R. Armogathe suggéra pour la première fois l'idée de la présente entreprise : aussitôt Ferdinand Alquié confirma de son autorité ce projet encore hasardé. Jusqu'au bout, il suivit ainsi les développements du « Bulletin cartésien », mais aussi les journées d'études organisées par l'Équipe Descartes, dont il présida la seconde (en 1982).

Sa constante sympathie pour notre travail reflétait, en fait, une plus large et profonde constance : celle de l'historien de la philosophie, qui, jusqu'au bout, a travaillé. Ferdinand Alquié, qui se définissait parfois, *sub rosa*, comme « un paresseux contrarié », a publié après sa retraite deux de ses principaux livres — *Le cartésianisme de Malebranche* en 1974 et *Le rationalisme de Spinoza* en 1981 —, a mené à bien la traduction, dans « La Pléiade », des trois volumes d'une édition de Kant, dont il a pu voir les deux premiers (1980 et 1984) et rassemblé certains de ses meilleurs articles en *Études cartésiennes* (1982). L'ampleur de son œuvre d'historien de la philosophie classique apparaît d'ailleurs plus clairement à qui consultera la bibliographie presque exhaustive parue dans *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié* (Paris, 1983, pp. XVIII-XXII), mais surtout, dans le même volume, les ouvertures et prolongement que l'hommage de ses disciples et amis atteste, dans l'unité différenciée de leur multiforme reconnaissance. Les effets de cette œuvre conduite jusqu'au bout avec la même obstination n'ont pas fini de se faire sentir, et nous n'avons pas fini d'y revenir assurer nos plus personnelles tentatives.

Ferdinand Alquié s'est toujours proclamé « rationaliste ». Restait à définir de quelle raison. Ce fut l'objet d'entretiens longs, répétés, circulaires. Du moins, de cette raison, l'on peut assurer qu'il ne prétendait pas la régir ou la maîtriser ; au contraire, il ne cessait de s'en reconnaître le débiteur et le chercheur ; et il ne cessait d'envisager d'y avoir manqué ; n'a-t-il pas écrit l'une de ses toutes dernières pages pour avouer : « Je me trompais (ainsi, du reste, que bien d'autres) » (« Bulletin cartésien XIII », *loc. cit.*, p. 2) ? Lui le reconnaissait, alors que les autres, le plus souvent, non. Un philosophe qui reconnaît pouvoir se tromper n'a du moins pas tort de le reconnaître : en bonne logique cartésienne (et socratique), c'est en ce point qu'il devient philosophe et même qu'il *est*. De cet exemple réalisé, nous avons, par-dessus tout, aujourd'hui, besoin.

Pour ces raisons, parmi d'autres motifs, nous redoublons la peine par la reconnaissance.

Jean-Luc MARION

## BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1983

## 1. Textes et documents

## 1.1. DESCARTES

1.1.1. DESCARTES (René). — *Discours de la méthode*. Présentation et notes par Simone Mazauric (Essentiel, 19). Paris, Éditions sociales, 1983, 158 p.

1.1.2. DESCARTES (René). — *Discurso del método*. Estudio preliminar, traducción y notas de Risieri Frondizi (Sección Clásicos, El Libro de Bolsillo, 6ª ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1983, 170 p.

1.1.3. DESCARTES (René). — *Discurso del método*. Introducción, traducción, notas y ejercicios por Hilari Arnau Gras, Barcelona, Ed. Humanitas, 1983, 212 p.

1.1.4. DESCARTES (René). — *Discurso del método* [1]. *Reglas para la dirección de la mente* [2]. Traducción de Antonio Rodríguez Huescar [1] y Francisco P. de Samaranch [2], Barcelona, Ed. Orbis, 1983, 269 p.

1.1.5. DESCARTES (René). — *Opere Scientifiche*. Volume secondo. *Discorso sul Metodo, La Diottrica, Le Meteore, La Geometria*, a cura di Ettore Lojacono. Classici della Scienza, U.T.E.T., Turin, 1983, 704 p.

1.1.6. DESCARTES (René). — *Meditationen über die erste Philosophie*. Aus dem Latein übers. und hrsg. von Gerhardt Schmidt (Universal-Bibliothek, 2887). Stuttgart, Reclam, 1983, 117 p.

1.1.7. DESCARTES (René). — *Principles of Philosophy*. Translated, with Explanatory Notes, by Valentine Rodger and Reese P. Miller, D. Reidel, Dordrecht, 1983, XXVIII-325 p.



**1.1.8.** DESCARTES (René). — *De solidorum elementis*. — P. J. FEDERICO, *Descartes on Polyhedra. A Study of the De Solidorum Elementis*, Springer Verlag, 1982, 145 p.

**1.1.2.** DESCARTES, *Discurso del método*, par Risieri Frondizi. Sixième édition de ce travail devenu, depuis 1953, un classique, non seulement en raison de la traduction, mais aussi grâce aux indications historiques, au souci constant de toujours situer précisément le texte, et à la qualité des notes (souvent originales et intéressantes).

**1.1.3.** DESCARTES, *Discurso del método*, par Hilari Arnau Gras. Le présent travail prétend devenir surtout un instrument pédagogique qui permette de comprendre et de saisir la pensée cartésienne exposée dans le *Discours*. Une ample référence chronologique : biographie (avec quelques dates inexactes, v.g. 1647), contexte idéologique et socio-politique, avec d'abondantes données (pp. 25-41), introduisent le contenu du *Discours*. Le texte est accompagné par des explicitations en note, qui manquent malheureusement de rigueur scientifique. Au terme de chacune des parties, l'auteur en présente un schéma qui manifeste la structure de l'œuvre, et suggère divers exercices et activités pratiques (interprétation, compréhension, relation). L'œuvre inclut dans ses dernières pages un glossaire (pp. 185-208) où l'auteur explicite le sens de divers concepts clés de la pensée cartésienne. En somme un plausible effort pour offrir un instrument de travail didactique (de préférence pour des élèves d'humanités).

F. J. B.-R.

**1.1.4.** DESCARTES, *Discurso del método y Reglas para la dirección espíritu*. Cette nouvelle édition présente au grand public deux œuvres dont les texte, traduction et notes avaient été déjà publiés par les Éditions Aguilar. Le *Discours*, inscrit dans la Bibliothèque d'Initiation Philosophique, était apparu pour la première fois en 1954. L'édition (ancienne et récente) ne comprend pratiquement pas de notes ni de bibliographie. Le texte vient précédé d'un prologue (pp. 13-38) qui permet d'introduire facilement le lecteur à l'œuvre de Descartes, avec des allusions à Husserl et à Ortega, mais qui manque d'une référence explicite aux grands travaux sur Descartes. En ce qui concerne les *Regulae*, traduites par F. P. de Samaranch, nous trouvons aussi un travail ancien, depuis longtemps utilisé en Espagne pour étudier cette œuvre de Descartes, dont le prologue et les notes font cependant sentir leur âge.

F. J. B.-R.

**1.1.5.** DESCARTES, *Opere Scientifiche*. Volume secondo, par Ettore Lojacono. Cette importante traduction des écrits de 1637 prend la

suite d'un précédent volume d'*Opere Scientifice, La Biologia*, comprenant, entre autres, le *Traité de l'Homme et les Passions de l'Ame*, dû aux soins de G. Micheli, et paru en 1966. La grande qualité de la série se confirme avec ce récent travail, remarquable à plusieurs points de vue. (a) La traduction nous a semblé, pour autant qu'un lecteur français en peut juger, précise et élégante ; on peut regretter seulement qu'aucun glossaire ne vienne récapituler les équivalences retenues, et assurer qu'elles sont bi-univoques (ou, sinon, le justifier) ; on aurait pu aussi envisager (ainsi que l'avait fait F. Alquié) d'ajouter aux œuvres publiées les principales lettres contemporaines, ne fût-ce, ici, que la lettre à Huygens sur les engins (5 octobre 1637). (b) L'annotation est remarquable, tant par l'ampleur de l'information que par la justesse sans préjugés d'interprétation, qui l'applique aux points les plus difficiles (et non, comme souvent chez d'autres commentateurs, aux points les plus faciles !) ; sur certaines questions, les notes constituent autant de petites monographies ; ainsi sur les hypothèses (p. 190), sur Snellius et D. (p. 210-212), sur l'inertie (p. 201-202), sur les esprits animaux (p. 230), la perspective (p. 233-235), l'arc-en-ciel (p. 643 sq.), l'algèbre (539-540), le langage mathématique (521, 532), le calcul de la tangente (p. 605-608), etc. Dans chaque cas, il ne s'agit pas seulement des *loci* cartésiens et de la littérature y afférant, mais d'une recherche souvent inédite, et toujours érudite, des sources ; il n'est donc pas exagéré de dire que nous disposons désormais, pour les *Essais*, d'un équivalent des commentaires déjà disponibles pour le *Discours* et (si le signataire peut le risquer) pour les *Regulae* ; la nouveauté réside en ce que cet outil de travail quasi indispensable nous vient de l'érudition italienne, ce qui, après les travaux de G. Crapulli et d'autres, ne nous surprend plus. Quelques regrets pourtant : pourquoi n'avoir risqué aucune note sur le *Discours de la Méthode* ? Le commentaire d'E. Gilson date de cinquante ans, et ce serait l'honorer que d'y ajouter. Pourquoi l'annotation ne concerne-t-elle jamais la traduction ? Pourquoi un *index rerum* ne permet-il pas d'accéder plus aisément à sa richesse éparse ? — (c) L'introduction mérite fort bien son nom, puisqu'elle retrace une triple introduction. D'abord l'introduction des *Essais* et de toute l'œuvre scientifique dans la pensée cartésienne : l'A. montre comment, autant les *Essais* eurent un rôle prépondérant dans la première gloire de Descartes, autant ils restèrent méconnus ou simplement ignorés lors de la redécouverte, avec V. Cousin, du cartésianisme. Tout en souscrivant à ce jugement, nous suggérons pourtant que, si « solo raramente i *Saggi* siano apparsi come fonte principua del sapere scientifico cartesiano » (p. 51), le motif en est simplement que, de fait, la source se trouve ailleurs — dans les *Regulae* et dans leurs esquisses. La limite de la thèse de l'A. tient à la présence de fragments d'optique dans les *Regulae*, à la réalité d'une géométrie antérieure à la *Géométrie* (selon la formule et les travaux de P. Costabel), à la multi-

plication d'essais de la méthode antérieurs aux *Essais (Compendium Musicae, De Solidorum Elementis, etc.)*. Il s'agit ensuite de l'introduction de Descartes en Italie : relations entre Galilée et Mersenne, la circulation des *Essais* dès 1637, intérêt et critique de la part des Jésuites après 1640, etc. Introduction enfin à l'intention de Descartes et à chacune des œuvres. Ainsi l'A. réunit-il les principaux éléments d'une *Isagoge* aux *Essais*. — (d) Soulignons enfin la qualité de la bibliographie, fort complète bien que sélective (pp. 95-111) ; elle se classe par thème et œuvre, mais aussi chronologiquement (jusqu'en 1980). — On l'a compris, le travail de E. Lojacono constitue un nouvel outil de travail, qui deviendra vite indispensable.

J.-L. M.

**1.1.7. DESCARTES, *Principles of Philosophy*, par V. R. Miller et R. P. Miller.** — Au moment où les études sur Descartes en langue anglaise connaissent un développement spectaculaire, il est très heureux que se trouve traduit dans son intégralité l'ouvrage qui constitua pour son auteur une somme, et qui, pour l'histoire des idées et l'histoire des sciences, a compté le plus. Les deux traducteurs ont eu le souci, à la fois dans les notes et dans de brefs textes introductifs (dont l'un, très judicieusement placé en préface à la troisième partie, fait le point sur l'état des débats en astronomie depuis Copernic), de situer le texte cartésien à la fois par rapport à l'histoire (des sciences, notamment) et par rapport à la science ultérieure (par exemple pour signaler les erreurs que présentent les lois du choc). On signalera la soigneuse reproduction des planches d'illustration à la fin du volume, et un index par sujets et termes qui rendra service même au chercheur français qui, sauf erreur, ne dispose de rien de tel. Enfin, il faut signaler que cette traduction est partie systématiquement de l'original latin, écrit par Descartes et publié en 1644, mais a tenu compte des modifications apportées dans la traduction française de 1647 : comme il est impossible de faire avec certitude la part, dans ces modifications, de ce qui vient de Picot le traducteur et de Descartes, qui a revu, corrigé, ajouté, laissé passer etc. mais en tout cas autorisé le tout, le parti a été choisi de laisser dans le texte, mais entre accolades, les adjonctions de 1647, en réservant les crochets pour quelques très rares ajouts explicatifs. Il en résulte un ensemble à la fois très lisible pour l'œil, et sans aucune équivoque pour l'esprit, qui à nouveau constitue un modèle du genre dont nous n'avons pas en France, pour ce texte, l'équivalent.

Naturellement, il n'appartient pas à un lecteur français d'apprécier la valeur d'usage d'une traduction en anglais : alors que se développe une entreprise générale de révision et de refonte des traductions usuelles de Descartes disponibles en anglais, d'autres le feront. Pourtant il est indiscutable qu'un tel travail apporte beaucoup à la réflexion sur le double lexique cartésien, latin et français, et permet de

remettre en question certaines habitudes, peut-être mauvaises, nées de la lecture du texte français de 1647 avec, au mieux, quelques retours correctifs au latin, c'est-à-dire à l'original de 1644. Nous voudrions relever dans cet esprit quelques points de traduction qui nous ont paru faire problème.

Nous en retiendrons neuf.

1. *Non plane certa et explorata* (I, 6 et 39). Le français a traduit « que nous ne connaissons pas bien », « pas encore parfaitement bien ». L'anglais traduit une fois par *established*, l'autre par *confirmed*, ce qui privilégie la stabilisation scientifique par rapport à l'acte intellectuel de l'exploration, au regard qui en traversant l'objet l'a rendu transparent ou distinct. On relèvera qu'en I, 13 le français avait rendu *de talibus* par « tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement », et que l'anglais a omis (ce qui est très exceptionnel) cette adjonction.

2. *Facile quidem supponimus... non autem ideo* (I, 7). Français : « nous supposons facilement... mais nous ne saurions supposer de même ». Anglais : *we can indeed easily suppose... yet we do not on that account suppose*. On relèvera le jeu modal sur les suppositions, possibles et impossibles, qui interfère (peut-être) avec la question de savoir si la seconde résulte en fait, ou non, de la première.

3. *Hinc agnoscere, agnoscendam* (I, 8). Français : « qu'on connaît aussi en suite ». Anglais : « *that from this we understand* ». Toute distinction, réelle, modale ou de substance, se reconnaît à un signe qui doit être perçu, d'où les trois verbes utilisés en I, 60 (*percipimus*), 61 (*cognoscitur*) et 62 (*agnoscitur*), suivis identiquement d'un *ex eo* (ou *hoc solo*) *quod*. Le français varie, avant de se fixer à « est remarquable en ce que » (I, 61 et 62). L'anglais emploie successivement *perceive*, *is known*, *is recognized*, suivis identiquement de *from the (sole) fact that*. Le fait de reconnaître (*agnoscere*) d'après un signe perçu est mal rendu en I, 8 par *understand* (qui rend mieux *intelligo*, alors que *recognize* et surtout *deduce*, proposés note 9 p. 5, étonnent).

4. *Intelligo, intelligere, intelligam de visione* (I, 9). Français : « j'entends », « entendre », « j'entends parler de ». Anglais, *I understand, understanding, I deduce this (conclusion)*. L'*intelligere* cartésien regroupe l'opération intellectuelle, *understand*, et la signification dans laquelle un mot est entendu, le *significare, vouloir dire, to mean* (cf. I, 56 ; II, 9 et 17).

5. *Affectiones et affectus* (I, 11 et 48 ; I, 66 et IV, 190). Le français rend le premier terme par « propriétés qui lui soient affectées » (I, 11) ou « propriétés qui appartiennent à ces substances » (I, 48) ; il rend le second par « affections » (I, 66) et « passions » (IV, 190). Si les deux se rapportent à des choses ou substances qui se trouvent affectées, *affici*, le second terme concerne l'affectivité au sens strict, et sous son aspect de « sentiments ou passions de l'âme ». L'anglais ici est embarrassé (cf. note 24 p. 25 sur I, 56). Il rend *affectiones* par *properties* (I, 11) ou

*states (of things)*, ce qui est ingénieux (I, 48). Mais, après avoir bien rendu en I, 66 *affectus* par *emotions*, il lui substitue en IV, 190 *states (of the rational soul)*, ce qui efface le rapport à *affici (affects the mind with a feeling)* et établit une confusion avec *affectiones*.

6. *Cognitio* et (*certa*) *scientia* (I, 13). Le français dispose du couple « connaissance, science (certaine) », l'anglais n'a que *knowledge*.

7. *Comprehendere* et *atingere* (I, 41) sont deux espèces distinctes de *intelligere*. L'anglais n'a pas réussi à garder le système différencié de ces termes. *To understand* est trop faible pour « comprendre » (et en II, 34, il ajoute *fully understand*, comme à la fin de II, 35 *fully grasp*), ainsi à la fin de III, 2. Inversement *to comprehend* est trop fort pour *intelligere* et manque la différence entre II, 8 et 9. Le comprendre consiste à voir par quel moyen, *quo pacto*, la chose se fait (I, 41 et II, 34). L'anglais a bien rendu le premier, *by what means*, mais oublié le second. Comme dans ce même II, 34 omis le *revera* du titre, et affaibli en *conceive of* le « déterminer de la pensée », *cogitatione determinare* ou *definire* rendu en I, 60 par *delimited by our mind*.

8. *Non modo imaginamur, sed etiam vere imaginabilia, hoc est, realia esse percipimus* (II, 21). Le français est éloigné, « que nous n'imaginons pas seulement, mais que nous concevons être tels en effet que nous les imaginons ». L'anglais, qui ne signale pas la différence, souligne bien l'équivalence entre concevoir et imaginer, mais efface le jeu sur l'imaginer : *not merely to imagine... but also to clearly perceive that these are as we conceive them to be*.

9. *Instans, momentum* (II, 39). Le français est moins exact que le latin dans l'emploi de « moment » et d'« instant ». L'anglais ne l'est pas davantage et rend *in singulis instantibus quae possunt designari dum movetur*, formule oubliée dans le français, par *at any given moment in the course of its movement*. Cette simplification se retrouve en III, 111 (*brevissimo tempore ac tanquam in momento*, réduit en français à « presque en un instant » et *almost instantaneously* en anglais) et surtout en III, 63 (*per minimum temporis punctum, quod instans vocant*, traduit en français « ce peu de temps qu'on nomme un instant », devient en anglais *that little space of time we call an instant*, ce qui laisse échapper l'idée d'un minimum ponctuel) ou IV, 115.

Ces quelques exemples, plus métaphysiques que scientifiques, ne sont ni des critiques ni même des réserves. Ils montrent seulement ce qu'un beau travail de traduction dans une troisième grande langue peut apporter à la compréhension d'un auteur bilingue comme Descartes.

J.-M. B.

**1.1.8.** DESCARTES, *De Solidorum Elementis* par P. J. Federico. — Le texte de Descartes intitulé *Progymnasmata de Solidorum Elementis* et qui nous est connu grâce à la copie que Leibniz en fit de sa propre main, a tenté depuis près d'un siècle les commentateurs. Le tome X

d'A. T. en avait donné une édition à laquelle, lors de la mise à jour de 1966, nous avons apporté — dans les limites étroites permises par cette entreprise de révision — quelques corrections. Les plus importantes résultaient notamment de la disposition même des paragraphes du manuscrit. Et dès cette époque nous avons conclu à la nécessité d'une édition critique proprement dite, dégagée de la préoccupation de tenir compte des errements qui encombrant la bibliographie de ce sujet. On ne saurait en effet prendre au sérieux des études du début de ce siècle dans lesquelles on a prétendu compléter les lacunes supposées du texte en usant de la langue latine.

Il y a cinq ans que, sur la base du seul document qui compte, c'est-à-dire le manuscrit de Leibniz, nous avons tenu prête l'édition critique évoquée et il n'a pas entièrement dépendu de nous que sa publication ne soit pas encore réalisée. L'A. du présent volume — qui est mort à l'âge de 80 ans, l'année même de sa publication — nous a donc devancé. Non sans avoir eu la délicatesse de nous prévenir, et notre seul regret est de constater sur sa bibliographie qu'il ignorait les différents articles qu'à la suite de la réédition du tome X, A. T., nous avons déjà publiés sur la question. Nous ne pensions pas que ces articles avaient pu échapper à l'imposante informatique américaine.

Le volume est en effet le quatrième de la collection « Sources in the History of Mathematics and Physical Sciences » dirigée aux U.S.A. par le Professeur Toomer de Brown University et il a bénéficié d'une documentation considérable sur la littérature mathématique depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Manifestement conçu à l'usage du lecteur mathématicien, il remplit parfaitement sa mission qui est de transmettre le contenu mathématique du texte en le situant dans une histoire étendue. Et l'A. a bien distingué en trois parties ce qu'il convient de retenir de l'histoire du texte lui-même et de la traduction anglaise de ses deux composantes : d'une part les théorèmes et relations numériques relatifs aux angles solides et aux polyèdres, d'autre part les applications à l'étude systématique et au dénombrement des polyèdres convexes semi-réguliers. Du point de vue d'une lecture mathématique faite dans un large contexte historique, le livre rend incontestablement un service particulièrement notable.

Mais l'histoire étendue est une chose et autre chose le texte lui-même qui entre dans cette histoire. S'il nous est délicat d'aborder la question ici, nous pouvons dire néanmoins que dans le cas présent le fait de ne connaître le texte que par une copie par Leibniz oblige de s'interroger sur les traces de l'intervention de ce personnage prestigieux. Ces traces existent soit dans la modification de notations, soit dans des hésitations, soit encore sous forme de trébuché. Leibniz a été manifestement surpris d'un certain nombre de choses qu'il entendait mal de prime abord, mais il permet de se rendre compte que Descartes usait de signes cossiques particuliers et l'A. n'y a pas pris garde

puisqu'il n'hésite pas lui-même à substituer à ces signes ceux qui sont plus classiques. Et le texte de Descartes n'est donc pas respecté. D'autre part il y a dans ce texte une procédure beaucoup plus élémentaire que celle que la mathématique emploie aujourd'hui, procédure élémentaire basée sur la notion archaïque de « gnomon » et il valait la peine de la dégager entièrement. Nous en avons dit suffisamment dans les articles auxquels nous faisons allusion plus haut et que nous avons repris heureusement dans nos *Démarches originales de Descartes savant* parues aux Éditions Vrin en 1982.

Nous ne doutons pas que s'il avait vécu, l'A. aurait fini par en être informé et aurait engagé avec nous un échange bénéfique.

P. C.

## 2. Études générales

### 2.1. DESCARTES

2.1.1. BORTOLOTTI (Arrigo), *Saggi sulla formazione del Pensiero di Descartes*. Saggi filosofici, 4, Firenze, L. S. Olschki, 1983, 230 p.

2.1.2. BOUTTES (Bernard), GRANEL (Gérard), *Cartesiana*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1983, 196 p.

2.1.3. CARTER (Richard B.), *Descartes' medical philosophy. The organic solution to the mind-body problem*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983, 301 p.

2.1.4. FLYNN (Bernard Charles), « Descartes and the ontology of subjectivity », *Man World*, 16, 1983, p. 3-23.

2.1.5. GUENANCIA (Pierre), *Descartes et l'ordre politique*, Paris, P.U.F., 1983, 256 p.

2.1.6. LACHTERMAN (David R.), « Descartes and the philosophy of History », *The Independant Journal of Philosophy*, 1983, 4, p. 31-46.

2.1.7. LARUELLE (François), « Descartes, mission terminée, retour impossible », *Pourquoi pas la philosophie ?*, avril 1983, cahier 1, Paris, chez l'auteur, 58 p.

2.1.8. LEGROS (Robert), « La métaphysique de Descartes et la pensée technicienne », *Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales*, Bruxelles, 1983, p. 77-92.

**2.1.9.** MILES (Murray Lewis), « Psycho-Physical Union. The Problem of the Person in Descartes », *Dialogue*, Canada, 22, 1, 1983, p. 23-46.

**2.1.10.** O'SHAUGHNESSY (Brian), *The Will. A Dual Aspect Theory*. 2 vol. Cambridge University Press, 1980, 259 et 368 p.

**2.1.11.** ROSÉ (D.), « A propos du malentendu entre philosophie et psychanalyse », *Revue de l'enseignement philosophique*, 33, 4, 1983, p. 26-32.

**2.1.12.** SHEAR (Jonathan), « The Experience of Pure Consciousness : A New Perspective for Theories of Self », *Metaphilosophy*, 14, 1, 1983, p. 53-62.

**2.1.13.** SOMVILLE (Pierre), « Descartes, notre contemporain », *La Pensée et les Hommes*, Bruxelles, 26, 1983, p. 191-193.

**2.1.14.** WEIN (Hermann), *Anti-cartesianische Meditationen. Was war und ist Meditieren ? Ein Fragment*, Bouvier Verlag, Bonn, 1973.

**2.1.5.** GUENANCIA (Pierre), *Descartes et l'ordre politique*. — Cet ouvrage n'est pas d'histoire de la philosophie, mais de critique philosophique à partir des figures de cette histoire ; Descartes n'est ici envisagé que comme indice exemplaire et actuel d'une attitude possible vis-à-vis de l'État. « Il n'est peut-être pas de problème plus urgent pour notre époque que de trouver le lieu d'où partirait l'action qui ne soit pas immédiatement dépossédée de son initiative pour servir à des fins contre lesquelles elle s'est élevée » (p. 253). Telle l'action — ou la pensée — qui recherche l'harmonie de la paix publique et de la souveraine liberté de l'individu. Aujourd'hui, son lieu est problématique, presque impensable : les idéologies politiques de la totalité nous ont habitués à croire « qu'il n'y a pas de milieu entre la soumission totale à un corps chargé de mission de l'humanité et le renoncement où nous enferme l'impuissance individuelle » (*ibid.*). Brisant cette fausse alternative, la pensée politique de Descartes semble à l'A. présenter le modèle et le fondement d'une telle voie moyenne libératrice. Cette pensée politique, en effet, ni individualiste à la manière de Hobbes, Spinoza, Locke, ni totalitaire, consiste toute dans les motifs explicites du silence de Descartes en matière de politique. Silence, non omission ; la vie de la société, les secrets du gouvernement ne satisfont pas aux exigences méthodologiques de la science cartésienne. Mais, s'il ne peut y avoir de science politique, il demeure, au principe de la conduite du citoyen individuel, son jugement et sa raison, seules autorités homogènes au libre-arbitre. D'où le projet ici accompli : « Opposer au chantage des idéologies communautaires une philosophie qui rehausse l'emblème des valeurs individuelles telles que le jugement, la liberté et



la lucidité, une des rares philosophies qui permette d'émanciper la société de la politique (...). Le cartésianisme est proposé comme moyen de refaire surface après une longue immersion dans l'obsession du politique et de trouver en chacun de nous le pouvoir de rendre meilleurs les rapports entre les hommes sans attendre de messie politique » (p. 253). La critique des préjugés liant toute existence sociale, toute réforme, à une stratégie politique totale, totalisante, est conduite par l'examen des présupposés de certaines pensées politiques explicites, systématiques, de contemporains ou interlocuteurs de Descartes : Hobbes, Spinoza, Pascal. Celles-ci sont considérées comme « figures approximatives », claires, dont l'interne et nécessaire parenté avec certaines obsessions récentes fait d'autant plus ressortir l'actualité et la profondeur du mutisme cartésien. Après avoir mis en évidence, dans la théorie cartésienne de l'expérience, ce qui rend radicalement impossibles dans l'horizon cartésien les concepts fondamentaux de la philosophie politique classique (particulièrement toute conception naturaliste de l'agent humain), et l'équivalence fonctionnelle de l'état de nature et du *cogito*, par laquelle celui-là peut précisément se substituer à celui-ci, l'A. analyse les fondements de la critique menée par les philosophes de la communauté en général, par Hume et Pascal en particulier, de l'identité personnelle, et montre, à partir des principes de Descartes, que cette critique n'atteint pas l'individu cartésien. Ce préalable établi, qui réserve le fondement métaphysique d'un libre arbitre, l'A. peut procéder à une analyse approfondie et comparée des trois « figures » en présence : une société champ de bataille (Hobbes, Spinoza) ; une communauté de membres (Pascal) ; enfin, une société d'individus (Descartes).

Le premier de ces moments met à jour la fonction fondatrice d'un certain concept, anthropologique, reposant sur l'unique dimension du désir-*conatus*, de la « nature humaine », débouchant sur la soumission de la vie sociale à l'unique réalité de l'intérêt. Le deuxième dévoile l'efficacité apologétique et protreptique de la métaphore du corps, corps mystique, corps politique. A la question du fondement de ces fondements, pas de réponse : l'emploi de cette métaphore, de ce concept, semble ne reposer que sur l'arbitraire d'une entreprise de persuasion (Pascal) ou de justification (Hobbes). Descartes, au contraire, « n'a jamais détourné l'exigence scientifique d'une connaissance de l'homme au profit de conceptions anthropologiques préétablies ». Chez lui, la notion de nature humaine n'a pas cette puissance réductrice et uniformisante qui fonde le primat du collectif, et renvoie dos à dos individualisme et totalitarisme.

Il y aurait lieu toutefois, nous semble-t-il, de ne pas confondre, chez Pascal, l'emploi d'une métaphore (celle du corps, fragment 373-476) avec ce qui deviendra, chez Rousseau seulement, un concept régulateur : commentant ce fragment (p. 211), l'A. assimile un peu vite le

Christ aux « communautés » ; ce n'est pas, en effet, du même droit que celui-là et celles-ci peuvent « demander aux individus d'être toujours prêts à mourir pour elles » (Lui).

Ce serait une gageure insoutenable, du reste, que de prétendre résumer des analyses d'une richesse et d'une précision aussi grandes ; par-delà l'intention critique qu'elles servent, elles apportent une clairvoyante et pénétrante synthèse de la pensée politique à l'époque classique. Éclairée par le bon sens, et formulée dans une langue d'une clarté rare, elle est de celles qui peuvent heureusement réconcilier, autour de Descartes, le philosophe, l'historien des idées, et l'honnête homme soucieux de son destin.

J.-F. L.

**2.1.6.** LACHTERMAN (David R.), « Descartes and the Philosophy of History ». Avec une richesse de références aux divers commentateurs ainsi qu'un érudit appui sur les textes, « anciens » et « modernes », l'auteur essaie de fixer Descartes à l'intérieur de la problématique historicité-historiographie où, à l'étude pragmatique de l'histoire, se substituent une conscience et une utilisation pratiques, voire « actuelles », de la notion d'histoire. Si Descartes se refuse, par rapport à son passé ainsi que sur le plan des passés précédents, tout engagement qui risque de suppléer à une vraie « explication » (que ce soit de l'état des choses, de l'état du monde ou de l'état de soi-même), c'est que les fables de son histoire font partie de l'histoire, d'une notion d'histoire qui lui est propre, et qui fait de lui un véritable « père » de la philosophie de l'histoire moderne.

Avec beaucoup d'éléments suggestifs (Descartes aurait-il confondu, de façon délibérée, « idée » et « concept », ce dernier signifiant une « force de production » qui fait du vrai penseur un vrai inventeur *αὐτάρχης*, à l'instar des mathématiciens et des artisans-fabricants de « machines » et d'illusions ? ...).

Le commentaire de S. Rosen qui suit (p. 47-49) nous paraît très discutable.

M. P.

**2.1.7.** LARUELLE (François), « Descartes, mission terminée, retour impossible ». Parmi les mérites du livre de Jean-René Vernes (*Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, Paris, 1982), un des plus significatifs est d'avoir provoqué François Laruelle, professeur à Paris X (Nanterre)<sup>1</sup>. Auteur-éditeur, il se livre dans cette plaquette à une offensive intéressante et vigoureuse. Les outrances verbales relè-

1. Et le compte-rendu de Pierre Costabel, BC XIII (Aph 47, 3, 1984), p. 54-57.

vent du genre pamphlétaire, mais ne doivent pas dissimuler pour autant la justesse de l'enjeu : que signifie le « retour » à Descartes prôné par Vernes ? Comme l'indique le titre de Laruelle, la mission de Descartes, salutaire et capitale au seuil de la pensée moderne, est terminée, et aucun retour à Descartes n'est possible après Kant. La répétition husserlienne du cartésianisme n'est pas inscrite dans son propre contenu doctrinal ; elle se trouve dans l'*eidōs* au sens où Husserl l'entend : « il répète Descartes non dans celui-ci, mais depuis un certain écart » (p. 10).

J.-R. A.

**2.1.9.** MILES (Murray Lewis), « Psycho-Physical Union : The Problem of the Person in Descartes ». La problématique de l'identité personnelle se réduirait à celle des rapports réciproques entre l'âme et le corps, ceux-là restant finalement inintelligibles, même après recours à une certaine « notion scolastique de cause formelle ». Mais faut-il identifier « homme » et « personne » chez Descartes ? (Locke n'en fera pas autant). Ne faudrait-il pas tenir compte du vocabulaire de la MM. II ? Enfin, l'affirmation, à notre avis décisive, de la lettre à Clerselier qui fait suite aux *Réponses* à Gassendi (aucune contradiction logique à ce que l'âme agisse sur le corps et *vice versa*) doit-elle s'insérer dans un contexte simplement « *ad hominem* » (qui se rapproche, à un autre niveau, de la discussion avec Elisabeth) ?

M.P.

**2.1.12.** SHEAR (Jonathan), « The Experience of Pure Consciousness : A New Perspective for Theories of Self ». L'expérience de la « méditation transcendentale » indienne, face aux définitions successives (Descartes, Hume, Kant) et problématiques du « soi ». Pour bien situer le « point fixe » de la MM. II, il faudrait dépasser trois premiers « états de conscience » pour en arriver à un quatrième, celui de la « conscience pure », épurée de toute référence spatio-temporelle, c'est-à-dire de tout objet de conscience. Résultat paradoxal mais, à l'avis de l'A., chose possible puisque fait accompli.

M. P.

**2.1.14.** WEIN (Hermann), *Anti-cartesische Meditationen ; was war und ist Meditieren ? Ein Fragment*. — Comme le titre le laisse pressentir, cet ouvrage n'est pas une étude à caractère scientifique sur l'œuvre ou la pensée de Descartes. Il cherche plutôt à connaître une position philosophique précise, par rapport aux *Méditations métaphysiques* et à toute la tradition philosophique, y compris les critiques les plus résolus de la

métaphysique cartésienne à une tentative de dépassement radical. Récusant la « pensée pure » elle-même, un large geste, armé de l'unique exigence de saisir proprement la situation *effective* de l'individu qui inaugure sa méditation, fait table rase de tout appareil catégorique universel antérieurement élaboré, qu'il s'agisse de Descartes lui-même, de Kant, de Husserl, et même, jusqu'à un certain point, de Heidegger.

L'ouvrage comporte donc deux démarches simultanées, entremêlées, et réfléchies l'une dans l'autre : d'une part, plus qu'une critique compréhensive, interne, l'A. nous propose une annulation de principe de toute forme de *philosophia prima*, dont il voit le commencement inaugural dans l'oubli cartésien de ce qui, à l'origine de la méditation, est seul effectivement donné au méditant (« ... que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. »). D'autre part, il expose ce qui fait proprement l'essentiel de sa méditation : l'éclaircissement, non le dépassement, de cela qui seul est effectivement donné : ma place-dépensée (Denkplatz), en d'autres termes ce fait radicalement particulier que je suis là, nulle part ailleurs, dans un environnement unique, déterminé, descriptible dans les termes singuliers de la réalité familière : ma maison, avec sa distribution et son histoire, la perspective sur les environs immédiats, l'arbre familial de mon enfance. Dans cette unique et indépassable effectivité, l'A., sous le terme de « wohnen » (habiter) découvre l'inanité de ce qui était le motif ultime et fondateur de la métaphysique cartésienne, à savoir le défaut de certitude qui affecte l'expérience immédiate. Dans le « wohnen », c'est l'interrogation métaphysique elle-même qui perd jusqu'à sa nécessité. Plus n'est besoin d'aucune espèce d'ontologie, dès lors que l'activité de méditer sait, pour ne pas perdre l'effectif, demeurer dans sa vérité propre, celle de la situation concrète immédiate, et échapper ainsi à ce que l'A. appelle « les mensonges cartésiens » : l'« *ego cogitans* » (sic) sans monde ni espace. Au rebours, le penseur de ces méditations anticartésiennes se trouve, se situe, s'éprouve immédiatement dans un espace déterminé.

Le radicalisme d'une telle entreprise laisse quelque peu perplexe ; sera-t-on en effet taxé de naïveté, voire de cécité, si l'on objecte que l'A., après tout, ne nous apprend pas, sinon dans un panorama critique d'une généralité un peu commode, comment il soustrait l'expérience du « wohnen » à la critique hégélienne de la certitude immédiate du « ceci » (*Phénoménologie de l'esprit*, A I, tr. fr. Jean Hyppolite p. 81 sq.) ; ni pourquoi il omet de prendre position par rapport à l'interprétation heideggerienne du « da », dans son lieu articulé avec la spatialité du da-sein. Cette dernière référence s'impose, puisque c'est dans ce contexte qu'Heidegger confère une signification existentielle à la place, « Platz » (*Sein und Zeit*, § 70 al. 3, p. 368). Heidegger avait aussi pensé le lien privilégié qui rattache la méditation (le « denken ») à l'habiter (*Essais et Conférences*, « Bâtir, habiter, penser », tr. fr.

p. 170-193). Il est à craindre que la contamination ici pratiquée du régime subjectif de la méditation « à la Descartes » et de la conception heideggerienne de la spatialité de l'être-au-monde ne débouche sur une impasse. Précisons toutefois que ce livre ne constitue qu'un fragment ; sa suite lève peut-être toutes ces réserves.

J.-F. L.

## 2.2. CARTÉSIENS

**2.2.1.** MACINTOSH (J.J.), « Perception and Imagination in Descartes, Boyle and Hooke », *Canadian Journal of Philosophy*, 13, 1983, p. 327-352.

**2.2.2.** VAN BERKEL (Klaas), *Isaac Beeckman (1588-1637) en de mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam, Rodopi, 1983, 345 p., index nominum, résumé en anglais.

**2.2.3.** YOLTON (John W.), *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, 238 p.

**2.2.1.** MACINTOSH (J. J.), « Perception and Imagination in Descartes, Boyle and Hooke ». Intéressante discussion des diverses définitions de l'idée chez Descartes et Boyle. Malgré des divergences de vocabulaire et une certaine négligence, de la part de Boyle, du texte de la MM. III, la comparaison des ouvrages scientifiques respectifs révèle une affinité, voire un accord fondamental entre les deux penseurs, sur deux points majeurs de la philosophie cartésienne : — le mécanisme comme seule explication « intelligible » de la nature ; — l'irréductible immatérialité de l'âme, qui pose un vrai « problème de la perception » et de l'imagination sensibles. L'analyse de l'explication cartésienne de la mémoire reste à développer (la « mémoire intellectuelle » en est-elle vraiment une ? ...).

M. P.

**2.2.2.** VAN BERKEL (Klaas), *Isaac Beeckman (1588-1637) en de mechanisering van het wereldbeeld*. Il s'agit de la première monographie consacrée à Isaac Beeckman, dont l'importance dans la formation de la pensée cartésienne n'est plus à établir. La partie biographique est constituée par les trois premiers chapitres ; les suivants étudient les influences qui se sont exercées sur la pensée beeckmanienne : l'associa-

tion nouvelle de la science et de la technologie, le rapport entre pensée religieuse et science, et l'arrière-plan philosophique, où Pierre de la Ramée joue un rôle fondamental.

L'érudition mise en œuvre, et la sûreté de la méthode font de cette thèse un instrument désormais indispensable dans l'étude de la formation de la pensée mécaniste. Rappelons que l'A. a donné en français un résumé de ce qui concerne la relation à Descartes (« Beeckman, Descartes et la 'philosophie physico-mathématique' », cf. ce *Bulletin*, 3.1.42).

F. de B.

**2.2.3. YOLTON (John W.), *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*.** Partant du célèbre débat entre Locke et Stillingfleet sur la possibilité d'une matière pensante, l'A. fait l'inventaire, bien

impressionnant, des ouvrages qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle anglais, furent consacrés à la problématique d'une définition de la matière. En ce qui concerne Descartes et le cartésianisme qui trouvent, de l'autre côté de la Manche et par le biais paradoxal de l'empirisme, certains défenseurs (y compris, dans un certain sens, Hume !), il faut remonter au *Traité de l'homme* (en particulier, l'édition de Schuyf). Mais, au lieu d'aboutir à l'« Homme-machine », les Anglo-saxons se pencheront, pour en discuter tout au long du siècle, sur deux aspects complémentaires : — le problème, introduit par A. Collins, mais déjà prévu dans les objections de Gassendi aux MM., d'un tout organisé qui possède — du moins apparemment — des propriétés que l'on ne saurait attribuer à aucune de ses parties prise à part ; — l'évolution du concept purement scientifique de matière, lequel viserait, non plus des « corpuscules passives » mais des « forces actives ». Enfin, question capitale à l'époque et que l'on peut faire remonter très directement à Descartes (la correspondance avec Morus, entre autres) : y a-t-il moyen d'élaborer une « physiologie » de la pensée et de l'agir, sans avoir recours à une physique de « forces » qui restent, elles, plus ou moins mystérieuses ?

M. P.

### 3. Études particulières

#### 3.1. DESCARTES

**3.1.1. *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, publié sous la direction de Jean-Luc Marion avec la collaboration de Jean Deprun. Paris, P.U.F., 1983, 458 p.**

- 3.1.2.** *Le jeune Descartes*. Journée d'études organisée en Sorbonne par le Centre d'études cartésiennes, le 5 juin 1982. *Archives de Philosophie*, 46, 4, 1983, p. 613-660.
- 3.1.3.** *Descartes*. *Revue internationale de philosophie*, 146, 3, 1983, p. 243-336.
- 3.1.4.** ALVAREZ-GOMEZ (A.), « De la tradición a la razón », *Contextos*, 1, León, 1983, p. 155-162.
- 3.1.5.** ANDERSON (D. R.), « Three Views of the Cogito », *Kinesis, Graduate Journal in Philosophy*, Carbondale, Ill., 13, 1, 1983, p. 11-20.
- 3.1.6.** ARMOGATHE (Jean-Robert), « Les sources scolastiques du temps cartésien. Éléments d'un débat », *RIP*, p. 326-335.
- 3.1.7.** BELAVAL (Yvon), « Intuitionisme cartésien et psychologisme », *RIP*, p. 319-325.
- 3.1.8.** BENCIVENGA (Ermanno), « Descartes, Dreaming, and Professor Wilson » [Wilson, *Descartes*, Londres & Boston, 1978], *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1983, p. 75-85.
- 3.1.9.** BEYSSADE (Jean-Marie), « La classification cartésienne des passions », *RIP* p. 278-287. Réponse de Charles Taylor p. 288-292.
- 3.1.10.** BEYSSADE (Jean-Marie), « Réflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes », in *PR*, p. 113-130.
- 3.1.11.** BLAZQUEZ-RUIZ (F. J.), « La libertad en Descartes », I, *Dokos, Anuario de Historia de la Filosofía*, I, 1983, p. 11-47.
- 3.1.12.** BOOS (William), « A Self-referential 'cogito' », *Philosophical Studies*, 44, 1983, p. 269-290.
- 3.1.13.** BOUVERESSE (Jacques), « La théorie du possible chez Descartes », *RIP*, p. 293-310. Réponse de Hidé Ishiguro p. 311-318.
- 3.1.14.** BREGER (Herbert), « Über die Hannoversche Handschrift der Descartesschen *Regulae* », *Studia leibnitiana*, 15, 1, 1983, p. 108-114.
- 3.1.15.** BROCKHAUS (Richard), « On Descartes' « real distinction » and the invisibility of the mind », *Southwestern Journal of Philosophy*, 21, 1983, p. 325-342.

- 3.1.16.** DE BUZON (Frédéric), « Sympathie et antipathie dans le « *Compendium Musicae* », Aph, p. 647-653.
- 3.1.17.** CAHNÉ (Pierre-Alain), « Ordre et désordre dans les *Olympica*, Aph, p. 627-636.
- 3.1.18.** CAHNÉ (Pierre-Alain), « Saint Augustin et les philosophes au XVII<sup>e</sup> siècle : ontologie et autobiographie », *XVII<sup>e</sup> siècle*, 135, 2, 1982, p. 121-132.
- 3.1.19.** CARRAUD (Vincent), « Laberthonnière et Descartes », in *La pensée du P. Lucien Laberthonnière, Revue de l'Institut catholique de Paris*, 8, oct.-déc. 1983, p. 13-31.
- 3.1.20.** COSENZA (Paolo), « Descartes e la logica stoica », *Studi filosofici*, 1981 (et 1983), 4, p. 127-155.
- 3.1.21.** COSENZA (Paolo), « La 'consequentia' nelle *Regulae* di Descartes », *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 75, 2, 1983, p. 200-222.
- 3.1.22.** COSTABEL (Pierre), « L'initiation mathématique de Descartes », Aph, p. 637-646.
- 3.1.23.** DELAMARRE (Alexandre J.-L.), « Du consentement. Remarques sur *Les Passions de l'âme*, § 40 », in PR, p. 131-143.
- 3.1.24.** DEPRUN (Jean), « Descartes et le « génie » de Socrate », in PR, p. 145-158.
- 3.1.25.** GÄBE (Lüder), « La Règle XIV, lien entre géométrie et algèbre », Aph, p. 654-660.
- 3.1.26.** HENRY (Michel), « Sur l'ego du *cogito* », in PR, p. 97-112.
- 3.1.27.** KENNY (Anthony), « The Cartesian Spiral », RIP, p. 247-256. Réponse de Jacques Bouveresse p. 257-264.
- 3.1.28.** LANDUCCI (Sergio), « Noterelle cartesiane », *Rivista critica di storia della Filosofia*, 38, 1983, p. 318-324.
- 3.1.29.** MAGNARD (Pierre), « *L'intuitus mentis* et la vision aveugle », in PR, p. 79-95.



- 3.1.30.** MARION (Jean-Luc), « Les trois songes ou l'éveil du philosophe », in PR, p. 55-78.
- 3.1.31.** MILES (Murray Lewis), « Condensation and rarefaction in Descartes' analysis of matter », *Nature and System*, Tucson (Ariz.), 5, 1983, p. 169-180.
- 3.1.32.** MOORE (F.C.T.), « Is the Intuition of Dualism Primary ? », RIP, p. 265-272. Réponse d'André Gombay, p. 273-277.
- 3.1.33.** PERINI (Roberto), *Il problema della fondazione nelle « Regulae » di Descartes*, Rimini, 1983, 291 p.
- 3.1.34.** PHILONENKO (Alexis), « Une lecture fichtéenne du cartésianisme n'est-elle pas nécessaire ? », in PR, p. 341-357.
- 3.1.35.** RODIS-LEWIS (Geneviève), « Quelques questions disputées sur la jeunesse de Descartes », Aph, p. 613-619.
- 3.1.36.** SANCHEZ-DURA (Nicolas), « *A priori*, deducción y experiencia (la metodología en la física cartesiana) », *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, 1983, 4, p. 173-183.
- 3.1.37.** SANCHEZ-DURA (Nicolas) et SANFELIX VIDARTE (Vicente), « Matemáticas, intuición y Dios en Descartes. Un apunte sobre el 'círculo cartesiano' », *Pensamiento*, 39, 1983, p. 437-448.
- 3.1.38.** SIEVERT (Donald), « Descartes on Theological Knowledge », *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 1982-83, p. 201-219.
- 3.1.39.** SPECHT (Rainer), « Pierre-Alain Cahné : Descartes, stilistisch », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, 1983, p. 599-605.
- 3.1.40.** STUART (James D.), « The Role of Dreaming in Descartes' *Meditations* », *Southwestern Journal of Philosophy*, 21, 1983, p. 97-108.
- 3.1.41.** TODISCO (Orlando), « I motivi della condanna di Galileo e la riflessione filosofica di Cartesio », *Sapienza*, 36, 1983, p. 5-19.
- 3.1.42.** VAN BERKEL (Klaas), « Beeckman, Descartes et la 'philosophie physico-mathématique' », Aph, p. 620-626.
- 3.1.43.** VAN CLEVE (James), « Conceivability and the Cartesian

Argument for Dualism », *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983, p. 35-45.

**3.1.44.** WAGNER (Steven J.), « Descartes's Argument for Mind-Body Distinctness », *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 4, 1983, p. 499-517.

**3.1.45.** WILLIAMS (B.), « Descartes's Use of Skepticism », in *The Skeptical Tradition*, ed. by Myles Burnyeat, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 337-352.

**3.1.46.** YAMADA (Hiroaki), « Ambivalence of Sense in Descartes », *The Journal of the Faculty of Literature*, Nagoya University 87, *Philosophy* 29, mars 1983, p. 1-10.

**3.1.1.** *La passion de la raison*. Sur les vingt-six études qui constituent la matière de cet ouvrage, six concernent immédiatement Descartes, réunies en un chapitre spécial, et deux autres (dues à W. Röd et à A. Philonenko) relèvent également du commentaire cartésien : nous les présentons à part (*La passion de la raison*, abrégé PR).

Il reste que le cartésianisme occupe une place très importante chez les amis, collègues et élèves — peut-on être ancien élève ? — de F. Alquié. A commencer par le bel *Hommage* de J.-L. Marion, qui sous la forme d'un commentaire à l'expression « passion de la raison », présente l'unité des différentes dimensions de l'œuvre d'Alquié.

De même, la méditation d'E. Lévinas, qui clôt le chapitre sur les « dimensions de la conscience affective » (« Sur l'idée de l'infini en nous » p. 49-52), sans s'interroger sur la valeur de l'argument de la *Troisième Méditation* comme preuve, met en lumière le sens de la « descente ou contraction de l'infini dans une pensée finie » (p. 50).

Dans la postérité du cartésianisme — et des critiques qui ne se comprennent qu'à partir de lui —, il convient de mentionner les contributions de H. Birault (« Pascal et le problème du moi introuvable », p. 161-201), H. Gouhier (« Le cœur qui sent les trois dimensions », p. 203-215), J. Brun (« Salut et connaissance selon le rationalisme de Spinoza », p. 217-229), G. Rodis-Lewis (« Les limites initiales du cartésianisme de Malebranche », p. 231-253) et D. Leduc-Fayette (« D'une raison, l'autre. Remarques sur Coste et l'essai d'une histoire cartésienne de la philosophie », p. 287-302). Il faudrait en réalité citer la quasi-totalité des contributions de ce recueil : le nom de Descartes est même évoqué à propos de la littérature *pintupi* (littérature orale d'aborigènes australiens — voir l'étude d'Etiemble p. 441-454). Qu'il suffise de dire que ces essais de la méthode (voir p. XV) honorent autant le destinataire que leurs auteurs.

On signalera enfin la présence d'une bio-bibliographie d'Alquié

(p. XVII-XXII) et les préludes d'une réflexion sur sa pensée (*Hommage* de J.-L. Marion déjà cité, et de N. Grimaldi, « L'expérience de l'absence et le sens de la philosophie », p. 3-17). F. de B.

**3.1.2.** *Le jeune Descartes*. Liste des communications et comptes-rendus séparés (*Archives de Philosophie*, 46, 4, 1983, abrégé Aph).

**3.1.3.** *Revue internationale de philosophie, Descartes*. Ce numéro spécial sur Descartes rassemble la plupart des contributions à un colloque de philosophes français et anglais qui a eu lieu à Londres en avril 1979. Les articles, dont quatre sont suivis par des réponses d'autres participants, peuvent être organisés autour de deux thèmes cartésiens : les enjeux du doute hyperbolique (I) et les tensions dans la doctrine dualiste de l'esprit et du corps (II).

I. Dans « The Cartesian Spiral », Anthony Kenny défend l'interprétation du doute hyperbolique qu'il a déjà exposée dans son livre *Descartes* (New York, 1968). Lorsqu'on perçoit une proposition particulière qui est certaine ou claire et distincte (comme  $2 + 3 = 5$ ), dit-il, on ne peut pas douter de sa vérité. Mais lorsqu'on dirige son attention vers la possibilité d'un Dieu trompeur, on doute de la proposition générale selon laquelle tout ce qu'on perçoit clairement et distinctement est vrai : ce doute hyperbolique soumet ainsi, selon Kenny, les propositions particulières, qui ont résisté au doute du premier ordre, à un « second-order, implicit doubt » (p. 247). La thèse de Kenny, c'est que cette distinction entre deux ordres de doute permet à la preuve de l'existence divine d'échapper à toute circularité. Les prémisses et la conclusion de la preuve seraient des certitudes particulières, qui résistent donc à un doute du premier ordre, et la conclusion impliquerait que, contre le doute hyperbolique, la proposition générale mentionnée en haut soit vraie. Dans sa réponse Jacques Bouveresse objecte que selon Descartes le doute hyperbolique doit produire chez l'athée un doute du premier ordre sur les propositions particulières de sa science (p. 258). Mais le passage des *Sixièmes Réponses* (AT IX, 230) auquel il se réfère ne nécessite pas cette interprétation : la phrase selon laquelle l'athée « ne peut rien savoir avec certitude et assurance » peut signifier simplement que l'athée ne peut savoir que toutes ses certitudes particulières sont vraies. Et cette lecture semble requise par l'autre passage où Descartes examine la science de l'athée (*Deuxièmes Réponses* AT IX, 111) : « qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas ». Contrairement à Bouveresse, j'incline à penser que Kenny n'a peut-être pas suffisamment séparé les deux ordres de doute qu'il a distingués. Dire que le doute hyperbolique dirige un doute *implicite* vers les certitudes particulières pourrait suggérer que pendant le doute hyperbolique on peut penser à cette implication ; mais cela est impos-

sible dans le cas des propositions (comme le *cogito*) qui ont une telle évidence qu'on ne peut penser à elles sans être *forcé* de leur donner son assentiment. Kenny reconnaît l'existence de ce psychologisme de l'assentiment chez Descartes (pp. 247, 250), mais il aurait pu suivre plus soigneusement son rapport avec ce problème aussi bien qu'avec la manière selon laquelle la preuve de l'existence divine n'est pas un cercle. Ce sont quelques ramifications de ce psychologisme qu'étudie Yvon Belaval dans sa contribution, « Intuitionisme cartésien et psychologisme ».

La doctrine de la création des vérités éternelles est liée au doute hyperbolique, et c'est ce thème que Bouveresse discute dans sa propre contribution, « La Théorie du possible chez Descartes ». Il met en question l'idée de Gueroult selon laquelle chez Descartes il y a une distinction entre nécessités absolues et nécessités hypothétiques. Puisque les vérités éternelles dépendent des libres décrets de Dieu, qui en fait des nécessités reconnaissables comme telles pour nous, Bouveresse conclut que toute nécessité chez Descartes « semble » hypothétique (p. 293). Mais cela n'est pas exact. Même si Dieu a créé les nécessités, ce sont vraiment des nécessités qu'il a créées, et ainsi ces nécessités peuvent être ou absolues (i.e., vraies dans tout monde concevable par nous) ou hypothétiques (i.e., impliquées logiquement par d'autres propositions qui sont vraies dans ce monde actuel mais fausses dans d'autres mondes concevables par nous). Dans sa réponse, Hidé Ishiguro semble d'abord partager cette critique (p. 311), mais plus loin elle appelle les vérités mathématiques des nécessités hypothétiques (p. 316). A la fin de sa réponse elle adresse une autre critique à Bouveresse, qui nous mène au cœur de la doctrine des vérités créées. Contre l'assertion de Bouveresse : le Dieu de Descartes aurait pu faire que  $2 + 2 = 5$ , elle objecte qu'une contradiction comme  $2 + 2 = 5$  ne décrit aucune possibilité et donc ne représente rien que Dieu aurait pu réaliser. Elle conclut que « it is absolutely impossible for God to have made  $2 + 2 = 5$  true » (p. 316). Mais cette conclusion paraît incompatible avec l'esprit de cette pensée cartésienne affirmant qu'« on ne doit dire d'aucune chose qu'elle ne peut pas être faite par Dieu » (AT V, 223). En quel sens la proposition  $2 + 2 = 5$ , ne décrit-elle aucune possibilité ? Ishiguro semble vouloir dire qu'étant donné nos concepts de 2, 5 et +, nous pouvons déduire logiquement que  $2 + 2$  ne peut évaluer 5 (pp. 315-316). Ainsi  $2 + 2 = 5$  ne représente certainement aucune possibilité *pour nous*. Mais nos lois de la déduction logique sont elles-mêmes des vérités que Dieu aurait pu créer autrement, et donc ce qui ne décrit aucune possibilité pour nous n'a pas forcément la même nullité pour Dieu. De manières différentes, Bouveresse et Ishiguro n'ont donc pas pris suffisamment au sérieux le fait que selon Descartes nos critères de nécessité et d'impossibilité sont bien les nôtres, mais ne gouvernent pas Dieu.

Liee aussi à cette problématique est la théorie cartésienne du temps, qui est explorée par Jean-Robert Armogathe dans sa contribution, « Les sources scolastiques du temps cartésien : éléments d'un débat ». Armogathe apporte des précisions essentielles à l'idée cartésienne selon quoi, à cause de la création continuée, l'esprit a comme le corps une durée successive, et non pas permanente ; et il examine les difficultés et les succès obtenus en essayant de mesurer physiquement ce temps au cours du XVII<sup>e</sup> siècle.

II. Dans son exposé « Is the Intuition of Dualism Primary ? », F.C.T. Moore examine les trois notions primitives que Descartes mentionne dans sa *lettre à Elisabeth* du 21 mai 1643. Il s'intéresse surtout au rapport entre les deux premières notions de l'esprit et du corps (donc la distinction réelle) et la troisième notion primitive de l'union substantielle. Moore semble croire que cette troisième notion doit mener au modèle aristotélicien de l'âme et du corps, si on ne se réfère pas en même temps à la distinction réelle (p. 269). Mais il est plus juste de dire que seule une fausse interprétation de la troisième notion peut présenter cette tendance. Car dans les *Sixièmes Réponses* (AT IX, 226), comme le note André Gombay dans sa réponse (p. 276), Descartes écrit que l'union substantielle est correctement interprétée quand on la comprend comme une unité de composition, et non pas comme une unité de nature. Et dans les *Quatrièmes Réponses* (AT IX, 177), il insiste : « je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l'esprit peut être sans le corps, ni avoir aussi trop peu dit, en disant qu'il lui est substantiellement uni ; parce que cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit, comme d'une chose complète ». J'ai donc l'impression que l'importance du passage de la *lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643, où Descartes dit qu'on ne peut penser en même temps aux trois notions primitives, a été surestimée.

C'est une problématique semblable qui figure dans l'essai de Jean-Marie Beyssade, « La classification cartésienne des passions ». La thèse de Beyssade est que la classification des passions dans *Les Passions de l'Âme* est en effet l'application de la méthode cartésienne à la troisième notion primitive. Ce qui est bien démontré ; mais Beyssade ajoute l'idée que, sauf dans les considérations morales (II, 137-148), la perspective dualiste est « inopérante » (p. 280) et que la troisième notion est « irréductible » au dualisme (p. 286). Dans sa réponse, Charles Taylor s'en prend à cette thèse de l'irréductibilité (p. 289), en soulignant combien la description des passions individuelles reste compatible avec le modèle dualiste et incompatible avec un modèle non-dualiste. Je crois que la vérité est un peu des deux côtés. Toute cette problématique se clarifie si on reconnaît une certaine complexité à la notion de l'union substantielle. Correctement interprétée, cette notion contient elle-même et une

analyse métaphysique dualiste de l'union (comme unité de composition) *et* une phénoménologie de l'expérience de cette union. Ainsi la troisième notion n'est pas exactement réductible au dualisme lui-même, comme pourrait dire Beyssade légitimement, mais, comme dirait Taylor, cette phénoménologie est contrôlée par le dualisme, qui y reste donc opérant.

C. L.

**3.1.4.** ALVAREZ-GOMEZ (A.), « De la tradición a la razón ». Note sur l'édition de Quintás Alonso du DM et des *Essais*, Alfaguara, 1981.

**3.1.5.** ANDERSON (D.R.), « Three Views of the *Cogito* ». S'agissant du *cogito*, trois propositions : 1) il contient une inférence purement logique ; 2) il est simplement une intuition immédiate ; 3) il contient une implication performative. L'A. opte pour les deux dernières, en essayant d'en faire une synthèse.

M. P.

**3.1.10.** BEYSSADE (Jean-Marie), « Réflexe ou admiration ». L'A. situe son propos dans le prolongement de ce qu'il estime être la seconde thèse de F. Alquié, son édition des trois volumes des *Œuvres philosophiques* de Descartes (Paris, 1963-1973). L'annotation, en effet, signale les problèmes offerts au commentaire, les étonnements et les difficultés. Le problème ici évoqué est celui posé par l'apparente contradiction qui entoure la doctrine de la glande pinéale ou *conarium* : le mouvement des esprits animaux dans le cerveau est nécessairement centrifuge (le flux part de la glande vers les pores cervicaux, et, de là, commande à la motilité), tandis que la sensation demande « un mouvement centripète des images cérébrales jusqu'à la glande » (p. 119).

Rendre compatibles ces deux mouvements, et par là cohérente la psycho-physiologie cartésienne est l'objet de cette importante contribution. Le nerf de la démonstration consiste en la dissociation du mode transmis (l'action ou image) et de la substance transmettrice (l'esprit animal) ; l'A. montre comment le même mouvement des esprits peut être lu en terme de flux sensoriel ou moteur, identiquement : du pore à la glande, il est sensitif, et de la glande au pore, il est moteur. La glande est à la fois comme une source, d'où partent les flux, mais aussi comme une barque se plaçant dans le sens du courant suscité par l'ouverture du pore en aval ; et ainsi, l'information remonte la pente du flux matériel.

On souhaite que l'A. puisse ailleurs développer la totalité des corollaires que sa lecture entraîne : il y a matière à la refonte d'une théorie cérébrale de Descartes dégagée de la contradiction.

F. de B.

**3.1.11.** BLAZQUEZ-RUIZ (F. J.), « La libertad en Descartes ». L'A. envisage le problème de la liberté chez Descartes, de 1628 à 1641, et principalement dans la *Méditation quatrième*, en s'efforçant d'élucider les notions d'indifférence et de détermination, et le jeu libre-arbitre/volonté/liberté. L'A., qui a lu Beyssade et Gabaude, reste cependant très proche d'Alquié. Un second article doit poursuivre ce travail, sérieux mais sans nouveauté, pour les années 1644-45.

V. C.

**3.1.14.** BREGER (Herbert), « Über die Hannoversche Handschrift der Descartesschen *Regulae* ». L'A. expose une série de remarques convaincantes tendant à prouver que la copie de Hanovre (ms. H.), contrairement à l'état actuel des hypothèses sur sa transmission, n'a pas été achetée par Leibniz à G. H. Schuller en 1678 ou 1679, ni directement réalisée d'après un original de la main de Descartes. Trois séries de considérations conduisent à ces conclusions : premièrement, la note de frais (pièce à conviction de l'argumentation de H. Springmeyer, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 (1970)) qui semblait confirmer l'achat à Schuller est fictive. Elle était destinée à couvrir la dépense d'expériences de chimie, sous le prétexte d'acquisitions pour la bibliothèque ducale. En outre, elle mentionne un écrit philosophique où l'on reconnaît manifestement la *Recherche de la Vérité* ; or, en 1678, Leibniz possédait déjà ce texte : Tschirnhaus lui en avait envoyé copie le 16 novembre 1676. Deuxièmement, les fautes grossières du copiste de H. prouvent qu'il ignorait le latin, et par conséquent le sens des innombrables sigles abrégatifs qu'il reproduit si maladroitement ; ceux-ci devaient figurer sur son modèle ; or Descartes, dans son latin, n'en utilise jamais : un premier copiste s'interposerait donc entre l'original cartésien et l'auteur de H. D'autre part, il y a évidente conformité entre les sigles particuliers généralement employés par Tschirnhaus et ceux de la copie H. Les rares divergences ne font que confirmer l'hypothèse que l'auteur de la copie intermédiaire ait été Tschirnhaus lui-même. Troisièmement, la chronologie de la correspondance Tschirnhaus-Leibniz s'accorde entièrement avec cette idée : une lettre de Pierre de Gand à Tschirnhaus (15 mai 1683) prouve qu'à cette date Tschirnhaus détient une copie des *Regulae* ; le 24 avril de la même année, ce dernier annonce à Leibniz que l'un de ses serviteurs a copié « le traité de Descartes *de Methodo* », il est vraisemblable qu'il s'agisse des *Regulae* ; le 4 (14) juillet 1683, Leibniz accuse réception de la copie. Entre les lignes de la lettre du 24 avril, il note : « est très fautivement écrite ».

La conclusion semble donc s'imposer que cette copie, arrivée entre les mains de Leibniz en juillet 1683, a été réalisée d'après une première copie, dont l'auteur doit être Tschirnhaus. Le séjour de celui-ci à Paris, et ses contacts avec Clerselier, de mars à août 1682, autorisent à penser

que la copie de Tschirnhaus a été faite sur le manuscrit original ; cette première copie serait probablement cette quatrième copie dont G. Crapulli a postulé l'existence (édition critique des *Regulae ad directionem ingenii*, La Haye, 1966, préface).

J.-F. L.

**3.1.16.** DE BUZON (Frédéric) : « Sympathie et antipathie dans le *Compendium Musicae* ». — Descartes, dans le *Compendium Musicae*, rompt la symétrie, familière à la Renaissance, des problèmes de la résonance et de la sympathie/antipathie des matières sonores. Tandis que ce dernier est renvoyé au « on dit » de la légende et à la compétence des physiciens, le premier reçoit un traitement autonome, expérimental, qui conduit Descartes à apercevoir que la corde aiguë qui résonne harmoniquement se comporte « comme une oreille », révélatrice des affections internes à la corde grave.

J.-F. L.

**3.1.17.** CAHNÉ (Pierre-Alain) : « Ordre et désordre dans les *Olympica* ». — Ingénieuse et éclairante interprétation synthétique des fragments apparemment disjoints des *Olympica*. L'A. montre qu'en suivant le fil conducteur d'une relation de figuration, une reconstitution est possible, qui annonce déjà *in ovo* certains grands axes de la future conception cartésienne du monde. Sur la définition cartésienne de cette figuration, toutefois, une note de J. M. Beyssade éclaire et corrige l'emploi, trop univoque, du terme d'analogie que fait l'A. : les divers genres d'êtres naturels (corps sensibles, insensibles, *spiritualia*) ne sont pas entre eux susceptibles de la même relation figurative ; il y a lieu de distinguer *similitudo*, *imitatio* et *analogia*.

J.-F. L.

**3.1.18.** CAHNÉ (Pierre), « Saint Augustin et les philosophes au XVII<sup>e</sup> siècle : ontologie et autobiographie ».

Cet article est né de la question de Henri Gouhier (*Cartésianisme et Augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, p. 173) : Descartes lecteur de saint Augustin ? L'A. montre ici que « tout le mouvement de pensée du livre X du *De Trinitate* est tendu vers le *cogito* comme énoncé performatif ; que la modification apportée à la rédaction du *cogito* entre le *Discours* et les *Meditationes* est directement d'inspiration augustiniennne. » (p. 123).

1) Le premier point passe par une analyse fine et convaincante du livre X du *De Trinitate*, analyse de son vocabulaire (non seulement *compages*, isolé par H. Gouhier, *op. cit.* p. 177-8, mais *tingo*, *aer*, *ignis* rapprochent *De Trinitate* X, 10, n. 14-6 et AT VII, 27), du rôle et de la place du *cogito* dans l'ensemble du mouvement, d'où il ressort que ce



n'est pas essentiellement la ressemblance formelle des deux *cogito* qui assure la parenté des deux textes, mais plutôt la manière dont sont menées les deux analyses, « leur approche commune du moi, appréhendé par des participes présents » (systématiquement utilisés, cf. p. 125-6) « qui marquent la *situation* au sein même de l'énonciation qui définit la présence ».

2) L'A. indique ensuite que « toute la pensée cartésienne est de coordonner les deux discours (phénoménologie du moi et reconnaissance de Dieu) en une approche logique, linéaire, hiérarchisée » (p. 126), ce que fait le DM : « je pense *donc* je suis » (cf. « La performance du cogito », in J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pp. 370-96). Mais entre le DM et les MM, « Descartes a lu le livre X du *De Trinitate* qui lui a fourni, par la précision même de ce que nous appelons un énoncé performatif, l'intuition qui permet de lever l'objection majeure dans laquelle se délectera le Père Bourdin » (p. 127). Peut-être y a-t-il, dans ce passage de la subordination à la parataxe (« *ego cogito, ego sum* ») la prise de conscience de toute la portée ontologique du *cogito*.

3) On est dès lors amené à comprendre comment une approche théologique repose sur une « phénoménologie du moi », et comment celle-ci commence par l'*Histoire de mon Esprit* (marquée par le modèle littéraire augustinien). De plus, l'A. étend son analyse à la *Méditation cinquième*, elle aussi marquée par le *De Trinitate* : « A chaque fois que je pense Dieu comme infini, c'est-à-dire à chaque fois que je m'ouvre à la conscience de moi-même ayant parole dans l'infini de la réflexion cogitante, Dieu existe » (p. 129).

D'où un apport très enrichissant au livre de M. Gouhier, des éclaircissements précis concernant la « performance » du *cogito* et les lectures augustinienne de Descartes, et la possibilité de mieux saisir le sens du récit autobiographique cartésien : il ne reconstruit pas un autre moi, mais rend valide la parole qu'il sait se devoir à lui-même, « fonde la légitimité du Moi auteur du dire fondateur » (p. 131).

A la source du « rationalisme » cartésien, il y a bien la médiation de la spiritualité augustinienne, dont cet article, judicieux et juste, et tout ce cahier de *XVII<sup>e</sup> siècle* redisent l'importance.

V. C.

**3.1.19.** CARRAUD (Vincent), « Laberthonnière et Descartes ». Colloque philosophique organisé à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de la mort du P. Lucien Laberthonnière par la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris et l'Oratoire de France (16-17.XII.1982).

Il y avait quelque paradoxe à définir un apport de Laberthonnière à l'interprétation de la pensée cartésienne, dès lors que l'on reconnaissait, d'entrée de jeu, la triple inactualité des thèses de l'oratorien : inactualité d'un interprète complètement absent du débat actuel (et des

bibliographies) ; inactualité qui en affectait les écrits dès leur parution posthume (par L. Canet en 1935), où ils détonnent par rapport aux autres critiques ; inactualité enfin d'une lecture déjà datée au moment de son élaboration, parce que s'adressant encore au Descartes de L. Liard. Pourtant E. Bréhier avait pris très au sérieux les thèses de Laberthonnière, même et y compris sur Descartes, contre lequel se jouait, en fait, la possibilité d'une « philosophie chrétienne » (voir le compte-rendu des *Études cartésiennes* qu'il donna à la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en 1935). Le mérite de V. Carraud consiste à identifier (mieux que ne l'avait fait le bon travail de J. Beaudé, « Laberthonnière et Descartes », in *Laberthonnière, l'homme et l'œuvre*, Oratoriana, Paris, 1972, c.r. « Bulletin cartésien III », *Archives de Philosophie*, 37, 1974, p. 494-5) la position de Laberthonnière comme une répétition de la critique adressée à Descartes par Pascal — le génie et la contemporanéité en moins. « Bien des questions que Laberthonnière pose à Descartes viennent de Pascal » (p. 22), « Constatons seulement ici que Laberthonnière reprend finalement contre Descartes l'essentiel de la critique pascalienne » (p. 24). Ceci vaut entre autres de l'interprétation de la science, de la définition de Dieu et de son rôle (censément limité), de la critique du *cogito*. Il reste que cette thèse même, qui joint l'élégance à la justesse, ne prendra tout son sens, que lorsque nous saurons clairement quel fut l'« anticartésianisme pascalien » (p. 25, 31). Or nous ne le saurons qu'à partir du moment où nous comprendrons mieux ce que signifiaient, aux yeux de Pascal, d'abord (a) l'événement de pensée qu'il reconnaît en Descartes, ensuite (b) l'instance qu'il identifie sous le titre de « philosophie ». Force est de constater que sur ces deux points, véritable enjeu pourtant de toutes ses *Études cartésiennes*, Laberthonnière a laissé à d'autres le soin de répondre et de chercher.

J.-L. M.

**3.1.20.** COSENZA (Paolo), « Descartes e la logica stoica ». Ayant remarqué que la syllogistique que rejette Descartes dans ses *Regulae* répond aux critères aristotéliens, l'A. soulève la question de savoir si, en dépit de tout témoignage explicite, Descartes n'aurait pas puisé quelque suggestion dans la logique stoïcienne, par bien des aspects différente, et plus compréhensive que celle d'Aristote. La recherche de « quelque élément commun au moins » conduit à une laborieuse comparaison des deux logiques formelles antiques, au terme de laquelle il apparaît que, comme Descartes, les Stoïciens étaient conscients des lacunes de la syllogistique aristotélicienne. Comme cette vague ressemblance ne constitue pas une démonstration, l'A. fait appel aux manuels en usage à La Flèche, pour parvenir enfin à la substantielle conclusion qu'« il n'y a pas lieu d'écarter tout à fait l'hypothèse que Descartes ait, inconsciemment, ressenti quelque

influence des traces de la logique stoïcienne encore véhiculées par la culture de son temps ».

J.-F. L.

**3.1.21.** COSENZA (Paolo), « La ‘consequentia’ nelle *Regulae* di Descartes ». Après avoir relevé les quatre occurrences du terme « *consequentia* » dans les *Regulae*, et rappelé la signification qui lui revient dans la logique du xiv<sup>e</sup> siècle, l’A. en découvre la reprise dans les manuels utilisés au Collège de La Flèche à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, et en compare l’usage avec celui qu’en fait Descartes. Minutieuse étude qui aboutit à conclure que Descartes entend par « *consequentia* » ce que la logique traditionnelle nommait « *consequens* » et qui correspond simplement au français « conséquence », non à « consécution ».

J.-F. L.

**3.1.22.** COSTABEL (Pierre) : « L’initiation mathématique de Descartes ». — Sur les années de La Flèche, l’état actuel des documents n’autorise quasi qu’une certitude : Descartes a été l’élève du P. Jean François, auquel il envoya un exemplaire de ses *Principia*, et qui est l’auteur d’un *Traité de la quantité considérée absolument et en elle-même...* (1655). Du contenu même de son enseignement, nous ne savons rien. Le journal de Beeckman permet de mesurer l’importance de leur rencontre pour les deux hommes. L’A. dégage de son examen, et de celui de la correspondance de Descartes, la très haute probabilité d’un échange de lectures, et, de la part de Descartes, d’une information mathématique suivie, dépassant la seule transmission orale (pendant les voyages d’Allemagne et d’Italie). En outre, l’examen oral (pendant les voyages d’Allemagne et d’Italie). En outre, l’examen de quelques « notes de lectures » cartésiennes (*Cogitationes privatae*) montre que Descartes, s’appuyant sur le *Commentaire* de Clavius aux *Éléments* d’Euclide, prolonge ses lectures par une recherche personnelle originale. C’est ainsi qu’il fut le premier (bien avant Tinseau d’Amondans) à pratiquer la généralisation du théorème de Pythagore ; souci de compléter personnellement l’information acquise qui le conduit à mettre à profit, dans la notation cossique du *De Solidorum Elementis*, ses très probables contacts avec le mathématicien allemand Faulhaber, à Ulm. Toutes ces relations de Descartes avec la recherche mathématique de son temps restent, bien entendu, à explorer et préciser encore.

J.-F. L.

**3.1.23.** DELAMARRE (Alexandre J.-L.), « Du consentement ». L’A. étudie l’articulation de la définition du § 40 des *Passions de l’âme* avec celle donnée au § 27 : seule possibilité de singulariser la passion intrinsèquement par rapport aux perceptions. Singulièrement, la

passion est un effet en l'âme et a un effet sur elle, décrit précisément dans le § 40. L'A., analysant la peur, (à partir du § 35) montre que l'action de la passion n'est nullement nécessaire pour que je commence à fuir ou que je continue à fuir : et néanmoins, la passion incite mon âme à fuir. La volonté prend alors la forme du consentement, et la passion « incite la volonté à mimer le corps » (p. 140). Dans le consentement, elle trouve son adéquation à sa définition de pouvoir d'affirmer et de nier.

F. de B.

**3.1.24.** DEPRUN (Jean), « Descartes et le « génie » de Socrate ». S'il n'est permis que de rêver d'un traité dont la composition n'est pas même certaine, le *De Deo Socratis* — dont ni la date, ni le contenu, ni le destin final ne sont connus — un écho potentiel de cet hypothétique écrit peut être lu en un passage d'une lettre de Descartes à Elisabeth d'octobre ou novembre 1646 (AT IV 529-530, Alquié, III, 679-680). La magistrale étude de cette page « énigmatique et limpide, à la fois superstitieuse et démythisante » (p. 149) vise à la situer à la croisée de trois chemins : un socratisme cartésien, présent dès les *Règles XII* et *XIII*, allant, dit l'A. « jusqu'à l'identification » (p. 150), forme la première voie. La seconde voie est constituée par le thème de l'inclination, qui n'est certes qu'un « substitut de l'intuition » ou encore « un dégradé d'évidence » (p. 151) mais demeure « une catégorie authentiquement cartésienne » (p. 153), thématifiée dans la *propensio* des *Meditationes* et sans doute l'*impulsus* des *Regulae*. La troisième voie est représentée par le débat contemporain relatif à l'Esprit familier de Socrate : ange bon ou mauvais, ou encore — version démythisante — prudence même de Socrate.

Si Descartes est, dans ce débat, du côté des démythiseurs, le génie de Socrate représente pourtant « le nom donné à l'assistance divine diffuse incorporée au composé humain, et indissociable de ses inclinations » (p. 158). Ainsi, la lettre énigmatique de Descartes à Elisabeth appartient-elle de plein droit au *corpus* des textes cartésiens, et ne nécessite pas l'hypothèse d'une influence rosicrucienne.

F. de B.

**3.1.25.** GÄBE (Lüder) : « La Règle XIV, lien entre géométrie et algèbre ». — Quel lien entre Descartes mathématicien et Descartes philosophe ? L'A. propose de le reconnaître dans l'examen, auquel Descartes procède dans la Règle XIV, des fondements de la géométrie élémentaire. Il montre que la discussion cartésienne des trois formules : « *extensio occupat locum* », « *corpus habet extensionem* », et « *extensio non est corpus* » a, en partie au moins, une signification intra-mathématique. Ainsi, le rapport d'inhérence de l'étendue au corps (= « ce qui est étendu ») est en même temps fondement philosophique

de la légitimité mathématique de la représentation de la multiplication par la surface d'un rectangle. Cette « évidence de l'imagination » qui reconnaît l'étendue comme « l'attribut d'un sujet étendu », semble à l'A. « le lien philosophique qui lie pour le jeune Descartes la géométrie à l'algèbre ».

J.-F. L.

**3.1.26.** HENRY (Michel), « Sur l'ego du *cogito* ». Le propos de cette contribution est de dégager la signification de l'ego du *cogito* en remettant essentiellement en cause l'interprétation de Heidegger en son *Nietzsche* (trad. P. Klossowski, Paris, 1971, t. II, p. 119 sqq.). Pour Heidegger, Descartes réduit la pensée à la représentation, dans une suite d'équivalences associant le *cogitare* ou *percipere* et à la *Vorstellung*, où le « représenté n'est pas seulement donné, mais disposé en tant que disponible » (p. 100). Toute la lecture heideggerienne serait le développement d'une présupposition injustifiable, que « *cogito* veut dire je me représente » (p. 101). Tout l'effort herméneutique de l'A. est alors tourné vers la réfutation, voire le renversement (p. 104, 106) de cette présupposition. Pour montrer cela, l'A. décrit l'irruption de l'ego dans la *Seconde Méditation* : « il n'y a plus aucun monde ni par conséquent aucune représentation » (p. 102) ; de même, les sentiments purs (tristesse et joie), dénués de réalité objective, ne sauraient provenir d'une représentation. Ainsi, le doute cartésien concerne-t-il la totalité du représenter, et dégage donc l'ego en dehors de sa structure — à charge pour lui de fonder le représenter, ou la science.

F. de B.

**3.1.28.** LANDUCCI (Sergio), « Noterelle cartésienne ». Ces trois notules sont précises et précieuses : 1° sur le *Discours de la Méthode* (AT VI 34, 26-27) : « je n'étais pas le seul être qui existât (j'userai, s'il vous plaît, ici librement des mots de l'École) ». Gilson commente : « c'est-à-dire d'expressions scolastiques non encore consacrées par l'usage comme *avoir de soi-même, participer de*, etc. », qu'Henri Gouhier ne retrouve pas ici (*Pensée métaphysique*, p. 133). Or Scipion Dupleix (*Métaphysique*, 1610, p. 215) regrette que nul mot français ne rende « énergiquement » *existere*. Et l'Index du *Discours* confirme que, jusque là Descartes avait utilisé « être » ; après cet avertissement il emploie quatre fois « existence » et dit deux fois de Dieu qu'il « est ou existe » (p. 36-38). C'est donc un point notable pour l'introduction en français de ces termes.

2° Sur le fragment de « *Cartesius* » sur la liberté (AT XI 648-53) que nous avons cité, traduit et rapidement commenté dans *L'Œuvre de Descartes*, p. 108-109. L'A. en confirme l'importance, mais conteste notre interprétation, qui introduirait un Dieu trompeur (ce n'était qu'une perspective possible et lointaine), alors qu'il s'agit du vrai Dieu

dont la toute puissance ne peut annuler notre sentiment de liberté (rapprochement de *sentiamus* ici et *Méditation Quatrième*, AT VII 57, 27). Reste, nous semble-t-il, qu'une question est ici posée : quelque puissance pourrait-elle me contraindre à vouloir tel objet comme certain ? Le contexte diffère donc de l'accord des deux libertés, divine et humaine, ici déjà visé, mais non encore élaboré comme dans la *Méditation Quatrième*.

Sur les *Passions de l'âme*, a. 41 : elles « ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme ». L'éd. Alquié (t. III p. 985) renvoie à l'intermédiaire de la glande pinéale et à l'a. 44 (jonction de la volonté et d'un mouvement de cette glande). Mais cette action sur la glande est directe, et il faut se référer à l'a. 45 (expliquant cet « indirectement ») et à toute la fin de l'a. 47 qui l'illustre.

G. R.-L.

**3.1.29.** MAGNARD (Pierre), « *L'intuitus mentis* et la vision aveugle ». Dans les textes cartésiens traitant de la perception visuelle, un double problème se pose : savoir comment les yeux voient, et surtout si ce sont bien les yeux qui voient. A la première question répond une optique, tandis qu'à la seconde fait réponse cette assertion de la *Dioptrique* : « c'est l'âme qui voit et non pas l'œil » (AT VI 141, Alquié I, p. 710). L'A. montre pour commencer comment la pensée optique de Descartes prolonge les rationalisations nouvelles des phénomènes de la vision ; il évoque les *Paralipomènes à Vitellion* de Kepler, et en-deçà la *camera obscura* décrite par J.-B. Porta, qui sert de modèle pour la compréhension géométrique du fonctionnement d'un œil « secondé de prothèses optiques, lui-même inscrit dans la chaîne ustensile de ces prothèses » (p. 82). Au passage, l'A. crédite Porta de la connaissance des lois de la réfraction, mais mise au service d'une technique d'illusionisme (p. 81). A la géométrisation de la vision s'associe la réduction des qualités sensibles au quantitatif, figure ou mouvement, lisible chez Descartes comme Galilée ; l'œil puis la psycho-physique de la sensation nous renvoient d'une part à une cécité du corps, figurée par le bâton de l'aveugle, et, d'autre part, à une clairvoyance spirituelle, *intuitus mentis* réglée par une suite de transformations géométriques.

Le développement de l'optique conduit donc Descartes à retirer à l'œil le pouvoir même qu'elle devait décrire. L'A. réussit ici une difficile synthèse entre histoire des sciences et méditation philosophique.

F. de B.

**3.1.30.** MARION (Jean-Luc), « Les trois songes ou l'éveil du philosophe ». Par-delà les interprétations psychanalytiques ou littéraires des trois songes de la nuit du 10 novembre 1619, il restait à faire

apparaître la valeur théorique de cet épisode étrange, qui ferait commencer le rationalisme à des pensées rêvées ou à des rêves de pensées. Soit, comme problème, inscrire ces songes dans un *corpus* philosophique dont ils seraient le début (p. 57). L'A. minimise, voire annule la part de l'enthousiasme ; il montre que le contenu proprement songé est insignifiant au point de vue théorique ; c'est notamment le cas du troisième des rêves, qui ne révèle rien qu'une attente d'interprétation. La portée réelle du texte doit donc être située dans l'étrange auto-interprétation à laquelle se livre Descartes encore endormi. L'A. suit alors le parcours interprétatif qui ne ressortit ni du songe ni de la veille et y découvre l'anticipation de thèses philosophiques majeures. Ainsi le Dictionnaire rêvé est-il lu comme connexion des sciences, et comme unité de la science et de la sagesse : ce qui nous renvoie à la Règle I ; la citation « *quod vitae sectabor iter ?* » se relie à la Règle IV ; enfin, la pièce *Est et Non* doit être rattachée au rejet du probable et à la radicalisation de la disjonction du vrai et du faux (Règle II). C'est l'interprétation, et non le rêve, qui représente cette révélation à elle-même d'une pensée. En ce sens, le plus remarquable de cette interprétation est qu'elle se produit durant le sommeil cartésien — mais au sens où l'on peut dire après le *Discours de la méthode* et les *Méditations* que la pensée est indifférente aux affections de la conscience que sont la veille et le sommeil — et que le critère est seulement l'évidence. Ainsi, dans ce sommeil paradoxal s'éveille la *cogitatio*, en son autonomie.

L'A. réussit donc à avancer de quelques dix ans la présence de thèmes fondamentaux dans l'œuvre de Descartes (sauf le *cogito, sum*, où « l'ego tarde à percer » (p. 78)). Reste que, décidément, le texte même des songes est rien de moins que philosophique.

F. de B.

**3.1.33. PERINI (Roberto).** — *Il problema della fondazione nelle « Regulae » di Descartes.* Il y a dix ans, R. Perini publiait un article estimable, « *Mathesis Universalis nel metodo cartesiano* » (*Giornali di Metafisica*, 1973, c.r. in « Bulletin Cartésien IV », *Archives de Philosophie*, 38, 1975, p. 301-303). Durant ce laps de temps, l'unique thèse de l'A. n'a pas varié, mais s'est seulement élargie : non seulement les natures simples, mais toutes les *Regulae* travaillent à la « *coincidenza senza residui tra ordo cognoscendi e ordo essendi* » (p. 7). L'A. tient par dessus tout à cette unique thèse : les *Regulae* ne sont pas d'abord ni seulement une théorie de la connaissance certaine et évidente, qui se défait de la considération de l'*ens in quantum ens*, mais une entreprise pour redoubler l'ordre méthodique d'une fondation « ontologique ». Ce leit-motiv se trouve orchestré en plusieurs chapitres. (a) Les natures simples auraient une « *valenza ontologica* » (p. 27), voire « *metafisica* » (p. 22), selon « l'identità metafisica di

pensiero ed essere » (p. 29). (b) Le concept cartésien de *scientia*, au contraire de la méthode, marque un « ordo metafisico-ontologico » (p. 74), son « objectivité » est « metafisicamente fondata » (p. 82), tandis que la méthode reste « logique ». (c) La *scientia* s'articule certes « logiquement », mais en restant suspendue à l'*intuitus* comme « un'istanza d'identità tra pensiero ed essere » (p. 149), qui permet toujours la « réduction intégrale de l'entendement à l'objet » (p. 154). (d) Concernant les rapports entre la science et la méthode, il faut relever une analyse de la *Mathesis Universalis*, qui n'est pas absurde (§ 27, pp. 194-201). (e) Le dernier chapitre, consacré à la structuration de la méthode remarque incidemment ce que le lecteur ne cessait de penser : « E da osservare poi che se nelle *Regulae* il concetto di *ordo* non é mai riferito *espressamente* a una struttura ontologica » (p. 240). Si l'ordre n'est jamais dit « ontologique » dans les *Regulae*, pourquoi l'avouer si tard et n'en jamais tenir compte ? A moins que l'absence de conclusion ne constitue, enfin, la reconnaissance de ce fait textuel ? La thèse de l'A. appelle plusieurs remarques. (a) Il est parfaitement possible de maintenir que les *Regulae* gardent une finalité implicitement ontologique (et non au sens d'une ontologie grise) ; il faut dans ce cas, les lire comme une anticipation de philosophie transcendantale, ce que fit remarquablement W. Röd en 1971\*. Mais l'A., loin de se risquer à une constitution de l'objet par l'*ego* (alors déjà kantien), tient fermement des positions pré-critiques : « être » équivaut à objet, métaphysique et ontologie à « être » ou « réalité » ; il ne reste donc à emprunter que la voie d'une identification inexplicable entre pensée et « être » — d'où les références constantes, mais dangereuses, au *De Intellectus Emendatione* dans lequel Spinoza répète, sur le mode de l'échec, le succès des *Regulae*. Bref, pour être soutenue, la thèse de l'A. aurait dû s'appuyer sur une méditation plus avancée de la situation historique voire historique des *Regulae*. — (b) Le détail des démonstrations appelle peu de remarques, tant les affirmations massives, soulignées, répétées y occupent plus de place que les démonstrations proprement dites, dont d'ailleurs, souvent, elles tiennent lieu. Ensuite certaines interprétations, du fait de leur arbitraire, laissent désarmé le lecteur ; par exemple, la formule « ... in ordine et dispositione... » (AT X 379, 15), loin de valoir comme un *hendiadys*, opposerait la *dispositio* (subjective, logique, etc.) à l'*ordo* (objectif, ontologique, métaphysique, etc.) ; évidemment aucun texte ne peut confirmer ce qui reste une simple affirmation. Il en va de même pour nombre de points délicats. — (c) On voudrait suggérer à l'A. qu'avant de tenter de restaurer, non sans violence ni arbitraire, le savoir et l'« être », par une « fondation », il faut d'abord établir

\* *Descartes Erste Philosophie*, Bonn, 1971, 147 p. (c.r. in « Bulletin Cartésien II », in *Archives de Philosophie*, 36, 1973, 463-469.



comment et pourquoi l'un et l'autre peuvent se séparer au point de requérir une troisième instance. Mais alors, il ne s'agit plus de corriger la lettre des textes cartésiens pour mieux venir à bout de certains de ses commentateurs ; il faut apprendre de Descartes même comment le savoir peut modifier sa relation à l'être. Il faut, pour cela, plus de patience que d'assurance.

J.-L. M.

**3.1.34.** PHILONENKO (Alexis), « Une lecture fichtéenne du cartésianisme n'est-elle pas nécessaire ? ». Le propos de l'A. est de montrer le parallélisme de la stratégie cartésienne et de la stratégie fichtéenne dans la double question du doute et de la méthode. Il est montré, en premier lieu, que l'expression de « doute méthodique » employée par de nombreux commentateurs non seulement ne se donne pas à lire dans l'œuvre de Descartes, mais bien plus constitue une mésinterprétation fondamentale du projet cartésien. En effet, poser un doute méthodique comme le premier résultat de la méthode, consiste à soustraire la méthode elle-même à ce doute. Par-delà une signification seulement psychologique du doute, la référence à Fichte fait obligation de rechercher une valeur transcendante à l'instrument de la recherche du vrai. L'A. distingue alors deux niveaux de doute : le premier, raisonnable en ce que la raison n'y est pas atteinte (doute portant sur les sens, par exemple). Le second, associé à la fiction du Dieu trompeur et du Malin Génie (que l'A. ne paraît pas distinguer), s'il laisse sauve la conscience, menace la raison. A la question de la vérité objective des jugements portant sur des objets, se substitue la question : « Suis-je fou ? » (p. 348). L'A. reconnaît se séparer dans son interprétation de F. Alquié, « qui ne juge pas, si nous l'avons bien compris, que la raison puisse jamais être mise en doute comme pouvoir transcendantal » (p. 345-6), mais il s'écarte aussi de l'ordre des raisons mis en avant par M. Gueroult (p. 354), en ce que cet ordre présuppose un modèle non atteint par un doute qui pourtant se veut radical. Au contraire, Descartes offre dans sa démarche une analogie avec le début de la *Doctrina de la Science* de 1794, qui affronte la même épreuve du faux, et son renversement douloureux.

F. de B.

**3.1.35.** RODIS-LEWIS (Geneviève) : « Quelques questions disputées sur la jeunesse de Descartes ». — Les dates d'entrée et de sortie du collège de La Flèche semblent devoir être fixées à 1607-1615. De nombreuses indications, se recoupant, conduisent l'A. à cette conclusion, parmi lesquelles l'impossibilité de faire du P. Fournet le destinataire des lettres de juin et octobre 1637, et donc le principal professeur de Descartes.

J.-F. L.

**3.1.42.** VAN BERKEL (Klaas): « Beeckman, Descartes et 'la philosophie physico-mathématique' ». — L'A. met en évidence la spécificité de la science « physico-mathématique » pratiquée par Beeckman. L'exemple du traitement des figures isopérimétriques (Discours de 1627), celui de la loi de la chute des corps montrent l'application limitée que Beeckman fait des rapports mathématiques à la science des corps : il n'accepta la démonstration triangulaire de Descartes que comme approximation. En outre, le corpuscularisme ne joue pas dans sa physique mathématique le rôle fondamental que Schuster\*, s'appuyant sur le cas de la démonstration du paradoxe hydrostatique, lui attribue. Beeckman voyait plutôt dans sa preuve exacte de la proportionnalité inverse de la fréquence de vibration par rapport à la longueur des cordes, l'illustration parfaite de l'efficacité de sa méthode. Jamais sa philosophie ne confond la *méthode* physico-mathématique et une *image du monde* mécanique ou corpusculaire.

J.-F. L.

**3.1.44.** WAGNER (Stephen J.), « Descartes's Arguments for Mind-Body Distinctness ». Dans cet article (un de plus sur ce sujet apparemment aussi décisif qu'inépuisable outre Atlantique), l'A. propose de distinguer *the separability argument* (AT VII 78, l'âme est distincte du corps) et *the divisibility argument* (AT VII 85-86, le corps est toujours divisible, l'esprit ne l'est pas), et s'interroge sur leurs relations. Si, dit-il, le premier argument a été beaucoup étudié, le second reste ignoré (d'où une courte liste d'auteurs, tous importants et tous anglo-saxons, qui l'ont méconnu). L'A. veut montrer quelles ambiguïtés, ou plutôt quelles erreurs, implique l'ambivalence, voire l'identité des deux arguments, en les décomposant en propositions fondamentales et en formalisant leurs rapports. Tout ce travail permet à l'auteur de repérer les équivoques, les erreurs, les fautes de raisonnement de Descartes (« Descartes mishandles the distinction between concepts and propositions », « Too much in Descartes depends on things that are too far wrong », etc.), qui viennent essentiellement de sa confusion des trois propositions suivantes (présentes dans *the separability argument*, et qu'il importe plus que tout de distinguer) :

« (1) a (complete) clear and distinct conception of minds which does not attribute extension to them,

(2) a clear and distinct perception that minds need not be extended,

\* John A. SCHUSTER, *Descartes and the Scientific Revolution, 1618-1634: An Interpretation* (Diss. Princeton Univ. 1977).

(3) a clear and distinct perception that minds are unextended ».

Après tant d'exactitude implacable, l'A. peut conclure : « I believe that dualism is false ».

V. C.

**3.1.46.** YAMADA (Hiroaki), « Ambivalence of Sense in Descartes ». Ce bref article reprend une question importante : la cohérence d'une démarche qui commence par rejeter la valeur cognitive des sens, et finit en justifiant leur valeur pragmatique. Pour réunifier ces deux aspects, l'auteur entend dépasser le débat logique sur l'union et la distinction entre l'âme et le corps : « il est sûrement absurde, logiquement impossible, de dire en même temps (*to say*) la distinction et l'union », p. 4 et note 5 (Descartes avait déclaré l'esprit humain incapable de les « concevoir bien distinctement et en même temps », ce qui n'est peut-être pas tout à fait synonyme). Il s'agit plutôt pour lui de réconcilier théorie et pratique dans l'unité de la philosophie, ce qui se fait dans la morale et sous la souveraineté de la raison : il refuse à la fois que le rejet initial des choses sensibles ne soit qu'une parenthèse provisoire s'achevant avec une réhabilitation cognitive des sens, et que leur validation du point de vue pragmatique ne soit qu'un palliatif et joue seulement un rôle de substitut, *a supplemental role*, p. 8. On se demandera s'il est indispensable d'écarter si rudement l'aspect épistémologique de cette réhabilitation (« c'est seulement d'un point de vue pragmatique qu'ils sont quelque chose qui a sens, *something meaningful* » p. 2-3 : les sens n'ont-ils pas, quant à l'existence des choses matérielles et même à leurs particularités physiques, un sens et même une valeur de vérité théorique, sous le contrôle de la raison bien sûr ?), et si la « certitude morale », outre sa signification pragmatique ou éthique, n'accède pas finalement à la dignité de la science (cf. *Principes* IV, 204, 205, 206). Enfin l'auteur cherche à fonder l'unité de la théorie et de la pratique sur l'unité de l'homme : de même que l'unité de l'âme fonde l'unité du sens et de la raison (« la même qui est sensitive est raisonnable », *Passions de l'Âme* I 47), si bien que l'âme serait « une chose qui pense, et l'entendement (le raisonner) ou le sentir seulement sa nature accidentelle » (ce qui paraît, concernant l'entendement, un peu forcé au regard de *Méditation II*, AT VII 27), de même l'homme qui pense et refuse la valeur cognitive des sens, et l'homme qui vit et admet leur valeur pragmatique, seraient « une seule et même substance ou personne », il n'y aurait entre penser et vivre « qu'une distinction de raison », p. 7-8. Cette affirmation outrepassa un peu le langage de la lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, qui parle bien d'une seule personne et non d'une seule substance, puisque la distinction de l'âme et du corps reste toujours une distinction réelle ou de substance. Il reste que cette ouverture sur la problématique éthique des passions aide à retrouver le sens complet du *sentir* cartésien, et redresse les

perspectives trop étriquées dans lesquelles on enferme souvent le cheminement métaphysique qui le concerne.

J.-M. B.

### 3.2. CARTÉSIENS

**3.2.1.** BRYKMAN (Geneviève), « Le modèle visuel de la connaissance chez Berkeley », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 108, 4, 1983, p. 427-441.

**3.2.2.** RÖD (Wolfgang), « Le *cogito ergo sum* dans la philosophie universitaire allemande au XVIII<sup>e</sup> siècle », in PR, p. 305-322.

**3.2.3.** SCRIBANO (Maria Emanuela), « I Cartesiani e il libero arbitrio : 1650-1710 », *Annali dell'Istituto di Filosofia*, V, 1983, p. 127-176.

**3.2.1.** BRYKMAN (Geneviève), « Le modèle visuel de la connaissance chez Berkeley ». Au XVII<sup>e</sup> siècle, grâce aux découvertes de Kepler et de Galilée, les instruments privilégiés de la connaissance sont ceux qui prolongent la perception visuelle : les instruments optiques réhaussent le statut de la vision par rapport à l'ouïe. L'A. étudie le retentissement du progrès scientifique que constitue l'essor de l'optique et de l'astronomie au XVII<sup>e</sup> siècle, sur deux philosophies, celles de Descartes et de Berkeley. Comment une découverte scientifique nouvelle est génératrice de modèles pour d'autres domaines de recherche. L'A. distingue l'usage d'une « métaphore optique » chez Descartes et d'un « modèle visuel » chez Berkeley. Métaphore *optique* car il s'agit d'optique chez Descartes, en tant que science appartenant à la physique. *Métaphore* chez Descartes et non pas modèle car l'analogie entre connaissance intellectuelle et mécanisme de vision reste une commodité pédagogique.

La célèbre « intuition » cartésienne en ranimant l'étymologie latine fait de la connaissance intuitive traditionnelle une *connaissance de vision*. De plus, la métaphore visuelle, du fait des découvertes optiques, ne renvoie plus à une connaissance de contact ou de présence, mais à une mise à distance réglée de l'objet à connaître. Un parallélisme précis est tracé dans le Discours VII de la *Dioptrique* et les *Règles pour la direction de l'esprit* de VI à XI. L'« intuition », la « lumière naturelle », les « idées claires et distinctes », le « regard de l'esprit », ce réseau métaphorique cartésien est bien connu, mais l'A. insiste sur l'importance de la *distinction* des idées et du *discernement* ou perspicacité de l'esprit, où se trouve privilégiée l'influence de l'optique (p. 434).

Cependant, la métaphore optique n'est qu'un soutien pour l'entendement. Les limites de sa fonction coïncident avec la « ligne de rupture » entre l'âme et le corps (Règle XII).

A la différence de Descartes, Berkeley postule une réelle homogénéité entre voir et connaître. C'est pourquoi on peut parler de « modèle visuel » : la vision est le modèle de toute connaissance et le passage nécessaire pour l'accès au connaître. De plus, l'expérience vécue de la vision servira d'introduction à la métaphysique immatérialiste.

L. S.

**3.2.2.** RÖD (Wolfgang), « *Le cogito ergo sum* dans la philosophie universitaire allemande au XVIII<sup>e</sup> siècle ». A l'opposition classique entre l'interprétation immédiate du *cogito ergo sum* (comme expérience existentielle) et son interprétation médiante (complexité logique du jugement d'existence), l'A. ajoute une interprétation transcendantale, en tant qu'il se comprendrait comme condition de possibilité de l'expérience certaine. Trois interprétations possibles donc : l'A. montre alors en quoi l'histoire de la philosophie universitaire allemande du XVIII<sup>e</sup> siècle assume ces positions. Ainsi, Wolff donne du *cogito* une interprétation syllogistique, dans laquelle l'existence est conçue comme *complementum essentiae*, telle que la validité du jugement d'existence dépend de la validité du principe de contradiction. La même conception est en œuvre chez Bilfinger et Baumgarten. Le propre de cette interprétation est de faire du *cogito* un principe second, voire secondaire (Baumgarten). A l'opposé, le courant influencé par le piétisme, dont Thomasius est le premier représentant, professe une impossibilité à connaître les essences, et partant à en déduire les existences. Dans cette perspective, l'expérience du *cogito* relève de la sensation interne, et assure immédiatement la certitude de notre existence. Enfin, faisant retour à Wolff, l'A. trouve les linéaments d'une théorie de l'expérience. Cette troisième lecture ne contredit pas la première : elle est à comprendre comme le développement de la prémisse « nous sommes conscients », du syllogisme évoqué. Wolff en effet interprète doublement cette assertion, comme conscience de soi, et comme conscience d'objet, ces deux moments étant complémentaires : la conscience de soi porte toujours conscience de relation à des objets, et ne saurait être pure. Quant au *je* du *je pense*, obtenu, dit l'A. par voie analytique, il est déterminé non pas par une intuition sensible ou intellectuelle, mais par sa fonction dans le champ de la théorie expérimentale.

Concluant son propos, l'A. reconnaît que la distinction des conceptions du *cogito* relève d'une certaine idéalisation : deux des points de vue coexistent chez Wolff, et *a fortiori* les trois sont confondus par Descartes. La dernière interprétation a cependant la préférence de l'A., en fonction de la présupposition que « la métaphysique cartésienne

travaille premièrement à justifier une prétention rationaliste à et de la connaissance ».

L'intérêt d'une telle contribution est très grand, si l'on songe que l'histoire des lectures de Descartes n'est pas ici évoquée comme contingente, mais comme s'inscrivant dans un réseau de possibilités confusément présent dans le texte cartésien, et développé par la suite. L'interprétation transcendantale du *cogito* inaugurée par Wolff permet d'autre part de mieux évaluer la position de Kant par rapport à Descartes.

F. de B.

**3.2.3.** SCRIBANO (Maria Emanuela), « I Cartesiani e il libero arbitrio : 1650-1710 ». Un travail louable, qui témoigne des lectures de l'auteur, sur un *topos* du cartésianisme. La réception des *Meditationes Metaphysicae* dans les Écoles et Académies néerlandaises et rhénanes s'est accompagnée d'un *aggiornamento* doctrinal du protestantisme, issu du Synode de Dordrecht. Est-ce l'intellect qui détermine la volonté (opinion orthodoxe), ou la volonté seule qui détermine le jugement ? Les textes réunis ici permettent de mesurer l'évolution de la réponse, vers la constitution d'une vulgate néo-ramiste, ce que J. Bohatec avait déjà souligné en 1912 : la *theologia novantica*. On peut regretter que l'article d'Ernst Bizer (*Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55, 1958, p. 306-372) ne semble pas avoir été utilisé, car on y retrouve les mêmes matériaux que cite l'auteur, ce qui, tout en conservant son intérêt à l'étude proposée, en diminue d'autant l'originalité.

J.-R. A.