

## BULLETIN CARTÉSIEEN XVII

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

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes  
pour l'année 1986*  
*An international critical bibliography of Cartesian Studies  
for 1986*

### LIMINAIRE

Descartes et l'Italie  
par Eugenio GARIN

*Le trois cent cinquantième anniversaire du Discours et des Essais donna lieu, entre autres manifestations, à un important congrès international tenu à Lecce, en Italie. A cette occasion, un texte d'Eugenio Garin (dont le Descartes a été réédité) proposait de rappeler les liens de Descartes avec l'Italie et son influence sur la Péninsule.*

L'Italie ne plaisait guère à Descartes et, à dire vrai, les Italiens ne lui plaisaient pas davantage, qu'il s'agisse de Cardan, de Della Porta ou de Galilée, qu'ils fussent mages, charlatans ou grands savants. Dans un moment d'enthousiasme, après la nuit du 11 novembre 1619 et ses trois songes, il avait bien fait le vœu de se rendre en pèlerinage à Lorette, à l'occasion d'un prochain voyage en Italie. A en croire son pieux biographe, Adrien Baillet, hagiographe professionnel et dévot de la Sainte Vierge, il aurait même prévu de se rendre à Venise et d'aller, à pied, en pèlerin, de Venise à Lorette.

Nous savons cependant qu'il ne se rendit en Italie que beaucoup plus tard, entre 1623 et 1625, mû par des raisons d'intérêt, en passant par la Suisse, la Valteline et Venise. Mais nous ignorons s'il s'est jamais rendu à Lorette. Il démentira plus tard, de façon nette et irritée, auprès de son ami Mersenne, d'avoir rencontré Galilée à Florence ou d'avoir pris contact avec lui :

\* Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne, dirigé par Jean-Marie Beyssade ; secrétaire : Jean-Luc Marion ; secrétaire du *Bulletin* : Vincent Carraud. Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mme A. Bitbol-Hespériès ; MM. J.-R. Armogathe, F. de Buzon, V. Carraud, W. Doney, N. Grimaldi, D. Kambouchner, J.-L. Marion, G. Tognon. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

« touchant Galilée, je vous dirai que je ne l'ai jamais vu, ni n'ai eu aucune communication avec lui, et que par conséquent je ne saurais en avoir emprunté aucune chose » (à Mersenne, 11 octobre 1638).

La lettre est d'octobre 1638, Descartes avait sous les yeux les *Discorsi* dédiés par Galilée au comte de Noailles et imprimés à Leyde, cette même année 1638, par les Elzéviens. Le jugement de Descartes est ambigu et malveillant : la méthode est bonne, « en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'École », mais « il fait continuellement des digressions » et ne procède point « par ordre ». Galilée n'a pas considéré « les premières causes de la Nature » : « il a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, et ainsi il a bâti sans fondement ». Le jugement sur Campanella est, bien sûr, encore plus négatif – et plus encore sur les *nouatores* comme Cardan –. Descartes s'est toujours montré oublieux des dettes qu'il avait pu contracter à leur égard dans sa jeunesse, à commencer pour le *Compendium Musicae* et pour tout ce qu'il doit à Zarlino. Oublieux (ou, peut-être, trop conscient) de sa dette envers Galilée au moment de la condamnation, et craignant de s'y trouver impliqué. Mais les Italiens lui semblaient vaniteux, bavards, vantards, qu'il s'agisse des Napolitains avec leurs lentilles ou de Benedetto Castelli avec ses instruments. Descartes ne leur épargne aucune flèche ni aucune insinuation.

Il ne supportait de l'Italie ni le climat, ni la cuisine, ni les épidémies, ni les malfaiteurs. Il écrit à Balzac, en mai 1631 :

« je ne sais comment vous pouvez tant aimer l'air d'Italie, avec lequel on respire si souvent la peste, et où toujours la chaleur du jour est insupportable, la fraîcheur du soir malsaine, et où l'obscurité de la nuit couvre des larcins ou des meurtres ».

Fidèle au poêle, Descartes ajoute que jamais les fontaines et les ombrages romains ne procureront une fraîcheur comparable à la douce tiédeur que fournissent, contre le froid, « un poêle et un grand feu ».

En 1639, il s'efforce de dissuader Mersenne :

« votre voyage d'Italie me donne de l'inquiétude, car c'est un pays fort malsain pour les Français ; surtout, il y faut manger peu, car les viandes de là nourrissent trop » (13 novembre 1639).

Il sait que son ami apprécie l'Italie et la culture italienne, et il essaie de le persuader qu'il se trompe et qu'il serait, au fond, lui aussi mieux avisé de ne pas se rendre en Italie. Et puis, à la fin, une confession intime et précieuse affleure :

« pour moi, sans la crainte des maladies que cause la chaleur de l'air, j'aurais passé en Italie tout le temps que j'ai passé en ces quartiers [en Hollande] ». Le vrai motif est peut-être autre : ces Italiens, de Machiavel à Galilée, de Bruno à Vanini, de Cardan à Campanella, étaient toujours dangereux, ils agitaient trop de scandales. Outre son caractère difficile, Descartes en avait assez – et avait peur – d'être toujours rapproché, par ses ennemis, de Bruno et de Vanini, et peut-être même aussi de Campanella et

de Galilée, tandis qu'il voulait se consacrer en paix à ses recherches pour allonger la vie humaine de quelques siècles. Pourtant, pendant ce temps, il lisait Machiavel avec la princesse Élisabeth, comme il avait, jeune homme, lu les *nouatores*. Lorsque les années de formation de Descartes seront étudiées en dehors de clichés historiographiques périmés, on discernera mieux la dette importante qui fut la sienne à l'endroit de la culture italienne des deux siècles précédents.

A l'antipathie manifestée par Descartes, les Italiens répondirent par un très vif intérêt, durable et profond, pour son œuvre, qui fit l'objet de débats dans les principaux centres de culture du pays, à Padoue, à Florence et en Toscane chez les disciples de Galilée et, surtout, à Naples et dans le Royaume, lieu d'élection traditionnel des grands débats philosophiques de l'époque moderne. Aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles, Descartes est présent dans les Académies et est combattu dans les Écoles où, cependant, on s'efforce parfois de l'adopter dans des versions revues, mutilées et domestiquées : surtout le Descartes des *Méditations*, d'ailleurs, qui s'opposent pourtant aux *Exercices spirituels*.

On traduit ses œuvres en italien : en 1722, les *Principia* (traduits en anglais en 1983 seulement) sont traduits par une femme, Giuseppa Eleonora Barbapiccola, la *Mirista* des Arcadiens, une « féministe », amie de Luisa Vico et habituée de la maison du philosophe. Giannone possédait une traduction italienne des *Passions de l'Âme*, ouvrage qui connaissait un vif succès dans les milieux intellectuels. Une grande bataille, sur plusieurs fronts, se livra autour de Descartes. S'il se trouvait (mais, par malheur, il n'y en a pas) une histoire décente du cartésianisme en Italie, nous serions tout de suite frappés par l'aventure singulière de sa pensée et par la diversité des itinéraires parcourus par ses œuvres : la *Géométrie*, quasiment toute seule ; la médecine, avec un destin autonome (beaucoup de médecins sont cartésiens ou s'intéressent à Descartes) ; la physiologie, l'homme « physique » en général, la psychologie et les passions de l'âme, avec de fortes influences matérialistes. Il y a encore le Descartes de la *Dioptrique* et des *Météores*, du système du monde. Le savant, en somme, est discuté, et utilisé par des vagues successives, dans des perspectives diverses, en accord du reste avec une postérité européenne où sa pensée, si diverse, si complexe et opérant sur tant de fronts, ne fut jamais surpassée, même pas par Newton, dans le domaine de la science « physico-mathématique ».

Maître des *Investiganti*, qui constituent un des chapitres les plus importants de l'histoire de la pensée méridionale, il sera à Padoue l'inspirateur de Michelangelo Fardella ; matérialiste pour les uns, spiritualiste pour les autres, prêt à déranger le repos des savants et celui des philosophes par ses songes et ses « fables du monde », avec ses tourbillons et sa matière subtile, ses animaux machines et son « malin génie », Descartes reste celui qui, comme le rappellera Muratori en faisant allusion à un bon mot de Malpighi,

a montré, en le déchirant, que le monde des scolastiques n'était qu'un monde de papier.

Si aux débuts du 18<sup>e</sup> siècle, un patricien de Modica, don Tommaso Campailla le louait en vers, dans les huitains assez ridicules (« l'immortale Renato è de le Carte / che Rinato Immortal fia da le Carte »), quelques décennies plus tard, les hommes des Lumières salueront le « style cartésien » comme ce qui leur aura permis de penser. C'est pourquoi aussi, un siècle plus tard, Vincenzo Gioberti le combattra pendant toute sa vie comme « le principal corrupteur de la philosophie dans notre époque, l'auteur des faux principes et de la méthode corrompue qui l'ont conduite à sa perte ».

Peut-être, pour illustrer en Italie aussi cette année 1637, ne serait-il pas hors de propos d'entamer une reconstitution valable du dialogue permanent et complexe que Descartes a entretenu avec la pensée philosophique et scientifique italienne : ce dialogue fut, au cours des siècles, un des plus riches d'Europe, puisqu'il y a rencontré, comme interlocuteurs idéaux, aussi bien Galilée que Vico.

Eugenio GARIN

(traduit de l'italien par J.-R. Armogathe)

Au lecteur

Pour en permettre ou en faciliter la recension, n'hésitez pas à envoyer vos livres et surtout les tirés à part de vos articles au secrétariat des *Archives de Philosophie*, 35 rue de Sèvres, Paris, 75006.

Le secrétaire du *Bulletin cartésien*

## BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1986

### 1. Textes et documents

#### 1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. [DESCARTES (René)], *Discours de la methode [...] plus la dioptrique, les meteores et la geometrie [...]*, éd. par J.-R. Armogathe et V. Carraud, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1986, 474 p.

1. 1. 2. CARTESIO, *Opere filosofiche*, 4 vol., Roma-Bari, Laterza, 1986.

1. 1. 3. DESCARTES (René), *Ausgewählte Schriften*. Ausgew. u. mit e. Einl. vers. von Ivo Frenzel, Fischer-Taschenbücher, 6549, Frankfurt a. M., Fischer-Taschenbuchverlag, 1986, 173 p.

1. 1. 4. DESCARTES (René), *Meditationes de prima philosophia, Meditationen über die erste Philosophie*, übers. u. hrsg. von Gerhart Schmidt, Stuttgart, Reclam, 1986, 229 p.

1. 1. 5. DESCARTES (René), *Meditations on first philosophy with selections from the Objections and Replies*. Translated by John Cottingham with an Introduction by Bernard Williams, Cambridge U.P., 1986, XXIV-120 p.

1. 1. 6. DESCARTES (René), *Méditations Métaphysiques*. Texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss, Paris, P.U.F., Quadrige, 1986, 315 p. (9<sup>e</sup> édition).

1. 1. 7. DESCARTES (René), *Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordon (Sección Clásicos, El libro del bolsillo) Madrid, Alianza Editorial, 1984, 170 p. [corrige *B.C. XV*, 1. 1. 4.].

1. 1. 1. [DESCARTES], *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Plus la dioptrique. Les meteores. Et la geometrie qui sont des essais de cete methode*. Édition, due à J.-R. Armogathe et V. Carraud, du *Discours* et des trois *Essais*, suivis des tables, conforme à la première édition, parue sans nom d'auteur à Leyde en 1637. Le texte choisi reproduit l'exemplaire de la Codrington Library, Oxford. De plus, le texte de la *Géométrie* a été collationné sur l'exemplaire séparé des p. 297-414 de cette édition à la Bodleian Library, Oxford, exemplaire dédicacé et envoyé par Descartes à Jean-Baptiste Chauveau. La mise en page voulue par Descartes a été respectée (à la différence de l'éd. AT, la position des figures a été rigoureusement suivie ; la différence de justification entre la présente édition et l'édition originale a seulement empêché, dans certains cas, la présence latérale du texte), ainsi que le découpage des paragraphes, l'orthographe, la ponctuation (corrigée abusivement dans AT) et la présentation des signes mathématiques de l'édition originale (à quelques réserves typographiques près : s long rétabli s, v/u et i/j distingués, & = et, ā = an, etc.). Les notes indiquent les endroits où des corrections ont dû être opérées, pour rendre intelligibles certains passages, de la *Géométrie* en particulier : les éditeurs ont eu recours à la traduction latine de Frans Schooten, qui corrige plusieurs fautes importantes. La pagination portée en marge renvoie à AT VI. L'appendice à l'édition d'AT VI, dû à la révision de P. Costabel de 1965, l'édition italienne d'E. Lojacono (cf. *B.C. XIV 1. 1. 5.*) et ses notes précieuses et la présente édition (toutes trois annotées de façon souvent utile mais toujours incomplète et quelquefois contradictoire) préparent et appellent avec force une édition critique définitive (provisoirement) de la *Géométrie*. Quoi qu'il en soit, l'édition autonome (hors AT) complète du *Discours* et des *essais* de sa méthode est *enfin* disponible en français.

1. 1. 2. CARTESIO, *Opere filosofiche*. L'édition de 1967, parue en 2 vol. chez Laterza dans la collection des « *Classici della filosofia moderna* », a été réimprimée en 4 vol. : I *Frammenti giovanili, Regole, La ricerca della verità, Il Mondó, L'Uomo, Discorso sul Metodó* ; II *Meditazioni metafisiche, Obiezioni e Risposte* ; III *Principi della filosofia* ; IV *Passioni dell'anima, Lettere sulla morale, Colloquio con Burman*.

G.T.

1. 1. 7. DESCARTES (René), *Reglas para la dirección del espíritu*. Alors que les éditions Orbis avaient réédité en 1983 la traduction déjà ancienne des *Regulae* que Francisco P. de Samaranch avait donnée au public de langue espagnole (cf. *B.C. XIV, 1. 1. 4.*), voici qu'une année plus tard une traduction un peu rénovée en paraît en livre de poche. De même que le traducteur a tenu le plus grand compte pour le texte des remarques critiques de C. Crapulli et de J.-L. Marion, de même les 48 pages de son introduction ont-elles pour principal effet de montrer à un vaste public quelques commen-

taires des principaux historiens du cartésianisme depuis Hamelin. Dans leur lecture des *Regulae*, les étudiants espagnols seront en outre guidés par des notes, les renvoyant à d'autres passages des œuvres ultérieures de Descartes, ou, plus souvent encore, à des commentaires de F. Alquié, de P. Costabel, ou de J.-L. Marion.

N.G.

## 1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. ARNAULD (Antoine), *Des vrayes et des fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de La recherche de la vérité*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1986, 280 p.

## 2. Études générales

### 2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. BECKERMANN (Ansgar), *Descartes' metaphysischen Beweis für den Dualismus. Analyse und Kritik*, Freiburg i. Br., Alber, 1986, 157 p.

2. 1. 2. BLAZQUEZ-RUIZ (Francisco Javier), *Moral y voluntad en Descartes*, « Biblioteca de Estudios cartesianos », Córdoba, 1984, 194 p.

2. 1. 3. COTTINGHAM (John), *Descartes*, Oxford, Blackwell, 1986, IX-171 p.

2. 1. 4. FELDMAN (Fred), *A Cartesian introduction to philosophy*, New-York, McGraw-Hill, 1986, 223 p.

2. 1. 5. GARIN (Eugenio), *Vita e opere di Cartesio*, Roma-Bari, Laterza, 1984, 1986<sup>2</sup>, VI-242 p. (Universale Laterza 657).

2. 1. 6. GLOUBERMAN (M.), *Descartes : The Probable and the Certain*, Würzburg/Amsterdam, Königshausen und Neumann/Rodopi, 1986, 374 p.

2. 1. 7. GRENE (Marjorie), *Descartes*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, X-225 p.

2. 1. 8. GUENANCIA (Pierre), *Descartes*, Paris, Bordas, 1986, 191 p.

2. 1. 9. LANDUCCI (Sergio), *La teodicea nell'età cartesiana*, Saggi Bibliopolis 19, Napoli, 1986, 318 p.

2. 1. 10. MARION (Jean-Luc), *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986, 384 p.
2. 1. 11. MARKIE (Peter J.), *Descartes's Gambit*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1986, 278 p.
2. 1. 12. PHILIPSE (Herman), *Zekerheid in wetenschap en leven*, Delft, Eburon, 1986, 85 p.
2. 1. 13. REITH (Herman R.), *René Descartes. The Story of a Soul*, University Press of America, 1986, 197 p.
2. 1. 14. TOURNADRE (Géraud), *L'orientation de la science cartésienne*, Paris, Vrin, 1982, 320 p.
2. 1. 15. VAN LEEUWEN (E.), *Descartes'Regulae. De eenheid van heuristische wetenschap en zelfbewustzijn*, Amsterdam, VU Uitgeverij, 1986, 370 p.

2. 1. 2. BLASQUEZ-RUIZ (Francisco Javier), *Moral y voluntad en Descartes*. Éditée par l'A. lui-même, cette étude de 150 pages est la dernière partie d'une thèse de doctorat soutenue devant l'Université catholique de Louvain. Sans doute les lecteurs de langue espagnole sont-ils redevables à cette solennelle circonstance d'une bibliographie détaillée de 21 pages, où l'auteur a puisé ses nombreuses références, mais sans qu'elles lui aient procuré l'occasion d'aucune analyse ni d'aucune discussion nouvelles. De facture encore scolaire, ce travail se borne en effet à exposer d'une manière fort claire les règles de la morale provisoire, les rapports de l'âme et du corps, le mécanisme des passions, et le sens de la générosité. Mais comme l'A. ne s'interroge ni sur la nature du contentement promis par la troisième règle du *Discours*, ni sur le statut de la « béatitude naturelle », ni sur le fait de savoir comment on peut manquer de volonté alors qu'elle est en chacun infinie, ni sur le parallélisme entre le mécanisme qui suscite un comportement et celui qui suscite la passion correspondante (art. 36), plutôt que comme une thèse, son étude doit être considérée comme une introduction à la lecture de Descartes.

N.G.

2. 1. 3. COTTINGHAM (John), *Descartes*. La recension paraîtra dans le *B.C. XVIII*.
2. 1. 5. GARIN (Eugenio), *Vita e opere di Cartesio*. Réimpression, avec une bibliographie mise à jour, de la magistrale introduction à la grande édition italienne des *Opere* de Descartes parue chez Laterza en 1967 (voir

1. 1. 2.). Cet ouvrage reste la meilleure introduction aux œuvres de Descartes à la disposition du public universitaire italien.

G.T.

2. 1. 6. GLOUBERMAN (M.), *Descartes : The Probable and the Certain*. L'ouvrage sera recensé dans le *B.C. XVIII*.

2. 1. 7. GRENE (Marjorie), *Descartes*. Le livre intéressant et suggestif de M. Grene comporte deux parties principales. Dans la première, l'A. étudie différents thèmes de la philosophie de Descartes et dans la seconde elle examine les relations de Descartes avec certains de ses contemporains. Il y a, de plus, un épilogue, dans lequel elle combat quelques propositions cartésiennes fondamentales.

(I) La place du jugement dans la recherche cartésienne de la certitude constitue le sujet du chap. 1. Allant à l'encontre d'une interprétation admise communément et se réclamant de Martial Gueroult, elle affirme que, pour Descartes par opposition aux scolastiques, le véhicule de la vérité n'est pas les jugements, mais les idées. Cela me semble être une thèse discutable, car, dans le passage de la *Méditation III* dans lequel Descartes se demande où parmi ses pensées on rencontre de la fausseté ou de la vérité (AT VII, 37) – passage auquel M. Grene se réfère, p. 9 – il indique clairement que le lieu de la vérité ou de la fausseté est *propre* les jugements, bien qu'il ajoute plus loin (AT VII, 43-44) que les idées peuvent être dites fausses dans un certain sens, *i.e.* matériellement fausses, et il indique par là également, je pense, qu'elles peuvent être matériellement vraies. Concernant les passages sur la fausseté matérielle dans la *Méditation III*, nous trouvons une seconde proposition discutable dans ce chap. : « There is no hint anywhere of a doctrine of material truth [...] » (p. 12). Mais que faire alors d'AT VII, 46, 5-15 ?

Le chap. II, dans lequel M. Grene donne libre cours à son hostilité envers certaines considérations de Descartes, concerne sa théorie des passions de l'âme et sa conception de l'union et de l'interaction de l'esprit et du corps. Il y a, soutient l'A., « a fundamental incoherence in the Cartesian teaching about emotion » (p. 23) – incohérence qui provient, selon l'A., des considérations erronées de Descartes sur la distinction réelle de l'esprit et du corps. Ce fut, affirme-t-elle également dans ce chap., la Princesse Élisabeth qui poussa Descartes à méditer sur l'union de l'esprit et du corps et, à cause de leur dualisme extrême, ces réflexions furent forcément rien moins que claires. L'A. développe aussi une intéressante thèse sur la doctrine cartésienne des animaux-machines – avec ses « appalling implications » (p. 46-52).

Le troisième chap. traite de la méthodologie cartésienne dans les sciences. Suivant Victor Cousin et J.-L. Marion en accentuant l'importance des *Regulae* sur ce sujet, M. Grene s'appuie sur l'interprétation de Marion dans

*L'ontologie grise de Descartes.* Les questions abordées dans ce chap. sont les suivantes : soit l'insistance de Descartes sur la certitude : pourquoi propose-t-il des hypothèses (*suppositions*) et nous donne-t-il des fictions (*fables*) ? – ou, dans le langage coloré de M. Grene : comment la science cartésienne peut-elle « proceed via certainties only, yet, also via hypothesis – mongering and storytelling » ? (p. 64). Ses judicieuses remarques sur le statut cartésien des hypothèses vont à l'encontre d'un certain nombre d'interprétations récentes. S'agissant de la notion de fiction, M. Grene reconnaît de nouveau une dette envers l'œuvre de Marion, *La théologie blanche de Descartes*.

Le dernier chap. de cette première partie du livre porte sur certains concepts fondamentaux de l'ontologie cartésienne : substance, attribut, niveaux de réalité, et Dieu. M. Grene trouve instable le fondement prétendument ferme et stable de la métaphysique (p. 104), au bord du désastre (p. 92), et voué à l'échec (p. 98). Aussi soupçonne-t-elle à juste titre que les interprètes de Descartes pourront trouver la discussion de ce chap. « dismissive and disrespectful » (p. 92).

(II) La seconde partie du livre, « Descartes and his Contemporaries », est tout d'abord une discussion sur les *Objections et les Réponses* qui suivent les *Méditations*. Ainsi le chap. v, qui traite apparemment des rapports entre Descartes et les scolastiques, est-il le commentaire des I<sup>es</sup>, VI<sup>es</sup> et VII<sup>es</sup> *Objections et Réponses*, et, de façon quelque peu étonnante, des II<sup>es</sup> *Objections et Réponses*. M. Grene pointe une douzaine de différences entre Descartes et ses critiques d'origine scolastique. Dans quelques-unes de ces conclusions, les sympathies de l'A. apparaissent clairement : elles vont à ceux « who saw nature as a rich, hierarchically organised nexus of structures and ourselves as part of it » (p. 131). D'autres sentiments pro-aristotéliens sont exprimés p. 134 et 137.

« The Gassendi Case » est le titre du chap. vi, qui se concentre sur les V<sup>es</sup> *Objections et Réponses* et sur la *Disquisitio Metaphysica* de Gassendi. Dans ses efforts (réussis) pour rendre compte de la profonde antipathie entre Descartes et Gassendi (étant donné leur anti-scolasticisme et leur mécanisme communs), elle indique sept différences fondamentales. Et de nouveau dans ce chap., la position de M. Grene envers Descartes est critique : parlant d'un ton railleur d'un « logical positivism in its physicalist phase », elle l'attribue à Descartes, qui nous entraîne « ... on the long road to that disaster » (p. 140 ; voir aussi p. 191). J'ai eu quelque difficulté à accorder ce qu'elle dit dans ce chap. de la conception du jugement dans l'analyse du morceau de cire de la *Méditation II* (p. 158) avec ce qui est affirmé auparavant dans le chap. i (p. 16-17). Son examen des différences entre Descartes et Gassendi dans les concepts d'essence et d'existence (p. 163-168) est, dans ce chap., d'un intérêt tout particulier.

Le dernier chap. de cette partie du livre s'intitule « The Port Royal Connection », qui traite principalement du débat avec Arnauld dans les IV<sup>es</sup> *Objections et Réponses*. Comme M. Grene s'intéressait précédemment aux

raisons de l'antipathie entre Descartes et Gassendi, elle s'intéresse ici aux raisons de l'harmonie de Descartes et d'Arnauld — considérant, comme elle le prétend, qu'Arnauld appartenait au « most anti-modern, anti-scientific movement of his time » (p. 172). Ce chap. contient, entre autres choses, une analyse de la discussion entre Arnauld et Descartes sur la fausseté matérielle des idées qui est à la fois intéressante et discutable. Je pense que M. Grene (et non, comme elle le croit, Descartes) confond la notion de *matériel* dans la distinction des aspects formel/matériel d'une idée avec la notion de *matériel* dans la distinction fausseté formelle/fausseté matérielle ; et c'est, me semble-t-il, pour cette raison, qu'elle conclut que « 'material falsity' seems a close to contradictory notion, and a 'material truth' of ideas pretty well inconceivable » (p. 176 ; voir aussi p. 189). Mon doute concernant son interprétation rejoint ici une question posée à propos du chap. 1.

Cette étude vigoureuse a de nombreux mérites. Marjorie Grene connaît — et en fait bon usage — la critique érudite française récente (même si, dans certains cas, elle use trop facilement des termes de cette tradition qui appellent, en fait, développement et clarification, comme, par exemple, la « validité objective » de Gueroult ou le « code » de Marion). En outre, elle déborde du moule restrictif dans lequel de nombreuses études anglo-saxonnes sur Descartes se sont coulées. Dans l'appendice, les raisons pour lesquelles ses commentaires sont si profondément empreints de critiques apparaissent clairement. Elle pense que notre héritage cartésien est « crippling » (p. 196), et il appert qu'en combattant les opinions de Descartes, elle pense nous délivrer de nos postulats cartésiens nocifs, nous sauvant d'un « modern dilemma », fondé sur une « philosophical mythology » (p. 212) et préparant la voie au « Counter-Cartesian Beginning » (p. 195). Comparant au détriment de Descartes sa conception de la perception sensible avec celle de J.J. Gibson, elle exprime clairement son intention de rendre à la perception sensible son rôle de plein droit cognitif, dont elle fut privée, selon l'A., dans la tradition cartésienne : livre, par conséquent, singulièrement ambitieux.

Willis Doney  
(traduction V.C.)

2. 1. 8. GUENANCIA (Pierre), *Descartes*. Bien que paru dans le cadre très strict d'une collection plus pédagogique que de recherche, ce petit livre retiendra l'attention pour sa bibliographie savante. L'A. — par ailleurs connu pour son travail très original consacré à *Descartes et l'ordre politique* (Paris, P.U.F., 1983 voir *B.C. XIV*, 2. 1. 5.) — y présente en effet, sous l'apparence d'une initiation, une revision d'ensemble du cas-Descartes à la lumière des travaux des vingt dernières années, et corrige ainsi l'image populaire de Descartes, encore dominante dans le grand public. Cette correction se marque dans l'exposé de la théorie de la science (appuyée largement sur les *Regulae*), le traitement des *Essais* (réhabilitant la *Dioptrique*), la prise en compte de la création des vérités éternelles, l'insistance sur l'idée d'infini, la

reconstitution d'une morale définitive autour de la générosité. Bref une sûre introduction, qui conclut beaucoup de recherches.

J.-L. M.

**2. 1. 9.** LANDUCCI (Sergio), *La teodicea nell'età cartesiana*. Voici un livre important qui porte sur un problème fondamental pour la compréhension de la philosophie métaphysique et morale de l'âge moderne. C'est au moment où la culture européenne commence à abandonner la philosophie mécaniste, renonçant à l'effort d'en surmonter les difficultés, que Leibniz résume les thèmes de la justice métaphysique avec le nom symbolique de *théodicée* qui sera diversement employé par la spéculation post-kantienne pour indiquer de façon générale l'objet de toute théologie rationnelle. On se pose, au sujet de la théodicée, la question de savoir si Leibniz, auteur en 1710 des célèbres *Essais de Théodicée*, appartient ou non aux *novatores* et s'il faut rechercher dans son œuvre la réponse aux nouveautés de l'âge cartésien, ou au contraire une simple reprise des thèmes classiques de la métaphysique, déjà réfutés par Bayle et abandonnés par Malebranche. Landucci, qui réunit dans ce volume quelques essais déjà édités dans des revues italiennes, mais présentés ici dans une optique unitaire avec de précieuses notes philologiques, penche de manière décisive pour la deuxième thèse et son livre est d'autant plus intéressant qu'il est orienté de façon polémique vers l'exaltation de la nouveauté cartésienne dans ses résultats chez Bayle, « uno dei maggiori contributi che siano stati portati all'eversione di qualsiasi forma di filosofia cristiana, per quanto razionalizzata, o anche di mero 'deismo' » (p. 12).

Le premier chapitre retrace l'histoire des questions et des solutions qui ont été apportées de Descartes à Bayle ; le deuxième examine la plus importante source anglo-saxonne moderne du problème, à savoir la querelle entre Hobbes et l'évêque Bramhall, qui n'est cependant exemplaire que par son caractère absolument traditionnel ; le troisième chapitre fait le point sur le débat cartésien concernant la doctrine des vérités éternelles pour saisir les caractères de l'arbitraire cartésien et de son utilisation dans le domaine de la théologie rationnelle et doit être signalé pour la précision apportée dans la lecture des textes et l'exhaustivité critique (l'A. reprend et discute J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*) ; le quatrième étudie de près la théodicée de Guillaume Lamy, un représentant mineur mais à redécouvrir de la critique cartésio-épicurienne de l'anthropocentrisme et du finalisme rationnel.

L'ouvrage de Landucci se distingue par le soin méticuleux de l'analyse érudite au service d'une thèse historiographique « forte » qui mérite toute notre attention : l'auteur fait remonter la frontière théorique de la théodicée directement à Descartes et voit dans le philosophe des *Meditationes* l'origine « effettiva, ancorchè segreta » de l'action de Bayle contre les solutions thomistes ou augustinienes au problème du mal. Ceci est possible grâce à deux considérations : d'un côté la référence étroite de Bayle aux textes et aux

arguments de Malebranche avec l'hypothèse, amplement confirmée, que cela devait signifier un choix précisément déterminé du philosophe de Rotterdam par rapport aux conclusions possibles de la métaphysique cartésienne, de l'autre la mise en évidence chez Descartes d'un autre lieu théorique et textuel, tout à fait original et oublié, auquel il est possible de faire remonter la filiation Malebranche-Bayle et la théodicée moderne. Il s'agit des dernières pages des *Meditationes*, la seconde moitié de la *Méditation Sixième* (AT VII, 83-89 = IX-1, 66-71), à savoir le passage où Descartes examine l'union des deux substances dans l'homme et où il illustre la finalité pratique des sensations : ici, devant la préoccupation légitime dans les cas où une telle finalité apparaît préjudiciable et trompeuse, le philosophe ne tente même pas de justifier le mal physique, le mal subi : il s'efforce seulement de minimiser et de réduire à un résidu impossible à éliminer la présence malheureuse d'irrégularités dans le rapport entre les deux substances et dans la finalité positive voulue par Dieu pour le bien-être de l'homme. Cette solution ne calque en rien celle déjà donnée par Descartes dans la *Quatrième Méditation* à propos du mal conscient et moral (AT VII, 61 = IX-1, 48), où est reprise la thèse classique de l'imperfection ontologique de l'être créé et de la variété des degrés de perfection, de façon à ne pas rendre imputable à Dieu la négation de perfection qui, en positif, est constitutive de l'être créé et en vertu de laquelle l'homme a reçu le don de la responsabilité. Pour Landucci, la découverte d'un équilibre précaire de solutions pour la justification de Dieu qu'il découvre chez Descartes, représente une sorte de bifurcation de la pensée moderne : en effet, exploitant la perméabilité des textes ainsi que la diffusion et la refonte objective des mêmes thématiques dans une brève période couvrant à peine quelques décennies, il n'est pas impossible — bien que parfois difficile — de démontrer que la théodicée moderne est fondamentalement un problème cartésien. Il suffit en effet de rompre l'équilibre dans le sens d'une généralisation à tout l'univers de l'argumentation que Descartes avait élaborée dans la *Sixième Méditation* à propos des machines — le fait de comparer une montre marchant mal à l'idée d'une montre parfaite, dit Descartes, est une simple *denominatio extrinseca* qui concerne ma pensée — et on obtient Spinoza, pour qui, en effet, la réduction du mal à dénomination extrinsèque sera universellement valable, tandis que si on généralise à toute la création la solution donnée par Descartes dans le cas du rapport dans l'homme entre esprit et corps — la corruption de la nature dans ce cas est *verus error naturae* — on obtient Malebranche. Le dernier chapitre du livre, sur les « labyrinthes de la théologie » est inédit ; plus évidente y est l'intention théorique de l'auteur qui veut souligner la limite intrinsèque de la théologie comme discipline religieuse, c'est-à-dire comme fait relevant du point de vue de la foi sous toutes ses formes ; utilisant l'analytique de Bayle pour traiter l'incapacité de la théologie rationnelle, même avant toute dogmatique, à résoudre de plein droit le rapport de Dieu avec le péché — comme on peut le voir en examinant les réponses de Bayle à Jurieu — on

parvient à démontrer qu'entre religion et raison la réflexion théologique ne joue aucun rôle clarificateur, et que, au contraire, elle opère un renforcement des extrémismes respectifs, au point que, dans le cas de Spinoza, Bayle arrive à voir le point de rencontre le plus étroit entre la théodicée où, de fait, se confrontaient tous les « relâchés », catholiques aussi bien que protestants, et l'arbitraire absolu des plus rigides en matière de justification. De même que pour Bayle reprouver le manichéisme signifierait reconnaître l'impossibilité d'exprimer le rapport entre créateur et créature à travers n'importe quel paramètre de nature juridique, de même pour chaque philosophe rationaliste, il n'y aurait, selon l'A., jamais aucune possibilité d'exprimer en termes pleinement rationnels la nature de l'attribut essentiel de toute expérience religieuse : la bonté. En effet l'amour ne peut jamais entrer en « compossibilité harmonique » avec la considération rationnelle entière des autres attributs divins parce que, s'il est conçu au plus haut degré, il ne tolère qu'un absolu exclusif — est-il jamais arrivé qu'avec une théodicée, à savoir une « théologie rationnelle », on réussisse à convertir ?

Le livre de Landucci est le fruit d'une profonde réflexion ; il est précieux et même indispensable non seulement pour les spécialistes de Descartes, mais aussi pour ceux de Leibniz, surtout ceux qui voudraient se livrer à une comparaison entre la théodicée cartésienne et la théodicée leibnizienne : à notre avis cependant, cette dernière ne peut être ramenée, ni dans l'histoire de la philosophie ni dans celle de la théologie, à une simple re-proposition de thèmes classiques chrétiens, de la Renaissance et, de toute façon, pré-cartésiens.

G.T.

(Lessico Intellettuale Europeo, Rome)

**2. 1. 10. MARION (Jean-Luc), *Sur le prisme métaphysique de Descartes.***

Après avoir retrouvé dans les *Regulae* les termes d'un débat avec l'ontologie aristotélicienne (*Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1975), puis déployé, à partir de la doctrine de la création des vérités éternelles et de la problématique de l'analogie, l'entier problème cartésien du fondement (*Sur la théologie blanche de Descartes*, 1981), l'A. livre ici le dernier volet d'une impressionnante trilogie consacrée à la situation métaphysique de la pensée cartésienne. « La pensée cartésienne relève-t-elle de la métaphysique ? » : telle est la question même à laquelle le présent ouvrage entend répondre, moyennant une vaste enquête où se réuniront les acquis des deux précédentes. Et cette question, paradoxalement neuve en sa radicalité, se trouve ici justifiée par deux inquiétudes, dont l'une est relative à l'histoire du concept de la métaphysique, l'autre à ce concept lui-même en sa plus forte définition, c'est-à-dire (p. 4) au concept de la métaphysique « comme telle ». La première concerne la nature du « renversement » décidé par Descartes dans l'essence de la métaphysique (p. 3) par rapport aux définitions élaborées

rées dans la première tradition scolastique (saint Thomas, Suarez) – renversement dont Baumgarten et Kant seront les héritiers. La seconde se rapporte au « modèle » (p. 5) proposé par Heidegger d'une « constitution onto-théologique » de la métaphysique ; ce modèle est l'un des seuls disponibles, et, selon l'A., le plus fécond : mais pour cela précisément, il convient de lui faire subir, « à l'occasion de Descartes », « une nouvelle épreuve de validité » (et, le cas échéant, « endurer des aménagements »), en l'appliquant tout d'abord à la pensée cartésienne ainsi qu'un prisme à une lumière donnée, pour en faire apparaître (p. 7) le « spectre métaphysique ».

Cette enquête ou épreuve s'effectue ici en trois phases.

La première (chap. 1, *Métaphysique*) est celle de la comparaison des concepts cartésiens et scolastiques de *metaphysica* et *philosophia prima*. La plus ancienne occurrence cartésienne du mot de « métaphysique » est trouvée par l'A. dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, d'après laquelle « la métaphysique » semble se caractériser par une double « transgression » (p. 16) : des mathématiques (pour ce qu'elle les appréhende comme « créées »), de la physique (pour ce qu'elle doit la fonder). Mais si cette première détermination cartésienne de la métaphysique, comme aussi celle qu'on peut tirer de la *Lettre-Préface* des *Principes* (1647), paraît restaurer la topique aristotélicienne des sciences théorétiques (p. 23) et confirmer sa définition commune comme science des choses immatérielles (pp. 27-29), comment expliquer que Descartes, en 1640, refuse d'intituler proprement « métaphysique » la teneur des *Méditations*, et préfère à cette dénomination celle de « philosophie première » ? C'est sans doute qu'une certaine philosophie première « outrepassé » la métaphysique elle-même (« transgresse la transgression qu'accomplit la métaphysique ») « en s'étendant à toute primauté » (p. 38), à savoir, selon une mutation radicale de la compréhension de la primauté, « en général à toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre » (AT III, 239, 5-7). De cette mutation radicale, on prendra la mesure en examinant le jeu complexe et différencié des deux concepts de *philosophia prima* et *metaphysica* chez Suarez, Abra de Raconis, Scipion Dupleix, Eustache de Saint-Paul, mais aussi Pererius et Fonseca : chez tous ces auteurs et sous ces deux noms, la dualité aristotélicienne de la *philosophia prôtè* consacrée au divin et de la science qui considère *to on hè on* se traduit par la concurrence entre une théologie rationnelle et une « science universelle » de l'*ens in quantum ens*. Mais si cette *scientia universalis*, que Pererius nomme précisément *philosophia prima* (du nom que la tradition suarézienne réservera à la théologie) « prime » toujours, à raison de son universalité, sur la science qui ne s'occupe que de Dieu et des Intelligences, jamais (p. 58) cette universalité ne ressortit ici, comme chez Descartes, « à la primauté de la connaissance par ordre, par mise en évidence et par disposition ». Tout au plus annoncée par la tierce figure thomiste de la science des premières causes et des premiers principes (p. 61), la *philosophia prima* cartésienne élimine toute considération de l'*ens*

*in quantum ens* ; et si « l'unique paradoxe aristotélicien » (p. 65) possède un équivalent cartésien, il concernera exclusivement le rapport entre la *prima philosophia* de 1641 comme « universelle protologie de la mise en évidence » (p. 59) et cette science plus ancienne qui détermine la primauté de ses objets, à savoir la *Mathesis Universalis* de 1627-1628, dans laquelle « l'étant en tant que connu mime, sans jamais s'y résumer, l'étant en tant qu'étant » (p. 64). Cette « distorsion essentielle à la métaphysique cartésienne » (p. 70) en manifeste déjà l'originalité : elle n'est pourtant, comme distorsion, que la première d'une série qui apparaîtra comme telle dès lors que se trouvera relancée comme elle doit l'être l'interrogation sur « la nature exacte de la primauté ainsi privilégiée » (p. 72).

C'est à la réunion des conditions de cette relance que se consacre d'abord la seconde phase de l'enquête (chap. II, *Onto-théo-logie*), qui développe et remanie une conférence prononcée en 1982 à la Société Française de Philosophie et déjà discutée dans ces colonnes par J.-M. Beyssade (*B.C. XIII*, pp. 44-50). L'argument général en reste le suivant : pour autant qu'elle subsiste chez Descartes, « la question de l'être se laisse d'emblée déterminer par la primauté d'un premier terme, l'*ego* » (p. 76) ; mais dès qu'intervient l'*ego*, « l'*esse* tourne court comme question » (p. 77). Est-ce à dire que la pensée cartésienne, contemporaine de l'émergence du concept d'*ontologia*, se caractérise par un pur et simple « néant d'ontologie », et donc (selon une conséquence heideggerienne) n'appartient décidément pas à la métaphysique (p. 88) ? Il serait précipité de le conclure. Car d'abord, si l'on peut parler pour la pensée cartésienne d'une « non-ontologie explicite », elle tient à la réduction accomplie par les *Regulae* de l'*ens* à l'objet pur (p. 83), et de l'être à l'être-représenté (p. 85) ou à l'existence conçue (p. 86) ; or, le présupposé de représentabilité, ou le primat de l'*ens ut cognitum*, subsiste pleinement dans l'*ontologia* de Clauberg et de Wolff (pp. 89-92). Et ensuite, l'ambiguïté cartésienne du concept de principe (*lettre à Clerselier*, juin-juillet 1646, AT IV, 444) incite à rechercher dans l'entreprise cartésienne même la tension essentielle entre une onto-logie et une théo-logie qui selon Heidegger définit toute métaphysique (p. 94). Si, dans cette perspective, le *logos* de l'onto-théo-logie cartésienne peut être retrouvé (p. 95) dans la dimension fondatrice de la *cogitatio*, quelle en sera donc la figure générale ? — On en trouvera non point une seule, mais deux concurrentes, ce qui fait (p. 126) toute la difficulté. Car, en tant qu'ontologie « grise », la réduction de l'*ens* à l'*ens notum*, *objectum* ou *cogitatum* (p. 102) conduit à l'instauration comme « étant par excellence », donc *theion*, de l'*ego cogitans* lui-même, dont la *cogitatio* détermine l'être des autres étants, mais en même temps, et d'abord, se cogite elle-même, selon une « courbure » qui définit (*ibid.*) l'*ego* comme tel. Il y a là (p. 110) « une figure complète de l'onto-théo-logie : l'étant en tant que *cogitatum* fonde l'étant par excellence, qui, en retour, produit à titre de *cogitatio* (d'une *cogitatio sui* qui « a fonction de *causa sui* ») tout *cogitatum* ». Le problème est toutefois que la dénomination de *summum ens* n'est

jamais accordée par Descartes à l'*ego*, mais toujours à Dieu seul ; et que Dieu, dans sa dignité d'étant par excellence, en tant qu'il se définit par une *immensa et incomprehensibilis potentia*, ne peut pas plus « être atteint par une instance telle que la *cogitatio* » (p. 107) qu'il ne peut être défini adéquatement comme *cogitans* (pas même d'après les *Principia*, I, 54 ; et « l'on pourrait risquer qu'en termes cartésiens la *cogitatio* ne saurait être que finie », p. 108). Ainsi, Dieu ou « l'infini, autrement nommé *puissance incompréhensible*, débordé l'onto-théo-logie de la *cogitatio* » (p. 111). Est-ce donc que « le trait le plus fondamental de l'étant, la *cogitatio*, pourrait se dépasser vers un trait plus fondamental encore ? » — Cet autre trait se trouvera en effet dans la *causa*, puisqu'aussi bien, « sans retenue à partir de 1641, une multiforme et constante déclaration soumet toute existence à la causalité érigée au rang de principe et raison onto-logique » (*ibid.*) : en tant qu'il est dit *causa sui*, et que cette causalité se comprend ou se constitue par référence à l'efficiencia (p. 115), Dieu même en son existence se trouve soumis (p. 116) à ce « dictat de la raison », comme le sont aussi, d'après les *lettres à Mersenne* de 1630, certaines vérités, pensées, *cogitationes* en tant que créées (p. 118). Compte tenu de cette « première et définitive subversion de la *cogitatio* par la *causa* » (*ibid.*), comme de la condition de la *causa sui*, il faudra donc tenir pour « plus essentielle à l'étant que son statut de *cogitatum* » (p. 119) « sa dignité de *causatum* » : une seconde onto-théologie, celle de la *causa* (onto-logie de l'*ens ut causatum*, théo-logie de la *causa sui*) vient ici non seulement doubler, mais subvertir ou même détruire (p. 121) la première, et avec elle, d'avance, « l'empire absolu de la représentation cogitative et de l'égologie transcendantale » (*ibid.*), puisque l'*ego* (*cogitatio sui*), étant-par-excellence dans la première, se révèle (dans la *Troisième Méditation*, AT VII, 48) absolument insuffisant (p. 125) au titre de *causa sui*. Ce redoublement de l'onto-théo-logie, avec le chevauchement qui se produit au centre de la *Troisième Méditation* (p. 132), est-il de nature à mettre en cause de nouveau l'authenticité métaphysique de la pensée cartésienne ? Plutôt faut-il dire que cette pensée constitue la matrice commune des onto-théo-logies plus simples, leibnizienne (*causa sive ratio*) ou hégélienne (*cogitatio*) que Heidegger aura en vue (pp. 127-128) au moment d'en proposer le modèle. Reste seulement (p. 136) « à confirmer le jeu de ces deux onto-théo-logies par l'examen successif des deux étants privilégiés qui s'y mettent en jeu — l'*ego* et Dieu ».

Cette troisième phase de l'enquête (chap. III et IV) sera la plus décisive, puisqu'elle vise fondamentalement à éprouver dans sa cohérence métaphysique l'institution cartésienne de ces deux étants dans leur manière d'être, et qu'elle s'achemine, en deux mouvements différents, vers un même constat de tension.

Sur l'*ego* d'abord : un examen rigoureux des antécédents du *Cogito* chez saint Augustin et Aristote (pp. 138-145), mais aussi dans les *Regulae* (pp. 148-149) montrera que ce « tritum » (AT VII, 531, 15) ou cet « énoncé

protocolaire » (p. 142) ne peut correspondre à l'institution métaphysique de l'*ego* comme premier principe (p. 148) qu'à la condition que s'y performe (p. 151) l'équivalence entre *ego* et substantialité. Bien que cette interprétation métaphysique soit celle que retiendront, au titre de l'équivalence entre l'être et la pensée, Hegel, Schelling et Feuerbach (pp. 153-155) comme aussi Nietzsche en sa critique (p. 156), elle n'est rien que Descartes lui-même ait expressément produit (p. 152), et la formulation particulière de la *Seconde Méditation*, dans laquelle la relation de l'*ego* à l'être (réduit à l'existence) implique la médiation de la *cogitatio* (pp. 158-159), est de nature à en retarder la démonstration. Pour que l'équivalence entre être et pensée s'accomplisse, il faut que l'*ego* lui-même apparaisse comme l'instance qui la médiatise, dans la profération d'un « *ego autem substantia* » et dans l'institution égocentrique d'une *ratio substantiae* (AT VII, 44, 27) que l'A. voit s'effectuer dans la *Troisième Méditation* : ce qui donne consistance à l'hypothèse d'une « déduction égologique de la substance », d'après laquelle « le concept de substance pourrait bien, pour Descartes, emprunter toutes ses caractéristiques à l'*ego*, qui, avant même sa propre substantialisation comme *substantia cogitans*, gouverne de fond en comble la substantialité de toutes les substances et leur impose sa propre manière d'être » (p. 162). Cette dépendance des autres substances comme telles à l'égard de l'*ego* sera confirmée, a) en tant que norme, par l'exception de la *substantia infinita*, que l'*ego* éprouve comme telle, et qui n'est telle que « par l'équivocité irrémédiable de toute définition de la substance en général » (p. 163) ; et b) par la reconnaissance d'une dissymétrie générale entre la substance cogitante et la substance étendue : seule la *cogitatio* assure directement sa propre substance (p. 167), selon un rapport d'immédiateté radicale (p. 170), et seule elle opère la distinction des deux substances en définissant, déterminant et régissant (p. 174) celle dont elle se distingue. A la limite (p. 180), « la substance cartésienne est *ego* ou n'est pas » : ce qui autorise à récuser les thèses de *Sein und Zeit* sur l'indétermination du sens d'être du *sum* (on peut produire, p. 176, un « modèle égologique de la substance », référé principalement à la réflexion) et sur une détermination cartésienne de la substance à partir de la *res extensa* (pp. 178-179) ; mais permet aussi de relancer l'interrogation sur la détermination cartésienne de l'être comme subsistance ou *Vorhandenheit*, en cherchant ce qui confère à l'étant en général sa persistance (ce ne sera, d'après l'analyse du morceau de cire, rien autre chose que la *cogitatio* elle-même comme *inspectio mentis*, p. 184) et en statuant sur le mode de persistance propre à l'*ego*, c'est-à-dire (p. 186) sur sa temporalisation. Après avoir établi (pp. 186-190) la corrélation essentielle entre présence et *cogitatio*, l'A. propose donc (toujours à partir de la *Troisième Méditation*, AT VII, 44, 28 sqq.) une « déduction égologique de la durée » (p. 192) ou du temps (p. 197) qui fait du temps cartésien (distingué du temps aristotélicien, pp. 195-196) la présence à soi de l'*ego* (p. 197). Mais c'est au moment où semble ainsi s'achever l'hégémonie

ontologique de l'*ego cogitans* que s'ouvre dans l'*ego* lui-même une faille (p. 214) apparemment impossible à réduire, à savoir précisément lorsque l'examen de la corrélation entre temporalité et moralité manifeste l'incapacité où l'*ego* se trouve d'accéder au *possible* comme tel (avec le désir, d'après *les Passions de l'Âme*, ou plus généralement dans la liberté) dans le régime strict de la *cogitatio* ou de la *praesens evidentia* (*ibid.*). Dans la mesure où cette exclusivité signifie que « la liberté ne se représente pas (ne se « cogite » pas), mais s'expérimente » (pp. 211 et 214), ne faut-il pas admettre, se demande l'A., p. 215, que l'*ego* ne s'épuise pas dans son statut métaphysique ? Et particulièrement, « lorsque Descartes substitue à toutes autres notions primitives la liberté et l'union de l'âme et du corps, en renonçant explicitement à les concilier avec les précédentes, n'admet-il point un *ego* non cogitatif et non substantiel » ? Par où, « sur l'*ego* cartésien » même, avec un certain « *moribundus sum* » impliqué par la liberté, la métaphysique pourrait être dépassée ?

Une éventualité du même ordre constituera le *terminus ad quem* du chap. IV, lequel aborde, de manière originale, « la discussion cartésienne des attributs de Dieu comme une répétition métaphysique du traité des noms divins » (p. 221), c'est-à-dire dans une tradition qui aura perduré jusqu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle avec le suarézien Lessius (p. 220). Repérant, dans les deux formulations cardinales de la *Troisième Méditation* (AT VII, 40, 16-18 et 45, 11-14) les marques (« *aliquem Deum...* », « *substantiam quandam...* ») d'une « indétermination constitutive du concept de Dieu » (p. 230) qui détermine aussi toutes ses mentions antérieures dans les *Méditations* (p. 224), l'A. voit dans cette indétermination « la voie d'accès à une nouvelle donne conceptuelle » (p. 230), qui affecte d'abord (par rapport à une tradition très partagée, pp. 231-235) le concept de substance dans son applicabilité à Dieu, et place la substantialité de Dieu sous la dépendance ou raison directe de son infinité : « l'infini ne s'ajoute pas — quant à Dieu — à la substance ; c'est la substance qui résulte de l'infini originaire en Dieu et, ainsi seulement, lui convient » (p. 239). Mais si (p. 242) « la primauté transcendante de l'infini pour qualifier Dieu se développe immédiatement en plusieurs autres déterminations » (celles de l'immensité, de l'incompréhensibilité et de l'indépendance) qui ressortissent elles aussi en quelque façon à la *via negativa* (p. 246), les deux formulations considérées en contiennent d'autres, affirmatives ou superlatives (celles de Dieu comme *summe intelligens* et *summe potens*), que complètera, dans la *Cinquième Méditation*, la détermination de Dieu comme *ens summe perfectum* (p. 253). Dans la mesure où la toute-puissance, ou puissance incompréhensible, définit (depuis 1630) « la plus ancienne et constante idée cartésienne de Dieu » (p. 250), et le disputera donc à l'infini comme « nom propre de Dieu » (*ibid.*), cependant qu'avec la dernière détermination, « Dieu se fait accessible à la pensée sur un mode nouveau » (p. 253) — « son idée, donc aussi son existence » ne s'imposant pas « d'emblée, comme auparavant

s'imposait l'idée d'infini », mais se laissant « construire par l'entendement humain qui recense les perfections, les concilie ensemble, puis les attribue à Dieu », *ibid.* — n'y aurait-il pas entre ces trois « noms » (*infinitum, potentia, ens summe perfectum*), qui définissent trois manières de penser l'essence divine, une concurrence, tension ou même contradiction irréductible (pp. 250-251 et 256-257) ? L'examen de la tradition de ces noms confirmera leur discordance, qui reconduit, pour le premier, à Suarez et Duns Scot à travers Lessius, et pour le troisième, à saint Thomas et à Ockham plutôt qu'à saint Anselme (pp. 259-270), en même temps qu'il fait apparaître l'originalité cartésienne du second, qui correspond en fait à l'institution, peut-être annoncée par Suarez, de l'essence divine en « cause efficiente d'elle-même » (p. 274). Quant à la discordance cartésienne de ces déterminations, on la pourra exprimer en disant que la première transgresse le champ de la méthode, dans lequel la troisième reste comprise avec même statut (créé) que les vérités mathématiques (p. 278) (ce qui fait conclure, p. 280, à l'incompatibilité des preuves correspondantes) ; et que la seconde convient avec la première seulement au titre de l'incompréhensibilité (p. 282), mais avec la troisième seulement en ce qu'elle soumet Dieu lui-même à l'empire de la *causa sive ratio* (pp. 283-284). Comment interpréter ce « système » (p. 276) ou ce « complexe confus de contradictions » (p. 291) ? Apparemment, de la manière suivante (p. 288) : le nom d'*ens summe perfectum*, par où l'essence divine reste accessible à la *cogitatio*, convient à la première figure de l'onto-théo-logie cartésienne, tandis que celui de *causa sui (potentia exuperans)* correspond clairement à la seconde. En revanche, avec le nom d'infini, qui ne se comprend dans aucune des deux, « Dieu ne met en œuvre aucune science de l'étant ni de ses manières d'être » (p. 289) : il faut parler (*ibid.*) d'une « extraterritorialité métaphysique du nom divin tiré de l'idée d'infini », que l'on ne retrouve, comme nom propre, « dans aucune des figures de l'onto-théo-logie postcartésienne » : ni chez Malebranche, ni chez Leibniz (p. 291). Cette transgression de la métaphysique par Dieu comme infini précède et redouble celle qu'accomplissait l'*ego* en se temporalisant par la possibilité : ainsi, le même Descartes qui aura « instauré les figures possibles de la métaphysique moderne » aura aussi, en « ne traitant de l'infini que pour se soumettre à lui » (AT III, 293, 24-25), et en acceptant à l'égard de l'infini un certain affolement légitime des concepts (p. 292), tracé par avance les bornes de cette instauration.

Avec ce constat d'« ambivalence » (p. 372) généralisée de la pensée cartésienne, le propos de l'ouvrage peut, dans un dernier mouvement (chap. v : *Dépassement*), se diriger vers son échéance — celle d'une « destitution de la métaphysique » (p. 359 sqq.) qui coïncide avec le projet propre de l'A., en même temps qu'elle peut être retrouvée dans la critique pascalienne de la métaphysique cartésienne. La confrontation entre Descartes et Pascal est ici minutieusement organisée, par le relevé des correspondances concernant la méthode, la pensée, l'infini (pp. 301-306) qui définissent le « cartésia-

nisme de Pascal », puis par la mise en évidence de la référence cartésienne dans la critique pascalienne des preuves de Dieu (pp. 307-324) : elle culmine avec l'interprétation longuement méditée du fragment 308 Lafuma (793 Brunschvicg) sur les « trois ordres », dans lequel l'A. retrouve, réunis pour être aussitôt disjoints, « les trois objets de la métaphysique spéciale, tels que Descartes en avait traité dans les *Méditations* » (p. 327). En même temps qu'une « césure incommensurable » (p. 328) s'institue entre eux, Pascal définit avec la charité un nouvel ordre qui évalue et juge les ordres inférieurs (p. 335). Et en même temps que le concept cartésien d'ordre est ici subverti (p. 331), la métaphysique cartésienne, paradigme du second ordre (« les recherches de l'esprit », p. 336) se trouve inscrite dans une structure qui la voue à son dépassement : lequel dépassement sera tout entier symbolisé par le « décentrement » (p. 347) pascalien du « je » ou de l'*ego* en un « moi » à la substantialité problématique (p. 345) et qui veut, injustement, « s'établir au centre de l'amour de tous » (p. 348). Dans ce décentrement d'un *moi* qui ne peut être rétabli dans son juste régime qu'avec la charité dont le Christ a donné l'exemple, l'A. trouve la clé d'une destitution de la métaphysique tout entière (p. 357), qui ne consiste pas à la « critiquer dans son ordre », mais seulement à l'y confiner (p. 359), et dont il donne *in fine* trois esquisses touchant la vérité, l'être et la philosophie elle-même (pp. 360-369). Cette destitution, qui peut être inscrite avec le renversement du platonisme (Nietzsche), la destruction de l'histoire de l'ontologie (Heidegger) et la déconstruction du sens (Derrida) sous le titre historial d'un « dépassement de la métaphysique », est seule à accomplir ce dépassement « sans destruction, sans interdiction, sans revendication » et donc sans violence (p. 377) : elle n'aura pu être ici esquissée sur la pensée cartésienne que pour autant que Descartes lui-même, en reconnaissant les limites de la métaphysique, lui aura d'avance « magnifiquement » (p. 291) offert sa pensée.

Ouvrage exceptionnel par sa richesse, son incisivité, son érudition et sa virtuosité spéculative, ce *Prisme* sera vigoureusement discuté, à proportion de la vigueur avec laquelle lui-même s'applique — selon une orientation qui correspond à un engagement philosophique majeur — aux objets et aux articles fondamentaux de la métaphysique cartésienne. Il le sera d'abord dans la mesure où des textes pourtant assez précis dans leur lettre ou dans leur intention y semblent parfois quelque peu sollicités — lorsque par exemple, du fait que les *Méditations* s'étendent « en général à toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre », l'A. conclut, pp. 50 et 64, que la *prima philosophia* cartésienne doit se caractériser, de même que la *Mathesis Universalis*, comme *scientia (sapientia) universalissima* ; lorsque, p. 114, la déclaration des *Premières Réponses*, incomplètement citée : « *non dixi impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius* » (« *etsi enim aperte id verum sit, quando restringitur efficientis significatio...* ») (AT VII, 108, 7 sqq.), est considérée comme imposant à Dieu « la causalité efficiente, dans toute sa brutalité » : ou lorsqu'à propos de l'évi-

dence comparée de Dieu et des vérités mathématiques, le *in eodem ad minimum gradu* de la *Cinquième Méditation* (AT VII, 65, 28-29), se trouve rendu p. 279 (à la faveur d'une symétrie trompeuse entre les deux *non minus* des l. 21-23 et les deux *non magis* de la p. 66, l. 8 et 12, dont le second est un manifeste lapsus que la traduction française ne manque pas de corriger) par un « ni plus ni moins » ; sans parler du détournement passablement ludique, p. 75, du « *primus enim sum* » des *Notae in Programma*, AT VIII-2, 348, 15. Plus fondamentalement, certaines propositions de portée capitale touchant la soumission de Dieu lui-même à l'empire de la *causa sive ratio* en général (comme si Dieu pouvait être dit, fût-ce *a seipso, causatum*, ou *effectus sui ipsius*, et comme si sa causalité par rapport à lui-même n'était pas atypique au point de devoir être elle-même réputée incompréhensible en termes propres), ou touchant la « primauté » d'un *ego* étrangement dépourvu de figure, de « noms propres », de consistance ontique et de facultés (hormis la « courbure » en effet constitutive d'une *cogitatio* tendanciellement réduite ici à l'*intuitus*, et apparemment exclusive de cette diversification qui permet d'y intégrer le vouloir), soulèveront les scrupules de l'exégète formé à une herméneutique plus restrictive et moins fondamentaliste, comme le feront aussi l'écart presque abyssal creusé (au titre du « redoublement » de l'ontothéologie cartésienne, et sans référence immédiate à la rupture incriminée par Husserl) entre la perspective de la *Seconde Méditation* et celle de la *Troisième*, ou l'inégalité accentuée à l'extrême (dans la tradition d'un idéalisme absolu ?) entre la dignité substantielle de la *res cogitans* et celle de la *res extensa*. En choisissant, dès ses premiers travaux, d'aborder la pensée et l'œuvre de Descartes tout entières sous leur aspect ontologico-métaphysique, dans une perspective historique qui en déborde à tous égards le projet propre (et dont la prégnance est ici fortement réaffirmée, p. 286), plus encore qu'en faisant avancer au travers de ses études son propre projet de « destitution », l'A. prenait assurément certains risques qui ne sont peut-être pas toujours, dans le détail de sa méditation, aussi patiemment réduits que le souhaiterait en vue de sa propre conviction le lecteur le moins prévenu. Que ce soient là en tout cas de beaux risques, en dehors desquels il n'y a nulle chance pour la pensée, on s'en convaincra aisément, puisqu'aussi bien les audaces interprétatives qu'on peut imputer à l'A. n'ont jamais pour fin première ou dernière que de restituer à des points de doctrine souvent notoires, mais rarement médités, toute leur charge d'énigme et leur relief problématique. Sans préjudice des résultats des nouvelles discussions que cet ouvrage appelle, l'affirmation finale (p. 291) d'une tension constitutive ou d'une « ambivalence » fondamentale de la pensée cartésienne, étayée comme elle l'est par le constat du croisement difficile entre les conditions de la *cogitatio* et celles de la *causa*, par celui de l'hétérogénéité des noms cartésiens de Dieu, et aussi par la concurrence remarquée (allusivement, p. 215) entre deux genres de notions primitives relativement à l'*ego*, sera très difficile à contester ; si bien que les tensions que l'on remarquera dans le

propos même de l'ouvrage (qui ne conclut absolument ni quant à l'efficience de la *causa sui*, ni quant à la substantialité comparée de l'*ego* et de l'étendue, ni quant à la liberté, ni quant à l'infini) doivent être rapportées ou mesurées aux tensions propres de la pensée étudiée, et à travers elles, au « secret de la chose même ». Et quoique (ou bien, d'autant que) cette affirmation même ne contribue pas à lever un certain doute sur le point de savoir si la « destitution » la plus nécessaire est celle de la métaphysique en général, ou bien celle de son interprétation onto-théo-logique, on ne manquera pas de saluer dans cet ouvrage et dans l'entreprise qu'il couronne la démonstration la plus efficace et magistrale de l'« ouverture » (décidément pérenne) de la pensée cartésienne sur les questions les plus constitutives de l'horizon philosophique de notre temps.

D.K.

2. 1. 11. MARKIE (Peter J.), *Descartes's Gambit*. Le vaste ensemble de colloques cartésiens entraîné dans l'année 1987 par le trois cent cinquantième anniversaire du *Discours* et des *Essais* a permis de nombreuses rencontres en Europe et de l'autre côté de l'Atlantique. Peut-être, dans les années qui viennent, ces rencontres feront-elles disparaître le cloisonnement strict dans lequel les études nord-américaines paraissent vouloir s'enfermer. Il faut en effet un réel intérêt et la connaissance d'une demi douzaine d'estimables commentateurs de langue anglaise pour entreprendre la lecture d'un livre comme celui-ci. Dès les premières pages, la mise en place d'une problématique essentielle passe sous silence, outre la nouvelle édition AT, les grands travaux français, en l'occurrence ceux de F. Alquié (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*), et de G. Rodis-Lewis (*L'individualité selon Descartes*). Les deux mentions du premier ouvrage restent floues, avec une faute de frappe réitérée (p. 145 n. 43 ou 172 n. 20), malheur qui affecte aussi les prénoms de Gueroult et de Gouhier (p. 145 n. 43). Il faut donc aborder à nouveaux frais un lieu commun de l'exégèse cartésienne : la constitution du *moi* à partir du *cogito*. Cet effort, je le reconnais, a été récompensé, car l'étude de Peter J. Markie, pour qui accepte d'y pénétrer (et d'entrer en philosophie analytique comme on entre dans un autre monde), se révèle intellectuellement passionnante.

D'une part, le cartésien y trouve son compte : l'A. ne s'est pas limité aux *Méditations*, mais a pris en compte toute l'œuvre (il aurait pu utiliser, pour les *Principia*, l'excellente traduction Miller).

D'autre part, le philosophe est invité à un parcours passionnant ; les innombrables querelles entre une poignée de philosophes américains sont lassantes, mais le cours général de l'étude permet d'y voir plus loin et plus profond.

Que la théorie du *moi* provienne de l'autoconnaissance qu'en retire Descartes dans le *cogito* est bien connu ; il s'agit là d'un passage aboutissant à des conclusions métaphysiques à partir d'une démarche épistémologique.

Hobbes et Arnauld, en sens inverse, avaient mis en question la légitimité d'un tel passage. Markie reprend la question et montre, textes en main, comment Descartes, à partir d'une prémisse radicale (la certitude métaphysique de penser et l'incertitude d'avoir un corps), conclut à une théorie du moi en deux parties : – je suis une substance, essentiellement pensante, mais non essentiellement étendue ; – je suis numériquement distinct de mon corps et capable d'exister sans aucune autre substance contingente.

L'exercice philosophique de l'A. reste restreint ; on pourrait alors évoquer la lecture cartésienne de Husserl ou de Merleau-Ponty. Mais le pari de l'A. est gagné, en ayant repéré et balisé, de façon rigoureuse, le chemin suivi par Descartes du *cogito* vers le *moi*.

J.-R.A.

2. 1. 12. PHILIPSE (Herman), *Zekerheid in wetenschap en leven*. L'A. analyse le concept de certitude dans l'éthique de Descartes ; contre les interprétations d'Alquié et de Gueroult, il maintient la cohérence de la philosophie morale cartésienne.

F. de B.

2. 1. 13. REITH (Herman R.), *René Descartes. The Story of a Soul*. Lorsque l'auteur conclut que la philosophie de Descartes est l'histoire d'une âme qui a été racontée plusieurs fois, de manières variées par des personnes différentes, il laisse le lecteur en situation de se demander s'il valait vraiment la peine qu'il en propose sa propre version.

Son interprétation, aussi grave que fragile, est que Descartes n'a pas réussi à fournir une solution au scepticisme de Montaigne, parce qu'il portait le masque du rationalisme. L'étude du contexte religieux et philosophique de Descartes, de même que l'examen des points importants de l'œuvre de Descartes (répertoriés par l'auteur de la façon suivante : rêve d'une science universelle, doute, du doute à la certitude, preuves de l'existence de Dieu, Dieu, mémoire et certitude scientifique, la volonté comme esprit, union de l'âme et du corps, philosophie de la nature), ne peuvent masquer un défaut évident de traitement sommaire des questions, tenant à une connaissance superficielle tant de la vie et de l'œuvre de Descartes, que des grands commentateurs. Ainsi l'auteur, qui privilégie les rapprochements de Descartes avec saint Thomas, oublie-t-il que la scolastique étudiée par Descartes était souvent plus imprégnée de Suarez (mentionné cependant p. 138), que de saint Thomas, ainsi que E. Gilson l'a montré (cf. *L'Être et l'essence*). De plus, la théorie cartésienne des idées, abordée à plusieurs reprises dans le livre (p. 60, 63, 77-78, etc.), n'est jamais définie dans son enjeu, alors qu'il est essentiel de rappeler, après E. Gilson notamment, que Descartes établit une rupture décisive avec la scolastique en employant le terme d'idée pour désigner le contenu de la pensée humaine, alors que dans la scolastique ce terme désignait les archétypes éternels dans lesquels Dieu pense les choses

(cf. E. Gilson, *Commentaire du « Discours de la méthode »*). Rectifications en outre l'erreur de la p. 188 : la controverse de Descartes avec Harvey porte, non sur la circulation du sang, que Descartes loue Harvey d'avoir découverte et a toujours défendue, comme par exemple dans le *Discours de la méthode* (AT VI, 50-51), et le traité des *Passions de l'âme* (AT XI, 332), mais sur la cause du mouvement du cœur (AT I, 263 ; VI, 52, etc.). De plus, lorsque l'auteur note que l'histoire de la philosophie consacre de nombreuses pages à Descartes, que celle des mathématiques évoque la découverte de la géométrie analytique, mais que l'histoire des sciences a peu d'estime pour Descartes savant, il nous semble qu'il convient de rappeler au moins le rôle de Descartes en optique. Précisons enfin que dans cet ouvrage, les citations de l'œuvre de Descartes sont extraites des traductions en langue anglaise, sans jamais être confrontées avec le texte original, et que ce dernier n'est mentionné que très exceptionnellement, mais alors force est de constater que, par exemple p. 19 de l'ouvrage, outre une référence AT erronée, une « coquille » existe, ce qui est regrettable.

A.B.-H.

**2. 1. 14.** TOURNADRE (Géraud), *L'orientation de la science cartésienne*. Cette étude, publiée en 1982, n'avait pas été recensée par le B.C. ; l'oubli est d'autant moins excusable que rares sont les ouvrages dont l'ambition est de décrire l'ensemble du projet scientifique cartésien et ses conséquences dans la science moderne.

L'ouvrage est divisé en trois sections : la première intéresse Descartes seul, la seconde les cartésiens ou savants considérés comme tels (Rohault, Régis, Malebranche, Fontenelle et Borelli), et la troisième la science moderne. Par science moderne, l'A. entend la mécanique relativiste et la mécanique quantique. A certains égards, le livre paraît quelque peu inactuel : l'horizon philosophique est délimité par les travaux de Lalande, et les réfutations, si justes soient-elles, de Paul Mouy (p. 86) ou de G. Bachelard (p. 294) sont sans doute peu éclairantes pour la position actuelle des problèmes. Les recherches contemporaines d'histoire des sciences sont négligées dans leur quasi-totalité.

Le propos de l'A. est de montrer que la doctrine de Descartes, puis le cartésianisme, promeuvent deux méthodes, l'une déductive et modélisée par les mathématiques, et l'autre expérimentale, et que ces deux méthodes sont celles-là même que pratique toujours la science moderne. Rendre les deux méthodes compatibles est évidemment un problème (p. 9, p. 93). L'A. tient à faire valoir les droits de la méthode expérimentale dans la méthode déductive, même à l'intérieur des mathématiques (curieusement, l'A. justifie l'idée d'un empirisme mathématique, dont on ne sait s'il le rencontre réellement chez Descartes, par quelques remarques sur les Pythagoriciens, les géomètres, les algébristes etc.). Il aboutit ainsi à l'idée d'une méthode unique issue de deux sources, rationnelle et empirique. Par là, la méthode

expérimentale et déductive devient vraie, en tout temps, de toute science, jusqu'à la psychologie comprise, que l'A. identifie à la théorie des passions (v. la réfutation de P. Janet, p. 68-74).

Le plus critiquable de cet ouvrage est sans doute le rejet complet d'une quelconque valeur de la métaphysique dans la science cartésienne ; on est quelque peu triste de lire (p. 100) que « l'appareil métaphysique de la physique générale, construction dialectique de l'Univers [...] est une survivance scolastique. Elle a valeur de fable ou d'ornement postiche ». L'A. qualifie les *Principes* d'infrastructure surrogatoire, ou encore, après d'autres, de « dernier roman de la " science moderne " », en les assimilant au *Timée* et au *De natura rerum* ; les meilleurs éloges étant sans doute les éloges involontaires ! L'étrange résultat de ces distorsions interprétatives est la constitution d'une « orthodoxie cartésienne » (p. 279) à laquelle se conformerait tout le mouvement scientifique sauf Descartes lui-même, du moins en ses œuvres les plus systématiques.

F. de B.

2. 1. 15. VAN LEEUWEN (E.), *Descartes'Regulae. De eenheid van heuristische wetenschap en zelfbewustzijn*. L'ouvrage s'offre comme un commentaire des *Regulae* et de leur projet conçu comme fondateur de la méthode cartésienne et plus généralement de la science classique. Mais il ne s'agit pas tant d'un projet épistémologique, en retrait sur une activité de savant, que d'un projet philosophique, qui tente de décrire les conditions de l'objectivité cartésienne, dans ce qui n'est rien de moins qu'une doctrine du rapport de l'objet et du sujet, et une théorie de la vérité ; ce qui signale l'intérêt d'un tel livre.

L'étude porte en sous-titre « l'unité de la science heuristique et de la conscience de soi ». Le premier objet de l'auteur est précisément d'établir le caractère heuristique de l'entreprise méthodique, dans la mesure où « la méthode de Descartes n'est pas fondée sur un abîme entre le sujet connaissant et la réalité comme objet », mais plutôt que cet abîme est comblé par la réalité même de la connaissance intellectuelle (p. 15). Le parcours des *Regulae* est expliqué par une analyse de structure et un commentaire historique. L'ensemble de ce travail doit beaucoup aux contributions de J.-L. Marion (*Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, 1981).

L'ambivalence de la méthode par rapport au sujet et à l'objet apparaît dans la métaphore de la lumière naturelle, étudiée à partir de la théorie physique de la lumière (chap. II) et confrontée à la tradition néo-platonicienne. Comme la lumière physique, le *lumen rationis naturale* (*Reg. I, AT X 361*) est en lui-même invisible : le génitif de l'expression est à la fois objectif et subjectif (p. 320) ; la lumière est ainsi liaison instantanée du connaissant et du connu (p. 48).

Le chap. IV montre notamment, à partir de la *Regula IV*, comment la *mathesis universalis* tient lieu d'ontologie, et ainsi comment le processus de

la méthode permet d'accéder au réel. Cette réalité culmine dans l'idée de nature simple, que l'A. analyse dans le chap. vi, où elle apparaît comme l'"élément central du procès méthodique" (p. 321).

On notera que l'A. fait des natures simples des éléments des sciences physico-mathématiques, mais également métaphysiques (v. l'analyse du *cogito* et des preuves de Dieu en termes de natures simples, chap. vi et conclusions de chap. vii p. 312). Ce qui permet une théorie de la vérité interne à l'intellect, à l'opposé des doctrines de l'adéquation.

Enfin, comme le corps du livre, les notes sont d'une grande richesse et d'une grande actualité (mais souvent imprécises), et l'Épilogue (p. 319-322), qui fait la synthèse des résultats, est fort heureusement rédigé en français (mais, là encore, parfois imprécis !).

F. de B.

## 2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. GAMB (Gerhard), *Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Descartes, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Marx, Nietzsche*, Frankfurt a. M., Hain bei Athenaüm, 1986, 305 p.

2. 2. 2. GOUIER (Henri), *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, 268 p.

2. 2. 2. GOUIER (Henri), *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*. Ce livre ayant déjà fait l'objet d'un article-compte rendu dans les *Aph* (de Mme Barthélemy-Madaule, *Aph* 50, 1987, p. 229-243), nous nous contentons ici d'en souligner l'importance particulière pour la compréhension du cartésianisme et de l'anticartésianisme de Pascal. Les trois derniers chapitres du livre portent sur le statut de la philosophie chez Pascal. Dans le chap. viii, « Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique », H.G. montre que la critique des philosophies tient au principe même de la nouvelle apologétique ; « elle n'en est pas un corollaire polémique qu'on pourrait retrancher mais une implication essentielle ». L'apologétique pascalienne rend manifeste l'échec d'une philosophie qui a la prétention de « connaître l'homme et fonder une sagesse sur cette connaissance ». Ainsi y a-t-il « un bon usage des philosophies pour les non convertis, bon usage parce qu'il fait ressortir l'incapacité de la philosophie à tenir ses promesses ». L'A. observe ensuite « Pascal devant le Dieu des philosophes » : refus de faire appel à des « raisonnements métaphysiques », et d'abord aux preuves métaphysiques, originalité de l'argument du pari, et affirme en deux temps : « Si l'on s'arrête particulièrement devant les textes qui concernent l'existence et la connaissance de Dieu, il faut bien constater qu'ils se contredisent. — La contradiction est levée si l'on fait intervenir la notion de faux Dieu dans la perspective

du monothéisme comme on le fait couramment dans la perspective du polythéisme ». Mais il reste difficile de dire à la fois les preuves métaphysiques « impuissantes » (par ex. Laf. 189) et incertaines (impuissance théorique), puis « inutiles » (Laf. 191, 449) et de montrer qu'elles prouvent une idole conceptuelle. Le *faux* Dieu des preuves est d'autant plus dangereux, sa connaissance d'autant plus « inutile et stérile » qu'il est *bien* prouvé : plus et mieux je *prouve*, moins c'est (le vrai) *Dieu* qui est prouvé. C'est pourquoi il n'est peut-être pas suffisant d'affirmer « l'impossibilité est première, l'inutilité est en quelque sorte un surplus » ; encore faut-il ajouter que c'est la possibilité même (et leur efficacité) des preuves métaphysiques qui fonde l'impossibilité d'aimer Dieu. L'échec des preuves, c'est-à-dire leur dangereuse stérilité, tient à leur réussite même. On peut ainsi regretter que l'A. n'ait pas davantage pris au sérieux le fragment Laf. 135 (« Il ne faut évidemment pas prendre à la lettre cette proposition qu'un spinoziste pourrait faire sienne : ' je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini ' »), qui répète l'argument tiré de l'inhérence à l'*ego* de l'idée d'infini en tant que l'*ego* se reconnaît « *a parentibus productus* », selon la *Méditation Troisième* (AT VII 49, 21-50, 6, fragment qu'un lapsus de l'A. renvoie, n. 42 du chap. VIII, à la « 4<sup>e</sup> Méditation »).

Le chap. IX a pour titre « Le passé de la philosophie vu par Pascal ». Pascal ne construit « rien qui ressemble à une philosophie », il est « hors » de la philosophie, ce qui l'intéresse dans la philosophie, c'est son échec. Grâce à deux bipartitions (qui ne se superposent pas), celle d'Épictète et de Montaigne et celle des dogmatistes et des pyrrhoniens, Pascal pense l'histoire de la philosophie et se dispense d'aller jusqu'aux modernes, Descartes excepté (Descartes, dit H.G., qui constate l'échec des philosophies qui l'ont précédé en constatant la réussite de la sienne, tandis que « Pascal constate dans l'échec des philosophes qui ont précédé l'échec de la philosophie »). Mais où est Descartes dans cette double bipartition ? Le dernier chap. porte tout entier sur Descartes, « le contemporain capital ». S'il ne fait certes pas de doute qu'il soit « anti-cartésien par son génie, *ingenium*, Pascal est post-cartésien par la culture ». L'A. vérifie abondamment et précisément cette affirmation. Il montre que les souvenirs cartésiens de Pascal (le plus souvent « réminiscence[s] qui [ont] tout naturellement cessé de paraître cartésienne[s] en sortant de [leur] milieu philosophique originel » — ce qui est bien discutable eu égard aux nombreux fragments qui témoignent d'un cartésianisme maintenu et subverti à la fois, par exemple concernant le statut du *moi*, étrangement omis dans la discussion de ce chapitre) apparaissent dans le sillage pyrrhonien (l'*Entretien avec M. de Sacy*, où Pascal *semble* même attribuer l'hypothèse d'un Dieu trompeur à Montaigne, ce que M. Gouhier met au compte « d'une certaine indifférence à ce qu'est pour nous le problème des sources ») et insiste à juste titre sur la « parenté » de Descartes et de Montaigne pour Pascal (mais sans essayer de rendre raison des conditions théoriques qui permettent à Pascal d'identifier Descartes et

Montaigne dans le primat commun d'une métaphysique du *je*). H.G. conclut cette remarquable étude en distinguant chez Pascal une « imprégnation cartésienne » (selon la formule proposée par M. Le Guern) et une « intention anti-cartésienne » : les deux semblent désormais ne faire aucun doute. Comme toujours, nous apprenons beaucoup à la lecture de M. Gouhier : il est superflu de redire la limpidité de son exposition, les nuances et la justesse de ses formules, la richesse de ses notes, la pertinence des textes cités, souvent originaux ou méconnus. Peut-être seulement la connaissance parfaite de la psychologie pascalienne et des exigences du projet même de son apologétique fait-elle passer au second plan l'argumentation purement conceptuelle (essentiellement théologique) par laquelle Pascal désavoue la philosophie (la théorie des ordres respecte la validité de la métaphysique mais la borne au second ordre) et la précision de la confrontation de Pascal et de la métaphysique en sa figure cartésienne (« Descartes est là, mais [moins souvent] oublié » [que ne le dit l'A.]).

V.C.

### 3. Études particulières

#### 3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. OKSENBERG RORTY (Amélie), éd., *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1986, 535 p. Voir les n<sup>os</sup> 3. 1. 6 - 10 - 14 - 16 - 22 - 34 - 40 - 43 - 47 - 50 - 51 - 57 - 58 - 59 - 64 - 65 - 66 - 72 - 73 - 74 - 83 - 84.

3. 1. 2. ALANEN (Lilli), « On Descartes's argument for dualism and the distinction between different kinds of beings », in *The logic of being, Historical Studies*, éd. par S. Knuuttila et J. Hintikka, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 223-248.

3. 1. 3. D'AMICO (Robert), « Text and context. Derrida and Foucault on Descartes », in *The structural allegory. Reconstructive encounters with the new French thought*, éd. par John Fekete, University of Minnesota Press, 1984, p. 164-182.

3. 1. 4. ARIEW (R.), « Descartes as Critic of Galileo's Scientific Methodology », *Synthese*, 1986, 67, 1 (« The role of History in and for Philosophy », éd. par J.C. Pitt), p. 77-90.

3. 1. 5. ARMOGATHE (J.-R.), « Analyse lexicographique et réflexion philosophique : quelques repères », *Technologos*, 1985, 1, p. 69-75.

3. 1. 6. BAIER (Annette), « The Idea of true God in Descartes », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 359-387.
3. 1. 7. BAUMER (Michael R.), « Sketch for a modal interpretation of Descartes' *Cogito* », *Philosophy Research Archiv*, 1985, 11, p. 635-655.
3. 1. 8. BEDAU (M.), « Cartesian Interaction », *Midwest Studies in Philosophy*, 1986, 10, p. 483-502.
3. 1. 9. BEYSSADE (Jean-Marie), « L'expérience du rêve et l'extériorité (de Descartes à Berkeley) », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1986, 3, p. 339-353.
3. 1. 10. BOLTON (Martha), « Confused and Obscure Ideas of Sense », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 389-403.
3. 1. 11. BORDO (S.), « The Cartesian Masculinization of Thought », *Signs*, 1986, 11, 3, p. 439-456.
3. 1. 12. BROUGHTON (J.), « Adequate Causes and Natural Change in Descartes' Philosophy », *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1986, 89, p. 107-127.
3. 1. 13. BROWN (G.), « Dualism and substance as substratum in Descartes and Bonaventure », *The Modern Schoolman*, 1985-86, 63, p. 119-132.
3. 1. 14. CARRIERO (John P.) « The second Meditation and the Essence of the Mind », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 199-221.
3. 1. 15. CAVAILLÉ (Jean-Pierre), *Le politique révoqué. Notes sur le statut du politique dans la philosophie de Descartes*, San Domenico di Fiesole, European University Institute, Florence, 1986, 32 p.
3. 1. 16. CHAPPELL (Vere), « The Theory of Ideas », *Essays on Descartes' Méditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 177-198.
3. 1. 17. CONRAD (A.), « L'indifférence et l'instant. Lecture d'un chapitre des *États multiples de l'Être* », *L'Herne*, 1985, 49, p. 182-190.

3. 1. 18. COSTABEL (Pierre), « Descartes et la mathématique de l'infini », *Historia scientiarum*, 1985, 29, p. 37-49.
3. 1. 19. COTTINGHAM (John), « Cartesian Trialism », *Mind*, 1985, 94, p. 218-230.
3. 1. 20. COTTINGHAM (John), « Descartes, « Sixth Meditation » : The External World, « Nature » and Human Experience », *Philosophy*, 1986, suppl. 20, p. 73-89.
3. 1. 21. CRAPULLI (Giovanni), « La seconda edizione delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes (1642) nei suoi rapporti con la prima edizione (1641), in *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno*, éd. par G. Crapulli, Rome, Lessico intellettuale Europeo, 1985, p. 77-112.
3. 1. 22. CURLEY (E.M.), « Analysis in the *Meditations* : The Quest for Clear and Distinct Ideas », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 153-176.
3. 1. 23. DÉOTTE (J.-C.), « Video (brunelleschien) et cogito (cartésien) », *Cahier du Collège international de philosophie*, 1985, 1, p. 69-74.
3. 1. 24. DOULL (F.A.), « ' Si enim fallor, sum ' . La lógica de la certeza en san Augustin y Descartes », *Augustinus*, 1986, 31, 121-122 (San Augustin en Oxford, éd. par J. Oroz Reta), p. 87-93 (trad. J. Solabre).
3. 1. 25. DRAAISMA (D.), *De mechanisering van de ziel. De wortels van het debat over kunstmatige intelligentie in de filosofie van Descartes*, Landsmeer, Daedalus, 1986, 32 p.
3. 1. 26. DUQUE (F.), « Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz », *Pensamiento*, 1986, 42, 166, p. 159-180.
3. 1. 27. FARKAS (Viorica), « Dreaming in Descartes à la Wilson », *Philosophy Research Archives*, 1985, 11, p. 111-125.
3. 1. 28. FIELD (R.W.), « Descartes' Proof of the Existence of Matter », *Mind*, 1985, 94, 374, p. 244-249.
3. 1. 29. FLAGE (Daniel E.), « Descartes's Cogito », *Historical Philosophical Quarterly*, 1985, 2, p. 163-178.

3. 1. 30. FLAHERTY (Pater), « (Con)textual contest. Derrida and Foucault on madness and the Cartesian subject », *Philos. soc. Sc.*, 1986, 16, p. 157-175.
3. 1. 31. FÓTI (V.M.), « Presence and Memory. Derrida, Freud, Platon, Descartes », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1986, 11, 1, p. 67-81.
3. 1. 32. FRANKEL (Lois), « Justifying Descartes' causal principle », *J. Hist. Philos.*, 24, 1986, p. 323-341.
3. 1. 33. FRANKFURT (H.G.), « Two Motivations for Rationalism : Descartes and Spinoza », *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1986, 89, p. 47-61.
3. 1. 34. GARBER (Daniel), « The Scientific Background to Descartes' *Meditations* », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 81-116.
3. 1. 35. GÓMEZ (Adolfo León), « El cogito cartesiano. Inferencia o actuación », in *Memorias. VI Foro nacional de filosofía*, 26-28/5/1983, Medellín, Columbia, 1985, p. 179-193.
3. 1. 36. GUENANCIA (Pierre), « Remarques sur le rejet cartésien de l'histoire », *Archives de Philosophie*, 1986, 49, 4, p. 561-570.
3. 1. 37. GUERLAC (H.), « Can there be colors in the dark ? Physical color theory before Newton », *Journal of the History of Ideas*, 1986, 47, 1, p. 3-20.
3. 1. 38. HARA (Kokiti), « Comment Descartes a-t-il découvert ses ovales ? », *Historia scientiarum*, 1985, 29, p. 51-82.
3. 1. 39. HATFIELD (Gary), « First philosophy and natural philosophy in Descartes », in *Philosophy, its history and historiography*, éd. par A.J. Holland, Dordrecht, Reidel, 1985, p. 149-164.
3. 1. 40. HATFIELD (Gary), « The Senses and the Fleshless Eye : The *Meditations* as Cognitive Exercises », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 45-79.

3. 1. 41. HOFFMAN (P.), « The Unity of Descartes's Man », *The Philosophical Review*, 1986, 95, 495, p. 339-370.
3. 1. 42. IMLAY (R.A.), « Descartes' a priori proof for God and the second set of objections to the *Meditations* », *The Modern Schoolman*, 1985-86, 63, p. 111-118.
3. 1. 43. ISHIGURO (Hide), « The Status of Necessity and Impossibility in Descartes », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 459-471.
3. 1. 44. KATZ (Jerrold J.), *Cogitations. A Study of the Cogito in relation to the philosophy of logic and language and a study of them in relation to the Cogito*, Oxford University Press, 1986, X-206 p.
3. 1. 45. KOPANIA (J.), « Les conditions épistémologiques et scientifiques de la conception cartésienne des idées adventives », *Studia Filozoficzne*, 1986, 244, p. 69-82.
3. 1. 46. KOPANIA (J.), « Les fonctions cognitives de la conception cartésienne des idées innées », *Studia Filozoficzne*, 1986, 247, p. 113-126.
3. 1. 47. KOSMAN (L. Aryeh), « The Naive Narrator : Meditation in Descartes' *Meditations* », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 21-43.
3. 1. 48. KRAUS (Pamela A.), « ' Mens Humana : Res Cogitans' and the Doctrine of Faculties in Descartes *Meditationes* », *International Studies in Philosophy*, 1986, 18, 1, p. 1-18.
3. 1. 49. KRAUS (Pamela A.), « ' Whole method ' . The thematic unity of Descartes' *Regulae* », *The Modern Schoolman*, 1985-86, 63, p. 83-109.
3. 1. 50. LACHTERMAN (David R.), « *Objectum purae Matheseos* : Mathematical Construction and the Passage from Essence to Existence », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 435-458.
3. 1. 51. LOEB (Louis E.), « Is There Radical Dissimulation in Descartes' *Meditations* ? », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 243-270.

3. 1. 52. LOECK (Gisela), *Der Cartesische Materialismus, Maschine, Gesetz und Simulation : eine Studie den intensionalen Ontologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt a.M. – Bern – New-York Lang, 1986, 251 p.
3. 1. 53. LOECK (Gisela), « Die deduktiv-nomologische Erklärung als Erfindung Descartes' », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1986, 40, p. 53-89.
3. 1. 54. MARION (Jean-Luc), « L'exactitude de l'ego' », *Destins et enjeux du XVII<sup>e</sup> siècle* [Hommage à Jean Mesnard] Paris, P.U.F., 1985, p. 53-59.
3. 1. 55. MARION (Jean-Luc), « L'unique ego et l'altération de l'autre », *Archivio di filosofia*, 1986, 1-3, p. 607-624.
3. 1. 56. MARION (Jean-Luc), « On Descartes' Constitution of Metaphysics », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1986, 11, 1, p. 21-33.
3. 1. 57. MARION (Jean-Luc), « The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 297-338.
3. 1. 58. MATTERN (Ruth), « Descartes : " All Things Which I Conceive Clearly and Distinctly in Corporeal Objects Are in Them " », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 473-489.
3. 1. 59. MATTHEWS (Gareth B.), « Descartes and the Problem of Other Minds », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 141-151.
3. 1. 60. MAUGE (G.), « Sur Descartes et l'erreur », *Revue de l'enseignement philosophique*, 1986, 36, 3, p. 34-38.
3. 1. 61. MIYAZAKI (Takashi), « La causalité chez Descartes », *Cartesiana* (Osaka), 1986, 7, p. 37-79.
3. 1. 62. NAKAMOTO (Yasunori), « Sur la vérité et la fausseté des idées chez Descartes » (2), *Cartesiana* (Osaka), 1986, 7, p. 9-36 (résumé en français p. 5).
3. 1. 63. NARDI (Antonio), « Descartes « presque » galiléen : 18 février 1643 », *Rev. Hist. Sc.*, 1986, 39, p. 3-16.

3. 1. 64. NORMORE (Calvin), « Meaning and Objective Being : Descartes and His Sources », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 223-241.
3. 1. 65. OKSENBERG RORTY (Amélie), « Cartesian Passions and the Union of Mind and Body », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 513-534.
3. 1. 66. OKSENBERG RORTY (Amélie), « The structure of Descartes' *Meditations* », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 1-20.
3. 1. 67. PHILLIPS (Henry), « Descartes and the dramatic experience », *French Studies*, 1985, 39, p. 408-422.
3. 1. 68. PHILLIPS (Marilène), « Individuation et perception visuelle chez Descartes », *Revue Philosophique*, 1986, 2, p. 161-181.
3. 1. 69. REE (J.), « Descartes's comedy », *Philosophy and Literature*, 1984, 8, p. 151-166.
3. 1. 70. REICHMANN (James), « The « cogito » in St Thomas. Truth in Aquinas and Descartes », *International Philosophical Quarterly*, 1986, 26, p. 341-352.
3. 1. 71. RESTREPO RESTREPO (Alberto), « Soy : pienso », in *Memorias. VI Foro nacional de filosofía*, 26-28/5/1983, Medellín, Columbia, 1985, p. 195-201.
3. 1. 72. RODIS-LEWIS (Geneviève), « On the Complementarity of the Meditations III and V : From the " General Rule of Evidence " to " Certain Science " », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 271-295.
3. 1. 73. ROSENTHAL (David M.), « Will and the Theory of Judgment », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 405-434.
3. 1. 74. SCHMITT (Frederick F.), « Why Was Descartes a Foundationalist ? », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 491-512.

3. 1. 75. SCHOOLS (P.), « Descartes : la primauté du libre vouloir sur la raison », *Dialogue*, 1986, 25, 2, p. 211-221.
3. 1. 76. SCHRADER (David E.), « Frankfurt and Descartes. God and logical truth », *Sophia* (Australie), 1986, 25, 1, p. 4-18.
3. 1. 77. SMYTH (R.), « A Metaphysical Reading of the First Meditation », *The Philosophical Quarterly*, 1986, 36, 145, p. 483-503.
3. 1. 78. SORENSEN (Roy A.), « Was Descartes's *cogito* a diagonal deduction ? » [P. Slezak, « Descartes's Diagonal Deduction », voir *B.C. XV* 3. 1. 48.] *Brit. J. Philos. Science*, 1986, 37, p. 346-351.
3. 1. 79. STUART (James D.), « Descartes' proof of the external world », *Historical Philosophical Quarterly*, 1986, 3, p. 19-28.
3. 1. 80. TALIAFERRO (C.), « A modal argument for dualism », *The Southern Journal of Philosophy*, 1986, 24, 1, p. 95-108.
3. 1. 81. VAN DE PITTE (Frédéric P.), « Descartes' epistemological revolution. A modern realist transformation of the doctrine of forms », *Proc. Amer. cath. philos. Assoc.*, 1985, 59, p. 132-148.
3. 1. 82. WATLING (J.), « Doubt, Knowledge and the « Cogito » in Descartes' *Meditations* », *Philosophy*, 1986, suppl. 20, p. 57-71.
3. 1. 83. WILLIAMS (Michael), « Descartes and the Metaphysics of Doubt », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 117-139.
3. 1. 84. WILSON (Margaret D.), « Can I Be the Cause of My Idea of the World ? (Descartes on the Infinite and Indefinite) », *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par A.O.R., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1986, p. 339-358.
3. 1. 85. YARETZKY-KAHANSKY (Sara), « Descartes – between solipsism and rationalism », in *Philosophie des Geistes, Philosophie der Psychologie*, hrsg. Chrisholm, Marek, Blackmore und Hübner, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1985, p. 315-318.
3. 1. 1. OKSENBERG RORTY (Amélie) éd., *Essays on Descartes' Meditations*. L'ensemble des vingt-deux études publiées dans ce recueil se propose de commenter exhaustivement les *Meditationes*, en en suivant d'assez près

le plan. L'accent est mis sur les difficultés de compréhension de la doctrine (le commentaire est toujours problématique), et sur les sources ou antécédents de Descartes. On remarquera, pour le saluer, que les citations de textes anciens et médiévaux sont le plus souvent bilingues, et ainsi rendues accessibles au lecteur non latiniste. La chronologie et la bibliographie générale sont très brèves et offrent de ce fait assez peu d'utilité, même dans un volume destiné apparemment avant tout aux étudiants. En revanche, chaque article contient ses propres références bibliographiques.

Les deux premières études envisagent les *Méditations* dans leur totalité : la première (Amélie OKSENBERG RORTY, « The structure of Descartes' *Meditations* », 3. 1. 66.) compare les six journées cartésiennes aux étapes du processus traditionnel de la méditation et s'interroge pour finir sur le statut des textes des objections et des réponses pour conclure que « dans leur forme imprimée finale, les *Méditations* nous font passer du monde des préfaces adressées aux docteurs en théologie à celui qui est défini comme une communauté de philosophie et de savants » (p. 19). L. Aryeh KOSMAN (« The Naive Narrator : Meditation in Descartes' *Meditations* », 3. 1. 47.) tente d'établir à partir de considérations stylistiques et discursives que les *Méditations* ne sont pas des méditations mais le compte rendu narratif de méditations. Cela est vrai au moins tant que le lecteur ne se joint pas à l'auteur (cf. AT VII, 9). Le projet central n'étant pas tant la certitude apodictique que la libération de cette recherche et la libération du doute qui apparaît comme l'autre face de cette recherche (p. 40-41).

Les quatre essais suivants sont relatifs à la démarche cathartique de la première *Méditation*. Gary HATFIELD, dans « The Senses and the Fleshless Eye : The *Meditations* as Cognitive Exercises » (3. 1. 40.) compare les arguments cartésiens et la tradition augustinienne et platonicienne. Daniel GARBER, dans « The Scientific Background to Descartes' *Meditations* » (3. 1. 34.) établit que le dépassement du doute sceptique dans la possibilité de la connaissance n'est qu'un but second pour Descartes, derrière le projet épistémique de fonder une physique révolutionnaire. Michael WILLIAMS (« Descartes and the Metaphysics of Doubt », 3. 1. 83.) analyse l'originalité de la façon dont Descartes reprend les arguments classiques du scepticisme. Enfin, l'étude de G. MATTHEWS (« Descartes and the Problem of Other Minds », 3. 1. 59.) compare les arguments augustiniens (*Trinité*, VIII, 6, 9) et cartésiens quant au problème des autres esprits, montre que la solution analogique est non pas celle de Descartes, mais celle d'Augustin, et que la solution cartésienne, par le biais du langage, est une réponse bien meilleure.

Les quatre études suivantes s'intéressent à la nature de l'esprit et à la théorie des idées. La première (E.M. CURLEY, « Analysis in the *Meditations* : The Quest for Clear and Distinct Ideas », 3. 1. 22.), reprend la question de l'analyse et de la synthèse et fait de l'analyse une méthode de clarification et de distinction des idées spontanément confuses et obscures, notamment

à propos de l'idée de Dieu. Vere CHAPPELL (« The Theory of Ideas », 3. 1. 16.) aborde la relation de l'idée au sens matériel et de l'idée au sens objectif, qui n'est pas une simple relation à deux termes, mais qui en suppose un troisième, le penseur (ou l'esprit) (p. 191). La différence entre ces deux états est lue comme une distinction de raison, éclairée par la métaphore de la relation du contenant au contenu. L'étude de J.P. CARRIERO, « The second Meditation and the Essence of the Mind » (3. 1. 14.) analyse finement la stratégie cartésienne contre la psychologie aristotélicienne et scolastique et montre à cet égard l'importance de l'analyse du morceau de cire. En revanche, l'enracinement de Descartes dans la tradition scolastique et scotiste en particulier est souligné vigoureusement par Calvin NORMORE, « Meaning and Objective Being : Descartes and His Sources » (3. 1. 64.).

Les cinq essais suivants sont relatifs aux preuves de l'existence de Dieu. L'utilité de cette démonstration dans la construction de la science est contestée par l'hypothèse de Louis E. LOEB, « Is There Radical Dissimulation in Descartes' *Meditations* ? » (3. 1. 51.). Notant que Descartes avait fait l'économie de la garantie divine dans les *Regulae*, l'auteur avance que Descartes aurait changé sa présentation des choses pour rendre sa philosophie « plus acceptable pour l'Église » (p. 264). Ce qui permet un traitement radical du problème du cercle : Descartes en aurait été conscient, mais, étant donné l'inutilité de la véracité divine, il ne changerait rien à la cohérence réelle de sa philosophie. Les études suivantes prennent la théologie cartésienne plus au sérieux ; G. RODIS-LEWIS (« On the Complementarity of the *Meditations* III and V : From the "General Rule of Evidence" to "Certain Science" », 3. 1. 72.), après quelques remarques sur la métaphysique de 1629, montre la symétrie formelle des preuves des *Meditations* III et V, tandis que J.-L. MARION (« The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity », 3. 1. 57.) compare les noms divins cartésiens (infinité, *ens summe perfectum*, *causa sui*), leur assigne des précédents (respectivement Duns Scot, Ockham et sans doute Suarez) et montre de manière particulièrement nette l'incohérence de chacun de ces noms avec certaines déterminations divines. La différence entre l'idée de Dieu et l'idée de monde (infini et indéfini) est examinée par M. WILSON (« Can I Be the Cause of My Idea of the World ? », 3. 1. 84.), qui montre que le pouvoir d'engendrer des représentations de l'indéfini (série des nombres, extension etc.) suppose une cause externe (v. AT VII, 139 = AT IX-1, 111). Enfin, A. BAIER analyse l'idée de Dieu dans la seule troisième *Méditation* (« The Idea of true God in Descartes », 3. 1. 6.).

Les essais suivants concernent la théorie de la vérité ; Martha BOLTON, dans « Confused and Obscure Ideas of Sense » (3. 1. 10.) examine la possibilité des idées fausses (*Méditation* III) et la vérité des idées confuses (*Méditation* VI). David ROSENTHAL (« Will and the Theory of Judgment », 3. 1. 73.) analyse la fonction de l'opposition de l'entendement et de la volonté dans le jugement, considéré comme acte mental ou acte de parole.

Enfin, l'ensemble des cinq dernières contributions est relatif au savoir tel qu'il est reconquis dès la cinquième *Méditation*. Tout d'abord, la mathématique (David R. LACHTERMAN, « *Objectum purae Matheseos* : Mathematical Construction and the Passage from Essence to Existence », 3. 1. 50.) est l'objet d'une étude générale menée à partir de la géométrie. Puis Hide ISHIGURO (« The Status of Necessity and Impossibility in Descartes », 3. 1. 43.) examine le statut particulier de la modalité chez Descartes. Il montre notamment les aspects paradoxaux de l'asymétrie entre le caractère absolu de l'impossibilité et le caractère hypothétique de la nécessité, en critiquant les solutions de Gueroult et de J. Bouveresse à ce difficile problème. La preuve de l'existence des choses matérielles est étudiée par Ruth MATTERN (« Descartes : " All Things Which I Conceive Clearly and Distinctly in Corporeal Objects Are in Them " », 3. 1. 58.), F.F. SCHMITT étudie le statut général de la connaissance, de ses principes et de ses hypothèses (« Why Was Descartes a Foundationalist ? », 3. 1. 74.). Enfin, le dernier article, dû comme le premier à l'éditeur du volume (« Cartesian Passions and the Union of Mind and Body », 3. 1. 65.), développe l'anthropologie cartésienne, pour conclure que Descartes est loin d'un dualisme dogmatique.

L'ensemble de ces études témoigne, s'il en était besoin, de la vitalité de la recherche cartésienne aux États-Unis ; à l'exception des contributions de J.-L. Marion et de G. Rodis-Lewis, toutes proviennent de chercheurs travaillant outre-atlantique.

F. de B.

3. 1. 18. et 3. 2. 7. COSTABEL (Pierre), « Descartes et la mathématique de l'infini », « Euler lecteur de Descartes ». Deux études sur des sujets voisins, ayant pour point commun la mésinterprétation de la science cartésienne.

La première étude explicite initialement la double infortune de la mathématique de Descartes : l'oubli que le caractère réel de la réforme cartésienne est « un code d'écriture fondé sur quatre opérations [...] applicable à des grandeurs " susceptibles de plus et de moins ", c'est-à-dire des grandeurs finies » est la première de ces infortunes, et la seconde, symétrique, est l'opinion selon laquelle Descartes « se refusait à une mathématique de l'infini ». La seconde infortune est l'objet de cette étude ; à partir de prises de positions philosophiques sur l'infini (notamment la *Lettre à Mersenne*, 28 janvier 1641, AT III, 293), l'A. entreprend une étude technique des textes mathématiques où Descartes fait intervenir l'infini.

Le premier exemple vient des *Regulae* (Règle VII, pour démontrer que l'aire du cercle est plus grande que celle de toutes les figures de périmètre égal, il n'est pas nécessaire de passer en revue toutes les figures) ; ce texte est associé au fragment 6 des *Excerpta* (ATX, 304-305) *Circuli quadratio*, que l'A. estime contemporain de la rédaction des *Regulae* ; de plus, il est

complété par un autre fragment (ATX, 285, fragment 1) sur les polygones réguliers. L'ensemble de ces textes manifeste une réflexion originale sur le traitement des suites infinies. Un autre exemple est fourni par le problème de l'anacastique ; la correspondance avec Ferrier fait voir comment Descartes évite l'abord direct de la question des tangentes, et construit donc l'anacastique avec une grande économie de moyens. On retrouve cette économie dans la solution du problème des tangentes soulevé par de Beaune. L'ensemble de ces textes montre que Descartes manipule très adroitement la notion de limite d'une suite infinie. On souhaiterait évidemment un autre article, qui articulerait plus précisément encore thématization philosophique de l'infini et conceptualisation mathématique ; mais cette contribution corrige un préjugé tenace de l'histoire des sciences.

Le second article reproduit le texte d'une communication tenue à la journée du 30 juin 1984 du Centre d'Études cartésiennes de l'Université de Paris-IV. Euler est un lecteur paresseux de Descartes, qui, dans les *Lettres à une Princesse d'Allemagne* manque l'intérêt de la *Dioptrique*, commente mal les *Météores*, sans voir ce que la notion d'éther doit à celle de matière subtile. D'autre part Euler reprend la critique leibnizienne du rejet de la finalité ; l'A. rétablit à ce propos le sens de l'idée de l'ordre et des lois de la nature chez Descartes.

F. de B.

3. 1. 38. HARA (Kokiti), « Comment Descartes a-t-il découvert ses ovales ? ». Commentaire très minutieux des fragments X à XII des *Excerpta mathematica* (cf. ATX, 310-324). La datation relative des fragments donnée par AT (qui suit les *Opuscula posthuma* de 1701) paraît convenir, alors que les titres sont considérés comme ajoutés.

F. de B.

3. 1. 54. MARION (Jean-Luc), « L'exactitude de l' 'ego' ». En quelques pages d'une grande virtuosité conceptuelle, l'A. vérifie le mot de Nietzsche : « Le style du XVII<sup>e</sup> siècle : *propre, exact et libre* ». *Propre* : le XVII<sup>e</sup> siècle comme l'effort pour approprier chaque chose à son essence, pour rendre chacun à son identité. *Exact* : « Le XVII<sup>e</sup> siècle comme la mesure qui balance les forces, les sépare et les équilibre [...] ; la distinction de ce style consiste, justement, dans le souci des distinctions toujours à refaire ». *Libre* : « La liberté suppose l'auto-appropriation de soi, mais toujours mesurée par la distinction des propres : je ne puis m'approprier (propre) que ce qui est dû et mien (exact) » (telle la générosité cartésienne). Ainsi le style du XVII<sup>e</sup> siècle est-il « la liberté apprise et conquise par l'exacte mesure du propre de chacun ». Mais comment s'exerce, au XVII<sup>e</sup> siècle, la liberté exacte du propre ?

L'A. montre que propre, exact et libre caractérisent l'ego du *cogito*. Mais l'ego cartésien est à la fois inconditionné et fini, premier mais non dernier,

autonome mais non autosuffisant. En effet, si l'*ego* garde toute son autonomie dans l'ordre de la *cogitatio*, il renonce à toute indépendance dans l'ordre de la *causa* (cf. la présente recension du *Prisme métaphysique de Descartes*, 2. 1. 10.) ; il est principe (gnoséologie) et donc libre (morale), mais aussi créé fini par Dieu. Ainsi Descartes distingue-t-il fondamentalement l'*ego* et Dieu : « La pertinence exemplaire de la doctrine cartésienne de l'*ego* tient justement à ceci : nè pas avoir tenté de le réconcilier avec l'infini, ni de lui soumettre la totalité, mais avoir eu l'audace théorique de laisser pour ainsi dire béante la blessure dont l'infini le frappe et l'engendre – l'audace de ne pas céder à l'audace commune de réconcilier l'*ego* fini avec l'infini ». Car l'infini n'apparaît au fini que sous la figure de l'indépassable distance. C'est cette distance sauvegardée par Descartes qui accomplit l'essence du XVII<sup>e</sup> siècle, qui est de *distinction*, et d'abord distinction des ordres.

V.C.

3. 1. 61. MIYAZAKI (Takashi), « La causalité chez Descartes ». L'A. s'efforce de mettre à jour deux types de causalité, à partir des causes des idées de l'*ego*, des choses corporelles et de Dieu dans la *Troisième Méditation*. Résumé en français p. 6-7.

3. 1. 68. PHILLIPS (Marilène), « Individuation et perception visuelle chez Descartes ». L'A. analyse en premier lieu le problème de la nature des couleurs chez Descartes, notamment à partir de la *Dioptrique* et de la correspondance. Ayant ainsi montré le rôle de la couleur dans le problème de la distinction empirique des corps, l'A. peut conclure que la perception des couleurs « est le premier critère empirique de l'individuation des " objets de la vue " ». Puis cette question est mise en rapport avec le problème général de l'individuation, aux plans physique, épistémologique et métaphysique. La conclusion aborde la question de l'existence et de la reconnaissance d'autrui.

F. de B.

### 3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. Journée Descartes du 30 juin 1984 du Centre d'Études cartésiennes, communications partiellement publiées dans *Dix-huitième siècle*, 1986, 18 ; voir les n<sup>os</sup> 3. 2. 3-7-20.

3. 2. 2. AYERS (M.), « Are Locke's « ideas » images, intentional objects or natural signs ? », *The Locke Newsletter*, 1986, 17, p. 3-36.

3. 2. 3. AZOUVI (François), « Note sur l'existence chez Lelarge de Lignac et Descartes », *Dix-huitième siècle*, 1986, 18, p. 289-293.

3. 2. 4. CARRAUD (Vincent), « L'automate chez Descartes, Pascal et Leibniz », *Publications du Centre International d'Étude de l'Évolution des Idées, des Sciences et Techniques*, 1986, 82-83, p. 37-56.
3. 2. 5. CLÈMENT (Jules), « La doctrine de l'insensibilité des animaux chez Descartes et Colins », *Philosophie* (Toulouse), 1985, 11, p. 35-52.
3. 2. 6. COHEN (L.), « Descartes and Merleau-Ponty on the « Cogito » as the foundation of philosophy », *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1986, 89, p. 295-312.
3. 2. 7. COSTABEL (Pierre), « Euler lecteur de Descartes », *Dix-huitième siècle*, 1986, 18, p. 281-288.
3. 2. 8. DONAGAN (A.), « The Worst Excess of Cartesian Dualism », *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1986, 89, p. 313-325.
3. 2. 9. GIUSTI (Enrico), « Le problème des tangentes de Descartes à Leibniz », *Studia Leibnitiana*, 1986, 14, p. 26-37.
3. 2. 10. GLOUBERMAN (M.), « Cartesian uncertainty. Descartes and Dummet », *Grazer philos. Stud.*, 1986, 27, p. 101-124.
3. 2. 11. GORDON (Mieczysław), « L'opposition leibnizienne à la conception cartésienne du dualisme » (en polonais), *Studia Philosophiae Christianae*, 1985, 21, 1, p. 25-38 (résumé en allemand).
3. 2. 12. GORDON (Mieczysław), « La critique de Max Scheler de la conception cartésienne du dualisme ontologique » (en polonais), *Studia Philosophiae Christianae*, 1985, 21, 2, p. 7-23 (résumé en allemand p. 24).
3. 2. 13. GRENE (Marjorie), « Die Einheit des Menschen : Descartes unter den Scholastikern », *Dialectica*, 1986, 40, 4, p. 309-322.
3. 2. 14. GRIMALDI (Nicolas), « Sartre y la libertad cartesiana », *Anuario Filosófico*, 1986, 19, 1, p. 55-83.
3. 2. 15. HALLYN (F.), « Sur deux passages de Pascal et de Descartes », *XVII<sup>e</sup> siècle*, 1986, 38, 152, p. 245-254.
3. 2. 16. HOLMES (R.H.), « The world according to Husserl and Heidegger », *Man and World*, 1985, 18, 4, p. 373-387.
3. 2. 17. HRACHOVEC (Herbert), « Für Descartes, an die Gebildeten unter seinen Verächtern », *Conceptus*, 1985, 19, 47, p. 51-62.

3. 2. 18. JASON (J.), « Epistemologies and Apologies », *Dialectica*, 1986, 40, 1, p. 45-58.
3. 2. 19. LARGEAULT (Jean), « La philosophie de la nature à l'âge classique », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1986, 1, p. 59-80.
3. 2. 20. LARMORE (Charles), « La critique newtonienne de la méthode cartésienne », *Dix-Huitième siècle*, 1986, 18, p. 269-279.
3. 2. 21. LEVINE (M.P.), « Cartesian materialism and conservation : Berkeleyan immaterialism ? », *Southern Journal of Philosophy*, 1986, 24, 2, p. 247-259.
3. 2. 22. LOECK (G.), « Ist Simulation Erklärung ? Cognitive Science-wissenschaftstheoretisch betrachtet », *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, 1986, 17, 1, p. 14-39.
3. 2. 23. LÜTTERFELDS (Wilhelm), « Wittgensteins Rehabilitierung des Cartesianischen Paradigmus », in *Philosophie des Geistes, Philosophie der Psychologie*, hrsg. Chrisholm, Marek, Blackmore und Hübner, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1985, p. 417-419.
3. 2. 24. MCCANN (Edwin), « Cartesian selves and Lockean substances », *The Monist*, 1986, 69, p. 458-482.
3. 2. 25. MCCracken (C.J.), « Stages on a cartesian road to immaterialism », *Journal of the History of Philosophy*, 1986, 24, 1, p. 19-40.
3. 2. 26. MCKENNA (Antony), « La composition de la « Logique » de Port-Royal », *Revue philosophique*, 1986, 2, p. 183-206.
3. 2. 27. ROSENBERG (J.F.), « 'I think' : some reflections on Kant's paralogisms », *Midwest Studies in Philosophy*, 1986, 10, p. 503-530.
3. 2. 28. SCHNEIDERS (W.), « Vernünftiger Zweifel und Wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes », *Studia Leibnitiana*, 1985, 17, 2, p. 143-161.
3. 2. 29. SCHROEDER (C.), « Levels of truth and reality in the Philosophies of Descartes and Samkara », *Philosophy East and West* (Honolulu), 1985, 35, 3, p. 285-293.

3. 2. 30. SEIFERT (J.), « Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico », *Thémata*, 1985, 2, p. 129-147 = *B.C. XVI* 3. 2. 25.
3. 2. 31. STEEL (D.), « A propos d'un « Descartes » oublié », *Bulletin des amis d'André Gide*, 1986, 14, 70, p. 50-64.
3. 2. 32. STREL'COVA (G. Jo), « Descartes et Pascal », *Voprosy Filosofii*, 1985, 3, p. 100-112.
3. 2. 33. VALÉRY (Paul), « Cartesius redivivus », éd. et préf. par M. Jarrety, *Cahiers Paul Valéry*, 1986, 4, p. 1-63.
3. 2. 34. VINSON (A.), « Le fini, l'infini et l'indéfini », *Revue de l'Enseignement philosophique*, 1986, 36, 3, p. 1-14.
3. 2. 35. WATSON (S.), « Reason and the face of the other », *Journal of the American Academy of Religion*, 1986, 54, 1, p. 33-57.
3. 2. 36. WOOLHOUSE (R.S.), « Leibniz's reaction to Cartesian interaction », *Proc. Aristotelian Soc.*, 1985-86, 86, p. 69-82.
3. 2. 37. YEPES DE UPRIMY (I.), « Dos noches de noviembre, dos iluminaciones, dos visiones de Dios y del hombre », *Franciscanum*, 1985, 27, 80-81, p. 233-245.
3. 2. 7. COSTABEL (Pierre), « Euler lecteur de Descartes ». Voir le compte rendu en 3. 1. 18.
3. 2. 20. LARMORE (Charles), « La critique newtonienne de la méthode cartésienne ». L'A. montre dans cette étude (reprenant un exposé de la journée du 30 juin 1984 du Centre d'études cartésiennes) comment les théories physiques de Hooke et de Huygens restent fondamentalement cartésiennes dans leur utilisation paradoxalement dogmatiques des hypothèses (l'A. parle d'un « hypothéticalisme »), et corrélativement que le fameux *Hypotheses non fingo* est la réponse newtonienne à l'apriorisme cartésien.  
F. de B.
3. 2. 25. MCCracken (C.J.), « Stages on a cartesian road to immaterialism ». Après avoir montré qu'il y a une « dialectique intérieure au cartésianisme » qui conduit à l'immatérialisme, l'A. étudie Regius, Malebranche et Arnauld quant à la question de l'existence du monde extérieur.

3. 2. 26. MCKENNA (Antony), « La composition de la « Logique » de Port-Royal ». Dans un contexte très favorable à la naissance d'une logique d'inspiration cartésienne, celui des écoles de Port-Royal, et spécialement le milieu du château de Vaumurier dans les années 1652-1660, les anecdotes sont bien difficiles à vérifier, qui assignent l'origine de la *Logique* « de Port-Royal » à Arnauld (selon le propos de Pascal rapporté par le P. Guerrier et en fonction du cartésianisme d'Arnauld), à Nicole (selon Beaubrun et Tronchay, *Vie de M. Lenain de Tillemont*) ou à François Le Bon (selon le *Recueil de choses diverses* qui suggère un rapport important, via Le Bon, entre les conférences de Rohault et la composition de la *Logique*, et La Monnoye, *Ménagiana* – le premier Privilège de la *Logique* est établi au nom de M. Le Bon). L'A. les examine avec soin et compétence, mais le détail des pérégrinations de Nicole et, plus encore, d'Arnauld, en ces années troublées, est particulièrement difficile à établir avec certitude. De plus, s'il est vrai que le travail de Rohault a joué un rôle important dans la diffusion de la nouvelle philosophie, il est cependant possible que les notes que Le Bon tient de Rohault, et qu'il aurait communiquées à Arnauld et Nicole, aient été, non pas des notes prises sur ses conférences du mercredi, mais un manuscrit des *Regulae* de Descartes, que les auteurs de la *Logique* diront devoir à la générosité de Clerselier, beau-père de Rohault. L'A. revient alors sur les différentes hypothèses qui attribuent les parts respectives d'Arnauld et de Nicole dans la composition de la *Logique* et propose en conclusion plusieurs points importants, en particulier pour l'histoire de l'argument Infini-Rien : « Le manuscrit Vallant [considéré comme le premier petit traité de logique d'Arnauld] date sans doute de 1660. Ce manuscrit comprend le futur chapitre IV 12 [de la *Logique*] dont une première version fut rédigée dès 1657. Dans la *Logique* de 1662 les principes du chapitre IV 12 (consacré à la foi humaine) seront développés dans un raisonnement (couronné par une paraphrase de l'argument Infini-Rien) que Filleau de La Chaise attribue en 1668 à Pascal : Pascal aurait exposé ce raisonnement historique lors de sa conférence à Port-Royal en 1658. Le texte des *Réflexions* d'Arnauld de 1657, s'appuyant sur des textes augustiniens, se révèle ainsi être le fondement du raisonnement historique de Pascal dans sa conférence. Enfin, les *Discours* de Filleau de La Chaise nous semblent confirmer le rôle de la conférence de Pascal dans la composition (sans doute par Nicole) des derniers chapitres de la *Logique*. »

V.C.

3. 2. 33. VALÉRY (Paul), « Cartesius redivivus ». Publication par M. Jarrety des manuscrits de Valéry qui constituent le projet d'un « traité » sur Descartes.

3. 2. 34. VINSON (A.), « Le fini, l'infini et l'indéfini ». Infini/indéfini chez

Descartes ; vrai/mauvais infini chez Hegel ; critique des deux infinis chez Bergson.

3. 2. 37. YEPES DE UPRIMY (I.), « Dos noches de noviembre, dos iluminaciones, dos visiones de Dios y del hombre ». Comparaison de deux nuits de novembre, celle des trois rêves pour Descartes, le 10 novembre 1619 et celle du *Mémorial* pour Pascal, le 23 novembre 1654 : l'anthropologie et la théologie qui en résultent.

## DIALOGUE

Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie  
Vol. XXVII, No. 1, Printemps/Spring 1988

### Articles

Quine, Dummett et la querelle du  
réalisme-nominalisme / JEAN  
LABERGE

The Idea of Extension: Innate or  
Adventitious? On R. F. McRae's  
Interpretation of Descartes / MURRAY  
MILES

Reply / ROBERT MCRAE

McRae on Innate Ideas: A Rejoinder /  
MURRAY MILES

Descartes' Doubt of Minds / MONTE  
COOK

Formations discursives et dispositifs de  
pouvoir: Habermas critique

Foucault / J. NICOLAS KAUFMANN

Le paralogisme de la simplicité / DENIS  
SAUVÉ

The Philosophical Method of Spinoza /  
VANCE MAXWELL

Why There Is Something: The Anthropic  
Principle and Improbable Events /  
JONATHAN KATZ

### Critical Notices/Etudes critiques

George Grant's Justice / DAVID  
GAUTHIER

Morality and Reason / DOUGLAS  
ODEGARD

Hunter on Wittgenstein / LAWRENCE  
RESNICK

Reply to Lawrence Resnick / J. F. M.  
HUNTER

### Book Reviews/Comptes rendus

### Books Received/Livres reçus

**Rédacteur francophone:** François Du-  
chesneau, Département de philosophie,  
Université de Montréal, C.P. 6128,  
succ. A, Montréal, Québec H3C 3J7

**English-language editor:** Michael  
McDonald, Department of Philosophy,  
University of Waterloo, Waterloo,  
Ontario N2L 3G1

DÉPÔT LÉGAL - 1<sup>er</sup> TRIMESTRE 1989

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHÉVÉ D'IMPRIMER EN JANVIER 1989

SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE DE L'INDÉPENDANT À CHÂTEAU-GONTIER

Numéro de Commission paritaire des publications et Agences de Presse : 61 825