

BULLETIN CARTÉSISIEN XV

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

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes
pour l'année 1984*
*An international critical bibliography of Cartesian Studies
for 1984*

LIMINAIRE

Texte original et traduction française d'un inédit de Descartes : la *dédicace du placard de licence en droit* soutenue par Descartes le 21 décembre 1616 à Poitiers, par Jean-Robert ARMOGATHE et Vincent CARRAUD.

Les écrits authentiques du jeune Descartes sont rares : la lettre du « collégien à La Flèche » devant être attribuée à son frère Pierre, les plus anciens textes connus remontent aux manuscrits décrits dans l'Inventaire de Stockholm ; ils ne nous sont parvenus que par les extraits traduits par Baillet ou dans les textes, aujourd'hui perdus, publiés et traduits par Foucher de Careil.

L'importance du document découvert à Poitiers par M. Rerolle, Conservateur du musée Sainte-Croix, est donc capitale à double titre : par les renseignements biographiques nouveaux fournis sur une période encore mystérieuse de la vie de Descartes ; par le texte lui-même, première ébauche de cette *Histoire de [mon] esprit* qui composera, vingt ans plus tard, la première partie du *Discours de la Méthode*.

Au dos d'une gravure (« Projet de jardin botanique et de Faculté de médecine à Poitiers, rue des Basses Treilles », de 1621 probable-

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

ment) un placard de soutenance publique de licence était collé (pour la renforcer), mutilé dans l'angle inférieur droit. Il s'agit des thèses de licence *ex utroque jure* de René Descartes ; le millésime de la soutenance manque : il s'agit bien sûr de 1616, année où Descartes a obtenu les 9 et 10 novembre ses baccalauréat et licence.

Un commentaire plus étendu sera publié par les auteurs de la présente traduction, avec la photographie du document, son histoire matérielle, le texte original latin de la dédicace et des quarante thèses, dans les *Nouvelles de la République des Lettres* (Naples), et avec une étude juridique du Prof. Robert Feenstra (Leyde). Mais l'importance du document, présenté au *Centre d'études cartésiennes*, en Sorbonne, le 31 mai 1986, justifie que nous en donnions, sans attendre, le texte de la dédicace et sa traduction.

J.-R.A. et V.C.

CLARISSIMO VIRO
DOMINO D. RENATO BROCHARD,
DOMINO DES FONTAINES & C. IN PRAESIDALI
PICTONUM CURIA INTEGERRIMO SENATORI,
AVUNCULO SUO PRAECIPUE OBSERVANDO.
Renatus Des-Cartes I.V.Q. Licentiatus, S.P.D.

— *Iuvat integros accedere fontes. Atque haurire : iuvatque novos decerpere flores.*

Quinimo cum ad te confugiam (AVUNCULE MIHI PLURIMUM OBSERVANDE) ad ipsamet integritatis fontem commodum me pervenisse existimo : ubi non solum fragrantissimis gloriae tuae floribus decorabor, — *Sic ut nihil ipse futurae Laudis agam.* Sed ipsam quoque adolescentiam meam crudam adhuc et viridem, si dulcissimis virtutis tuae fontibus irrigetur, florere aliquando posse non despero. Sicut enim prata mollia, quo foeliciores aquis imbuuntur eo magis daedala florum pulchritudine cumulantur : Sic certe humana ingenia eo magis florent quo dulciores scientiarum virtutisque haustus ebiberunt. Quod cum ipse dudum curiosa foelicitate cognoverim : pene a tenero aetatae vagientis exitu, uda adhuc lacteo altricis rore labella nectareis liberalium artium fontibus applicavi. Et primo quidem, leniter obstrepentis undae blandienti susurro mirifice delectatus, mellifluos poeticae latices haurire gestiebam : mox graviorem strepitum, vocesque torrentis ad instar decurrentes admiratus, latiora eloquentiae flumina cupidissime sitebam. Neque vero his, quae scilicet sciendi sitim dant potius quam sedant, ullo modo satiatus : Ipsum denique scientiarum aequor vastissimum atque ex illo rivos omnes quam uberrime diffluentes sagaci sedulitate perquirebam. Non quidem tam ambitiosa elatus insania, ut de tenuitatis meae captu non cogitans vel unicum alicuius disciplinae rivulum penitus exhaurire me posse arbitrarer, sed aliquem prae caeteris electurus, cuius rore dulcissimo sitis ingenii mei leniretur in posterum, cupiebam omnes experimento dignoscere. Neque me lassavit unquam tam laboriosa curiositas, donec ex te tandem adeo puros virtutum eruditionisque fontes scaturire perspexi, ut exinde caeteros fastidire, illosque dumtaxat tuos aestimare sectarique coeperim, hoc est (ne sermo forsitan meus incedat quasi per nebulam) te unum ex omnibus admirandum mihi imitandumque proposui. Tanta enim est vitae tuae puritas, tanta morum integritas, congressus suavitas, doctrinae ubertas,

virtutis claritas : ut nihil amplius ad fontis amoenissimi complementum possit exoptari. Quid enim ? anne ut leniter obstrepat, — *Et obliquo labore Lympha fugax trepidare rivo* ? Cum scilicet istos virtutis tuae fontes, gratissimo famae murmure circumfluos, etiam obliquae invidorum mentes cogantur admittere. Neque me tamen illa praecipue, nec uberis undae puritas argentea, nec arenae divitis splendor aureus, tantopere ad se pellexerunt. Sed apparuit hic mihi Nympha pulcherrima, non Artemis, qualem viderat olim infoelix Actaeon ; sed Themis, quae me quoque, verum disparili prorsus ratione transmutavit, quippe non efferavit in cervum, ut semel conspectae praesentiam in posterum meticulousa celeritate devitarem : Sed ingenita prius libertate ferocientem cicuravit in servum, ut se perpetuo vitae meae tempore incensa cupiditate persequerer. Cum vero nunc praecipue me eius amatorem cultoremque non indignum testari desiderem, te sane non immerito, in cuius puris fontibus, quasi in sacrario suo residet, placuit convenire : ut tam amabilis Deae gratiam mihi benivolentiamque conciliare digneris.

Au très illustre René Brochard,
Seigneur des Fontaines et très intègre conseiller du roi au présidial de Poitiers,
son très vénéré oncle maternel,
René Descartes, licencié en droit canon et civil, donne salut et paix.

« Il est bon d'atteindre des sources scellées
Et d'y puiser, et il est bon de cueillir des fleurs nouvelles »¹

En ayant recours à vous (MON ONCLE SI VÉNÉRÉ), je pense avoir atteint la source même de l'intégrité², où je ne serai pas seulement paré des fleurs si parfumées de votre gloire, — *Sans que je ne fasse rien pour ma gloire future*³ —, mais où j'espère bien que ma jeunesse, fraîche et verte encore, puisse un jour fleurir, si les sources si douces de votre vertu viennent à la baigner. De même en effet que les tendres prairies se couvrent d'un parterre de fleurs d'autant plus beau qu'elles reçoivent des eaux plus fertiles, de même l'esprit de l'homme porte d'autant plus de fleurs qu'il a davantage puisé pour s'en abreuver aux douceurs des sciences et de la vertu. C'est ce que, par une heureuse curiosité, j'ai moi-même connu depuis peu : à la tendre sortie de l'âge vagissant, j'ai appliqué mes lèvres encore humides de la rosée laiteuse de ma nourrice aux sources délicieuses des arts libéraux. Et d'abord, enchanté que j'étais par le caressant murmure de l'onde qui bruit paisiblement, je désirais puiser aux flots melliflues de la poésie ; mais j'admirais bientôt le fracas plus grave des mots qui dévalaient comme des torrents, et, avec un extrême désir, j'avais soif des fleuves plus larges de l'éloquence. Mais, comme ils donnent soif de savoir plus qu'ils ne désaltèrent, ils ne purent me satisfaire en aucune façon. Je parcourais enfin, avec une soigneuse application, l'immense étendue des sciences et toutes les rivières qui en tirent leur cours si abondant : ce n'était pas assurément quelque folle ambition qui m'avait emporté, sans penser à la faiblesse de mes capacités, d'espérer parvenir à épuiser ne serait-ce que l'unique ruisseau de quelque une des sciences, mais je voulais en choisir

1. « *Juvat integros accedere fontes. Atque haurire : juvatque novos decerpere flores* », Lucrèce, *De natura rerum*, I, 927-28 et IV, 2 (où Lucrèce reprend dix-sept vers du l. I).

2. « *Integritatis fontem* » : a) en reprenant les *fontes* de l'épigramme, en filant la métaphore de la source (mot privilégié par la traduction) ou de la fontaine et surtout en l'appliquant à son grand-oncle, Descartes joue évidemment sur le mot, puisque René Brochard est « Seigneur des Fontaines ». b) *Integritas* reprend la dédicace, et surtout le distique de Lucrèce : sources scellées, vierges, inviolées, intègres.

3. « *Sic ut nihil ipse futurae Laudis agam* », Juvénal, *Satire VIII*, v. 75-76 ; le texte de Juvénal porte *agas* (seconde personne) et non, comme ici, *agam*.

une parmi les autres, dont la très douce rosée aurait pour l'avenir apaisé la soif de mon esprit, et désirais les distinguer toutes par l'expérience. Je ne m'étais jamais lassé d'une curiosité si laborieuse, jusqu'à ce que j'aie vu enfin jaillir, de vous, les sources si pures des vertus et du savoir, qui ont commencé de me dégoûter des autres et de me faire n'estimer et ne suivre que les vôtres, c'est-à-dire (pour rendre mon langage moins brumeux) jusqu'à ce que je vous aie fait l'unique modèle à admirer et à imiter. Telle est en effet la pureté de votre vie, telle est l'intégrité de vos mœurs, le charme de votre entretien, la fécondité de vos enseignements, l'éclat de votre vertu, qu'on ne peut souhaiter ajouter rien de plus à une source si agréable. Que pourrait-on bien souhaiter, sinon qu'elle bruisse paisiblement — *Et l'onde qui s'enfuit s'efforce-t-elle de trembler dans son cours oblique ?*⁴ — puisque même les esprits obliques des envieux sont contraints de reconnaître les sources de votre vertu, qu'entoure le bruit flatteur de votre renommée. Et cependant ni le pur argent du flot abondant, ni la splendeur dorée du sable opulent, n'ont pour moi autant d'attraits. Mais ici une Nymphé d'une grande beauté m'est apparue : ce n'était pas Artémis, telle que la vit jadis le malheureux Actéon, mais Thémis, qui m'a moi aussi métamorphosé, de toute autre façon, car elle ne m'a pas changé en cerf, pour que j'évite à l'avenir, d'une course craintive, la rencontre de celle qu'une fois j'ai regardée, mais elle m'a domestiqué en serf, tout sauvage que j'étais de ma liberté naturelle, pour qu'au long de ma vie je m'attache à la suivre d'un ardent désir. Et comme j'aspire désormais à ne pas passer pour indigne de l'aimer et de l'adorer, c'est vers vous vraiment qu'il m'a paru légitime de me tourner, puisqu'elle habite vos sources pures comme son sanctuaire, afin que vous daigniez me concilier la grâce et la bienveillance d'une déesse si aimable.

4. « *Et obliquo labore Lymppha fugax trepidare rivo ?* », Horace, *Odes*, liv. II, ode III, v. 11-12. a) Toutes les éditions d'Horace (y compris l'édition Lambin, Paris, 1604) donnent : « *Quid obliquo laborat [...]* » et non, comme Descartes, « *Et obliquo labore [...]* », et les nombreuses traductions sont fantaisistes ou lointaines. Le sens le plus probable nous paraît être le suivant : « Pourquoi l'onde qui s'enfuit se travaille-t-elle à trembler dans son cours oblique ? ». Nous sommes dans le contexte d'un jardin — donc une nature artificielle : on peut penser que le ruisseau ne suit pas la plus grande pente, mais qu'il est canalisé, à flanc de coteau, d'où cet « oblique », et surtout son effort (« *laborat* »). b) La faute de Descartes n'est pas une faute de mémoire : elle se trouve dans le recueil de Pierre de la Brosse, PETRUS BROSSÆUS, *Corpus omnium veterum poetarum latinorum...* (2 vol., 1426 p. et 888 p., éd. à Lyon en 1603, rééd. à Genève en 1611), cité par Descartes dans le rêve : le *Corpus poetarum* est ouvert à « *Quod vitae sectabor iter ?* » (AT IX, 182-3 et note a). Descartes cite donc non selon Horace lui-même, mais selon le manuel de ses études, et de son troisième songe.

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1984

1. Textes et documents

1. 1. DESCARTES.

1. 1. 1. DESCARTES (René). — *Discurso del Método. Tratado de las pasiones del alma*. Introd. de M.A. Granada, trad. y notas Eugenio Frutos (Clasicos Universales Planeta), Barcelona, Planeta, 1984.

1. 1. 2. DESCARTES (René). — *Méditations métaphysiques*, présentation et commentaire d'André Vergez, Nathan, 1983, 127 p.

1. 1. 3. DESCARTES (René). — *Die Leidenschaften der Seele*. Herausgegeben und übersetzt von Klaus Hammacher, französisch-deutsch. Philosophische Bibliothek 345, Meiner, Hambourg, 1984, 369 p.

1. 1. 4. DESCARTES (René). — *Reglas para la direccion de la mente*, Madrid, 1984.

1. 1. 5. DESCARTES (René). — *Pasiunile sufletului*. Editura stiinificã si enciclopedicã. Trad. de Dan Rautu, intro. et notes de Gheorghe Brãtescu, Bucarest, 1984, 232 p.

1. 1. 6. DESCARTES (René). — *The Philosophical Writings*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. 2 vol. Cambridge University Press, 1984.

1. 1. 1. DESCARTES, *Discurso del Método. Tradato de las pasiones del alma*. M.A. Granada, professeur à Barcelone, a introduit à cette double édition : un bref rappel historico-philosophique permet de présenter ensuite le projet métaphysique de la pensée de Descartes (p. XIV-XIX). Granada reprend la perspective philosophique et scientifique du *Discours* et souligne sa portée apologétique en le comparant,

de ce point de vue, aux *Méditations* (p. XXIII). D'autre part, E. Frutos, traducteur des *Passions*, les a assez abondamment anotées, afin d'en faciliter la lecture au public espagnol.

F.J.B.-R.

1. 1. 2. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*. Présentation par André Vergez. Les intégrales de Philo. Destiné aux classes terminales, cet ouvrage sans aucune prétention tranche par sa qualité sur nombre de ses semblables. Une mise en page soignée dissocie clairement le texte cartésien et les annotations marginales qui l'éclairent. Toujours judicieuses, elles constituent souvent d'utiles mises au point, voire de petites études originales. Si l'exposé initial va parfois, dans un souci pédagogique de clarté, au-delà des certitudes de l'historien, le choix des passages de complément, le glossaire, les quelques indications bibliographiques sont bien venus. Une surprise : contrairement à ce qui est indiqué p. 11, le texte fourni n'est pas la traduction française du duc de Luynes, mais — le plus souvent — celle de Clerselier (qu'on pourra ainsi se procurer à bon compte). Parmi les très rares coquilles, signalons p. 75 l. 1 un *ne* qui inverse le sens. Deux formules nous semblent contestables. (a) p. 20 : « la réalité formelle d'une idée, c'est l'être réel auquel peut-être elle renvoie ». C'est là la réalité formelle de l'*ideatum*, objet ou cause de l'idée. Mais la réalité formelle de l'idée se confond avec sa réalité matérielle, puisqu'elle « ne demande de soi aucune autre réalité formelle que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser » (MM-III, p. 59-60, AT VII 41, 18-20 ; IX 32). (b) p. 73 note I : « dire le vrai par hasard, c'est se tromper ». C'est assurément faillir, ou faire un mauvais usage de son libre arbitre. Mais est-ce se tromper ? Il nous semble que Descartes garde une conception et une définition extrinsèque de la vérité et de l'erreur, par convenance ou discordance entre un jugement énoncé et la réalité en soi du fait ou de la chose, si bien que celui qui « juge selon la vérité », même si c'est « par hasard », ne peut pas être dit, au sens strict du verbe, se tromper.

J.-M. B.

1. 1. 3. DESCARTES, *Die Leidenschaften der Seele*. Cette édition est remarquable à plus d'un titre. D'abord parce qu'elle se substitue enfin à l'édition de J.H. von Kirchmann, parue en 1870 et que A. Buchenau n'avait fait que réviser en 1911 ; ainsi s'agit-il de la première reprise moderne en langue allemande des *Passions de l'Ame*. Pourquoi cet intérêt nouveau ? La lecture du récent article de K. Hammacher, paru en français sous le titre « La raison dans la vie affective et sociale selon Descartes et Spinoza » (*Les Études Philosophiques*, 1984/1) l'indique déjà ; le souci, sans cesse répété dans l'introduction et les notes, de répondre à et de critiquer l'interprétation de l'*ego* par Heideg-

ger le confirme ; il s'agit de redéfinir la corporéité concrète de ce qui, en principe, a pourtant engendré le *Je* transcendantal. Cette intention proprement philosophique ne disparaît pas au long d'un travail par ailleurs fort érudit. En effet, une longue introduction s'attache à reconstituer certains points fondamentaux de la doctrine cartésienne : une morale de l'intention, la volonté comme cause morale, l'action de la volonté sur la glande pinéale, l'identification de celle-ci à l'épiphyse (ou non), l'animal-machine comme modèle, etc. Ces mises au point s'appuient sur des auteurs contemporains ou postérieurs à Descartes, dont Clauberg, Geulincx, Wittichius, Stenon, etc., en sorte d'enrichir passablement les références habituelles dans l'horizon francophone. De la traduction, en général exacte et précise, on discutera cependant certains choix, en particulier, celui de rendre admiration par *Verwunderung* (p. 94 et note 67, p. 344-5), au lieu de *Bewunderung* ; outre l'inconvénient de devoir transposer l'étonnement en *Erstaunen*, on se condamne à manquer le rapprochement avec Kant (à l'occasion de la doctrine du respect). Reste qu'elle constitue un instrument de travail très utile, même aux lecteurs francophones.

J.-L. M.

1. 1. 5. DESCARTES, *Pasiunile sufletului*. Il faut saluer la première édition roumaine des *Passions de l'âme* : traduction fidèle et précise de Dan Rautu et introduction et annotation abondante de Gheorghe Brătescu, qui a su enrichir les travaux roumains sur Descartes, moins nombreux sur les *Passions* que sur d'autres textes. La première prise de contact du public roumain avec les *Passions* date de 1952, grâce à la publication d'une quarantaine d'articles dans la collection « Texte filozofici » (voir aussi M. Ralea et C.I. Botez, *Istoria psihologiei*, 1958 ; Elena Vianu, *Moralistii francezi*, 1963 ou Ernest Stere, *Gîndirea etica în Franta secolului al XVII lea*, 1972).

Nous nous réjouissons de l'existence de cette édition et de sa qualité, qui témoigne de l'intérêt pour Descartes en Roumanie.

C.D.

1. 1. 6. DESCARTES, *The Philosophical Writings*. Cette traduction d'*Œuvres philosophiques de Descartes* met à la disposition du public anglophone un ensemble plus étendu que la traduction classique, publiée en 1911, de Haldane et Ross (H-R), et plus proche des textes originaux de Descartes. Les trois traducteurs, J. Cottingham, R. Stoothoff, et D. Murdoch, sont en effet toujours partis du texte écrit par Descartes, en latin ou en français.

C'est pour les *Méditations*, auxquelles sont jointes dans le même volume II les sept séries d'*Objections* et de *Réponses*, que cette publication constitue, de ces deux points de vue, la plus grande nou-

veauté. (Une traduction anglaise de la totalité des *Principes de la Philosophie* est parue en 1983, cf. le compte-rendu dans le *Bulletin Cartésien* XIV). Le lecteur de langue anglaise jouit désormais d'un incontestable privilège sur le lecteur français non latiniste, puisque nous n'avons jamais osé publier une traduction suivant rigoureusement le texte latin de Descartes, trop – ou mal – respectueux des versions du duc de Luynes et de Clerselier.

Le traducteur, J. Cottingham, n'a évidemment pas méprisé les écarts de la traduction revue et corrigée par Descartes, il choisit d'indiquer en note ou, dans le texte même, entre crochets, soucieux d'éviter l'amalgame de l'édition H-R. Quant à l'exactitude et la fidélité à l'original, le progrès est indéniable. Dans l'impossibilité, ici, de faire apprécier ces qualités dans l'ensemble de telle ou telle page, on se contentera de signaler quelques améliorations ponctuelles, mais essentielles, qui permettront de prévenir certaines incompréhensions. Ainsi, dans la *Méditation II*, alors que H-R confondaient *anima* et *animus* (AT VII 26, 22 ; 27, 14) dans une unique traduction (*soul*), en un des rares endroits où il importe de les différencier puisque le principe de la pensée s'y distingue de ce qui est aussi principe de vie, J.C., plus inventif que Luynes, trouve pour l'opposer à *soul*, *intelligence* ; dans l'analyse du morceau de cire, *ceram ipsammet* (AT VII 32, 3) est bien traduit par *the wax itself*, et non plus, comme dans H-R qui suit la version française, par *the same wax*, et la traduction tout aussi rigoureuse de la suite permet au lecteur de ne pas se limiter, pour saisir le sens de l'analyse, à la pensée de l'identité. Dans la *Méditation VI* (AT VII 78, 28), la nouvelle traduction ne commet pas l'erreur d'ajouter un *in me*, emprunté par H-R à la version française qui risque de troubler l'ordre des raisons. Semblables améliorations se découvrent dans la traduction des *Objections* et des *Réponses* : dans le passage des *Secondes Réponses*, qui précède l'*Exposé géométrique* (que les anglais n'amputent pas, comme Clerselier, de sa dernière page), J.C. épargne à son lecteur, pour AT VII 155-156, la confusion de la traduction de Clerselier dont H-R ne se libère pas assez, et propose, en note, une intéressante explication des expressions *tanquam a priori* et *tanquam a posteriori*.

On peut, bien sûr, prendre en défaut, parfois, l'exactitude de la traduction. C'est ainsi qu'on se demande d'où vient *of course* qui introduit la traduction de la phrase précédemment citée de la *Méditation VI* (AT VII 78, 28), ainsi que, un peu plus loin (79, 13), *on my part* ; dans la *Méditation II*, *ipsamet corpora* (AT VII 34, 1-2) n'est pas aussi bien rendu (par *even bodies*) qu'*ipsammet ceram* (32, 3). Et pourquoi la seconde partie du titre de cette méditation est-elle traduite par *HOW it is better known than the body* ? On regrette l'oubli de certains *enim* et *forte*, et en particulier du *vel forte etiam* de la *Méditation III* (AT VII 36, 18-19), si important pour maintenir le

décalage entre la première certitude métaphysique et les vérités mathématiques. On est aussi déçu, sur un passage fondamental de la *Méditation IV* (AT VII 57-58) où le latin et le français diffèrent de manière significative : on regrettait que H-R traduise – non sans erreur – le texte français, et ne signale pas les différences par rapport au latin, on regrette maintenant que la traduction du latin soit peu rigoureuse et ne signale pas les modifications du texte français. Il est curieux de constater que la proposition *ut nullius majoris ideam apprehendam* (AT VII 57, 13), bien traduite par Clerselier, n'est comprise par aucun de ces traducteurs. H-R attribue la grandeur à l'idée ; J.C. semble reconnaître la possibilité d'une volonté plus grande que la miennne et n'affirme que l'impuissance de mon entendement à la saisir.

Malgré ces réserves, cette nouvelle traduction, pourvue de références marginales à l'édition AT et d'un index, est un instrument de travail très précieux, même pour le lecteur français, qu'elle invite à interroger à nouveau l'original latin, et auquel elle peut suggérer, pour une traduction, l'équivalent français des termes anglais. Paradoxalement peut-être, le dépaysement d'une troisième langue rapproche quelquefois du texte original le lecteur trop habitué à la version française.

M.B.

1. 2. CARTÉSIENS.

1. 2. 1. LA FORGE (Louis de). — *Traité de l'esprit de l'homme... suivant les principes de René Descartes*. Reprint de l'édition d'Amsterdam, 1666, Hildesheim, Zürich/New-York, Olms, 1984, 462 p.

2. Études générales

2. 1. DESCARTES.

2. 1. 1. BADER (Franz), *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*, vol. I, *Genese und Systematik der Methodenreflexion*, Bonn, Bouvier, 1979, 298 p. ; vol. II, 1, *Descartes'erste Philosophie : Die Systematik des methodischen Zweifels*, Bonn, Bouvier, 1983, 301 p.

2. 1. 2. BADER (Franz), « Die Einheit des transzendentalen Wissens in Descartes'Methodenlehre », *Franziskanische Studien*, 65, 4, 1983, p. 297-333.

2. 1. 3. BOURDIL (P.Y.), « La parole occidentale », *La Liberté de l'Esprit*, 7 (*Le Cogito*), 1984, p. 5-39.

2. 1. 4. CANZIANI (G.), « Ermeneutica cartesiana. In margine ad un recente libro di J.-L. Marion », *Rivista Critica di Storia della Filosofia* (Firenze), 39, 1, 1984, p. 91-106.
2. 1. 5. EVANS (Joseph Claude), *The metaphysics of transcendental subjectivity. Descartes, Kant and W. Sellars*. Bochumer Studien zur Philosophie, Grüner Verlag, Amsterdam, 1984.
2. 1. 6. GÓMEZ PIN, *Descartes, El autor y su obra*, Barcelone, Barcanova, 1984, 128 p.
2. 1. 7. MARION (Jean-Luc), « Descartes et l'onto-théologie », *Giornale di Metafisica* (Turin), 6, 1-2, 1984, p. 3-49.
2. 1. 8. MARION (Jean-Luc), « Die Cartesianische Onto-Theologie », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38, 1984, p. 349-380.
2. 1. 9. PACHO (Julian), « Über einige erkenntnistheoretische Schwierigkeiten des klassischen Rationalismus », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38, 4, 1984, p. 561-581.
2. 1. 10. RÖD (Wolfgang), *Die Philosophie der Neuzeit, 1, Von Francis Bacon bis Spinoza ; 2, Von Newton bis Rousseau*, in *Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von Wolfgang Röd, Bände VII und VIII, Munich, Ch. Beck, 1978 et 1984, 270 et 498 p.
2. 1. 11. RODIS-LEWIS (Geneviève), *Descartes, Textes et débats*, Le Livre de poche, Paris, 1984, 669 p.
2. 1. 1. BADER (Franz), *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*, vol. I, *Genese und Systematik der Methodenreflexion* ; vol. II 1, *Descartes' Erste Philosophie : Die Systematik des methodischen Zweifels*. Jusqu'au début de la période moderne, la philosophie n'a pas étudié le problème de la connaissance pour sa signification fondamentale dans la constitution de la réalité, mais a préféré chercher à comprendre l'effectivité objective à partir de principes. Avec l'intuition de Descartes selon laquelle la connaissance de la relation fondamentale de l'être à sa conscience appartient à la connaissance correcte de la réalité effective, la théorie de la connaissance s'avance au premier plan de l'intérêt philosophique, et, avec elle, le problème de la méthode. Pourtant, même cette nouvelle théorie de la connaissance (au moins jusqu'à présent) empruntait des chemins le plus souvent objectivistes. On ne traitait le savoir qu'à titre de simple objet autre, et l'on ne reconnaissait pas que la chose et le savoir que l'on a d'elle doivent être com-

pris à partir d'une unité qui les fonde. Lorsque le savoir ne s'est plus seulement accompli de manière simple et non réfléchie, mais devint de son côté objet du connaître, la philosophie s'éleva de l'ontologie à la théorie de la connaissance ; lorsque de surcroît fut thématisée l'unité du savoir et de l'objet, elle s'éleva au point de vue transcendantal. Celui-ci est caractérisé par ceci qu'un objet n'est pas simplement réfléchi — ni l'objet « chose », ni l'objet « connaissance ». Au contraire, il saisit cette unité qui renferme en elle, sous un seul regard, l'objet et l'acte de savoir par lequel il est représenté et connu. Ce n'est pas un genre d'objet qui rend transcendantale l'affirmation philosophique, mais bien le fait qu'est pensé en elle le rapport de l'objet avec *sa* connaissance, autrement dit l'unité à partir desquels les deux termes, cet objet et cette connaissance, se déploient, et où, en retour, cette pensée ultime se comprend comme libérée de cette unité. D'après Bader, cela se produisit pour la première fois lorsque Descartes proclama comme principes fondamentaux de la philosophie le *cogito/sum* et la préconnaissance *a priori* de Dieu comme condition de la cognoscibilité du *cogito*, et qu'il détermina la métaphysique comme étant science des principes de la connaissance (au sens d'une unité du principe de l'être et du principe de la connaissance !).

Le travail que F. Bader présente en trois volumes a pour mérite remarquable d'avoir indiqué en de subtiles analyses particulières les origines de cette pensée transcendantale dans la doctrine cartésienne de la méthode, son concept de la philosophie première, et dans le doute méthodique (le traitement de la *philosophia prima* est poursuivi dans le volume II/2). Le premier volume débute par un aperçu instructif sur le concept de transcendantal chez Kant et surtout chez Fichte (gradations du savoir transcendantal), puis l'auteur indique que le germe de la découverte du savoir transcendantal chez Descartes se trouve dans l'*admirabilis inventio* de la nuit de la Saint-Martin 1619, l'idée d'une *scientia universalis*, c'est-à-dire de l'unité du savoir dans toutes les sciences déterminées (sciences spéciales). D'après Bader, le programme de Descartes comporte deux projets : en premier lieu, le savoir doit être pénétré dans son unité de telle manière que tout savoir déterminé puisse être regardé comme provenant de lui, et déployé à partir de lui. Il en va, en second lieu, de ce qui seul fait de tout savoir un savoir au sens strict : de l'évidence. A partir de là, le concept cartésien de la vérité et de la science (*Règles* 1 et 8), principalement dans son rapport de dépendance avec le concept de philosophie, passe au premier plan de la recherche. *Veritas* est employée par Descartes au sens de *notio transcendentalis*, et mise en relation avec l'argument ontologique d'Anselme : son concept est son être, et son être contient son concept, même dans notre préconnaissance d'elle *a priori* ; en raison de cela, elle est le lieu de l'évidence, au sens d'une unité préservée du savoir et de l'être. Bader étudie à partir de là, dans des analyses

détaillées, le problème du cercle dans la fondation du savoir (en opposition à l'objection hégélienne du cercle à l'endroit des règles instrumentales, et à la critique adressée par K. Popper et H. Albert à la pensée fondatrice de Descartes : un « trilemme de Münchhausen »).

Le second centre d'intérêt du premier volume concerne la méthode analytique de Descartes, à partir de la deuxième partie de la quatrième *Règle* (en prolongement des recherches d'E. Cassirer et de J.-P. Weber). Latente dans cette *Règle*, la critique d'Euclide (critique du procédé axiomatique-déductif, consistant à se fonder sur des éléments non engendrés par une critique gnoséologique, et partant, objectivistes, comme le sont les définitions, les postulats, les axiomes, les séries de problèmes et les procédés spéciaux de résolution) est présentée comme le moteur de la découverte de la méthode analytique. Descartes suit l'ordre des raisons et inaugure avec lui un procédé que Bader nomme un « idéalisme transcendantal méthodico-scientifique ». Bader indique de façon convaincante qu'une impulsion décisive pour le développement de la méthode transcendantale chez Kant et Fichte provient (par delà Leibniz), de la méthode d'engendrement gnoséologique de toutes les présuppositions et de tous les procédés de résolution des problèmes.

Le volume II/1 étudie dans sa première partie la méthode des *Méditations* comme celle d'une philosophie première, et la met en rapport avec les commencements de la réflexion méthodologique chez Platon et Aristote. La saisie aristotélicienne de la métaphysique comme science de l'étant en tant qu'étant est confrontée à sa saisie cartésienne comme science des principes de la connaissance (au sens d'une unité ultime des principes de l'être et de la connaissance). Le problème de l'ordre est étudié à partir de la modification par Descartes de la relation *proteron-husteron* (*prius natura* – *prius nobis*) : le *prius natura* n'est pas pour Descartes simplement un être comme pour Aristote, mais un savoir inné (seulement implicite, assurément) des principes, qui, du fait de son caractère implicite, était faussement pris par Aristote pour un être. Par là, Aristote a ontologisé une relation gnoséologique (savoir primaire de constitution – savoir explicite), de sorte que, pour lui, la relation gnoséologique s'est perdue dans les principes de l'être : l'être abstrait ne conduit pas au-delà de ses genres et espèces, qui doivent être recueillis de manière positiviste, tandis que d'après Descartes les *praedicata generalia entis* doivent provenir de la pénétration du savoir. C'est pourquoi il ne peut plus y avoir chez Descartes d'ontologie abstraite et isolée de la gnoséologie !

Le concept d'ordre de Descartes est d'après Bader stratifié à partir de là : 1° l'ordre de la réflexion première constitutif et implicite du savoir inné de constitution (ordre de l'être en tant qu'ordre constitutif du savoir !) ; 2° l'ordre lors de notre rappel dans une réflexion seconde explicite du savoir primaire ; 3° la relation et l'entrecroisement des deux. Tandis que l'absolutisation du point 2 devrait ne conduire qu'à

un idéalisme transcendantal méthodique, prépondérant dans les *Regulae*, l'*ordo* des *Meditationes*, orienté sur l'*a priori* de l'idée de Dieu et du *cogito*, est caractérisé par l'entrecroisement de l'ordre de la connaissance constitutif de l'ordre de l'être, et de l'ordre second de la réflexion. Le transcendantal consiste ici dans le procédé des *Meditationes*, et son *mos geometricus* analytico-synthétique qui s'oppose au *mos geometricus* axiomatico-déductif. En ceci consiste aussi le plus grand accord de Descartes avec la méthode de la *Doctrina de la Science* de Fichte (celle, en particulier, de 1804).

Le volume II/1, deuxième partie, traite du doute méthodique et montre le rapport interne de dépendance du doute et de la doctrine de la méthode (le doute étant entendu comme légat de la règle de vérité). Le doute est présenté comme plus systématiquement fondateur (*ratio dubitandi*), plus universel, plus radical, plus métaphysique et plus hyperbolique (plus extrême qu'une sorte d'ascèse de la science et de la connaissance). La plus grande part de l'analyse traite des arguments fondateurs du doute chez Descartes, idéalistes (raisons du doute sur la réalité effective indépendante du sujet) ou réalistes (doutes portant sur la validité des lois de la pensée comme lois de l'être). Le doute idéaliste ou bien respectivement réaliste est dérivé de son fondement systématique, c'est-à-dire à partir de la séparation unilatérale et de l'absolutisation des deux moments constituant le principe fondamental *cogito/sum*, unis *a priori* pourtant avant leur séparation (et renversant par là le doute) : *cogitare* et *esse*. Le doute est ainsi compris et expliqué dans sa genèse fondamentale.

La particularité de la philosophie de Descartes consiste en ce qu'elle n'admet que de tels principes à la base de la philosophie scientifique, qui fondent unitairement ce philosophe comme fondation de l'évidence, doctrine du savoir et propos ontologiquement justifié. Toute philosophie qui dès lors ne se laisse pas guider par l'entrecroisement de ces trois moments, entendus comme mesure constitutive de sa scientificité est ainsi jugée par Descartes soit comme un système d'opinions dépourvu d'évidence, soit un système idéaliste spéculatif sans dignité ontologique, ou encore comme une ontologie oubliée d'elle-même, émergeant sans savoir ni évidence fondés. L'aspect transcendantal du concept cartésien du savoir et de la science consiste en ces trois moments. C'est à montrer cela que parvient justement l'auteur.

Face à une interprétation néo-réaliste de Descartes, qui prend l'avantage principalement en France, le travail de Bader représente un puissant contre-poids en faveur d'une interprétation méthodologique. Nous trouvons là ce que naguère M. Philonenko demandait si expressément¹, une interprétation non seulement rétrospective, mais

1. Cf. A. PHILONENKO, « Une lecture fichtéenne du cartésianisme n'est-elle pas nécessaire ? », in *La passion de la raison. Hommage à F. Alquié*, Paris, P.U.F., 1983, p. 341-357. (Note du traducteur).

encore prospective, qui fait apparaître ces parcours intellectuels qui n'ont pas seulement été fructueux lors de l'éclosion de la philosophie classique en Allemagne, mais aussi lui ont montré le chemin.

Reinhard LAUTH, Munich
(traduit de l'allemand par F. de Buzon*).

2. 1. 5. ÉVANS (Joseph Claude), *The metaphysics of transcendental subjectivity*. Cet ouvrage étudie la formation historique et le sens philosophique du concept de subjectivité transcendantale à la lumière de ce que l'auteur nomme « le modèle linguistique », c'est-à-dire l'hypothèse — de platonicienne mémoire — selon laquelle la pensée est un dialogue de l'âme avec soi. Ce thème, tel que Sellars le reprend, lui semble un efficace outil d'analyse de la problématique classique et kantienne de la subjectivité. D'où, au chapitre II, le point de départ cartésien. La question en est : « Est-ce légitimement que, du *cogito ergo sum*, procède un *sum substantia cogitans* ? » L'A. y donne une double réponse : il met à jour la « présupposition irréfléchie » qui seule autorise la conclusion cartésienne, et dégage ainsi l'apport spécifiquement kantien à la problématique classique du sujet.

La pensée (*cogitatio*) est définie par Descartes à partir de l'immédiateté d'une conscience de soi (« self-awareness » qui semble à l'A. autoriser l'expression de « réflexivité immédiate »). Dans cette mesure, tout penser est un « je pense », et du fait que la référence au « je » est essentielle à la pensée, le « je suis » est une certitude qui se dégage de « toute la vie mentale ». Maintenant, l'interprétation ontologique de ce « je » comme substance soulève au moins trois difficultés : 1/ celle d'un fondement en général : l'A. situe exactement le point où l'itinéraire des *Méditations* accuse une circularité logique — que tromper soit imperfection, à titre d'enseignement de la « lumière naturelle ». 2/ En quel sens le terme d'« idée » peut-il être prédiqué de plusieurs actes effectifs de pensée (*cogitationes*) ? L'« idée » est-elle ou non un accident individuel ? 3/ Enfin et surtout, l'acte (formel, accompli *realiter*) par lequel « je » pense une certaine réalité objective, semble, en vertu de cette dualité de point de vue, formellement structuré comme : « Descartes dit — qu'il fait froid ». Il suit de là une primauté de l'idée en tant qu'objective (et non formelle), et l'appartenance du « je » à la *cogitatio*, comme une structure *objective* de celle-ci. Dans la mesure où ce dernier appartient au *sens* de la pensée, il ne livre rien d'une quelconque substantialité du sujet.

* *Note du traducteur*. Le volume I de l'étude de F. Bader a été recensé dans le *B.C. X*, p. 15-17 (*Archives de Philosophie*, 44/4, 1981).

En conclusion, l'A. note que le substantialisme cartésien indique que Descartes, même implicitement, ne recourt pas au « modèle linguistique » de la pensée, mais fait appel à la causalité, comme origine des idées innées. La thématique transcendantale correspond donc à une alternative métaphysique générale à ce causalisme ; déjà présente chez Jean de Mirecourt dans l'interprétation de la pensée comme action, elle implique à terme l'ontologie kantienne de la « réalité objective » de la représentation.

J.-F.L.

2. 1. 9. PACHO (Julian), « Über einige erkenntnistheoretische Schwierigkeiten des klassischen Rationalismus ; Überlegungen anhand eines cartesianischen Beispiels ». Sous un titre plus général que son propos, cette étude constitue un nouvel examen minutieux de l'analyse cartésienne de la connaissance sensible sur l'exemple fameux du « morceau de cire », dans la *Seconde Méditation*. Le but proposé est de « rechercher les présupposés systématiques qui font apparaître crédible la métaphysique cartésienne de la connaissance », afin de vérifier si le projet critique cartésien d'une détermination rationnelle des limites de la connaissance rationnelle n'est pas tout simplement illusoire. L'examen du texte conduit l'A. à conclure que l'analyse cartésienne laisse apercevoir, dans l'étendue, « la condition objective de possibilité de toute perception des objets physiques ». Faut-il rappeler que l'étendue n'a pas chez Descartes un statut aussi explicitement transcendantal, mais qu'elle est simplement ce qu'une conception claire et distincte – non « toute perception » – livre de l'identité substantielle du corps ? Enfin, le texte invoqué, en dépit des objections ici faites aux travaux de F. Alquié et J.-M. Beyssade¹, constitue moins une analyse de la substance corporelle que la détermination de son mode de connaissance, et laisse donc encore de côté toute préoccupation relative à l'essence des choses.

J.-F.L.

2. 1. 10. RÖD (Wolfgang), *Die Philosophie der Neuzeit, 1, Von Francis Bacon bis Spinoza ; 2, Von Newton bis Rousseau, in Geschichte der Philosophie*. Il est impossible de donner ne fût-ce qu'une esquisse de compte-rendu de ces deux volumes. Ils constituent, par l'ampleur du projet, la maîtrise et la concision des synthèses historiques et doctrinales, enfin par la très intimidante accumulation d'informations textuelles et bibliographiques un instrument de travail

1. Ferdinand ALQUIÉ : *La découverte métaphysique de l'homme...* Paris 1950. Jean-Marie BEYSSADE : « L'analyse du morceau de cire », in *Sinnlichkeit und Verstand, in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, Bonn, 1976.

que seule une longue et patiente pratique permettra d'apprécier. Il est déjà clair que, dans l'attente de la refonte de la célèbre *Ueberweg* (actuellement en cours), le travail de W. Röd n'a sans doute pas d'équivalent en langue allemande (ni, osons le dire, en langue française). D'ailleurs la dimension résolument internationale de l'entreprise la recommande à un public sans frontière. — Pour les études cartésiennes, il faut particulièrement souligner, dans le tome 1, outre le chap. III consacré à Descartes (où l'A. sait admirablement rester fidèle à sa propre interprétation tout en intégrant l'état actuel de toute la recherche), les développements sur les opposants (chap. IV), les jansénistes (chap. V), les occasionnalistes (chap. VI) ; dans le tome 2, la nouveauté du chap. VII, consacré à la philosophie allemande des *Lumières* fait seulement regretter qu'une étude parallèle n'ait pas été consacrée à la philosophie scolaire et universitaire française de la même période. De même, l'ensemble aurait pu s'ouvrir, avec autant de profit que par l'étude de Bacon, sur une identification de la scolastique suarézienne, telle qu'elle assure le fonds commun de toute philosophie européenne au début du XVII^e siècle. — Il y aurait pourtant quelque paradoxe et une rare ingratitude à souligner ces rares manquements, puisqu'ils ne viendraient pas à l'esprit si W. Röd n'avait déjà comblé toutes les autres attentes. Son ouvrage s'imposera désormais comme un outil de référence constante.

J.-L.M.

2. 1. 11. RODIS-LEWIS (G.), *Descartes, Textes et débats*. Ce nouveau livre, qui inaugure une collection récente consacrée aux grands philosophes, est à tous égards un livre nouveau. Il ne fait double emploi avec aucun autre. S'il prend la suite de *l'Œuvre de Descartes* (Vrin 1971), il en est complémentaire. Il prolonge le chemin déjà tracé, avec le souci si caractéristique de G.R.L. de perfectionner, d'enrichir, d'approfondir ses propres *interprétations* (ce qui rendra parfois la lecture difficile pour le débutant, mais ajoutera une touche d'autobiographie intellectuelle pour le spécialiste accoutumé à lire G.R.L., cf. p. 205 ou 257 note I) : on relèvera certaines hypothèses nouvelles, ou l'analyse de domaines que les écrits antérieurs laissaient un peu dans l'ombre. Surtout cet ouvrage réorganise l'ensemble de la présentation, la structure de ses sept parties et le fil de la démonstration, en constituant autour des *débats* un exposé, sans précédent à notre connaissance en français, de tout le travail des commentateurs sur Descartes.

Commençons par ce dernier aspect, de méthode, qui sera sûrement aux yeux de beaucoup le principal apport de ce livre. Comment ne pas admirer le souci d'informer complètement, et l'ampleur de ce qui a été rassemblé, depuis les grandes synthèses classiques jusqu'aux études d'aujourd'hui, à travers des langues et des traditions différentes ?

Allemagne, Italie, Grande-Bretagne, États-Unis, Japon sont enfin écoutés et entendus. Naturellement, chacun dans son petit domaine pourra contester tel choix, se demander si tel passage cité ne doit pas plus à la contingence d'une rencontre personnelle qu'à son importance intrinsèque, regretter une absence. Ainsi, pour le domaine anglo-saxon qui fait enfin une percée dans un ouvrage de grande diffusion, on regrette l'absence d'Harry Frankfurt dont le livre sur la validation de la raison s'imposait p. 259 avec les textes de Lucy Prenant heureusement restitués. Comme on regrettera le caractère approximatif de quelques traductions, ainsi le texte 304a de J. Yolton pp. 465-466, dont le passage retenu ne nous semble au reste guère original, en particulier par rapport à l'étude de G. Lebrun en 1976 sur « la notion de ressemblance de Descartes à Leibniz » : outre deux coupures non signalées, la première phrase nous semble bien prise à contresens (« Descartes reconnaît que, dans le cas d'une corrélation entre figures et couleurs, grandeurs etc., les figures cérébrales ne correspondent pas aux figures de l'organe sensible qui est concerné, soit la rétine de l'œil » au lieu de « (Descartes) reconnaît que, dans le cas des figures qui sont en corrélation avec la couleur, la grandeur etc. » (etc. renvoyant expressément aux *sons*), « les figures cérébrales n'ont pas de figures qui leur correspondent dans l'organe concerné, comme c'est le cas » (au contraire) « avec la rétine de l'œil »). Mais ces réserves sont insignifiantes par rapport à l'ampleur de la matière regroupée, à la cohérence des passages retenus, à leur insertion raisonnée dans le fil de l'argumentation.

L'ensemble est un peu difficile à lire, au moins au début. Il faut s'habituer au parti adopté qui entrelace, de façon claire mais compliquée, les textes de Descartes (marqués par un D), les textes des commentateurs et les commentaires propres de G.R.L. sur ces textes ; il faut s'habituer à chercher les numéros de référence à la fin des textes et non pas au début comme d'ordinaire ; et à saisir le très mince retrait qui détache les citations des commentateurs d'avec le commentaire sur ces citations (décalage parfois oublié par le typographe, nous a-t-il semblé, p. ex. p. 429-430). Mais on ne saurait trop inviter et le débutant et le spécialiste à faire cet effort. Tout un pan du cartésianisme s'illumine grâce à cette mise en perspective : ce qui était confiné jusque là dans les appendices bibliographiques terminaux (*La découverte métaphysique...* de F. Alquié, *L'œuvre...* de G.R.L., la traduction des *Regulae* de J.-L. Marion) ou en bas de page dans les notes (*La théologie blanche* par ex.) entre dans le corps même du texte. La dernière partie, *Descartes devant la postérité*, porte à son accomplissement ce qui a été réussi depuis le début : une approche (non cartésienne ?) de l'individualité du cartésianisme, à travers tout ce qui en sort, en est dit, parle de lui, l'exprime en le discutant. Descartes cesse d'être un monument qu'on admire en bloc de l'extérieur : il

devient le géométral où se regroupent des perspectives multiples, un rapport déterminé de repos et de mouvement pour la communication des idées et des thèmes.

Mais toute cette information n'est jamais développée pour elle-même et par amour de l'érudition : elle est mise au service d'une volonté de clarification et d'un jugement critique très sûr. Toujours il s'agit de faire avancer les débats en faisant le point.

Laissons de côté la (considérable) quatrième partie, « métaphysique », 206 pages, presque le tiers du livre, qui reste davantage dans la ligne des travaux antérieurs. Les principales réserves porteraient à notre avis sur l'analyse du morceau de cire (a-t-elle pour fonction d'établir que « le *cogito* est à lui seul incapable de 'fonder' l'existence des étants du monde », p. 236 ? de « dissocier les qualités sensibles instables de ce qui demeure sous ces apparences, l'étendue, objet d'une aperception intellectuelle », p. 241 ? Les critiques adressées à F. Alquié, p. 244 et suivantes, ne nous ont pas semblé convaincantes) et sur la liberté (la *Quatrième Méditation* ne parle jamais de « ma volonté infinie », p. 305 ; le texte des *Sixièmes Réponses*, sur l'indifférence *humaine*, ne va pas « plus loin » que la *Quatrième Méditation*, p. 334 ; la traduction, discutable, du manuscrit *Cartesius*, p. 348-349, suggère à tort un Dieu qui « fait affirmer *comme certaine* une conclusion *arbitraire* », et surtout la possibilité d'une *victoire* de ma pensée libre *contre* le tout-puissant, ce qui nous semble parfaitement absent du cartésianisme en général et de ce texte en particulier). Les principaux apports concernent notamment un bel exposé de la thèse d'Hintikka sur le *cogito*, inférence ou performatif (pp. 202-212), et l'approfondissement après W. Doney de la puissance dans les preuves de l'existence de Dieu pour en assurer l'unité (mais faut-il reprocher à J.-L. Marion d'avoir attribué à l'homme une aséité positive, cf. p. 275-276 et 294 ? Marion au contraire souligne très clairement que c'est pour être *refusée* à l'ego-contingent qu'apparaît pour la première fois en son sens *positif* la *causa sui*, si bien qu'en parlant « d'usage *positif* de l'aséité », p. 275 texte 168, ce qui équivaut au « sens positif » de la page 294, il ne songe nullement à contester que la notion « ne peut être que *négativement* appliquée au moi », p. 276). Laissons aussi de côté ce qui touche à la morale, où G.R.L. a toujours su « donner son meilleur » (p. 568) : on regrettera un peu le découpage qui arrache arbitrairement le texte 368 au dernier alinéa du texte 364 ; et le lecteur qui ignore l'italien continuera à se demander ce que contient le *Descartes politico* d'A. Negri.

On doit signaler, comme spécialement originale, fouillée et neuve, la cinquième partie sur les développements de la science cartésienne, « physique et physiologie ». La nature de l'hypothèse, cette question disputée, est brillamment élucidée, en référence aux travaux de M. Martinet : nous nous demandons seulement si « Descartes affirme

la vérité de la ‘parallaxe’ (du soleil) et de l’obliquité de l’écliptique » (p. 415), ou plutôt s’il refuse le statut d’hypothèse (et partant l’équipolence des suppositions) à la détermination erronée d’une variable numérique. Ce n’est pas la même chose que de supposer une détermination du politique par l’économique, ou de croire à tort que Louis XIV est mort en 1716. Ce débat sur l’hypothèse est appliqué de façon très élégante au cas de la lumière, en référence aux travaux de P. Costabel. Si nous avons bien compris, il est suggéré avec insistance (malgré quelques passages qui disent explicitement le contraire, p. 446 l. 5 et 449 l. 2) que Descartes n’était pas catégorique dans son affirmation instantanéiste (ce qui impliquerait que la découverte de Roemer, la lumière a une vitesse mesurable, n’a pas « ruiné la physique de Descartes », p. 451). La thèse surprend un peu : selon Descartes, ce n’est pas « la faible longueur du bâton » qui « rend instantanée » la pression transmise d’un bout à l’autre (p. 442) puisque « elle devrait y passer en même sorte encore qu’il y aurait plus de distance qu’il y en a depuis la terre jusques aux cieux » (texte cité p. 443). Pour lui, si la lumière n’est pas un transport de corps, elle n’est pas davantage un « mouvement successif qui passe des uns aux autres » (p. 450, reposant peut-être sur une lecture vicieuse de AT II 143, 19). Il nous semble que le texte 295 transforme de façon illégitime une affirmation de suffisance (« assez exactement » correspondant à la plénitude d’une satisfaction, cf. p. 566-567) en un aveu d’approximation (« les éclipses de lune correspondent *seulement* ‘assez exactement’ au calcul qu’on en fait »). Mais il est difficile de bien démêler ici trois vérités : celle de l’historien de la philosophie, celle de l’historien des sciences, et celle de la science tout court (ainsi, p. 446, est-ce que le rayon lumineux qui passe de l’air dans l’eau ou le verre « se rapproche de la surface », ou plutôt s’en éloigne pour se rapprocher de la normale ou perpendiculaire ?). On voit l’importance des débats soulevés, et la richesse des matériaux apportés.

Concluons en redisant la difficulté de donner, dans ce domaine, des traductions dignes de foi. Le choix bien naturel et presque inévitable pour les versions françaises autorisées par Descartes rend parfois l’argumentation ou bien obscure (cf. p. 338 où F. Alquié cite, à la fin du texte 212, l’original latin qui diffère du français fourni par le texte 211) ou bien moins rigoureuse (cf. p. 388 texte 247, et p. 402-403 texte 259a, où l’original latin ne mentionne pas la modalité de *possibilité* sur laquelle le commentaire insiste). G.R.L. a donc souvent pris la peine de refaire la traduction. Et si bien sûr on peut parfois être porté à la discuter (ainsi pour la première phrase du texte 163, où *si* est rendu par *tant que*, le conditionnel *sciremus* remplacé par un indicatif *nous ne savons pas*, et surtout le jeu des virgules profondément altéré : ignorer « si nous ne nous trompons pas lorsque nous ne faisons pas attention » est tout autre chose que ne pas savoir, et cela lorsque nous

en détournons notre attention, si nos idées claires ont la perfection d'être vraies), on ne peut pas ne pas rendre hommage à cet autre aspect de son travail.

Peu d'études auront autant contribué à une meilleure compréhension du cartésianisme.

J.-M. B.

2. 2. CARTÉSIENS.

2. 2. 1. BELAVAL (Yvon), « Comenius critique de Descartes », liminaire du Bulletin cartésien XIII, *Archives de Philosophie*, 47, 3, 1984, p. 2-25.

2. 2. 2. BIARNAIS (M.-F.), *Les Principia de Newton. Genèse et structure des chapitres fondamentaux avec une traduction nouvelle, Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences*, 2, 1982, 287 p.

2. 2. 3. DE DIJN (H.), « Adriaan Heereboord et le cartésianisme néerlandais » (en néerlandais), *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, Assen, 75, 1, 1983, p. 56-69.

2. 2. 4. GROSSO (G.), « Il pensiero storico-filosofico di Olgiati e l'interpretazione della filosofia cartesiana », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Bari* 1982-1983, 25-26, p. 503-518.

2. 2. 5. MC CRACKEN (Charles), *Malebranche and British Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1983, XIV-348 p.

2. 2. 6. YOLTON (John W.), *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, 248 p.

2. 2. 5. MC CRACKEN (Charles), *Malebranche and British Philosophy*. Ce travail d'un professeur de la Michigan State University atteste la qualité des études entreprises Outre-Atlantique en matière d'histoire de la philosophie : l'A. s'est attaqué à un sujet qui pouvait sembler « trivial » : l'influence exercée par Malebranche sur les philosophes britanniques (et américains) au 18^e siècle. Une première partie retient ces thèmes qui, s'il ne sont pas toujours centraux chez Malebranche, ont été tenus pour tels dans la postérité anglo-saxonne du philosophe français : la connaissance et l'erreur, le concept (les concepts) de nature. L'exposé de Mc Cracken est correct, et sa mise en perspective peut même être plus utile qu'une étude systématique de l'œuvre, car il

s'est attaché à la « réception » contemporaine plus qu'au dessein véritable de Malebranche.

La seconde partie est plus originale : voici presque cinquante ans que A.A. Luce, à rebours d'une tradition qui ne voyait que Locke comme source de Berkeley, avait identifié Malebranche, en particulier à partir des *Notebooks*. Le travail pionnier avait ouvert la voie à d'autres recherches, et le récent développement des études berkeleyennes en porte la trace. L'A. recense bien, par delà le cas Berkeley, la trajectoire malebranchiste en Angleterre et en Écosse (il aurait pu joindre à sa liste des voyageurs anglais rencontrant Malebranche le nom du médecin Lister, dans son *Voyage à Paris en 1698*). Soucieux des influences de vocabulaire autant que des emprunts (ou des oppositions) conceptuels, l'A. a un excellent chapitre sur Hume, qui confondait la morale de Malebranche avec celle de Cudworth et de Clarke (ces pages font l'inventaire des méconnaissances consternantes de Hume sur Malebranche) ; enfin, le chapitre est bien venu, sur les « Malebranchistes » anglais : Norris bien sûr (avec l'excellent travail de R. Acworth 1975), mais aussi Thomas Taylor, qui traduisit la *Recherche* et le *Traité de la Nature et de la Grâce* en 1694, avant de publier lui-même une copieuse théodicée. Précis et bien documenté, l'ouvrage de Charles J. Mc Cracken fait honneur à l'érudition américaine comme à la qualité de l'état général des études sur Malebranche.

J.-R. A.

2. 2. 6. YOLTON (John W.), *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Dans ce « volume frère » de *Thinking Matter...*¹, l'A. s'attache, avec la même richesse de références bibliographiques, à faire le tour d'horizon des ouvrages consacrés à la « conscience », voire à la « connaissance » perceptuelle aux XVII^e-XVIII^e siècles. Devrions-nous, en suivant les conseils que nous a jadis offerts le Professeur Alquié, parler carrément du « problème des rapports entre l'âme et le corps », au lieu d'un « problème de la perception » qui n'existerait pas chez Descartes ? Cependant, le présent ouvrage met bien en relief une problématique que l'on peut résumer par une interrogation : faut-il substituer, à une théorie proprement causale de la perception, une théorie « sémantique » ; faut-il prendre à la lettre les « comparaisons » linguistique et picturale du *Monde* (chap. i), de la *Dioptrique* (notamment le discours iv), des *Principes* (IV, 197) et des *Passions* (50), en sorte que les images deviennent un vrai « modèle » de toute relation perceptuelle (p. 18-19) ? Faut-il dire avec l'A. que Descartes récuse toute notion de causalité entre le corps et l'âme pour affirmer que le « discours entre le monde et celui qui le perçoit n'est pas un discours de cause à effet, mais un discours de signification signifiante » (p. 216) ?

M.P.

1. Voir le B.C. XIV, 2. 2. 3.

3. Études particulières**3. 1. DESCARTES.**

3. 1. 1. « XVII^e siècle », *Les Études philosophiques*, 1984, 1.

3. 1. 2. ALQUIÉ (Ferdinand), « Descartes et la chaleur cardiaque », liminaire du *Bulletin cartésien XIII*, *Archives de Philosophie*, 47, 3, 1984, p. 1-2.

3. 1. 3. ALVAREZ GÓMEZ (A.), « Para leer el Discurso del Método », *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, León, 1984, p. 13-55.

3. 1. 4. BARCHILON (J.), « Les songes de Descartes du 10 novembre 1619 et leur interprétation », *Papers of French Seventeenth Century Literature* (Tübingen), 11, 20, 1984, p. 99-113.

3. 1. 5. BERNHARDT (J.), « Note sur le mécanisme ordonné chez Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 174, 2, 1984, p. 219-220.

3. 1. 6. BOOTH (E.), « An Epistemological Variation in Descartes and its Probable Neo-Stoic Origin », *Angelicum* (Rome), 60, 4, 1983, p. 580-606.

3. 1. 7. BOULAD AYOUB (J.), « Descartes face à Leibniz sur la question de la substance », *Philosophiques*, Ottawa, 11, 2, 1984, p. 225-249.

3. 1. 8. BROUGHTON (J.), « Skepticism and the Cartesian Circle », *Canadian Journal of Philosophy*, Edmonton, 14, 4, 1984, p. 593-615.

3. 1. 9. CARTER (R.B.), « Descartes' Methodological Transformation of Homo Sapiens into Homo Faber », *Sudhoffs Archiv*, Kiel, 68, 2, 1984, p. 225-229.

3. 1. 10. COADY (C.A.J.), « Descartes' Other Myth », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 83, 1983, p. 121-141.

3. 1. 11. COSENZA (Paolo), *Sillogismo e concatenazione nelle Regulae di Descartes*, Tempi moderni, Naples, 1984, 157 p.

3. 1. 12. CURLEY (E.M.), « Descartes on the creation of the eternal truths », *The Philosophical Review*, XCIII, 4, 1984, p. 569-597.
3. 1. 13. DARÓS (W.M.), « ‘ Pienso, luego soy ’ : transcendencia metafísica e inmanencia de la razón humana », *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura*, Stresa, 77, 4, 1983, p. 328-342.
3. 1. 14. DONEY (Willis), « L'argument de Descartes à partir de la toute-puissance », *Recherches sur le XVII^e siècle*, VII, 1984, p. 59-68.
3. 1. 15. DOZ (André), « Quatre études brèves sur Descartes », *Les Études philosophiques*, 1984, 3, p. 321-335.
3. 1. 16. ENGFER (H.-J.), « Widerlegt Descartes'Vierte Meditation den Gottesbeweis der Dritten ? Zur Stellung Descartes in der Philosophie-geschichte », *Studia Leibnitiana*, 16, 1, 1984, p. 73-92.
3. 1. 17. FRANKEL (L.), « Reason and Antecedent Doubt », *The Southern Journal of Philosophy*, Memphis, 22, 3, 1984, p. 331-346.
3. 1. 18. GEORGE (F.), « La confirmation de l'esprit », *La Liberté de l'Esprit*, 7 (Le Cogito), 1984, p. 41-61.
3. 1. 19. GLOUBERMAN (M.), « Mind and Body : Two Real Distinctions », *The Southern Journal of Philosophy*, Memphis, 22, 3, 1984, p. 347-359.
3. 1. 20. GROARKE (L.), « Descartes'First Meditation : Something Old, Something New, Something Borrowed », *Journal of the History of Philosophy*, La Jolla, 22, 3, p. 281-301.
3. 1. 21. HAMMACHER (K.), « La raison dans la vie affective et sociale selon Descartes et Spinoza », *Les Études philosophiques*, 1984, 1, p. 73-81.
3. 1. 22. HANFLING (Oswald), « Can there be a method of doubt », *Philosophy*, 59, 1984, p. 505-511.
3. 1. 23. HARRISON (Jonathan), « The Incorrigeability of the *Cogito* », *Mind*, 93, 1984, p. 321-335.
3. 1. 24. HOFFMANN (P.), « Modèle mécaniste et modèle animiste. De quelques aspects de la représentation du vivant chez Descartes, Borelli et Stahl », *Revue des sciences humaines*, Lille, 186-187 (La machine dans l'imaginaire, 1650-1800), 1982-1983, p. 199-211.

3. 1. 25. KOPANIA (J.), « Le processus de pensée et la question du clair et du distinct dans le système de Descartes » (en polonais), *Studia Filozoficzne*, Varsovie, 228-229, 1984, p. 21-36 (résumé en anglais).
3. 1. 26. LA CROIX (R.R.), « Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible », *Canadian Journal of Philosophy*, Edmonton, 14, 3, 1984, p. 455-475.
3. 1. 27. LARMORE (Charles), « Descartes'psychologicist theory of assent » *Historical Philosophical Quarterly*, 1984, 1, p. 61-74.
3. 1. 28. MARGAT-BARBERIS (C.), « Mais où sont les guerres d'antan ? », *Oui la philosophie*, 2, 1984, p. 16-23.
3. 1. 29. MARIN (Louis), « Sur une société de machines dans la Logique de Port-Royal », *Revue des sciences humaines*, Lille, 186-187 (La machine dans l'imaginaire 1650-1800), 1982-1983, p. 159-169.
3. 1. 30. MAVRODES (G.I.), « Solving a Cartesian Conundrum », *Pacific Philosophical Quarterly*, Los Angeles, 64, 4, 1983, p. 351-353.
3. 1. 31. MILES (M.L.), « Condensation and Rarefaction in Descartes' Analysis of Matter », *Nature and System. Philosophical Studies of Natural and Artificial Systems*, Tucson, 5, 3, 1983, p. 169-180.
3. 1. 32. MITROWSKI (G.), « Le rôle et la signification du doute dans la philosophie de René Descartes » (en polonais), *Studia Filozoficzne*, Varsovie, 1984, 6, p. 75-87 (résumé en anglais).
3. 1. 33. MUÑOZ ALONSO (G.), « Valoración de la intuición cartesiana », *Anales Seminario Metafísica*, 1984.
3. 1. 34. NICOLOSI (S.), « La morale provvisoria di Cartesio », *Studia Patavina. Rivista di Scienze Religiose*, Padoue, 30, 2, 1983, p. 323-346.
3. 1. 35. NICOLOSI (S.), « La psicologia cartesiana tra dualismo ed unità sostanziale », *Aquinas. Rivista de Filosofia*, Rome, 26, 1-2, 1983, p. 35-52.
3. 1. 36. OATES (Robert), « Material Things. A Cartesian Conundrum », *Pacific Philosophical Quarterly*, Los Angeles, 64, 4, 1983, p. 144-150.
3. 1. 37. ODEGARD (D.), « Escaping the Cartesian Circle »,

American Philosophical Quarterly, Pittsburgh, 21, 2, 1984, p. 167-173.

3. 1. 38. OEING-HANHOFF (L.), « Descartes und Elisabeth von der Pfalz », *Philosophisches Jahrbuch*, 91, 1984, p. 82-106.

3. 1. 39. OEING-HANHOFF (L.), « 'Seele' und 'Geist' im philosophischen Verständnis Descartes », in *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, herausgegeben von K. Kremer, in *Studien zur Problemgeschichte der Antiken und mittelalterlichen Philosophie*, Leiden/Köln, 1984, p. 84-99.

3. 1. 40. PANOU (S.), « Doute et réflexion. Descartes et Husserl », *Philosophia*, Athènes, 1982, 12, p. 326-336.

3. 1. 41. PELLECCIA (P.), « Il principio del 'passo indietro' del pensiero », *Aquinas, Rivista de Filosofia*, Rome, 27, 2, 1984, p. 343-372.

3. 1. 42. PERROT (Maryvonne), « Descartes, Saumaise et Christine de Suède. Une lettre inédite de Christine à Saumaise du 9 mars 1650 », *Les Études philosophiques*, 1984, 1, p. 1-9.

3. 1. 43. PHILLIPS (Marilène), « La *causa sive ratio* chez Descartes », *Les Études philosophiques*, 1984, 1, p. 11-21.

3. 1. 44. PICLIN (Michel), « Descartes et la première certitude », *Les Études philosophiques*, 1984, 1, p. 23-36.

3. 1. 45. POMPA (L.), « The Incoherence of the Cartesian Cogito », *Inquiry*, Oslo, 27, 1, 1984, p. 3-21.

3. 1. 46. RORTY (A.O.), « Formal Traces in Cartesian Functional Explanation », *Canadian Journal of Philosophy*, 14, 4, 1984.

3. 1. 47. SCHEHR (Lawrence R.), « Le dialogue en contre-pied : sur *La Recherche de la Vérité* de Descartes », *The Romanic Review*, New-York, 74, 3, 1983, p. 293-305.

3. 1. 48. SLEZAK (P.), « Descartes's Diagonal Deduction », *The British Journal of the Philosophy of Science*, Londres, 34, 1, 1983, p. 13-36.

3. 1. 49. SOFFER (W.), « Descartes'Rejection of the Aristotelian

Soul », *International Studies in Philosophy/Studi Internazionali di Filosofia*, Torino, 16, 1, 1984, p. 57-68.

3. 1. 50. STANFIELD EASTWOOD (B.), « Descartes on Refraction. Scientific versus Rhetorical Method », *Isis*, 75, 218, 1984, p. 481-502.

3. 1. 51. STONE (J.), « Dreaming and Certainty », *Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Tucson, 45, 3, 1984, p. 353-368.

3. 1. 52. TARGOSZ (K.), « Autour du philosophe caché. Premiers contacts du côté polonais avec Descartes et sa pensée » (en polonais), *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria A : Historia Nauk Społecznych*, Varsovie, 16, 1983, p. 73-109 (résumé en français et en russe).

3. 1. 53. THOMAS (J.-J.), « Descartes, langue, signe et relecture chomskyenne », *Semiotica*, La Haye, 51, 1-3, 1984, p. 197-210.

3. 1. 54. WELLS (N.J.), « Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suarez », *Journal of the History of Philosophy*, La Jolla, 22, 1, 1984, p. 25-50.

3. 1. 55. WEITZ (Morris), « Descartes' Theory of Concepts », *Midwest Studies in Philosophy*, Minneapolis, 8, 1983, p. 89-103.

3. 1. 56. WERTZ (S.K.), « Descartes and the Paradox of the Stone », *Sophia. A Journal for Discussion in Philosophical Theology*, Parkville (Australie), 23, 1, 1984, p. 16-24.

3. 1. 57. ZUBIMENDI MARTINEZ (J.), « La teoría de las distinciones de Suarez y Descartes », *Pensamiento*, Madrid, 40, 158, 1984, p. 179-202.

3. 1. 1. « XVII^e siècle ». **3. 1. 15.** DOZ ; **3. 1. 42.** PERROT ; **3. 1. 43.** PHILLIPS ; **3. 1. 44.** PICLIN. Ce numéro, qui consacre trois articles à Spinoza, un article à Hobbes et un article à Malebranche, convaincra, s'il était besoin, que Descartes est et reste comme le phare du XVII^e siècle. Maryvonne Perrot (*Descartes, Saumaise et Christine de Suède*) verse au dossier de la biographie cartésienne une lettre inédite de Christine à Saumaise — 9 mars 1650 — qui confirme que le séjour de Descartes en Suède, écourté par la mort du philosophe, avait été vécu, par les deux illustres personnages, comme un échec relatif. Invitant Saumaise en Suède, Christine manifeste à

l'endroit de Descartes, un mépris singulier et inattendu : celui-ci aurait « fini ses jours en témoignant une opiniâtreté et un orgueil peu convenable au nom de Philosophe ». De son côté, peu enclin à goûter les frivolités de la cour et, peut-être, vexé de l'intérêt de la reine pour les études grecques que lui dispensait Vossius, Descartes s'était rapidement fatigué de l'oisiveté en laquelle il était retenu. Cette lettre inconnue, découverte dans le fond Baudot – Bibliothèque municipale de Dijon –, ajoute un indice utile à l'ensemble des documents dont M. Perrot souligne la concordance. Dans « *Causa sive ratio* » chez Descartes, Marilène Phillips analyse avec minutie la relation entre la « cause » et la « raison » dans les textes latins de Descartes. L'ambiguïté de la particule *sive* induit en effet un problème, sinon plusieurs : y a-t-il conjonction, disjonction ou synonymie des termes et, derrière eux, composition, hétérogénéité ou identité de la cause efficiente avec la cause formelle ? Le décalage, chez Descartes, entre le plan des essences et celui des existences oblige à reconnaître que la « ratio », si elle indique l'intelligibilité de la chose comme possible (parce que la chose n'est pas contradictoire), n'est cependant pas une compréhensibilité pleine et entière. Dans *Descartes et la première certitude* Michel Piclin renoue avec une tradition qui inclut Descartes dans la lignée du scepticisme : ni la *cogito*, ni la preuve *a priori* de l'existence de Dieu ne fournissent la première certitude dont Descartes a besoin pour constituer l'ensemble du savoir ; la théorie de la création des vérités éternelles est, selon l'auteur, « explosive » en ce sens qu'elle empêche définitivement Descartes de rester maître des doutes qu'il a soulevés.

Un numéro ultérieur des *Études philosophiques* (1984-4) nous livre *Quatre études brèves sur Descartes* par André Doz. L'auteur y reconnaît que M. Gueroult a inauguré une nouvelle époque des études cartésiennes ; cependant, il souligne que ses quatre études s'y réfèrent pour mettre en évidence quatre désaccords : 1) désaccord sur la prétendue dégradation d'être, de la réalité formelle d'une chose, à la réalité objective de l'idée de cette chose ; 2) désaccord sur le concept d'« original », comme copie conforme, appliqué aux notions primitives ; 3) désaccord sur la nécessité de la véracité divine pour garantir les évidences actuelles ; 4) désaccord sur la fonction effective assignée, par Descartes, aux voies analytique et synthétique dans les démonstrations, mis en évidence à partir de suggestions originales sur les locutions *tanquam a priori* et *tanquam a posteriori*. A. Doz invite le lecteur à lui faire part de ses observations et présente, comme horizon de ses dires, le précepte de V. Delbos, que M. Gueroult avait placé au début de son propre *Descartes* : « Se défier de ces jeux de réflexions qui, sous prétexte de découvrir la signification profonde d'une philosophie, commence par en négliger la signification exacte ».

G.B.

3. 1. 4. BARCHILON (J.), « Les songes de Descartes du 10 novembre 1619 et leur interprétation ». Interprétation freudienne des trois rêves.

3. 1. 6. BOOTH (E.), « An epistemological Variation in Descartes and its Probable Neo-Stoic Origin ». Concernant les conditions de la certitude et le statut des idées, l'héritage stoïcien (surtout Juste Lipse) chez Descartes.

3. 1. 11. COSENZA (Paolo), *Sillogismo e concatenazione nelle Regulae di Descartes*. Dans cette courte étude, l'A. se propose le double problème suivant : dans un passage de la Règle XIV (AT X 439, 11-440, 9), Descartes présente comme exemple de syllogisme l'enchaînement « tout A est B, tout B est C, dont tout A est C » ; or, pour quelle raison un raisonnement dont la forme ne correspond directement à aucune des quatre figures du syllogisme aristotélicien est-il mis par Descartes au nombre des « syllogismorum formae » (AT X 439, 25) ? et, en outre, pourquoi Descartes, voulant montrer que même dans le domaine syllogistique on ne peut parvenir à la vérité que par une opération de « comparatio » (l. 19-21), n'a-t-il pas choisi plutôt l'exemple d'un syllogisme classique de la première figure (Barbara) ?

La plus longue partie de l'ouvrage est consacrée à la première question. Au terme d'une minutieuse analyse des passages des *Regulae* où il est traité des procédés « dialectiques » de la scolastique, l'A. conclut, sans décider, qu'il existe peut-être, dans quelque secteur de la logique médiévale tardive, des auteurs ayant fait de la dite forme de raisonnement un authentique syllogisme, et d'où cette idée serait parvenue à Descartes ; ou, tout aussi bien, que l'affirmation de Descartes ne repose que sur « des critères personnels de classification » (p. 131). Il est difficile d'en rester là ; surtout si, replaçant le passage cité dans le contexte des *Regulae*, on s'avise de l'erreur sur laquelle repose cette problématique : il est faux que l'intention de Descartes (AT X 439, 24-440, 5) soit d'avertir le lecteur qu'il considère le dit raisonnement incapable d'opérer « comme modèle d'aucun procédé rationnel qui soit, de quelque façon, producteur d'un supplément de savoir » (p. 23) ; puisque, bien au contraire, il y voit un exemple de cette activité universelle de « comparaison » par laquelle « ... on déduit quelque chose d'inconnu à partir de quelque autre chose déjà connue, ... » (AT X, 438, 13-14). Cette formule n'intéresse pas Descartes en tant que syllogisme, mais simplement comme type général du progrès déductif, qui lui permet d'illustrer, plus directement que par les exemples des couleurs recomposées (438, 18-439, 1) ou de l'aimant à la nature indéductible (439, 1-10), l'homogénéité ontologique (« *non idcirco novum aliquod genus entis inveniri...* ») du terme cherché et de ceux dont on le déduit (sens de leur « égalité », « *simile, vel idem, vel aequale* », 439, 19-20). La démarche de Descartes est donc ici l'inverse

de celle qu'on lui attribue : il ne va pas rechercher dans le répertoire de la logique formelle une formule classique qu'il intégrerait, *mutatis mutandis*, à sa propre méthodologie, mais se contente de mettre en évidence, par une formule déductive générale, la nécessité d'une « comparaison simple », c'est-à-dire du passage par une « *idea communis* », entre le connu et l'inconnu. Le passage qui suit l'énoncé de l'exemple (« *Sed quia, ut saepe jam monuimus,...* ») n'implique pas que Descartes identifie dans la formule proposée un syllogisme en règle, mais au contraire qu'étendant sa défiance à l'égard des raisonnements formels à celle-ci aussi bien, il écarte aussitôt toute tentation d'en abstraire une quelconque « *vis formae* », nous renvoyant, par-delà ce qui n'a fonction que de généralisation, à ce qui fait le vrai fondement de la déduction féconde, l'acte de pensée « *comparatio* », universel et seul effectivement opératoire, indépendamment des formalités dans lesquelles il opère. La formule cartésienne n'a donc d'un syllogisme que l'apparence, sa généralité formelle, à laquelle précisément elle nous enseigne à ne pas nous laisser prendre. La question majeure soulevée dans cet ouvrage ne se pose donc pas. La seconde pas davantage : selon le propos de Descartes dans ces pages, il importe peu de choisir, comme illustration, un syllogisme en Barbara ou non ; ou plutôt, ces distinctions formelles sont désormais privées de sens, puisque toutes renvoyées à la même opération déductive ; mieux valait au contraire une forme de déduction dont la linéarité coïncide avec celle des réductions de quantités dans le calcul des équations.

J.-F.L.

3. 1. 12. CURLEY (E.M.), « Descartes on the creation of the eternal truths ». Problème classique en France, la doctrine de la création des vérités éternelles est en passe de le devenir aussi aux États-Unis, sans doute principalement depuis l'article que publia, en 1977, H. Frankfurt (« Descartes on the Creation of Eternal Truths, *The Philosophical Review*, 86, 1 ; voir le *B.C.VIII, A. Ph.* 1979, 3, p. 49). Frankfurt, conformément à ses interprétations antérieures, aboutissait à souligner une contingence inhérente aux vérités, intrinsèque même à ce que nos esprits finis reconnaissent comme le plus nécessaire logiquement. Au contraire (en accord avec J.-M. Beyssade et le signataire), E.M. Curley montre que, exprimée suivant les catégories de la modalité, la doctrine de 1630 exige non (p)Mp — pour p quelconque p est possible —, mais une possibilité redoublée : (p)(MMp) — il est possible que p soit possible ; ou encore : il est possible (à Dieu) que tel possible soit possible, ou impossible, ou nécessaire. Ce redoublement de la modalité permet seul de penser le véritable paradoxe de 1630 : « The eternal truths are truly eternal, even though they have been created (...) there are necessary truths, but (...) some or all of them are created » (p. 577). Ou encore, penser que les vérités sont créées n'implique pas de les tenir

pour contingentes (Frankfurt), exigeant, si on veut en préserver l'éternité, de les exclure partiellement de la création (Gueroult), mais de penser que « it is not necessary that they be necessary » (p. 581). La nécessité est parfois nécessaire sur la modalité de la contingence, soit formalisé : $(LEx \rightarrow (\varphi)) (L\Phi x \rightarrow LL \rightarrow \varphi x)$ (p. 594). — La conclusion de Curley contribue à confirmer l'interprétation actuellement dominante par de nouveaux moyens.

J.-L.M.

3. 1. 20. GROARKE (L.), « Descartes'First Meditation : Something Old, Something New, Something Borrowed ». Comparaison du doute de la *Première Méditation* avec les scepticismes de Al-Ghazali et de Nicolas d'Autrecourt.

3. 1. 24. HOFFMANN (Paul), « Modèle mécaniste et modèle animiste. De quelques aspects de la représentation du vivant chez Descartes, Borelli et Stahl ». Le titre, comme en convient l'A., joue sur l'équivoque du concept de modèle. Le modèle cartésien est un modèle épistémologique, destiné à fournir une explication pleinement intelligible des phénomènes de la vie. Il est métaphysiquement fondé sur un dualisme tacite et, méthodologiquement, sur une application des lois du mouvement et des transformations de la matière aux données de l'observation triviale ou de l'anatomie. Il présuppose donc l'existence et la connaissance rudimentaire du corps dont il est, somme toute, une copie. Dans la théorie animiste de Stahl, au contraire, l'expression de modèle ne peut être rapportée qu'à l'Idée du vivant, conformément à laquelle l'âme organise le corps et dirige ses fonctions ; le modèle est ici une sorte d'archétype, antérieur aux phénomènes organiques qui lui sont subordonnés.

Pour donner un aperçu du modèle cartésien, l'A. privilégie (comme Descartes le fait lui-même dans le *Discours de la Méthode*) l'explication de la circulation du sang et du mouvement cardiaque. Il laisse entrevoir que ce modèle local est un excellent spécimen des modèles de toutes les fonctions du corps et que, de surcroît, il joue un rôle primordial dans le modèle global auquel Descartes l'intègre. Il rappelle que Descartes est en désaccord avec Harvey sur l'explication du mouvement cardiaque, imputant à la diastole et à l'ébullition du sang ce que Harvey rattache à la systole et aux contractions musculaires. Mais il affirme que « quand Descartes s'écarte de Harvey, il se trompe sur le plan de l'observation » comme sur celui de l'interprétation. Or il est remarquable que Descartes, sans mettre en cause l'exactitude de la plupart des observations de Harvey, souligne qu'elles sont susceptibles d'interprétations adverses, qu'on ne peut départager qu'en faisant appel à quelques expériences cruciales. Par contre l'A. oppose à juste titre le propos limité de Harvey à l'exigence d'intelligibilité totale qui anime

Descartes. Car la théorie de Harvey est aux yeux de Descartes soit incomplète, soit obscure ; Harvey ne rend pas raison des contractions musculaires, sauf à imaginer une « facultas pulsifica », dont la nature est inintelligible ; (mieux vaudrait parler de relent scolastique que de « résonances alchimiques », dont une note de l'A. donne un exemple peu convaincant). Imparfaite en amont, la théorie de Harvey n'a d'autre part aucun prolongement ; elle ne répond qu'au seul problème du mouvement cardiaque, alors que la solution cartésienne est riche de conséquences ; elle permet d'expliquer d'abord un certain nombre de phénomènes afférents à la fonction circulatoire, mais surtout elle commande l'explication de toutes les autres fonctions. La longue série d'effets que Descartes déduit de la « vraie cause » du mouvement du cœur en confirme la validité.

Cette vraie cause, l'A. ne l'a pas réellement dégagée ; il estime que le sang est « la cause de la chaleur du cœur », par voie de conséquence « la cause de son propre mouvement » et finalement, en raison du rôle qui lui est attribué dans l'explication de toutes les fonctions du corps, « la cause de la vie même ». Or faire du sang le principe fondamental de l'explication du vivant, c'est méconnaître l'économie du modèle cartésien et oublier l'ordre génétique des explications du *Traité de la formation de l'animal*. Dans le modèle de l'automate imaginé par Descartes, la dilatation du sang, présentée comme « le principal ressort de toute la machine », n'est pourtant pas la cause première de ses mouvements ; elle est toujours décrite comme « un effet » qui doit suivre nécessairement de la chaleur du cœur ». C'est donc la chaleur du cœur qui est la cause de la chaleur du sang et non l'inverse. (Tout au plus peut-on concéder qu'il y a une action réciproque et que le sang, échauffé par le feu sans lumière qui brûle dans les parois du cœur, contribue à l'entretenir, en vertu d'un processus de fermentation assez complexe). La chaleur du cœur est une des deux prémisses dont procède la série des « démonstrations mathématiques », avec lesquelles Descartes fabrique son modèle. En effet, il pose initialement ; 1^o que la machine est composée de pièces, qui ne sont autres que les organes dont la figure et la disposition sont « visibles à l'œil » ; 2^o que son fonctionnement est assuré par un moteur, sorte de machine à feu qu'il situe dans le cœur, parce que « tout le monde reconnaît » que le cœur est l'organe le plus chaud de tout le corps et que, de surcroît, cette chaleur est sentie « de la main », lorsqu'on procède à la vivisection d'un animal. L'usage de ces suppositions est légitimé par leur parfaite clarté, leur référence à l'expérience et la multitude des explications qui en sont déduites. Mais Descartes leur confère un autre statut, lorsque, dans son dernier *Traité*, il les englobe dans une théorie plus parfaite et explique notamment la structure de l'appareil circulatoire, la nature du sang et la chaleur du cœur par leur mode de formation, qui procède à l'origine du mélange des particules des semences mâle et femelle.

Des développements que l'A. consacre ensuite à Borelli et à Stahl, on retiendra principalement ici les passages où il confronte leurs conceptions avec celles de Descartes. Borelli, comme Descartes, propose des schémas mécanistes de toutes les fonctions de l'organisme, mais il les subordonne toutes au travail musculaire ; comme Harvey donc, il impute les pulsations du cœur aux contractions des muscles qui le constituent. S'il écrit que « la cause motrice immédiate du cœur est une ébullition de la nature des fermentations » (au demeurant produite par un mélange du sang et du suc spiritueux des nerfs), c'est parce qu'il fait de cette sorte de phénomènes la cause initiale de toutes les contractions musculaires. Par ailleurs la valeur qu'il accorde aux schémas mécanistes n'implique pas qu'il se rallie au modèle de l'animal-machine, il estime au contraire que tous les mouvements de l'organisme sont commandés par l'âme ; il lui semble « raisonnable », en particulier, d'assigner aux mouvements réguliers du cœur la même cause qu'aux dérèglements du rythme cardiaque, provoqués par la joie et la crainte, et donc de les faire dépendre non « d'une nécessité mécanique comme les automates », mais « d'une puissance animée sensitive et appétitive ».

Stahl rejette cette sorte de compromis. Pour lui, les fonctions du corps vivant ne doivent jamais être rapportées aux lois de la physique, qui ne s'appliquent qu'aux corps inanimés ; les mouvements physiologiques sont d'une autre nature que les mouvements matériels ; non seulement ils sont placés sous le commandement de l'âme, qui en assure la production et l'organisation en se référant à une idée d'ensemble du vivant et à une « connaissance exacte et particulière des organes », mais ils sont, comme elle, d'essence immatérielle et ils peuvent éventuellement contrecarrer les effets des lois mécaniques, qui tendent à désintégrer l'ensemble fragile de l'organisme. Dès lors, ce qui intéresse Stahl dans la circulation sanguine, c'est sa finalité et non son mécanisme. Il souligne que la médecine n'a tiré aucun bénéfice de la découverte de Harvey, réfute longuement l'explication proposée par Descartes et dénonce finalement l'inanité de tous les schémas mécanistes du mouvement cardiaque.

En conclusion, disons que cet article contient des aperçus intéressants, nécessairement sommaires et parfois contestables, qui, pour toutes ces raisons, incitent à recourir aux textes qui y sont évoqués.

M.M.

3. 1. 30. MAVRODES (G.I.), « Solving a Cartesian Conundrum ». Critique de R. Oates (voir **3. 1. 36.**), qui estime incompatibles certains éléments de la théologie cartésienne.

3. 1. 39. OEING-HANHOFF (L.), « 'Seele' und 'Geist' im philosophischen Verständnis Descartes ». La critique cartésienne de l'*anima*

au profit de la *mens* vise moins saint Thomas que les pensées de la Renaissance. Surtout la *mens* implique toujours, pour Descartes, une substantialité déclarée et sans ambiguïté, qui lui permet d'en rendre la possible immortalité au moins aussi concevable que dans la tradition thomiste. — Dernière étude d'un chercheur, d'un universitaire d'une exceptionnelle probité, récemment décédé. Ses contributions aux études cartésiennes s'étaient, entre autres, traduites par un « Descartes : die neue Begründung der Metaphysik », *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrg. von J. Speck, Bd 1, Göttingen, 1979, p. 35-73, et par « Descartes et la Princesse Élisabeth », liminaire du *B.C.XI, A. Ph.* 45, 4, 1982.

J.-L.M.

3. 1. 42. PERROT ; 3. 1. 43. PHILLIPS ; 3. 1. 44. PICLIN, voir 3. 1. 1.

3. 1. 47. SCHEHR (Lawrence R.), « Le dialogue en contre-pied : sur *La Recherche de la Vérité* de Descartes ». Dans ce dialogue, Descartes crée, selon l'A., à l'intérieur d'un discours littéraire, le simulacre d'un discours philosophique. Texte destiné au grand public, au vulgus, aux poly-androi, cette conversation vraisemblable entre honnêtes hommes dissimule un discours autoritaire, un discours monologique. Explication pratique de la Méthode sans base ontologique (les *Méditations*) ni épistémologique (le *Discours de la Méthode*), le dialogue trouve sa valeur dans la textualité particulière en contre-pied, le va et vient constant de l'écriture. Contrairement à l'œuvre purement philosophique de Descartes, où elles ne sont qu'adjuvantes, les métaphores nombreuses seraient ici le véhicule primaire de la pensée. La métaphore facilite apparemment la compréhension mais déplace aussi cette compréhension vers un autre texte absent : décentrage au détriment de la rigueur logique. Les métaphores de constructions, les métaphores qui se réfèrent à la lumière, la métaphore du chemin, familières dans l'écriture cartésienne, servent ici à cerner le problème fondamental qui est, selon l'A., un problème de définition et de destruction. Le « *distinguo* » cartésien se fait par la lumière naturelle et à partir de rien : il est coupure entre le moi qui doute (posé *a priori*) et l'autre, ainsi qu'entre le moi et le passé. Refus de toute origine qui ne soit la sienne propre. Celui qui, comme Descartes rejette l'autorité paternelle, rejette la paternité et l'altérité tout entière, ne se prétend pas père lui non plus et par ce refus évite le problème de la dépossession : « je n'ai jamais eu le dessein de prescrire à qui que ce soit la méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité ; j'ai voulu seulement exposer celle dont je me suis servi... je laisse chacun entièrement libre de l'admettre ou de la rejeter ». Le moi se distingue des autres : la destruction des autres

passés le coupe de ses héritiers. Il n'y a pas de vraie communication dialogique possible : le dialogue est un monologue en contre-pied.

Eudoxe détient l'ordre de discours et de pouvoir dans la mesure où il est le simulacre du « je » du préambule, détenteur de la vérité, et c'est lui, Eudoxe, qui exclut le troisième homme pour pouvoir s'installer dans le bon lieu d'énonciation. Le dialogue est donc un discours de pouvoir : son autorité repose sur le moi cartésien. Le dispositif énonciateur éviterait à Descartes de traiter du premier cas : comment s'engager sur le chemin de la liberté, ou comment faire son choix parmi les chemins possibles.

L.S.

3. 1. 55. WEITZ (Morris), « Descartes's theory of concepts ». Considérant la philosophie comme une conceptualisation dans le langage (p. 89), l'A. entreprend ici l'étude d'un problème inédit à son sens, celui des concepts dans l'œuvre de Descartes. Après un examen des textes majeurs concernant les termes *conceptus* et *conception*, des *Regulae* aux *Notae in programma*, l'A. dégage deux théories opposées des concepts : dans l'une, ils appartiennent aux natures simples « existant indépendamment de l'esprit humain et divin », et dans l'autre ils sont des entités fondamentales et irréductibles, comme Dieu, l'âme et la matière (p. 98) ; ce sont ces trois concepts qu'étudie le reste de l'article. Ainsi le concept de Dieu ne se confond-il ni avec la nature de Dieu, ni avec l'idée (ici apparemment entendue seulement comme acte psychologique) de Dieu. De plus, ces trois concepts sont présentés comme fermés, c'est-à-dire qu'ils contiennent un ensemble définitif de prédicats, d'attributs ou de propriétés.

F. de B.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. ARMOGATHE (Jean-Robert), « Note brève sur le vocabulaire de l'âme au dix-septième siècle », in *Spiritus, IV^e colloque international du Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983)*, 1984, p. 325-331.

3. 2. 2. COHEN (H.-Floris), *Quantifying Music. The Science of Music at the First Stage of the Scientific Revolution, 1580-1650*, Dordrecht/Boston/Lancaster, D. Reidel, 1984, XVII-308 p.

3. 2. 3. DEREGIBUS (A.), « La dottrina filosofica di Cartesio nell'interpretazione « critica » di Gallo Galli », *Filosofia Oggi*, Turin, 7, 4, 1984, p. 585-606.

- 3. 2. 4.** DONEY (Willis), « Rationalism », in *The Rationalist Conception of Consciousness, Spindel Conference 1982, The Southern Journal of Philosophy*, 31, Supplement, 1983, p. 1-14.
- 3. 2. 5.** DROZDOWICZ (Z.), « L'intellectualisme et le naturalisme français aux XVII^e et XVIII^e siècles » (en polonais), *Studia Filozoficzne*, Varsovie, 1984, 3, p. 129-150 (résumé en russe).
- 3. 2. 6.** FERNANDEZ RODRIGUEZ (José Luis), « Las verdades eternas : por que Malebranche criticó el voluntarismo de Descartes », *Anuario filosófico* (Université de Navarre), 16, 2, 1983, p. 9-21.
- 3. 2. 7.** FILEK (J.), « La question de l'essence de l'éducation. Introduction » (en polonais), *Studia Filozoficzne*, Varsovie, 1984, 4, p. 121-134 (résumé en anglais).
- 3. 2. 8.** FLAGE (D.E.) et GLASS (R.J.), « Hume on the Cartesian Theory of Substance », *The Southern Journal of Philosophy*, Memphis, 22, 4, 1984, p. 497-508.
- 3. 2. 9.** GALEAZZI (U.), « Cartesio e Kant nella 'terminologia filosofica' di Adorno », *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, Milan, 76, 2, 1984, p. 292-316.
- 3. 2. 10.** GARBER (Daniel), « Mind, Body and the laws of nature in Descartes and Leibniz », *Midwest Studies in Philosophy*, Minneapolis, 8, 1983, p. 105-133.
- 3. 2. 11.** GARBER (Daniel), « Understanding Interaction : What Descartes Should Have Told Elisabeth », in *The Rationalist Conception of Consciousness, Spindel Conference 1982, The Southern Journal of Philosophy*, 31, Supplement, 1983, p. 1-14. Avec une réponse de Roger ARIEW, « Mind-Body Interaction in Cartesian Philosophy : A Reply to Garber », *ibid.*, p. 33-37.
- 3. 2. 12.** HENNINGFELD (J.), « Zweifel und Überzeugung, Pierces Kritik an der Cartesischen Zweifelsargumentation », *Perspektiven der Philosophie*, Amsterdam, 1983, 9, p. 235-252.
- 3. 2. 13.** JARRETY (M.), « La voix de Descartes et la main de Pascal : note sur Valéry et l'écriture philosophique », *La Nouvelle Revue Française*, 375, 1984, p. 62-71.
- 3. 2. 14.** JOHNSON (B.T.), « A Dialogue on Epistemology between

René Descartes and Henri Poincaré », *Dialogue, Journal of Phi Sigma Tau*, 25, 2-3, 1983, p. 41-47.

3. 2. 15. MACHAMER (Peter), « The Harmonies of Descartes and Leibniz », *Midwest Studies in Philosophy*, Minneapolis, 8, 1983, p. 135-142.

3. 2. 16. MARGOT (Jean-Paul), « La lecture foucauldienne de Descartes. Ses présupposés et ses implications », *Philosophiques*, 11, 1984, p. 3-39.

3. 2. 17. MESSERI (M.), « Il corpo singolo nella teoria fisica della materia di Spinoza ed in quella di Descartes », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 14, 2, 1984, p. 771-795.

3. 2. 18. MIMOUNE (R.) et ROBINET (André), « Vision de Descartes dans la pensée arabe contemporaine », *Recherches sur le XVII^e siècle*, 7, 1984, p. 91-103.

3. 2. 19. ORR (L.), « Descartes à la mode : Nietzsche and Valéry on Cognition », *Neohelicon. Acta Comparationis Litterarum Universarum*, Budapest, 10, 1, 1983, p. 165-176.

3. 2. 20. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Une édition « malebranchiste » des *Passions* de Descartes », *Liminaire du B.C.XIII, Archives de Philosophie* 47, 3, 1984, p. 25-31.

3. 2. 21. ROSSI (P.), « Universal Languages, Classifications, and Nomenclatures in the Seventeenth Century », *Mester. Revista Literaria de los Estudiantes Graduados*. Departamento de Español y Portugues de la Universidad de California, Los Angeles, 6, 2, 1984, p. 119-132.

3. 2. 22. SELL (A.P.F.), « Locke and Descartes through Victorian Eyes », *Philosophical Studies*, Dublin, 30, 1984, p. 220-229.

3. 2. 23. SPALLANZANI (M.), « Notes sur le cartésianisme dans l'Encyclopédie », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Actes du 6^e congrès international des Lumières (Bruxelles, juillet 1983), 216, p. 326-328.

3. 2. 24. WILSON (N.), « Discourses on Method and Professions of Faith : Rousseau's Debt to Descartes », *French Studies*, 37, 2, 1983, p. 157-167.

3. 2. 25. WURTZ (J.-P.), « Die Tschirnhaus-Handschrift Anhang an Mein so genantes Eilfertiges bedencken. Einführung, Transkription und Anmerkungen », *Studia Leibnitiana*, 15, 2, 1983, p. 149-204.

3. 2. 2. COHEN (H.-Floris), *Quantifying music. The Science of Music at the First Stage of the Scientific Revolution, 1580-1650*. Cette vaste et remarquable étude concerne la fondation scientifique de la bonté des consonances et de la théorie du tempérament musical dans la première moitié du XVII^e siècle. L'A. étudie avec une très grande précision l'influence de la révolution scientifique sur la théorie musicale selon trois critères, la mathématisation, l'expérimentation et la mécanisation. Les théoriciens étudiés, sous forme de monographies, correspondent à chacun de ces points de vue ; ainsi, la mathématisation est-elle illustrée par Stevin et Kepler, l'expérimentation par Galilée et Mersenne principalement ; Descartes, avec Beeckman, représentent la tendance mécaniste. D'autre part, un important chapitre est consacré aux relations des théoriciens appréciées dans leur chronologie (chap. 5, Contacts and Criticism).

Descartes est sans doute l'auteur qui fait apparaître le mieux le relatif arbitraire des catégories mises au principe de l'ouvrage entier ; en effet, l'A. indique que « Descartes défie le schéma de classification adopté dans le livre » (p. 161), puisqu'il passe d'une explication « mathématique » — donnée dans le *Compendium musicae* — à la conception mécaniste présente notamment dans le *Traité de l'homme*. Cette évolution est attribuée pour une part à l'influence d'Isaac Beeckman, qui aurait montré à Descartes l'importance des considérations acoustiques dans la théorie de la musique. De ce fait, la meilleure définition du *Compendium musicae* serait du « Zarlino *more geometrico* » ; quant à l'explication du plaisir des consonances donnée dans le *Monde*, elle est jugée entièrement circulaire : faute de pouvoir, comme il le projetait, expliquer les sensations de l'âme par une propriété du corps, Descartes justifie la théorie de la consonance par une propriété hypothétique de l'âme (p. 175).

Le Descartes mécaniste nous paraît beaucoup mieux étudié que le Descartes de 1618, ne serait-ce que parce que le *Compendium* n'est zarlinois que dans la pratique (règles de composition), et que l'intérêt de l'ouvrage réside, comme Descartes lui-même l'indique, dans les fondements ; d'autre part, dans la rencontre de Beeckman et de Descartes, l'expérimentateur et acousticien n'est pas le premier, mais bien le second ; enfin, il est possible de montrer que les textes de 1633, ainsi que la correspondance avec Mersenne, loin de contredire l'écrit de 1618, le complètent, et ajoutent à sa signification esthétique un sens philosophique et physiologique.

F. de B.

3. 2. 6. FERNANDEZ RODRIGUEZ (José Luis), « Las verdades eternas : por que Malebranche criticó el voluntarismo de Descartes ». Contrairement au reproche d'« anthropologie » que Malebranche adressait à la conception cartésienne d'un Dieu si indépendant qu'il eût créé avec indifférence toutes les vérités, l'A. montre qu'à l'inverse Dieu n'est jamais tant humanisé que par la distinction entre les vérités métaphysiques qui seraient créées et les vérités physiques qui, elles, seraient créées. Discutant là-dessus les commentaires d'A. Robinet, de G. Dreyfus et de G. Rodis-Lewis, il rejoint les analyses de F. Alquí en montrant que cette distinction devait ruiner le projet cartésien d'une *mathesis universalis*, et n'assigner à la physique d'autre méthode qu'expérimentale.

N.G.

3. 2. 10. GARBER (Daniel), « Mind, Body and the laws of nature in Descartes and Leibniz ». Sur le problème traditionnel de la différence entre l'union de l'âme et du corps chez Descartes et Leibniz, l'A. prend une position originale : il tente en effet de construire une réponse cartésienne à l'argument leibnizien selon lequel il y aurait violation des lois de conservation du mouvement chez Descartes (p. ex. *Théodicée*, § 60). Cette analyse conduit à distinguer le statut des lois de la nature chez les deux auteurs : le rejet de l'interactionnisme chez Leibniz s'associe à l'intégration de « l'âme comme partie d'un monde gouverné par des principes », alors que les lois de la nature chez Descartes laissent la possibilité d'une autre cause du mouvement.

F. de B.

3. 2. 15. MACHAMER (Peter), « The harmonies of Descartes and Leibniz », *Midwest Studies in philosophy*. A la suite de l'article de D. Garber publié dans le même volume (cf. **3. 2. 10.**), l'A. examine le statut de l'harmonie de l'âme et du corps chez Descartes et Leibniz. Après avoir montré que la théorie cartésienne de l'union prolonge et modifie celle de Suarez d'une harmonie ou sympathie, il conclut que la différence majeure entre Descartes et Leibniz tient au préétablissement de l'univers pour le second, alors que pour le premier rien n'est établi d'avance, Dieu étant à l'œuvre constamment et continuellement.

F. de B.

DÉPÔT LÉGAL - 1^{er} TRIMESTRE 1987

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER EN JANVIER 1987

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

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