

BULLETIN CARTÉSIEEN XXII

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

*Bibliographie internationale critique des études
cartésiennes pour l'année 1991*
*An international critical bibliography
of Cartesian Studies for 1991*

LIMINAIRES

- I. Quelques condamnations du cartésianisme, par Roger ARIEW.
- II. État des études cartésiennes au Japon (1972-1989), par Michio KOBAYASHI.

I

QUELQUES CONDAMNATIONS DU CARTÉSIANISME : 1662-1706

La philosophie de Descartes n'a pas été acceptée favorablement partout dès le début. De son vivant, Descartes a reçu des objections au *Discours de la méthode* et aux *Méditations*, et a publié ces dernières, avec ses réponses, dans la première édition des *Méditations* (1641). Il a aussi entretenu une ample correspondance avec les savants de son époque. A diverses reprises il a engagé un rude combat contre ses adversaires. Il est entré en guerre avec les Jésuites ; cette guerre a été déclenchée par une dispute au Collège de Clermont en 1640 et s'est prolongée à travers les *Objections septimae* du Père Bourdin, publiées avec les réponses de Descartes et son *Epistola ad P. Dinet* dans la deuxième édition des *Méditations* (1642). Sa philosophie a subi des attaques et des condamnations officielles chez les protestants d'Utrecht en 1642-43 et de Leyde en 1647¹. Les batailles continuèrent et même s'intensifièrent après la mort de Descartes en 1650. Les catholiques de Louvain ont

* Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne, dirigé par Jean-Marie Beyssade ; secrétaire : Jean-Luc Marion ; secrétaire du *Bulletin* : Vincent Carraud. Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes G. Brykman, B. McGuire, L. Renault ; MM. J.-R. Armogathe, J.-C. Bardout, T. Bedouelle, F. de Buzon, V. Carraud, D. Kambouchner, M. Kobayashi, J.-L. Marion, S. Nadler, G. Olivo, T. Verbeek. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

Il est possible de se procurer des tirés à part du BC chez Beauchesne, 72, rue des Saints-Pères, 75007 Paris.

1. Voir *La Querelle d'Utrecht*, éd. et trad. Theo Verbeek (Paris, 1988) et son *Descartes and the Dutch* (Carbondale, 1992).

publié des condamnations en 1662 (texte I, ci-dessous), et les œuvres de Descartes ont été mises à l'index par les censeurs de Rome en 1663². Cependant, l'Église catholique n'avait pas d'autorité universelle. Elle n'avait pas d'influence dans le monde des protestants ; elle n'avait même pas d'autorité juridique dans les pays catholiques comme la France où les fonctions de censeur appartenaient au pouvoir temporel : le roi et les universités³. Les campagnes anti-cartésiennes redoublèrent pendant la seconde moitié du xvii^e siècle : en 1665, les Jésuites du Collège de Clermont publièrent d'autres thèses contre Descartes, la plupart de ces *disputationes* ayant pour but de le rendre ridicule⁴. La « guerre » battait son plein, avec de nombreuses attaques imprimées⁵. Les cartésiens réagissaient avec des satires⁶, mais aussi avec des essais savants⁷. Les anti-cartésiens répondaient avec leurs propres satires⁸. A la fin, la dispute déborda dans l'arène politique, touchant le pouvoir royal, celui de l'université et des ordres enseignants : le roi publia un arrêt en 1671 (texte II) ; la faculté des arts de l'Université de Paris essaya de condamner le cartésianisme dès 1671 et y réussit en 1691 (texte IV) ; il y avait des luttes à Angers et Caen en 1675-78⁹ ; les Jésuites, en accord avec les Pères de l'Oratoire, interdirent l'enseignement des doctrines cartésiennes en 1678 (texte III), et le condamnèrent formellement en 1706 (texte V).

Voici ces condamnations officielles du cartésianisme de 1662 à 1706.

2. Le texte de cette condamnation est donné par Francisque BOUILLIER, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, Paris, 1868, t. I, p. 466-67.

3. Trevor McCLAUGHLIN, « Censorship and Defenders of the Cartesian Faith in Mid-Seventeenth Century France », *Journal of the History of Ideas*, 40, 1979, 563-581.

4. Ludovicus PROU, *De Hypothesi Cartesianae positiones mathematica* (1665). Voir aussi le compte rendu de ces *disputationes*, dans la lettre d'Oldenburg à Boyle du 4 juillet 1665, *The Correspondence of Henry Oldenburg*, éd. Hall et Hall, Madison, 1966, t. II, p. 430-35, et la conclusion générale de ces thèses, p. 431-32.

5. Par exemple, J. VINCENT, *Discussio peripatetica in qua philosophiae cartesianae principia* (1677) ; Louis de la VILLE [Louis le Valois], *Sentimens de Monsieur Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps opposez à la Doctrine de l'Église, et conforme aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie* (1680) ; Jean-Baptiste de la GRANGE, *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan, etc.* (1682) ; Pierre Daniel HUET, *Censura philosophiae cartesianae* (1689) ; Jean DUHAMEL, *Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de mr. Régis* (1692).

6. Voir « L'arrêt burlesque », *Œuvres de Boileau*, éd. Saint-Marc (1747), t. 3, p. 150-53 ; *Corpus* 20/21 (1992) 231-240.

7. [Antoine ARNAULD ?], *Plusieurs raisons pour empêcher la censure ou la condamnation de la philosophie de Descartes*, *Œuvres de Boileau*, éd. Saint-Marc, t. 3 p. 117-41, et Victor COUSIN, *Fragments Philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie* (Paris, 1866), t. 3, p. 303-317. Voir aussi Pierre BAYLE, *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes* (Amsterdam, 1684).

8. Gabriel DANIEL, *Voyage du monde de Descartes* (1690) ; M. G. de L'A. [Pierre Daniel HUET], *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme* (1692) ; Gabriel DANIEL, *Nouvelles difficultés proposées par un péripatéticien à l'auteur du « Voyage du monde de Descartes »* (1693).

9. Pour les événements d'Angers, voir François BABIN, *Journal ou relation fidele de tout ce qui s'est passé dans l'université d'Angers au sujet de la philosophie de Des Carthes en l'exécution des ordres du Roy pendant les années 1675, 1676, 1677, et 1678* (Angers, 1679). Ce livre est un récit très intéressant écrit du point de vue d'un fonctionnaire universitaire.

I. ANNO 1662 FACULTAS THEOLOGIAE LOVANIENSIS¹⁰.

Primò. *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quàm rem, quae ita existit, ut nullà alià indigeat ad existendum. Et quidem substantia, qua nullà planè re indigeat, unica tantùm potest intelligi, nempe Deus; alias verò omnes nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.* Et post : *Possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quòd sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum.* Parte primâ Princip. Philos. num 51. et 52. Super iis hanc dat censuram Sacra Facultas Theologica, *Ex eo consequens est, quòd praeter animam rationalem non detur ulla forma substantialis, ne quidem in brutis et plantis; quòd etiam variis locis innuit.*

Secundò. *Omninò repugnat dari accidentia realia, quia quidquid est reale, potest separatim ab alio omni subjecto existere: quidquid autem ita separatim potest existere, est substantia, non accidens. Nec refert quòd dicatur accidentia realia non naturaliter, sed tantùm per divinam potentiam à subjectis suis sejungi; nihil enim est aliud fieri naturaliter, quàm fieri per potentiam Dei ordinariam, quae nullo modo differt ab ejus potentiâ extraordinariâ, nec aliud quidquam ponit in rebus: adeò ut, si omne id, quòd naturaliter sine subjecto esse potest, sit substantia; quidquid etiam per quantumvis extraordinariam Dei potentiam potest esse extra subjectum, substantia est dicendum.* Respons. ad object. 6. post Medit. num. 7. De his sic censuit Facultas Sacra, *Ex hoc consequens est, non remanere accidentia panis et vini sine subjecto in Eucharistia.*

Tertiò. *Extensio corporis est attributum ejus essentiam naturamque constituens.* In Medit. seu notis pag. 172. et parte 1. Princip. Philosoph. num. 53.

Quartò. *Cognoscimus praeterea hunc mundum sive substantia corporea universitatem, nullos extensionis suae fines habere.* Parte 2. Princip. Philosoph. num. 21.

Quintò. *Hincque etiam facillè colligi potest atque omninò, si mundi essent infiniti, non posse non illos omnes ex unâ et eadem materiâ constare: nec proinde plures, sed unum tantùm esse posse.* Ibid. num. 22. Isto modo res in Academiâ nostrâ acta, et doctrina Cartesii profligata.

II. ORDRE VERBAL DU ROY DÉCLARÉ PAR MONSIEUR L'ARCHEVÊQUE DE PARIS MESSIRE FRANÇOIS DE HARLAY, À MESSIEURS LES DÉPUTEZ DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS LE MARDY 4. Aoust 1671¹¹.

Le roi ayant appris que certaines opinions que la Faculté de Théologie avait censurées autrefois et que le parlement avait défendu d'enseigner ni de publier, se

10. *Quaedam recentiorum philosophorum, ac praesertim Cartesii, propositiones damnatae ac prohibitae* (Paris, 1705), p. 14-15; ce traité est relié avec Jean DU HAMEL, *Philosophia Universalis*, t. 5 (Paris, 1705). Le même texte est donné dans la *Collectio judiciorum de Novis Erroribus*, t. III de Duplessis d'ARGENTRÉ, Paris, 1736, Pt. II, p. 304.

11. *Quaedam recentiorum philosophorum, ac praesertim Cartesii, propositiones damnatae ac prohibitae*, p. 17-18. L'allusion dans le décret à « certaines opinions que la Faculté de Théologie avait censurées autrefois » fait référence à la condamnation de 1624 contre de Claves, Villon, et Bitaud. La « confusion dans l'explication de nos mystères » est aussi une allusion au même épisode, surtout à la condamnation du rejet des formes substantielles (sauf l'âme rationnelle) et des qualités réelles, et la confusion qui en résulte pour l'explication de la transsubstantiation dans le sacrement de l'Eucharistie. Pour le texte de la condamnation de 1624, voir BABIN, *Journal ou relation fidele*.

répandent présentement, non seulement dans l'Université, mais aussi dans le reste de cette ville et quelques autres du royaume, soit par des étrangers, soit aussi par des gens de dedans, voulant empêcher le cours de cette opinion qui pourrait porter quelque confusion dans l'explication de nos mystères, poussé de son zèle et de sa piété ordinaire, il m'a commandé de vous dire ses intentions.

Le roi vous exhorte, Messieurs, de faire en sorte que l'on n'enseigne point dans les universités d'autre doctrine que celle qui est portée par les règlements et les statuts de l'Université, et que l'on n'en mette rien dans les thèses, et laisse à votre prudence et à votre sage conduite de prendre les voies nécessaires pour cela.

III. ANNO 1678. CONGREGATIO SACERDOTUM ORATORII. EXCERPTUM EX ACTIS COMITORUM GENERALIUM CONGREGATIONIS ORATORII PARISIIS HABITORUM MENSE SEPTEMBRI AN. 1678¹².

Mandatum comitorum Generalium. Ad singulas Oratori domos mittendum. *Selon les résolutions de nos Assemblées...*

Dans la Physique l'on ne doit point s'éloigner de la Physique ni des principes de physique d'Aristote communément reçus dans les Collèges, pour s'attacher à la Doctrine nouvelle de M. Descartes, que le Roy a défendu qu'on enseignât pour de bonnes raisons.

L'on doit enseigner.

1. Que l'extension actuelle et extérieure n'est pas de l'essence de la matière.
2. Qu'en chaque corps naturel il y a une forme substantielle réellement distinguée de la matière.
3. Qu'il y a des accidens réels et absolus inhérens à leurs sujets, réellement distingués de toute autre substance, et qui peuvent surnaturellement être sans aucun sujet.
4. Que l'âme est réellement présente et unie à tout le corps, et à toutes les parties du corps.
5. Que la pensée et la connoissance n'est pas de l'essence de l'âme raisonnable.
6. Qu'il n'y a aucune répugnance que Dieu puisse produire plusieurs mondes en même temps.
7. Que le vuide n'est pas impossible.

IV. ANNO 1691. RECTOR. ET PHILOSOPHIAE PROFESSORES IN ACADEMIÀ PARISIENSI. ITA CONVENERE, ET SCRIPSERE, UT SEQUITUR¹³.

Au sujet de certains Memoires mis entre les mains de M. le Recteur, de la part du Roy par M. l'Archevêque, contenant plusieurs Propositions, prétendues extraites des écrits de quelques Professeurs de l'Université de Paris, lesquelles Sa Majesté desire n'être pas soutenues dans les Ecoles.

12. *Quaedam recentiorum philosophorum, ac praesertim Cartesii, propositiones damnatae ac prohibitaе*, p. 31. Le même texte est donné dans la *Collectio judiciorum de Novis Erroribus*, t. III de Duplessis d'ARGENTRÉ, Pt. II, p. 345, et dans le *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes*, de BAYLE, p. 11-12.

13. *Quaedam recentiorum philosophorum, ac praesertim Cartesii, propositiones damnatae ac prohibitaе*, p. 33-34. Le même texte est donné dans la *Collectio judiciorum de Novis Erroribus*, t. III de Duplessis d'ARGENTRÉ, Pt. I, p. 149-150. Parmi ces propositions prohibées, les propositions 6 à 11 ne sont pas normalement associées avec les œuvres de Descartes.

1. Il faut se défaire de toutes sortes de préjugés, et douter de tout avant que de s'assurer d'aucune connaissance.
2. Il faut douter s'il y a un Dieu, jusqu'à ce qu'on en ait une claire connaissance.
3. Nous ignorons si Dieu ne nous a pas voulu créer de telle sorte que nous soyons toujours trompés dans les choses mêmes qui paraissent les plus claires.
4. En philosophe, il ne faut pas se mettre en peine des conséquences fâcheuses qu'un sentiment peut avoir pour la foy, quand même il paraitrait incompatible avec elle ; nonobstant cela, il faut s'arrêter à cette opinion, si elle semble évidente.
5. La matière des corps n'est rien autre chose que leur étendue, et l'une ne peut être sans l'autre.
6. Il faut rejeter toutes les raisons dont les theologiens et les philosophes se sont servi jusqu'icy avec S. Thomas, pour démontrer qu'il y a un Dieu.
7. La Foy, l'Espérance, et la Charité et généralement les habitudes surnaturelles ne sont rien de spirituel distingués de l'âme, comme les habitudes naturelles ne sont rien de spirituel distingués de l'esprit et de la volonté.
8. Toutes les actions des infidèles sont des pechés.
9. L'état de pure nature est impossible.
10. L'ignorance invincible du droit naturel n'excuse pas de pecher.
11. On est libre, pourvû qu'on agisse avec jugement et avec pleine connoissance, quand même on airoit necessairement.

V. PROPOSITIONES PROHIBITAE A CONGREGATIONE 15 GENERALI, MICHEL-ANGE TAMBURINI, GÉNÉRAL DES JÉSUITES, 1706¹⁴.

1. Mens humana de omnibus dubitare potest ac debet, praeterquam quod cogitet adeoque existat.
2. Reliqua non prius nobis certa et explorata esse possunt, quam clarè innotuerit Deum existere, summèque bonum esse, non falsum, qui mentem nostram inducere in errorem velit.
3. Ante certam notitiam divinae existentiae dubitare quisque semper posset ac deberet, an non talis naturae conditus fuerit, ut in omni suo iudicio fallatur, etiam in iis, quae certissima et evidentissima ipsi apparent.
4. Mens nostra eò quod finita sit, nihil certi scire potest de infinito, poidèque à nobis disputari de illo nunquam debet.
5. Non nisi per fidem divinam certo cognoscere quisquam potest, quod aliqua existant corpora, ne suum quidem.
6. Modi vel accidentia in aliquo subjecto semel producta non amplius indigent actione positivâ cujusquam causae ipsa conservantis ; sed tamdiu durare debent, donec positivâ actione causae alicujus externae destruantur.
7. Ut aliquid de quantitate motûs à Deo primum inditâ materiae periisse crederetur, Deum oporteret fingi mutabilem et inconstantem.
8. Nulla substantia neque spiritualis, neque corporea potest etiam ab ipso Deo ad nihilum regidi.

14. Camille de ROCHEMONTEIX, *Un Collège de Jésuite aux 17^e et 18^e siècles : Le Collège d'Henry IV à la Flèche*, Le Mans, 1899, p. 89-93. Plusieurs de ces propositions visent les opinions de Malebranche, plutôt que celles de Descartes.

9. *Essentia cujuslibet rei sic pendet à liberâ Dei voluntate, ut in alio quoquam rerum ordine, quem illi condere liberum fuit, alia foret, quam nunc est, essentia proprietatesque V. G. materiae, spiritus, circuli...*
10. *Essentia materiae seu corporis consistit in extensione externâ et actuali.*
11. *Nulla materiae portio quidquam de suâ extensione potest amittere, quin tantumdem illi pereat de suâ substantiâ.*
12. *Penetratio corporum propriè dicta, et locus omni corpore vacuus involvunt contradictionem.*
13. *Ubique imaginari possumus extensionem esse localem, V. G., suprâ coelum. ibi reipsâ spatium existit plenum corpore aliquo, sive materiâ.*
14. *Mundi extensio indefinita est in se ipsâ.*
15. *Mundus existere non potest nisi unicus.*
16. *Est in mundo certa ac definita quantitatis motûs, quae nec aucta unquam, nec imminuta fuit.*
17. *Nullum corpus moveri potest, quin reverâ moveantur etiam simul caetera, sive à quibus recedit, sive ad quae accedit.*
18. *Corpus moveri nihil est aliud, quam illud à Deo conservari aliis atque aliis in locis successivè.*
19. *Solus Deus est, qui movere possit corpora : angeli verò, anima rationalis, ipsaque corpora non sunt causae motûs efficientes, sed occasionales tantum.*
20. *Creaturae non producant efficienter ullos effectus, sed solus Deus illos ad illarum praesentiam efficit. Loca vero sacrae scripturae, in quibus creaturae tribuitur actio, intelligenda sunt sensu figurato.*
21. *Belluae sunt mera automata omni cognitione ac sensu carentia.*
22. *Animae rationalis unio cum corpore in eo tantum consistit, quod Deus voluerit ad certas mutationes corporis certas in animâ perceptiones excitare, et vice versâ pro certis animae cogitationibus, seu voluntatibus certo in corpore motus sequi.*
23. *Hanc motuum et effectuum communicationem non exigit ipsa corporis animaeque natura, sed duntaxat Dei decretum liberum.*
24. *Color, lumen, frigus, calor, sonus, et aliae quae vocantur qualitates sensibiles, affectiones sunt, sive modificationes ipsius mentis, non corporum ipsorum, quae dicuntur calida, frigida, etc...*
25. *Corpora mixta, etiam brutorum, non aliter inter se differunt quam ex variâ magnitudine, figurâ, situ, texturâ, quiete vel motu atomorum, sive particularum materiae, quibus constant.*
26. *Mens apprehendendo nullatenâs agit, sed est facultas merè passiva.*
27. *Judicium et illatio sunt actiones, non intellectûs sed voluntatis.*
28. *Nullae sunt formae substantiales corporeae à materiâ distinctae.*
29. *Nulla sunt accidentia absoluta.*
30. *Systema Cartesii defendi potest tanquam hypothesis, cujus principia et postulata inter se et cum conclusionibus rectè cohaerent.*

R. ARIEW*
Blacksburg

* Ces recherches ont été subventionnées en partie grâce à une bourse de la National Endowment for the Humanities, une agence indépendante du gouvernement fédéral des États-Unis, et de la National Science Foundation (no. DIR-9011998).

II

ÉTAT DES ÉTUDES CARTÉSIENNES
AU JAPON (1972-1989)*

Ce que nous devons mentionner en premier lieu pour présenter les travaux sur Descartes au Japon de 1972 à 1985, c'est sans aucun doute la publication de la traduction japonaise en 4 tomes des œuvres de Descartes, qui ont paru en 1973. Les œuvres traduites et les traducteurs sont les suivants : – tome I : *Discours de la méthode*, par T. Miyake et *Essais-La Dioptrique**, par S. Aoki et K. Mizuno, *les Météores**, par Sh. Akagi, *la Géométrie*, par K. Hara ; – tome II : *Meditationes*, par T. Tokoro et *Six Objectiones et Responiones**, par H. Miyauti, T. Tokoro, A. Hukui, M. Hirota, Y. Masunaga et A. Kasai ; – tome III : *Principia* 1^{re} et 2^e parties, par T. Miwa et K. Honda, *les Passions de l'âme*, par K. Hanada et *Lettres choisies*, par A. Takeda ; – tome IV : *Regulae*, par A. Ohide et I. Udoh, *le Monde*, par K. Nozawa et Sh. Nakano, *la Recherche de la vérité** par Sh. Inoue, *la Naissance de la paix** par A. Kawamata, *Cogitationes privatae** par A. Mori (à partir de la 3^e édition en 1977), *Traité de l'homme**, par Sh. Itoh et T. Shiokawa et *l'Entretien avec Burman**, par T. Miyake et Sh. Nakano (les œuvres marquées d'un astérisque ont été traduites pour la première fois en langue japonaise). Avant cette publication, nous avions déjà eu plusieurs traductions des œuvres majeures de Descartes telles que les *Meditationes*, les *Principia* (les deux premières parties) et les *Passions de l'âme*. Mais la présente publication, qui offre non seulement une nouvelle traduction des textes principaux mais aussi la première traduction de textes qui étaient inaccessibles en langue japonaise, a permis aux lecteurs japonais d'avoir accès, avec plus de facilité que jusqu'alors, à une conception à la fois détaillée et globale de la pensée de Descartes.

Pour ce qui est de la nouvelle traduction des *Meditationes* par T. Tokoro, elle a ceci de particulier qu'il a consacré tous ses efforts à rendre en japonais les nuances de l'expression latine originale ainsi que l'arrangement des mots et la structure des phrases en latin, et cela en traduisant plusieurs mots latins par des néologismes japonais ingénieusement inventés par lui. Cette nouvelle traduction, très fidèle au texte original latin, contraste heureusement avec les autres traductions accomplies précédemment qui tenaient plutôt compte de l'aspect logique et stylistique de la langue japonaise. L'autre point que nous devons noter concernant la présente publication, c'est que les traducteurs accompagnent souvent d'un commentaire riche et précieux leur traduction. En particulier le commentaire de T. Miyake au *Discours de la méthode* et celui de K. Hara à *la Géométrie* sont détaillés et remarquables au point de constituer eux-mêmes des études indépendantes. En tout cas, il n'y a aucun doute que cette traduction japonaise marque un grand essor des études cartésiennes au Japon et continue à contribuer au développement des travaux philosophiques dans ce pays.

* Vingt ans après le liminaire du *BC* II, dans lequel Takéfumi TOKORO avait présenté un « État des études cartésiennes au Japon (1961-1971) », nous sommes heureux de recevoir une présentation analogue de Michio KOBAYASHI. Une première partie, plus synthétique, rend compte des années 1972-1985, suivie par les comptes rendus d'un certain nombre de travaux qui méritent d'être particulièrement signalés pour 1986-1989. Les comptes rendus des études des années 1990 et suivantes sont désormais publiés régulièrement dans le *Bulletin BC* XXI et XXII par les collaborateurs japonais de l'Équipe Descartes (V.C.).

La deuxième contribution, par ordre chronologique, est la parution en 1977 d'un nouveau *Descartes* de M. Noda, un des fondateurs des études cartésiennes au Japon (voir l'article de T. Tokoro dans *BC II*). Ce livre a pour but de présenter l'essentiel de la pensée de Descartes aux lecteurs non spécialistes. L'auteur a recueilli dans ce livre les pages importantes du *Discours de la méthode*, des *Principes* et des *Passions de l'âme*, pages qu'il a lui-même traduites (la première traduction des *Regulae* en langue japonaise avait été faite par lui en 1939), en composant ce livre de telle sorte que les lecteurs puissent bien saisir les idées fondamentales de Descartes sur la méthode, la métaphysique, la physique et la théorie de l'homme. Avant les textes présentés, l'auteur donne un chapitre intitulé « Descartes – le fondateur de la philosophie moderne », où il expose brièvement sa vie et sa pensée. A la fin de ce chapitre, il souligne, contre diverses critiques contemporaines de Descartes, l'actualité et l'importance de sa pensée à une époque où nous devons assumer la tâche d'avoir à la fois une vision scientifique de la nature ouverte, et une conception concrète de la vie pratique humaine.

Après ce livre compact sur Descartes ont paru en 1981 les œuvres complètes de M. Noda en 5 gros volumes, dont le premier est entièrement consacré au recueil de ses études sur Descartes publiées de 1936 à 1977. Ce livre contient en premier lieu le *Descartes* de 1937, que l'on peut qualifier de première œuvre globale écrite en japonais sur sa pensée. Il reprend aussi, bien sûr, l'article remarquable intitulé « La physique et la métaphysique chez Descartes » (publié d'abord dans *Le sens* en 1949 et repris ensuite dans *Descartes et son temps* en 1971) que T. Tokoro mentionne dans *BC II*, et dont le passage le plus important est traduit en français par le présent rapporteur pour être publié dans le *Descartes : Textes et débats*, de G. Rodis-Lewis (p. 385-386). Dans cet article, M. Noda souligne, quoique brièvement, le rôle joué par la thèse de la création des vérités éternelles dans la formation de la physique chez Descartes. Comme on le sait, c'est G. Rodis-Lewis qui a particulièrement bien saisi ce point et l'a développé d'une manière approfondie et convaincante dans son interprétation de Descartes. Or indépendamment de celle-ci, M. Noda avait atteint la même idée à partir de ses propres études cartésiennes au Japon. Ce livre contient en outre les autres articles traitant de Descartes et de ses contemporains tels que « Descartes et Gassendi : dualisme et matérialisme », et « Descartes et Pascal », offrant ainsi tous les résultats que l'auteur a acquis en plus de 40 ans d'études cartésiennes. Nous pouvons souligner une même orientation fondamentale dans les diverses études cartésiennes de cet auteur : elle consiste à mettre pleinement en lumière la métaphysique de Descartes sans jamais perdre de vue son rapport avec les sciences, et à expliciter en même temps la valeur de la théorie cartésienne de l'homme fondée sur l'expérience factuelle de l'union de l'âme et du corps.

La même année que la parution des œuvres de M. Noda, T. Tokoro a publié un nouveau *Descartes* qui mérite une mention spéciale. Ce livre fait partie de la collection « L'héritage intellectuel de l'être humain » et vise à présenter la vie et la pensée de Descartes à un vaste public. Mais sans se contenter de les exposer aux lecteurs non spécialistes, l'auteur développe parfois des points techniques qui intéresseraient les historiens des idées. Ce livre se compose de trois parties dont les titres sont les suivants : 1) la position de la pensée cartésienne ; 2) la formation de la pensée cartésienne ; 3) l'œuvre de Descartes. Dans la première partie, l'auteur donne un exposé de la pensée de Descartes, relativement court par rapport à celui de la vie du philosophe. Mais il n'oublie pas de faire remarquer *in fine* la particularité et la valeur de cette pensée qui consistent, selon lui, en ce qu'il appelle le « dualisme » : Descartes admet à la fois la distinction de l'âme et du corps et l'union de l'âme et du corps comme constituant les deux zones distinctes de l'activité de l'homme. Après

avoir exposé brièvement l'essentiel de la pensée de Descartes, l'auteur procède à une présentation de sa vie, développement de son premier ouvrage sur *Descartes*. Cette partie du livre a surtout une grande valeur pour les historiens des idées, puisqu'elle offre des connaissances détaillées et approfondies sur la vie de Descartes et son contexte historique. Enfin, dans la 3^e partie, l'auteur donne une explication des grandes lignes du *Discours de la méthode*, des *Méditationes*, des *Principia* (les deux premières parties) et des *Passions de l'âme*, en prenant les passages les plus importants de ces textes. Cette partie n'a pas moins de valeur que la précédente, puisque l'auteur a traduit lui-même tous les passages cités de ces textes, et qu'il se réfère souvent aux autres textes importants pour saisir le sens précis des passages traités. C'est assurément un des meilleurs guides de la pensée de Descartes écrits en langue japonaise.

Après ces études générales de nos maîtres sont venus divers travaux des générations plus jeunes et d'autres études plus spécialisées. Mais comme cette présentation synthétique des études cartésiennes au Japon sera suivie par nos comptes rendus des travaux japonais postérieurs à 1985, je me bornerai ici à mentionner le numéro spécial consacré à Descartes (n° 589, 1982) de la *Risoh*, seule revue philosophique en vente au Japon. Six jeunes cartésiens japonais ont collaboré à ce numéro spécial. Le premier article intitulé « Sum res cogitans », de T. Sakai, a pour but de présenter sommairement diverses interprétations de cette définition cartésienne de l'ego, faites par plusieurs philosophes et historiens anglo-saxons contemporains tels que N. Malcolm et B. Williams, interprétations qui ont échappé souvent aux cartésiens japonais. Dans le deuxième article, « L'inspection de l'esprit et la substance », T. Kagawa aborde l'analyse du morceau de cire dans la 2^e *Méditation* pour tenter de mettre en lumière le sens exact de « l'inspection de l'esprit » soulignée dans cette analyse. Il met aussi l'accent sur le rôle provisoire joué par cette dernière pour la détermination de l'essence des choses matérielles. En troisième lieu vient « Fable et hypothèse — à propos de la méthode dans la physique cartésienne » de T. Mochida. Ici, l'auteur se demande pourquoi Descartes a qualifié *Le Monde* de fable et les *Principia* d'hypothèse, et il attribue ce fait à la différence de statut scientifique entre ces deux textes.

Ensuite vient « L'horizon de la formation de la science chez Descartes » de Y. Nei, qui tente de préciser la particularité de la position épistémologique des *Regulae* pour expliquer ensuite pourquoi Descartes devait procéder à l'établissement métaphysique des fondements de la théorie de la connaissance dans les *Méditations*. Dans le 4^e article, intitulé « Le doute et la certitude dans les *Méditations* », K. Murakami pose le problème de savoir sur quoi porte le doute cartésien dans les deux premières *Méditations*. Selon lui, Descartes vise à douter uniquement de la certitude de la connaissance en tant que telle et non pas de la certitude de l'existence des choses telles que mon corps et d'autres esprits. De là il conclut qu'il n'y a aucune phase dans la démarche de la pensée de Descartes où la proposition : « je suis à la fois un esprit et un corps » s'avère contradictoire. Ce numéro spécial consacré à Descartes finit par l'article du présent rapporteur « L'actualité des études cartésiennes en France ». Je l'ai commencé par une présentation assez longue du débat entre F. Alquié et M. Gueroult, débat certes classique en France, mais peu connu au Japon. J'ai procédé ensuite à une présentation des travaux cartésiens de G. Rodis-Lewis, en faisant remarquer surtout la valeur de son interprétation et de sa position à l'égard de celles de F. Alquié et de M. Gueroult. Enfin, j'ai terminé cet article en exposant les grandes lignes de *La philosophie première de Descartes* de J.-M. Beyssade et de *Sur la théologie blanche de Descartes* de J.-L. Marion.

M. KOBAYASHI

Complément 1986-1989*

Textes

DESCARTES (René), *Principia philosophiae*, Première traduction intégrale japonaise, par Shohichi Inoue, Kazuhisa Mizuno (1^{re} et 2^e parties), Michio Kobayashi et Kiiko Hiramatsu (3^e et 4^e parties), avec une introduction de M. Kobayashi, Asahisuyuppannsya, Tokyo, 1988, 412 p. Cette traduction fera l'objet d'un compte rendu dans le prochain *BC*.

Études

ANDO (Masato), « Le problème de la volonté chez Descartes : la volonté et l'indifférence », *The Journal of Philosophical Studies : Tetsugakukenkkyu*, XLVII-11, 1986, Kyoto, p. 2024-2066. Il s'agit d'une tentative de réconcilier deux notions de l'indifférence apparemment contradictoires chez Descartes : l'indifférence en tant que plus bas degré de la liberté dans les *Méditations* et l'indifférence en tant que faculté positive de se déterminer dans les *Principia*. Selon l'auteur, s'il est vrai que, chez Descartes, les considérations sur la volonté passent du niveau de l'usage (*moraliter loquendo*) au niveau de l'essence (*absolute*) sous l'influence des controverses contemporaines, il ne faut pas y trouver avec E. Gilson « une sorte d'éclectisme théologique » ; Descartes n'a jamais abandonné la thèse : *voluntas fertur in bonum*.

K. H.-H.

IKEBE (Yosinori), *Les théories cartésiennes de l'erreur*, Korosha, Kyoto, 1988, 237 p. Dans ce livre l'auteur nous invite à comprendre la formation et le système de la philosophie de Descartes du point de vue de la théorie de l'erreur. Par la théorie cartésienne de l'erreur, on entend d'habitude celle qui se trouve dans la 4^e *Méditation* mais selon l'auteur, il y a deux autres théories de l'erreur qui se présentent avant et après les *Méditations* et ces trois théories marquent le développement de la pensée de Descartes. L'auteur les appelle « la théorie méthodique de l'erreur, la théorie métaphysique de l'erreur et la théorie de l'erreur dans la vie ordinaire ». En premier lieu, l'auteur pense pouvoir trouver une théorie méthodique de l'erreur dans les *Règles* et *Le Discours de la méthode*, en ce que Descartes souligne la fonction de l'« énumération attentive et exacte » dans la direction de l'esprit (le cas des *Règles*) et s'impose le précepte d'« éviter soigneusement la précipitation et la prévention » pour bien conduire la raison (le cas du *Discours*). Et l'auteur remarque qu'ici la théorie de l'erreur marque la primauté de l'entendement. Mais dans les *Méditations* et les *Principes* Descartes reconnaît métaphysiquement à travers le doute hyperbolique que la volonté joue le rôle central dans le jugement, et que pour éviter les erreurs, celle-ci, conçue comme infinie, doit se limiter à ce que l'entendement fini lui présente. Enfin, l'auteur envisage les *Passions de l'âme*, en les considérant comme exposant une théorie de l'erreur dans la vie ordinaire. Descartes pense en effet que la soumission aux passions « est la source de tous les maux et de toutes les erreurs » (AT IV, 284). La théorie de l'erreur, à ce niveau pratique, nous commande d'avoir « une ferme résolution de bien user du libre

* Ce complément a été préparé par Michio KOBAYASHI, assisté de Shin ABIKO et Kiiko HIRAMATSU-HIROMITSU. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

arbitre » pour établir notre empire sur les passions. Voilà une bonne étude, qui nous permet d'avoir une vue globale de la pensée cartésienne par le biais de la théorie de l'erreur.

M. K.

KOBAYASHI (Michio), « La fondation métaphysique de la physique chez Descartes en relation avec l'ontologie traditionnelle », *The Journal of Philosophical Studies : The Tetsugaku Kenkyu*, XLVII-10, 1986, p. 1881-1930. C'est une explication claire et convaincante de la philosophie naturelle de Descartes. Selon l'A., celle-ci se caractérise par sa métaphysique créationniste permettant la formation d'une physique mathématique. De ce point de vue, la fonction de la thèse de la création des vérités éternelles est primordiale. Avant d'examiner cette thèse, l'auteur relève les caractères provisoires des *Regulae*, dans lesquelles Descartes ne surmonte pas entièrement la pensée traditionnelle, bien qu'il y présente un élément novateur, la *Mathesis universalis*. En effet, la théorie de la connaissance de la Règle XII reste, pour l'essentiel, dans le cadre de l'épistémologie d'Aristote ; l'entendement seul ne peut pas saisir l'essence des choses corporelles, et pour cela il faut faire appel à l'intervention de l'imagination, « *conversio ad phantasmata* » (les lecteurs francophones intéressés par cette interprétation pourront se reporter à l'ouvrage récent de l'A., *La philosophie naturelle de Descartes*, Vrin, 1993, ch. I). La thèse de la création des vérités éternelles marque une rupture définitive avec l'aristotélisme des *Regulae* : les vérités mathématiques ne sont plus des vérités abstraites des choses matérielles, mais des vérités qui se trouvent en tant qu'idées innées dans notre entendement et qui se réalisent dans les choses matérielles. L'auteur met en évidence l'originalité de la thèse et ses relations avec la pensée médiévale, en choisissant comme point de repère les doctrines contemporaines (Gibeuf, Mersenne, etc.) et la métaphysique de Duns Scot. Et l'A. confirme qu'il y a une affinité indéniable entre le philosophe franciscain et Descartes : par exemple, ni l'un ni l'autre n'admettent l'exemplarisme des idées en Dieu qui caractérise les pensées traditionnelles, non seulement augustinienes, mais aussi thomistes. On peut énumérer, outre ce qui concerne la thèse en question, d'autres points communs entre les deux philosophies, par exemple la notion d'« *esse objectivum* » chez Duns Scot annonçant la notion cartésienne de « *realitas objectiva* », et les structures semblables dans leurs démonstrations de l'existence de Dieu (l'infinité divine joue le rôle capital dans leurs preuves de l'existence de Dieu). Ne pouvant résumer et évaluer ici les arguments précis et documentés de l'A. sur la question célèbre, depuis Gilson, de la relation entre la pensée médiévale et la pensée cartésienne, on ne peut que souhaiter qu'il en publie une version française, afin que son interprétation soit accessible aussi au public non-japonais. L'article se termine par l'analyse des *Meditationes*, surtout du point de vue du fondement de la physique ; on constate que celles-ci reflètent la thèse de la création des vérités éternelles. Ce thème est approfondi dans l'ouvrage cité.

K. H.-H.

KOBAYASHI (Michio), « Le problème de l'âme et du corps et la théorie de l'action chez Descartes », in *Dieu, la nature et l'homme*, Université de la ville d'Osaka, Osaka, 1987, p. 53-83. En mettant en relief le rôle décisif de la volonté ou du libre arbitre dans la démarche cartésienne, tant au niveau de la théorie de la connaissance (*Meditationes* et *Principia*) qu'au niveau de la morale (*les Passions de l'âme*), l'A. fait ressortir la position particulière de Descartes, qui a soutenu non seulement

la distinction entre l'âme et le corps, mais aussi leur union en tant qu'expérience primitive.

K. H.-H.

KOBAYASHI (Michio), « La perception, la science et la métaphysique chez Descartes », in *Le développement de la conception de la nature et la métaphysique de l'antiquité grecque jusqu'à nos jours*, dir. par Shohichi Inoue et Michio Kobayashi, Kinokuniyashoten, Tokyo, 1988, p. 117-153. L'auteur nous expose l'essentiel de son interprétation de la philosophie de Descartes. Mais il ne se contente pas de résumer ses interprétations sur les *Regulae*, sur la thèse de la création des vérités éternelles et sur les *Meditationes*, sujets qu'il discute longuement par ailleurs. Il présente aussi une interprétation brève mais équilibrée du « cercle cartésien ». L'auteur consacre en outre un tiers de cet article à un examen de la théorie de la perception chez Descartes. D'une part, l'explication physico-physiologique de la perception développée surtout dans la *Dioptrique* s'effectue au niveau de la 2^e notion primitive, à savoir celle de l'extension, dont la connaissance appartient à l'entendement. D'autre part, la perception brute dans notre vie quotidienne ne se comprend qu'au niveau de l'union de l'âme et du corps. C'est ainsi qu'il y a trois domaines distincts dans la philosophie de Descartes, irréductibles les uns aux autres : la perception, la science et la métaphysique.

K. H.-H.

KOGA (Shojiro), « Jusqu'où la preuve ontologique est-elle soutenable ? », *Alphe* n° 2 1989, p. 26-38. L'A. remarque d'abord que, depuis N. Malcom et D. Henrich, l'argument ontologique est à nouveau à l'ordre du jour. Sur ce, il se propose de réexaminer la preuve ontologique cartésienne et de surmonter quelques-unes de ses difficultés. Premièrement, ce qui est en cause exactement chez Descartes, ce n'est pas l'existence tout court, mais l'existence nécessaire, qui serait une propriété. Deuxièmement, l'idée de Dieu est innée, non pas factice, et quand on déduit quelque chose d'une idée innée, on ne commet pas de pétition de principe. Troisièmement, l'existence nécessaire n'appartient authentiquement qu'à l'idée de Dieu. Ainsi, logiquement parlant, l'argument de Descartes est plus ou moins soutenable. Mais l'auteur ne se contente pas de ce constat. Il suggère finalement que la véritable portée de l'argument ontologique est moins logique qu'heuristique et que l'argument vise, au fond, à nous faire découvrir l'idée de Dieu.

S. A.

KOHNO (Katsuhiko), *Descartes et la raison moderne*, Bunrikaku, Kyoto, 1986, 287 p. L'A. consacre la première partie de ce livre à l'exposé de la philosophie de Descartes en tant que fondateur de la raison scientifique moderne. Dans ce but l'A. traite d'abord de la formation de la physique chez Descartes, en se référant surtout à ses idées métaphysiques vers 1630. L'A. envisage ensuite la corrélation qu'il établit entre les mathématiques et la physique, et fait remarquer à ce propos que, pour lui, la connaissance des vérités mathématiques et celle de l'essence des objets physiques s'enracinent dans la même faculté de *concevoir*. L'A. tente par ailleurs de préciser la portée et les limites des mathématiques cartésiennes. Enfin il examine comment Descartes conçoit le rapport entre le monde perceptif et le monde physique. Selon l'A., tout en affirmant d'une part qu'il n'y a qu'une correspondance structurale entre ces deux mondes différents, Descartes admet d'autre part que la perception par les sens des qualités telles que le mouvement, la grandeur et la figure représentent les qualités des objets physiques telles qu'elles sont réellement en eux.

Les exposés de l'A. touchant la physique et les mathématiques cartésiennes sont dans l'ensemble clairs et justes, quoique les documents qu'il consulte soient parfois seulement secondaires. Notons seulement au sujet de la théorie de la perception que selon Descartes, la grandeur, la figure et la distance s'aperçoivent au fond par le raisonnement qui dépend de l'entendement seul (voir en part. *La Dioptrique*, VI).

M. K.

MOCHIDA (Tatsuro), « La démonstration au moyen de l'idée d'*ens summe potens* – la preuve de l'existence de Dieu développée dans *les Objections et Réponses* », *Mémoires de Nagoya-Gakuin Université*, vol. 25, n° 1, 1988, p. 51-72.

NISHIMURA (Tetsuichi), « La théorie de la science de Descartes vue à la lumière de sa thèse sur la création divine », *Études de langue et littérature française*, n° 52, 1988, p. 29-45. S'agissant du problème des relations entre la physique de Descartes et sa métaphysique, l'A. soumet à l'examen l'inspiration originale de la métaphysique cartésienne, à savoir la thèse de la création des vérités éternelles de 1630. Selon l'A., les véritables visées de la thèse de 1630 ne sont pas les vérités éternelles en tant que telles, mais « omnia » qui engloberaient éventuellement les vérités éternelles, de sorte que la thèse devrait être rebaptisée « thèse de la création radicalement universelle ». Cette nouvelle lecture nous permet d'intégrer sans problème la thèse de 1630 dans le système métaphysique de Descartes tel qu'il fut achevé par la suite, puisque Dieu qui crée tout universellement se mue simplement en Dieu omnipotent et omniscient. Finalement, dans la métaphysique cartésienne, la démonstration de l'existence de ce même Dieu nous assure de la validité de toutes les démarches déductives de la physique.

S. A.

SASAKI (Shu), « Le commencement du jour – le début de la 4^e Méditation de Descartes », in *Bulletin de l'Université de l'éducation de Hokkaido*, vol. 40, n° 1, 1989, p. 1-13.

Au lecteur

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

Le secrétaire du *Bulletin cartésien*

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1991

1. Textes et documents

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. DESCARTES, *Discours de la méthode*, suivi de *La Dioptrique*, éd. par F. de Buzon, Gallimard, coll. « Folio », 1991, 345 p.

1. 1. 2. DESCARTES (René), *The Philosophical Writings*, vol. III : The Correspondence. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Anthony Kenny, Cambridge U.P., Cambridge, New York, 1991, xviii-412 p. Cet ouvrage sera recensé dans le prochain BC.

1. 1. 1. DESCARTES (René), *Discours de la méthode*, suivi de *La Dioptrique*. Très bonne édition usuelle, constituée avec un grand soin. La réédition intégrale de la *Dioptrique* à la suite du *Discours* vise ici non seulement à donner à un large public une notion directe des « démarches originales de Descartes savant », mais à montrer l'ineffectivité du partage institué depuis le début du XIX^e siècle entre « science » et « philosophie » cartésienne (p. 58). Une présentation substantielle (p. 7-59) résume de manière limpide, sûre et suggestive l'histoire de la rédaction des deux textes, la distribution de leur contenu, l'état des discussions critiques afférentes, et enfin les étapes de « la constitution d'un cartésianisme scolaire ». Les textes, dont les singularités de ponctuation ont été conservées dans la mesure du possible, sont donnés avec la pagination d'AT en marge. A la *Dioptrique* est dûment jointe la *Table des principales difficultés expliquées*. L'annotation, assez resserrée (p. 313-341) fournit, pour le détail, les explications et références nécessaires, aussi bien pour les matières physiologiques et mathématiques que pour les concepts scolaires ou les considérations morales (nombreux renvois à Montaigne et Charron). On regrette seulement que les remarques de l'Ed., où l'érudition et le sens philosophique vont toujours de pair, n'aient pas été plus développées sur certains points. Par exemple, dans quelle mesure les quatre préceptes de la méthode, « résumé des positions essentielles des *Regulae* », peuvent-ils être (en 1637) « comme un abrégé de la *mathesis universalis en construction* » (p. 22, n.s.) ? ou bien, est-ce de manière égale et simple que les lettres à Elisabeth de 1645 et *Les Passions de l'âme* se fondent, à la différence de la Troisième partie du *Discours*, « sur la métaphysique cartésienne et notamment sur la théorie des substances » (p. 320, note à la p. 94) ? Quelques indications supplémentaires, sans doute sacrifiées aux contraintes éditoriales, eussent éclairé le débutant comme intéressé le spécialiste, qui par ailleurs trouveront ici amplement de quoi se satisfaire.

D.K.

1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. CANONE (Eugenio), « Il *Catalogus librorum* di Isaac Beeckman », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1991, 1, p. 131-144.

1. 2. 2. BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, texte revu par Christiane Frémont, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1990, 269 p.

1. 2. 3. SILHON (Jean de), *Les deux vérités : l'une de Dieu, et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*, texte revu par Jean-Robert Armogathe, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1991, 230 p.

1. 2. 3. SILHON (Jean de), *Les deux vérités*. J.-R. Armogathe donne dans le *Corpus des œuvres de philosophie en langue française* la deuxième édition de ce texte de l'ami et correspondant de Descartes, édité en 1626 et dont le titre complet retranscrit la visée apologétique : *Les deux vérités de Silhon, l'une de Dieu, et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*. Si l'on ne peut cacher que l'intérêt spéculatif de ce texte est par lui-même assez maigre – tant l'auteur procède par accumulation désordonnée, syncrétique et parfois contradictoire d'arguments, égrenant aussi bien des « preuves péremptoires et concluantes avec évidence » que « des conjectures et probabilités plus que raisonnables » (p. 33) – il en va tout autrement pour sa signification historique, dont le commentaire cartésien a déjà souligné l'importance (voir, sans prétendre à l'exhaustivité, l'art. d'A. Espinas, « Pour l'histoire du cartésianisme », *Rev. de Méta. et de Mor.*, mai, 1906 ; E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale...*, p. 36-40, Paris, 1930 ; L. Blanchet, *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, p. 34-35 et p. 124-138, Paris, 1920 ; G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 17-22, Paris, 1950 et *L'anthropologie cartésienne*, p. 116-117, Paris, 1990). Quelles que soient en effet la nature et la réalité des antécédents historiques que l'on a pu rechercher dans ce texte comme dans celui, postérieur, *De l'immortalité de l'âme* (1634), il reste que *Les deux vérités* est représentatif d'un genre apologétique, largement lu et diffusé (citons, parmi d'autres, Pierre Charron, *Les trois vérités*, Bordeaux, 1593 ; L. Richeome, *L'immortalité de l'âme*, Paris, 1621 ; Antoine Sirmond, *De immortalitate animae*, Paris, 1635, trad. franç. en 1637) qui trouve peut-être son origine historique dans l'averroïsme padouan de « l'affaire Pomponazzi » (cf. le dossier constitué par E. Gilson dans « Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e », *AHDLMA XXVII* (1961), p. 163-279, repris dans *Humanisme et renaissance*, Paris, Vrin, 1986) et dans la référence au V^e concile de Latran (19 déc. 1513), enjoignant aux penseurs chrétiens de démontrer rationnellement l'immortalité personnelle de l'âme. Et de fait trouve-t-on dans ce texte, outre le premier Discours qui lie ces deux vérités et en manifeste l'exigence (« Qu'il faut montrer, pour prouver l'immortalité de l'âme, que Dieu est et les preuves de cette vérité » [titre] p. 27), une référence à ce concile (p. 134) et à l'argument averroïste interdisant une survie personnelle de l'âme (p. 137). Or, c'est par la même référence à Latran V que Descartes rend compte du projet des *Meditationes* et qu'il en appelle au soutien de la Sorbonne (AT VII, 3, 4-8 = AT IX-1,5), de même que la démonstration de la différence réelle entre l'âme et le corps constitue à la fois la démonstration de son immortalité et implicitement la réponse à l'argument averroïste. De ce strict point de vue, les *Meditationes* font partie d'un genre apologétique qui en circonscrit résolument les objets : « qu'il y a un Dieu et que l'âme humaine ne meurt pas avec le corps » (AT IX-1, 4 = AT VII, 1-2 ; cf. aussi le titre latin de la première édition des *Meditationes*). C'est pourquoi, contribuant à en connaître les caractéristiques, la réédition des *Deux vérités* nous est précieuse puisque, outre les éventuelles questions de sources, elle nous donne à voir ce qu'étaient les textes directement concurrents des *Meditationes* ainsi que la tradition et la vulgate auxquelles elles ont eu affaire. Si l'on se souvient par ailleurs que Pascal

a lui aussi vraisemblablement lu ce texte (voir H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, p. 306, note 38, Paris, 1966), on ne peut qu'être reconnaissant à J.-R. Armogathe d'avoir mis à la disposition des chercheurs le texte absolument irréprochable d'un *minor* représentatif et à ce titre important pour la compréhension de l'histoire de la métaphysique.

G. O.

2. Études générales

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. BONICALZI (Francesca), *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della filosofia*, Jaka Book, Milan, 1991, 117 p.

2. 1. 2. CAVAILLÉ (Jean-Pierre), *Descartes. La fable du monde*, Vrin, 1991, 352 p.

2. 1. 3. CRISTAUDO (Wayne), *The metaphysics of science and freedom. From Descartes to Kant and Hegel*, Avebury pub. Co, Aldershot (Hampshire), 1991, 197 p.

2. 1. 4. MARION (Jean-Luc), *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, 1991, 264 p.

2. 1. 5. MARION (Jean-Luc), *Sur la théologie blanche de Descartes*, 2^e édition corrigée et complétée, PUF, Quadrige, 1991, 492 p.

2. 1. 6. *René Descartes. Critical Assessments*, édité par Georges J.D. Moyal, Vol. I : The method, belief, and knowledge. Vol. II-III : The meditations and metaphysics. Vol. IV : The sciences, from physics to ethics (Critical assessments of leading philosophers), Routledge, London, 1991.

2. 1. 7. SHEA (William R.), *The magic of numbers and motion. The scientific career of René Descartes*, Science History Publications, USA, 1991, 371 p. Cet ouvrage sera recensé dans le prochain BC.

2. 1. 8. VICENS (Joan-Albert), *Meditacio i metafisica en Descartes*, Barcelone, 1991, 349 p.

2. 1. 2. CAVAILLÉ (Jean-Pierre), *Descartes. La fable du monde*. Pour étudier ce que Descartes appelait « Mon Monde », J.-P. Cavail­lé se propose de situer cette œuvre dans son contexte culturel : la pensée qu'il est convenu d'appeler baroque et ce qui est ici identifié comme son soubassement théorique : le scepticisme, compris à la fois comme manifestation de la défiance à l'égard d'une métaphysique et d'une ontologie aristotéliennes, comme racine d'une nouvelle conception de la science où le doute sur la réalité engendre une culture de l'apparence, de la fable, de la théâtralité et du trompe-l'œil et comme idéologie philosophique de l'« honnête homme ». Se fondant sur la convergence entre l'irruption de ce nouveau monde de fable, la forme « fabuleuse » que Descartes donne lui-même à « son » *Monde* et l'aphorisme que l'on peut lire sur son portrait par Jean-Baptiste Weenix (« *Mundus est fabula* »), l'auteur prend pour fil d'Ariane de son étude le concept de *Fable* « concept clé du scepticisme baroque, à la fois comme genre discursif indexé sur l'imaginaire, voué à l'expression et à la dénonciation de l'illusion, et comme métaphore de la vanité et de la fausseté du monde » (p. 10).

A partir d'un préambule interprétant le monde comme un théâtre, comme une image morale suspectant d'histrionisme les activités humaines et comme image scientifique invitant à ressaisir par la connaissance la machinerie cachée produisant le décor et les phénomènes de la nature, l'auteur livre quelques aspects essentiels de cette culture baroque avec lesquels *Le Monde* est en rupture : par sa conception mécanique du corps, Descartes rompt avec la tendance à moraliser l'anatomie ; par ailleurs, réduisant l'inconnu au connu et l'obscur et confus au clair et distinct, il récuse le merveilleux de l'âge baroque et ses collections de curiosités. La théorie cartésienne de la lumière confirme cette rupture : non seulement le phénomène admirable des parhélies peut être démystifié par l'utilisation adroite de l'optique, « science des miracles » (AT I, 21), mais aussi, puisque la perception opère plus par dissemblance que par ressemblance, la lumière qui, jusqu'alors, permettait d'unir physique, métaphysique et théologie en autorisant une remontée vers le créateur, peut très bien n'être pas une qualité réelle et se réduire à une simple pression sur l'œil : on ne peut, selon l'auteur, « imaginer destitution plus radicale du monde visible » (p. 52) ni meilleure neutralisation par la mécanique des phénomènes physiques.

Dans *Le Monde*, la fable ne commence qu'au sixième chapitre ; l'auteur tente cependant de montrer que cette fable proprement scientifique renvoie à une fable des sens à l'œuvre dès le début de l'ouvrage et que la première fable décrypte et déchiffre : reprenant dans son second chapitre les analyses de J.-L. Marion sur le code et la perception, l'auteur montre ici que celle-ci diffère autant de la réalité perçue que le mot de son référent. Bien plus, la science, prenant le contre-pied de l'identification naïve entre les perceptions et les choses, doit retrouver les signes de la nature qui, par le biais de la dissemblance, produit le sensible. Mais dans la mesure où les sens nous trompent et nous incitent à confondre « image-signe » et « image-copie », le discours naturel du monde s'opacifie en un chiffre à décrypter, en un ensemble de signes de signes : « La sensation (...) est signe en nous d'un signe du dehors, résultat d'un codage qui défigure le discours du monde extérieur » (p. 88). On doit dès lors se méfier et douter des évidences sensibles et des habitudes du langage qui nous incite à extérioriser ces sentiments inhérents à notre seule intériorité, pour ne laisser subsister qu'un « je ne sais quoi » niant quelque réalité épistémologique que ce soit aux qualités. Il reste cependant à retrouver le discours vrai de la nature et donc à décrypter le code.

Cette entreprise de décodage à la recherche des vraies figures est exposée dans le troisième chapitre de l'ouvrage. *Sur la théologie blanche de Descartes* semble avoir déjà développé l'essentiel de ce qui est avancé ici : la connaissance consiste à abstraire les qualités sensibles et à les réduire au mouvement, à la figure et à l'extension ; la confusion de la sensation doit ainsi tomber sous la coupe du clair et distinct, le qualitatif sous celle du quantitatif et, en définitive, de la géométrie. *Le Monde* développe ainsi la « théorie physiologique de la sensation par figure » (p. 112) élaborée par la *Règle XII* : en réponse au graphe des couleurs exposé dans la *Règle XII*, il rend compte du « mécanisme sémiotique » (p. 124) par lequel un rapport de figures sur la glande pinéale correspond au rapport de figure sur le papier (p. 114). Toutefois, ce mécanisme d'abstraction et de réduction restituant la géométrie naturelle ne peut éluder la ressemblance exigée par l'exposé de la différence réglée régissant les rapports entre d'une part le monde, soumis à la géométrie de l'esprit, et d'autre part le monde des sentiments et des perceptions, bref, le monde des qualités secondes : la différence est réglée, elle est hantée par une ressemblance produisant par tel trait de gravure, la vue de batailles et de tempêtes, dans telle expression écrite d'un roman, la passion émouvante.

Comment comprendre cette permanence de la ressemblance dans *Le Monde* ?

D'une part par la nécessité de rendre les figures signifiantes : « la figure, pour signifier, doit ressembler » (p. 132) et faire signe vers une expérience réelle ou possible du monde dont elle est le faux-semblant ou le simulacre. D'autre part, par l'appel à la rhétorique du *Monde* : la fable. En effet, alors même qu'il institue la différence comme mode de relation au donné, *Le Monde* utilise des images du monde vécu qui rendent vraisemblable, proche et familier le nouveau monde : « la fable fait se " ressembler " ces mondes jusqu'à rendre la différence imperceptible, indiscernable » (p. 139). *Le Monde* se fonde ainsi sur une tension entre deux dimensions du discours : l'une, scientifique, vise à réduire le qualitatif au quantitatif et l'autre, rhétorique, rapporte ce qui est su à ce qui est vu : aux apparences. Entre ces deux dimensions et se développant dans deux directions, l'imagination saisit géométriquement le monde et le rend sensible, elle suture la *figuration* géométrique aux *figures* rhétoriques (p. 143). L'ouvrage analyse alors cette suture entre science et rhétorique : tout d'abord, les illustrations et les figures du *Monde* et leur rupture avec les impératifs géométriques des *Regulae* ; puis, l'impossibilité de figurer ce qui, pourtant, en droit, pourrait l'être : les figurations imprimées sur la glande pinéale ; la fonction heuristique en même temps que rhétorique de l'appel à des expériences familières ; l'interdépendance entre une rhétorique de la géométrie (la simplicité des définitions euclidiennes contrastent avec les obscurités verbeuses des scolastiques – par exemple la définition scolastique du mouvement) et une géométrie de la rhétorique (perceptible dans « l'ordre et la subordination des images qui visent à assurer le triomphe de la géométrie en physique » p. 167) ; et, enfin, la reprise et la transformation cartésiennes des thèmes baroques sur les trois éléments à partir desquels l'imagination du physicien-mécanicien, devenue démiurge, compose le réel. Et grâce au statut *fabuleux* de son discours, Descartes peut ne pas justifier le vide métaphysique sur lequel s'appuie son discours scientifique pas plus qu'il n'a à s'expliquer avec une expérience commune qu'il reprend métaphoriquement pour convaincre mais dont il s'éloigne par l'abstraction et la réduction au simple.

Il revient toutefois aux deux derniers chapitres de l'ouvrage de montrer que la fable est aussi précisément le voile sous le couvert duquel s'esquisse une entreprise métaphysique de fondation en un Dieu créateur des vérités éternelles et en un sujet fabulateur/fabuliste.

Le chapitre cinq commence en effet par saisir la nature de la fable cartésienne : elle n'est ni mythe, ni récit ésotérique, mais voile montrant et cachant à la fois la vérité de la science nouvelle. Ce « caché/montré » se révèle dans la manière avec laquelle Descartes, tel un peintre manifestant le clair par l'obscur et les contours d'un objet par le jeu des ombres, privilégie et étudie un objet (la lumière) et, par lui, les ombres qui en appuient les traits (le soleil, le ciel, la terre, l'homme) ; elle se révèle aussi, selon une page du *Discours de la méthode* (AT VI, 42), dans la fable elle-même qui *ombrage* tout le discours scientifique et lui évite d'ennuyer le lecteur, de l'étonner ou de l'inciter à la controverse. La fable invite ainsi le lecteur à se détourner des apparences sensibles, à examiner avec Descartes « ce qui en est » (AT XI, 6), à reprendre par lui-même la construction mécaniste du monde, quitte à reprendre Descartes, comme un maître *reprend* un élève et, enfin, à se faire fabuliste à son tour pour reconnaître que le monde imaginaire est plus vrai que le monde sensible. Autant dire que l'imagination investit ici les espaces imaginaires des scolastiques : le monde apparaît indéfini à une imagination dont le mouvement d'extension ne connaît jamais de bornes et, en même temps, rempli d'une matière indifférenciée créée par Dieu ; dégageant ainsi les conditions de toute représentation corporelle, « la fable, passage à l'imaginaire pur, est, du point de vue de la science, un passage à l'a priori » (p. 220). Elle imagine un monde dont la possibilité réside dans la soumission aux exigences

de la rationalité géométrique. Mais quelle peut être la vérité de cette fable ? Est-elle autre chose qu'une chimère ? L'auteur réfléchit alors ici sur la *fondation métaphysique* de la fable, sur l'ombre métaphysique, apparemment éludée, sur le fond de laquelle la fable se détache : au lieu de se faire oublier comme les fictions théâtrales de l'âge baroque, la fable feint explicitement un monde imaginaire possible dont la possibilité est fondée « hors fable » (p. 234) par un Dieu créateur : « il est certain qu'il [sc. Dieu] peut créer toutes les choses que nous pouvons imaginer » (AT XI, 36, 22-24). Ainsi *Le Monde* fait-il signe vers les *lettres* de 1630, contemporaines de sa rédaction, sur la création des vérités éternelles. Ainsi aussi, la fable se trouve-t-elle fondée *en vérité* : les règles qu'elle imagine sont celles de tous les mondes possibles, et donc celle du monde sensible : « feinte sans mystère » (p. 240).

A l'évasion du fondement théologique répond cependant une autre élision, « plus secrète et plus audacieuse », celle de la « liberté infinie du sujet de la fable » (p. 245) : « la feinte (...) réalise dans *Le Monde* la liberté du sujet de la science » (p. 245). Le dernier chapitre de l'ouvrage expose alors « en quoi la feinte cartésienne manifeste effectivement une liberté irréductible aux impératifs rationnels de la nouvelle science, tels qu'ils se trouvent dégagés et fondés par le biais de cette feinte même » (p. 248). Les principales étapes de l'argumentation consistent à mettre en évidence la nécessité d'une réforme du langage mathématique et du langage naturel de la physique afin de les soumettre à une vérité dont l'*ordre* dépend du sujet : les vérités mathématiques et les principes de la physique sont certes métaphysiquement fondés, mais « le déploiement effectif de la science, la construction de l'ordre est l'œuvre irréductiblement hypothétique de l'homme de science » (p. 262). De ce fait, la fable crée d'elle-même l'ordre engendrant le réel, elle instaure une science conçue comme « technologie, simulation technique du réel » (p. 274). *Le Monde* procède ainsi d'une liberté de feindre aussi indépendante de la rationalité que le Dieu créateur l'est du monde qu'il pose : à la liberté de créer répond la liberté de feindre et la même faculté de s'excepter de ce qui est créé ou feint. La fable repose sur un sujet libre qui, imitant par le discours et la connaissance l'acte créateur de Dieu, imite aussi la liberté divine et, à sa manière, s'en excepte.

Il reste que cette fable, en même temps qu'elle mime l'acte créateur, se soumet à des impératifs extérieurs au *je* : la vraisemblance, le goût du public, son verdict, etc. L'auteur voit alors dans *Le Monde* la scène où Descartes avance masqué, où le *je* ourdit la fable avant de se démasquer.

Ce compte rendu ne saurait, en quelques lignes, discuter les thèses de J.-P. Cavaillé sur un ouvrage de Descartes que l'on aurait tendance à laisser dans la relative ignorance dont son auteur a voulu l'envelopper. Si l'on peut aisément ergoter sur quelques erreurs ou omissions (par exemple, p. 256, la *lettre à Mersenne* sur le projet d'une langue universelle, date de 1629 et non de 1619 (AT I, 81) ; l'édition Adam et Tannery des *Œuvres de Descartes* ne prétend pas être complète, comme le voudrait la bibliographie (p. 314) ; plus regrettable : l'absence de numérotation des planches ajoutées en fin de volume : les renvois du texte (ainsi p. 148) n'ont pas de référents), il reste que l'angle sous lequel est abordé *Le Monde* et la profondeur du commentaire qui est ici donné du « roman » cartésien ne sont pas sans susciter un intérêt certain.

T. B.

2. 1. 4. MARION (Jean-Luc), *Questions cartésiennes*. Dans l'*Avant-propos* de l'ouvrage, l'A. annonce avec un mélange de brio et de modestie son propos : au lieu de présenter, ainsi qu'il s'y essayait dans ses œuvres antérieures, une exposition architectonique des résultats de ses travaux, comme en une vitrine, il fera, cette fois, pénétrer

le lecteur dans l'arrière-boutique : un atelier où la recherche est véritablement en travail et où l'A. annonce un certain désordre et des désaccords, tant avec son interprétation générale de la philosophie de Descartes, qu'avec les thèses d'autres interprètes.

Il n'en est rien de ce désordre. Car si les sept questions qui sont successivement abordées sont présentées comme des questions ouvertes à de possibles débats ultérieurs, elles sont, ainsi que l'indique le sous-titre de l'ouvrage, traversées par la problématique des relations entrecroisées entre méthode et métaphysique ; ce qui donne à l'ensemble du livre une indiscutable cohésion. 1) Comment (et en quel point) peut-on dire qu'une pensée autonome surgit de l'auto-interprétation de ses trois songes par Descartes (voir le *BC XIV*, 3.1.30) ? 2) En quoi la métaphysique du *Discours* est-elle différente de celle des *Méditations* (*BC XVIII*, 3.1.1 et 3.1.83) ? 3) Le rôle des natures simples, dans les *Méditations*, est-il un indice majeur de la présence de la « méthode » ? 4) L'ambiguïté sémantique de « capax », au XVII^e siècle, entre la contenance passive et la puissance agissante, assure-t-elle la position ambivalente du sujet cartésien entre la théologie et le positivisme (*BC VI*, 3.1.6) ? 5) La « générosité » répète-t-elle simplement le *cogito*, ou ouvre-t-elle une conception nouvelle de la conscience de soi qui trouve des résonances dans la phénoménologie contemporaine (*BC XIX*, 3.1.75) ? 6) Pourquoi l'*ego* cartésien est-il solipsiste et pourquoi Descartes manque-t-il totalement l'altérité, jusque dans la définition des passions dont l'amour est le noyau (*BC XVII*, 3.1.55) ? 7) L'argument dit « ontologique » mérite-t-il bien cette qualification, non seulement chez Descartes, mais surtout chez Anselme, qui ne connaissait pas le terme même d'« ontologie », et ne met nulle part en œuvre un véritable concept de l'essence divine ? Comme on peut voir, cet ensemble de questions est un témoignage superbement réussi de la vitalité des études cartésiennes, et il appellera d'autres questions. Ajoutons que, tout au long de son ouvrage, l'A. nous livre en sourdine un échange fidèle, mais souvent critique avec F. Alquié. Ce n'est pas d'un parricide qu'il s'agit, mais du dialogue d'un maître avec un autre maître.

G. B.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. DIBON (Paul), *Regards sur la Hollande du Siècle d'Or*, Vivarium, Naples, 1990, 783 p. (mentionné dans le *BC XXI*, 2.2.4).

2. 2. 2. KUNNA (Ulrich), *Das « Krebsgeschwür der Philosophie ». Komenskys Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus* (Schriften zur Comeniusforschung, 19), Academia-Verlag, Sankt Augustin, 1991, 304 p.

2. 2. 3. NDIAYE (Aloyse Raymond), *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Vrin, 1991, 376 p.

2. 2. 1. DIBON (Paul), *Regards sur la Hollande du Siècle d'Or*. Ce volumineux recueil regroupe un ensemble d'études difficilement accessibles, pour la plupart initialement publiées hors de France, ensemble thématiquement organisé en trois grandes parties. La première, titrée « La Hollande, carrefour de la République des Lettres », montre, en douze études, combien la contribution spécifique de la Hollande au mouvement européen des idées fut d'être « par excellence un carrefour de la communication intellectuelle, le lieu des idées reçues et redistribuées », et décrit les organes et les moyens de cette communication. On y (re)trouvera des pages précieuses sur les universités néerlandaises dans la première moitié du XVII^e siècle,

en particulier l'étude très documentée sur l'Université de Leyde (p. 31-77). C'est à Bayle que l'A. emprunte le titre de la deuxième partie de son recueil, « La grande arche des fugitifs » : parmi les cinq articles qui la composent, illustrant tous sur l'exemple privilégié du Refuge Wallon la contribution essentielle des réfugiés au pluralisme spirituel et intellectuel hollandais, celui sur André Rivet et Samuel Desmaretz, « deux théologiens wallons face à Descartes et à sa philosophie » (p. 343-357), intéresse spécialement les cartésiens – il est suivi de la publication des 14 lettres de Desmaretz à Saumaise retrouvées par l'A. à la BN qui complètent utilement l'*Epistolarium Maresianum* de Nauta (en part. sur la « guerre » qui opposa pendant quelque 30 ans Desmaretz à Voet).

Mais c'est surtout la troisième partie (« Au berceau du cartésianisme ») qui constitue une mine de renseignements de tout premier plan pour les études cartésiennes. Elle comprend 12 études :

- 1) « Le séjour de Descartes en Hollande » (omis par le *BCVII* : évocation du séjour de Descartes et de ses motifs, confidences de Descartes, témoignages des amis et visiteurs) ;
- 2) « Une lettre inédite de Descartes à Constantin Huygens » (*Sebba*, 38) ;
- 3) « Constantin Huygens et le *Discours de la méthode* » (omis par *Sebba*) ;
- 4) « Clerselier, éditeur de la Correspondance de Descartes » (omis par le *BCXV*) ;
- 5) « En marge de la préface à la traduction latine des *Passions de l'âme* » (omis par le *BCX* : cet article important montre qu'un certain nombre d'indications venant de Clauberg et de Desmaretz lui-même permettent d'affirmer avec certitude que la traduction latine de la *Préface* et du traité des *Passions de l'âme* doit être attribuée au seul Henri Desmaretz) ;
- 6) « Sur deux lettres de Descartes à Regius » (*BCXVI*) ;
- 7) « Sur l'histoire de la philosophie cartésienne » (*Sebba*, 1765) ;
- 8) « Descartes et ses premiers disciples hollandais » (*Sebba*, 1763) ;
- 9) « Notes bibliographiques sur les cartésiens hollandais » (*Sebba*, 6) ;
- 10) « Le problème de l'âme des bêtes chez Descartes et ses premiers disciples hollandais » (*Sebba*, 226) ;
- 11) « Connaissance révélée et connaissance rationnelle : aperçu sur les points forts d'un débat épineux » (examen minutieux de l'évolution, au cours de trois générations, du problème, typiquement hollandais dans son acuité, des rapports de la philosophie et de la théologie, sous la forme des limites de la *libertas philosophandi* ; le débat sur les rapports de la physique cartésienne et l'Écriture s'élargit à la question du sens et de l'autorité de l'Écriture ; l'A. suit ce débat à travers les œuvres de deux grands témoins qui ont vécu pendant un demi-siècle le destin du cartésianisme : Lambert van Velthuysen et Christoph Wittichius) ;
- 12) « Scepticisme et orthodoxie réformée dans la Hollande du Siècle d'Or ».

Il faut donc savoir gré à l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Naples d'avoir permis à l'A. de réunir dans ce livre, qui inaugure la belle collection « Biblioteca Europea », ces études, déjà anciennes ou plus récentes, mais qui ont toutes grandement contribué à l'intelligence du premier cartésianisme, et qui rendent si sensibles à l'histoire des problèmes philosophiques et à leurs transformations, parmi les autres « regards », portés de plus ou moins loin et sous des angles différents, sur des aspects fondamentaux ou révélateurs de la Hollande du Siècle d'Or.

V. C.

2. 2. 3. NDIAYE (A.R.), *La philosophie d'Antoine Arnauld*. Y a-t-il une « philosophie d'Antoine Arnauld » ? Arnauld était d'abord et surtout théologien : ses intérêts

étaient concentrés sur la théologie positive, et il a passé la plupart de son temps engagé dans les controverses (religieuses et politiques) qui mobilisèrent Port-Royal. Ses interventions philosophiques furent principalement des réactions aux thèses d'autres, et se trouvent donc dans des œuvres polémiques. A la différence des philosophes célèbres avec lesquels il a engagé une polémique – Descartes, Malebranche et Leibniz, principalement – Arnauld n'était pas un constructeur de système. Cela explique peut-être pourquoi on lui a prêté si peu d'attention en tant que philosophe. Comme le note l'A., la pensée d'Arnauld « ne nous est pas donnée sous une forme systématique. Elle est disséminée dans ses écrits, polémiques pour l'essentiel, et toujours en rapport avec ses préoccupations morales et théologiques » (p. 11). Cependant, comme ses célèbres contemporains l'ont reconnu, les compétences philosophiques d'Arnauld étaient de premier ordre. Et l'A. croit, en effet, que l'on peut parler d'une « philosophie d'Arnauld » : une philosophie qui, quoiqu'elle ne soit pas originale, serait néanmoins une synthèse créative de l'augustinisme et du cartésianisme (et dans laquelle on peut aussi noter un certain thomisme) et dont les soucis principaux sont l'immatérialité et l'immortalité de l'âme, accompagnant une théologie philosophique. L'A. prétend qu'Arnauld était, dans ses quelques textes philosophiques, surtout inquiet devant les matérialismes de Gassendi et de Spinoza.

L'A. examine d'abord cette thèse dans le contexte du débat avec Malebranche autour de la nature des idées. Ce débat est riche et complexe, et l'A. dénoue bien les divers fils philosophiques et théologiques. Les questions philosophiques sont principalement : quel est le statut ontologique des idées ? Comment les idées représentent-elles leurs objets ? Quelle est l'origine des idées mises en œuvre par la connaissance humaine ? En-deçà de ces questions épistémologiques et métaphysiques, il y a, selon l'A., des questions plus vastes et plus profondes. Dans la polémique autour des idées, Arnauld s'engage dans une défense vigoureuse de la tradition augustino-cartésienne : « C'est (...) au nom du cartésianisme et de l'augustinisme qu'Arnauld réfute la théorie de la vision en Dieu (...). Le problème de l'origine des idées renvoie à celui du rapport de l'homme à Dieu. C'est précisément sur la nature de l'homme, sur ses rapports avec Dieu, que les conceptions d'Arnauld et de Malebranche s'opposent » (p. 144). Au XVII^e siècle, la philosophie et la théologie sont rarement séparées, d'où, par exemple, les difficultés qu'Arnauld a eues dans la physique eucharistique de Descartes ; il serait difficile de comprendre l'œuvre la plus philosophique d'Arnauld, *Des vraies et des fausses idées* (VFI, 1683), sans prendre en considération ses activités plus larges et, selon lui, plus importantes, comme ses préoccupations « pastorales », « le salut des âmes et [...] la montée de l'irreligion » (nombre de différends avec Malebranche viennent du fait que de ce point de vue, ils n'ont pas les mêmes priorités).

Le premier péril de la théorie malebranchienne des idées est, aux yeux d'Arnauld, son empirisme, son pyrrhonisme et son matérialisme latents. Les idées de Malebranche, qu'Arnauld assimile à des images corporelles, détruisent la spiritualité de l'âme. Arnauld voit ici en Malebranche l'effet d'un épicurisme gassendiste qui est à la fois anti-cartésien et anti-augustinien : « [Arnauld] soupçonne (...) la théorie des "êtres représentatifs" de s'inspirer de l'épicurisme gassendiste, et de compromettre par là l'apport positif du cartésianisme : le spiritualisme et le dualisme » (p. 126). Cette thèse, selon l'A., se trouve confirmée par la critique arnaldienne de la doctrine de l'étendue intelligible infinie. Les commentateurs, ordinairement (et naturellement), considèrent l'attaque d'Arnauld sur cet aspect du système de Malebranche comme une réaction à un danger de spinozisme : Malebranche placerait l'étendue « formellement » en Dieu. Dans les chapitres les plus intéressants de ce livre (deuxième partie, chapitres 1 et 2), l'A. prétend que ce qui a ici inquiété Arnauld n'est pas tant le

spinozisme que le gassendisme – celui-ci étant alors le rival le plus puissant et le plus populaire (donc le plus menaçant) du système cartésien. L'étendue intelligible infinie apparaît à Arnauld comme une étendue infinie, incréée et nécessaire qui ressemble assez à l'espace infini, incréé et immatériel de l'atomisme épicurien – une véritable étendue distinguée de l'étendue des corps. Mais, bien que la thèse de l'A. soit stimulante, et son analyse textuellement et historiquement fine et instruite – et j'admets qu'il y a ici matière à débattre – il me semble qu'on peut continuer de penser que c'est Spinoza qui est le scélérat masqué des VFI.

La conception malebranchienne de l'« immensité de Dieu », ainsi que sa doctrine de l'âme, serait donc empreinte de matérialisme. Sa théologie philosophique nierait la providence de Dieu et menacerait sa toute-puissance. Pour Arnauld, le Dieu de Malebranche n'est pas le Dieu chrétien de la création et de la providence. Ce n'est pas le Dieu d'Augustin et de Thomas. Pour Arnauld, la philosophie de Malebranche n'est pas une philosophie chrétienne, par opposition avec le cartésianisme orthodoxe dont il se veut le défenseur.

Reste que l'étude de l'A. pose quelques problèmes, qui ne sont pas tous de détail. Par exemple, bien qu'il semble attribuer d'abord à Arnauld, sur le fondement de sa théorie des idées, une théorie de la perception qui est un réalisme direct (p. 69-70), il rejoint ensuite A. O. Lovejoy en prétendant qu'un tel « immédiatisme » est au-delà de l'horizon intellectuel d'Arnauld. L'A. ne semble pas comprendre le « réalisme direct » que les commentateurs attribuent à Arnauld (au demeurant il ne les prend vraiment pas en considération). Et pourquoi l'A. ne considère-t-il que deux articles des années 20 sur cette question alors qu'il y a tant d'études récentes ? Ici et là, un certain nombre d'affirmations sont pour le moins maladroitement, voire fautive, par exemple, p. 66 : Arnauld « distingue deux sortes d'idées innées : les idées que Dieu nous donne et celles que nous nous donnons » (il faut sans doute entendre ici le caractère inné de notre « faculté de penser », c'est-à-dire de notre « faculté de former des idées ») !

A la fin du livre, l'A. semble moins convaincu qu'il soit légitime de parler d'« une philosophie d'Arnauld » : « si Arnauld défend Descartes contre Malebranche, son attitude ne témoigne pas dans le fond d'un grand philosophe (...). Il ne semble pas qu'il ait, en effet, dans ses correspondances avec Descartes, comme avec Leibniz, une théorie, une doctrine, une philosophie à défendre » (p. 359). Bien sûr, il y a une certaine unité dans la pensée philosophique d'Arnauld mais il semble que ce soit une unité empruntée, établie dans son adhésion au système cartésien. Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que les contributions philosophiques d'Arnauld soient, pour le moins, fortes et fondées. On peut lire ce livre comme en étant une étude générale. Je suis cependant certain que ce ne sera pas le dernier mot sur le sujet.

S. N.

2. 3. DIVERS

2. 3. 1. LE GAUFEY (Guy), *L'incomplétude symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan*, E.P.E.L., Paris, 1991, 244 p.

2. 3. 1. LE GAUFEY (Guy), *L'incomplétude symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan*. La première partie de cet ouvrage, intitulée *La mathesis universalis* (p. 15-59) porte sur Descartes, ou plutôt reprend et paraphrase plusieurs passages de la lecture que Jean-Luc Marion a faite des *lettres à Mersenne* de 1630 sur la création des vérités éternelles et du concept de figure dans la *Règle XII*. Mais, s'écartant un peu de son guide, l'A. conclut abruptement : « *Ego* est un nom de trou ».

V. C.

3. Études particulières

3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. *Autour de Descartes. Le problème de l'âme et du dualisme*, publié par J.-L. Vieillard-Baron, Vrin, 1991, 255 p. Voir les n. 3.1.5, 7, 24, 27, 32, 46 et 3.2.2 (abrégé *Le dualisme*).
3. 1. 2. *Bulletin des Amis du Musée Descartes*, 6, 1990 et 7, 1991. Voir les n. 3.1, 8, 31, 56, 57.
3. 1. 3. *L'espace et le temps. Actes du XXIF congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Dijon, 29-31 août 1988), Vrin, 1991. Voir les n. 3.1, 15, 16, 40.
3. 1. 4. BEYSSADE (Jean-Marie), « Le sens commun dans la Règle XII : le corporel et l'incorporel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 4, 1991, p. 497-514.
3. 1. 5. BITBOL-HESPERIES (Annie), « Le dualisme dans la correspondance entre Henry More et Descartes », in *Le dualisme*, p. 141-158.
3. 1. 6. BUROKER (Jill Vance), « Descartes on sensible qualities », *Journal for the History of Philosophy*, 29, 4, 1990, p. 585-611.
3. 1. 7. BUZON (Frédéric de), « Le problème de la sensation chez Descartes », in *Le dualisme*, p. 85-99.
3. 1. 8. BUZON (Frédéric de), « La question du fondement du savoir chez Montaigne et Descartes », *Bulletin des Amis du Musée Descartes*, 6, 1990, p. 8-11.
3. 1. 9. CAVAILLÉ (Jean-Pierre), « Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1991, 1, p. 3-31.
3. 1. 10. GIGER (Juraj), « Descartes' und Hegels Beitrag zur rationalem Dialektik », *Hegel-Jahrbuch*, 1991, p. 95-107.
3. 1. 11. COOLIDGE (Francis P., Jr.), « The insufficiency of Descartes' provisional morality », *International philosophical Quarterly*, 31, 3, 1991, p. 275-293.
3. 1. 12. DARIO ARANGO (Ivan), « Descartes según el orden de los problemas », *Estudios de filosofía* (Antioquia), 1991, 4, p. 11-23.
3. 1. 13. DERRIDA (Jacques), *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990 (BC XXI, 3.1.37).
3. 1. 14. DOULL (F. A.), « *Si enim fallor, sum*. The logic of certainty in St. Augustine and Descartes », in *Studia Patristica*, édité par E. A. Livingstone, Kalamazoo (Michigan), XVIII, 4, 1990, p. 44-48.
3. 1. 15. DUMONT (Pascal), « La représentation spatiale des phénomènes musicaux dans l'Abrégé de musique de Descartes », in *L'espace et le temps. Actes du XXIF congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, 1991, p. 455-458.
3. 1. 16. FERNANDEZ (J.), « Filosofía y fe en Descartes. Apuntes para un análisis », *Pensamiento*, 47, 187, 1991, p. 323-327.

3. 1. 17. GABAUDE (Jean-Marc), « Dualisme de la divisibilité cartésienne du temps », in *L'espace et le temps. Actes du XXIF congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, 1991, p. 169-172.
3. 1. 18. GAITA (Raimond), « Radical critique, scepticism and commonsense », *Philosophy*, 1991, suppl. 29, p. 157-171.
3. 1. 19. GARELLI (Jacques), *Rythmes et mondes : au revers de l'identité et de l'altérité*, Jérôme Millon, Paris, 1991, 384 p.
3. 1. 20. GLOUBERMAN (Mark), « Intermediate possibility and actuality. Cartesian error theory », *Amer. cathol. philos. Quarterly*, 65, 1, 1991, p. 63-82.
3. 1. 21. GONTIER (Thierry), « Les animaux-machines chez Descartes : modèle ou réalité ? », *Corpus. Revue de Philosophie*, 1991, 16-17, p. 3-16.
3. 1. 22. GRENE (Marjorie), *Descartes Among the Scholastics*, Marquette U.P., 1991, 50 p.
3. 1. 23. GROSHOLZ (Emily R.), *Cartesian Method and the problem of Reduction*, Clarendon Press, Oxford, 1991, 161 p. Cet ouvrage fera l'objet d'un compte rendu dans le prochain BC.
3. 1. 24. HENRY (Michel), « Le Cogito et l'idée de la phénoménologie », in *Le dualisme*, p. 239-254 [paru en 1984 dans *Cartesiana*, revue de l'Université d'Osaka].
3. 1. 25. IMLAY (Robert A.), « Skeptizismus und die ewigen Warheiten bei Descartes », *Studia Leibnitiana*, 23, 2, 1991, p. 185-194.
3. 1. 26. JEDIDI (Ali Bey), « Les fondements de la biologie cartésienne », *La pensée universelle*, 1991, 309 p.
3. 1. 27. KAMBOUCHNER (Denis), « La liberté chez Descartes et la psychologie », in *Le dualisme*, p. 101-140.
3. 1. 28. KATZ (Jerrold J.), « Descartes' Cogito », in *Demonstratives*, ed. by Palle Yourgan, Oxford University Press, 1990, p. 154-181.
3. 1. 29. LINVILLE (K.), « Dialogue and Doubt in Descartes 'First Meditation' », *Philosophical Investigations*, 14, 2, 1991, p. 115-130.
3. 1. 30. LOJACONO (Ettore), « Descartes e le 'culture' barroche. Appunti su alcune recenti interpretazioni », *Giornale critico della Filosofia italiana*, 1991, 1, p. 1-14.
3. 1. 31. MARGOLIN (Jean-Claude), « Erasme et Descartes : affectus et passions de l'âme », *Bulletin des Amis du Musée Descartes*, 6, 1990, p. 12-21.
3. 1. 32. MATTEI (Jean-François), « L'âme, l'homme et le temps chez Platon et Descartes » in *Le dualisme*, p. 35-57.
3. 1. 33. MESSERI (M.), « I 'circolo' e le ragioni di Cartesio », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 11, 2, 1991, p. 195-230.
3. 1. 34. MEYER (Michel), *Le philosophe et les passions : esquisse d'une histoire de la nature humaine*, Paris, Le livre de poche, 1991, 413 p.

3. 1. 35. MIYAZAKI (Takashi), « De quelle façon l'âme reçoit-elle les idées sensibles chez Descartes ? » [en japonais], *Cartesiana* (Osaka), 10, 1990, p. 57-77.
3. 1. 36. MIYAZAKI (Takashi), « La fausseté de la sensation et les 'trois sortes de degrés' du 'sens' chez Descartes » [en japonais], *Cartesiana* (Osaka), 11, 1991, p. 45-60.
3. 1. 37. MOCHIDA (Tatsuro), « Les diverses voies vers l'intelligence du malin génie et de Dieu » [en japonais], *Mémoires de l'Université de Nagoya-Gakuin*, 28, 1, 1991, p. 1-15.
3. 1. 38. MOCHIZUKI (Taro), « La rationalité des passions. Essai sur *Les passions de l'âme* » [en japonais], *Cartesiana* (Osaka), 9, 1989, p. 33-52.
3. 1. 39. MOYAL (Georges J. D.), « Liberté et ordre des découvertes chez Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 3, 1991, p. 305-318.
3. 1. 40. MOYAL (Georges J. D.), « Temps et vérité éternelle chez Descartes », in *L'espace et le temps. Actes du XXIF congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, 1991, p. 165-169.
3. 1. 41. NAKAMOTO (Yasunori), « Sur la loi d'inertie de Descartes » [en japonais], *Cartesiana* (Osaka), 11, 1991, p. 29-42.
3. 1. 42. NERI (Luigi), « Struttura del tempo e formazione delle categorie nelle *Meditationes* di Descartes », *Rivista di Filosofia*, 82, 2, 1991, p. 193-219.
3. 1. 43. NICOLOSI (Salvatore), « L'interiorità cartesiana tra metafisica e fenomenismo », *Sapienza*, 44, 4, 1991, 353-377.
3. 1. 44. RAYMOND (Jean-François de), « La reine Christine et René Descartes : une rencontre exceptionnelle », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1991, 1, p. 53-62.
3. 1. 45. RICCI (Roberto), « Da Heidegger a Marion. Riflessioni sulla metafisica cartesiana come onto-theologia », *Disc. filos.*, 1, 1, 1991, p. 151-173.
3. 1. 46. RODIS-LEWIS (Geneviève), « De l'animal-ange au 'vrai homme' de Descartes », in *Le dualisme*, p. 75-83.
3. 1. 47. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Le premier registre de Descartes (I) », in *Archives de Philosophie*, 54, 3, 1991, p. 353-377.
3. 1. 48. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Le premier registre de Descartes (II) », *Archives de Philosophie*, 54, 4, 1991, p. 639-657.
3. 1. 49. SASAKI (Shu), « La bonne naissance : l'article 170 de la 3^e partie des *Passions de l'âme* » [en japonais], *Bulletin de l'Université de l'éducation de Hokkaido*, 42, 1, 1991.
3. 1. 50. SCHMALTZ (Tad M.), « Platonism and Descartes' view of immutable essences », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73, 2, 1991, p. 129-170.
3. 1. 51. SPALLANZANI (Mariafranca), « 'Cartesius an atheismi fautor?' . Una discussione nell' *Encyclopédie* sulla filosofia di Descartes », *Rivista di storia della filosofia*, 1990, 45, 4, p. 657-694.

3. 1. 52. SPALLANZANI (Mariafranca), « Bis bina quatuor », *Rivista di Filosofia*, 82, 2, 1991, p. 301-317.
3. 1. 53. SUZUKI (Izumi), « 'L'âme pense toujours'. Essai sur la substance pensante chez Descartes » [en japonais], *Tetsugaku*, 41, 1991, p. 102-112.
3. 1. 54. VAN DE PITTE (Frederick), « The dating of rule IV-B in Descartes's *Regulae ad directionem ingenii* », *Journal of the History of Philosophy*, 29, 3, 1991, p. 375-395.
3. 1. 55. VERBEEK (Théo), « Descartes and the problem of atheism : the Utrecht crisis », *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History*, 71, 2, 1991, p. 211-223.
3. 1. 56. VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), « L'instant chez Descartes », *Bulletin des Amis du Musée Descartes*, 6, 1990, p. 5-8.
3. 1. 57. VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), « Bérulle et Descartes psychologues », *Bulletin des Amis du Musée Descartes*, 6, 1990, p. 22-28.
3. 1. 58. WASZEK (Norbert), « Descartes und die 'Subjektivitäts-philosophie' in der Sicht Hegels », in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, hrsg von F. Hespe und B. Tuschling, Fromman-Holzboog, 1991, p. 52-74.
3. 1. 59. WILSON (M. D.), « Descartes on the Origin of Sensation », *Philosophical Topics*, 19, 1, 1991, p. 293-323.
3. 1. 60. WOOLHOUSE (R.S.), « Cartesian dualism and its problems », *Cogito* (Abingdon), 1989, 3, 2, p. 104-120.
3. 1. 61. ZELNER (Harold), « The Cogito and the Dialellus », *History of Philosophy Quarterly*, 8, 1, 1991, p. 15-25.
3. 1. 62. ZIMMERMAN (Dean W.), « Two Cartesian arguments for the simplicity of the soul », *American Philosophical Quarterly*, 28, 3, 1991, p. 217-226.

3. 1. 1. *Le problème de l'âme et du corps. Autour de Descartes*. Publication des actes d'un colloque tenu en octobre 1989 à la Haye-Descartes, cet ouvrage contient, outre un avant-propos de J.-L. Vieillard-Baron, les textes d'interventions portant sur « L'âme chez Platon et Plotin » (A. Kélessidou), « Saint Augustin ou la rigueur et le mépris du corps aux sources du christianisme » (J.-L. Vieillard-Baron), « Les paradoxes de l'existence corporelle selon Malebranche » (F. Azouvi), « Une part d'éternité - L'âme chez Spinoza » (C. Chalier), « Fénelon devant le dualisme cartésien » (M. Adam), « De l'âme et de l'animation aux XIX^e et XX^e siècles » (J. Colette), « L'âme-machine » (F. Kaplan) ainsi que six interventions, seules expressément consacrées à Descartes, qui feront, pour des raisons évidentes, l'objet exclusif de notre compte rendu.

Il s'agit pour J.-F. Mattéi (3.1.32) d'apporter un démenti au §6 de *Être et Temps* selon lequel Descartes aurait « laissé indéterminé le sens d'être de la *res cogitans*, entendons [sa] temporalité » (p. 35) et partant, de mettre en évidence le lien entre l'union de l'âme et du corps (et en elle, l'expérience décrite par Descartes de l'existence finie et mortelle) et la temporalité originelle du *cogito*. Il s'avère en effet que la temporalité du *cogito* – instant fulgurant (p. 49) de l'intuition indéfiniment soutenu par la création continuée divine – permet la coïncidence en un point (la

glande pinéale) de la divisibilité du corps et de l'indivisibilité de l'âme, structure en chiasme qui autorise l'insertion réciproque de l'âme dans le corps et du corps dans l'âme. Car à l'indivisibilité temporelle de l'instant (âme donnée à elle-même dans l'intuition du *cogito*) répond comme son envers l'indivisibilité ultime du point auquel se réduit la glande pinéale (et en elle le corps), détermination paradoxale puisqu'en elle la spatialité du corps se contracte et se résorbe en sa condition (le point) jusqu'à en perdre sa spatialité (puisque le point est la limite indivisible du divisible). Cette structure en chiasme – indivisibilité de l'instant et du point – prend donc modèle sur la temporalité du *cogito* (indivisibilité de l'instant) et assure sous la modalité de la réversibilité (la même chose selon son envers ou son endroit, « une seule personne », AT III, 692, ou encore l'action et la passion sont « une même chose », AT XI, 328, 12) la possibilité de l'union, le corps s'ajustant sur l'indivisibilité de l'âme par sa réduction à l'indivisibilité ponctuelle de la glande pinéale (p. 51). Or, l'A. montre que cette structure en chiasme reproduit littéralement la dialectique platonicienne du Même et de l'Autre (le *Sophiste*) sous la forme de l'opposition originelle de l'indivisible et du divisible (le *Timée*), ce qu'atteste du reste le fait que ces mêmes propriétés caractérisent respectivement l'âme et le corps selon Descartes (AT VII, 85-86 = AT IX, 1, 68). Un même schéma, dualiste et en chiasme (que l'A. déploie dans le détail de la cosmogonie, de la psychologie et de la gnoséologie platoniciennes) est donc à l'œuvre dans les deux cas. Cet article pénétrant et dense rapproche de façon très stimulante et neuve les deux auteurs, ouvrant le cartésianisme à une confrontation plus vaste avec le monde antique. Cependant, outre quelques imprécisions (peut-on légitimement parler « d'une sorte de géométrisation de la métaphysique » chez Descartes (p. 49) ? De même l'expression toute platonicienne d'âme *enchaînée* au corps (p. 44) est sans doute inadéquate pour retranscrire la conception cartésienne de l'union), le souci d'apparier *structurellement* deux thèses amène par moments l'auteur à en confondre ou à en forcer abusivement les contenus. Ainsi, la thèse de Descartes selon laquelle le monde est une fable n'autorise pas à avancer que ses explications physiques ou de l'union sont « mythiques », au même titre que les mythes platoniciens (p. 41, p. 43, p. 54 et p. 55). De la même façon, deux définitions sont successivement proposées du temps, l'une rapportée à l'intuition pure du *cogito* (p. 47-48), l'autre à son incarnation dans l'union (dont l'A. ne démontre pas la comptabilité qui n'est qu'affirmée, p. 50) et qui semblent plutôt traduire la volonté de systématiser la structure en chiasme de l'analyse. De plus, le propos de l'A. reste massivement dépendant des interprétations de M. Guérout, ce qui transparait au moins à deux, voire trois reprises : caractère instantané du temps et de l'intuition cartésiens (voir p. 47, 48, 50, 51 etc.) ; et comme conséquence de cette dernière thèse, énoncé d'un *cogito* instantané (seul nommé p. 48) qui semble implicitement appeler et se référer à la distinction entre un *cogito* actualisé dans l'instant et un *cogito* réfléchi ou objectif ; identification implicite de la substance à son attribut principal (p. 39) qui permet à l'A. d'identifier le divisible et l'indivisible avec les substances étendue et pensante. Or, les travaux de J.-M. Beyssade (*La philosophie première de Descartes, passim*, Paris, 1979 ; cf. *BC X*, 2.1.3.) ont montré l'in vraisemblance des deux premières thèses, sans que l'A. n'ait justifié du maintien à tout le moins de la première, à supposer que la seconde ne soit pas une conséquence naturelle de sa position. L'identification de la substance et de son attribut principal reste quant à elle à établir. Enfin, lorsque Heidegger affirme que le sens d'être (nécessairement temporel) de la *res cogitans* n'a pas été dégagé par Descartes, cela ne signifie pas qu'il ne puisse l'être, dans la mesure où un tel sens a été nécessairement présupposé. Or ce sens d'être, selon Heidegger, lui revient en fait par assimilation de son mode d'être à celui de la *res extensa*, la *Vorhandenheit* (voir *Être et Temps* § 14, fin puis §§ 19-21),

être-sous-la-main ou présence subsistante au présent dont l'instant, conçu comme maintenant, est une forme. De sorte que la détermination de l'instant comme temporalité propre du *cogito* ne constituerait pas, du moins eu égard à l'enjeu temporel du résultat et à supposer qu'elle fût soutenable, une position opposée à la conclusion que propose Heidegger.

L'article de G. Rodis-Lewis (3.1.46), s'appuyant sur une érudition sans faille, souligne irréfutablement l'écart qui sépare le dualisme propre au courant platonisant à l'orée du XVII^e (qui conçoit l'homme sur le modèle de l'animal-ange) du dualisme cartésien.

F. de Buzon (3.1.7) envisage la question difficile et disputée du rôle de l'imagination dans la connaissance, en reliant ce thème à la théorie de la sensation, c'est-à-dire en fait à celle de l'union. Aussi procède-t-il d'abord à l'exposé circonstancié de la doctrine des trois degrés du sens (AT VII, 436, n° 9 = AT IX-1, 236, n° 9), dont le contenu est ensuite rapporté (pour être complété) aux discours 4 à 6 de la *Dioptrique*. Reste alors à comprendre les rapports qui lient cette théorie du sens et donc de l'union avec celle de l'imagination. L'idée d'étendue et sa connaissance se subordonnent-elles exclusivement à l'entendement sans aucun rapport à l'union et à l'imagination qui en est issue ? Ou bien à l'inverse ne doivent-elles pas leur possibilité à une faculté imaginative liée et dérivée de l'union ? L'A. « esquisse » une réponse : « il y a sans doute chez Descartes la possibilité d'une géométrie indépendante de la représentabilité spatiale possible [et donc de l'imagination] ce dont témoignent les fausses subtilités des géomètres dénoncées dans les *Regulae*. Mais ce qui est mathématiquement intéressant est limité à ce qui est imaginable ou figurable » (p. 96).

Le constat établi par D. Kambouchner (3.1.27), selon lequel « la démultiplication des formulations cartésiennes consacrées à un même point de doctrine [...] répond à une absolue nécessité structurelle » (p. 103) dont dérive une prescription absolue d'exégèse (remonter jusqu'à l'unité de l'expérience qui fonde l'équivocité de ces formulations), est le préalable méthodique à la formulation d'un problème crucial : si l'histoire du commentaire a su concilier la doctrine de la liberté des *Méditations* avec celle des *lettres* au P. Mesland, il reste encore à rendre compte de la compatibilité de la liberté conçue comme adhésion de la volonté au vrai ou au bien (*Méditations*) avec la liberté définie par l'autodétermination de la volonté (par ex. *Principes* 1, a.41) ; faute de quoi perdurerait l'apparente contradiction d'une volonté libre à la fois dans l'autonomie et l'hétéronomie. La résolution de cette antinomie passe par la description de l'exercice même de la volonté. Or, il en ressort en premier lieu que la volonté ne se rapporte pas identiquement au vrai et au bien pour trois raisons touchant des « différences structurelles » (p. 114) qui les distinguent. En second lieu, « il faut soigneusement remarquer que la *propension* ou *l'inclination* qu'éveille en [la volonté la représentation d'un bien] n'est pas encore sa détermination effective à poursuivre le bien représenté » (p. 117). Aussi convient-il de distinguer en la volonté une puissance active de se *déterminer* et une puissance passive de *s'incliner*. C'est précisément cette distinction qui ouvre à la solution de l'aporie puisque l'exercice de la volonté implique à la fois la faculté d'être attiré par la représentation, même confuse, d'un bien (*Méditations*) et celle, inconditionnée, de passer outre cette attirance (*Principes*). Ce dédoublement rendant donc bien compte de la dualité précédente, il reste ensuite à décrire le rapport effectif de ces deux facultés, ce qui engage — comme le montre l'A. — la psychologie cartésienne en son entier (théories de la passion, du désir et de la volonté, de la vertu etc.). Cet article dont la richesse d'analyse, la puissance et la portée spéculatives défient la recension, du moins dans un cadre aussi limité, représente un vaste renouvellement de notre compréhension de

la morale cartésienne, aussi bien par son contenu propre que par les développements qu'il laisse augurer.

A. Bitbol-Hespériès (3.1.5) restitue, dans le contexte de la biobibliographie de More, le contenu de sa correspondance et de ses désaccords avec Descartes : question de l'étendue, théorie des animaux-machines, définition de la vie et mécanisme physique.

Pour finir, l'intervention de M. Henry (3.1.24) reprend les résultats acquis par *Philosophie et phénoménologie du corps* (cf. le chap. V, « Le dualisme cartésien », PUF, Paris, 1965) et expose avec une saisissante virtuosité les thèses plus extensivement développées dans *Généalogie de la psychanalyse*. Pour cette raison, et tout en signalant que cette conférence constitue – et pour cause – la meilleure introduction aux impressionnantes interprétations de l'auteur, nous nous permettons de renvoyer à la recension générale de ce dernier ouvrage (BC XVI, 2.1.3.).

Au total, un volume d'une grande qualité livrant un contexte et un traitement remarquables de la question du dualisme (cartésien).

G. O.

3. 1. 4. BEYSSADE (Jean-Marie), « Le sens commun dans la Règle XII : le corporel et l'incorporel ». Dans le cadre d'un numéro thématique de la *Revue de Métaphysique et de Morale* consacré à la question du sens commun dans la tradition philosophique, J.-M. Beysade fixe en un article aussi précis que convaincant le moment cartésien de l'élaboration de ce concept et le rôle exact de cette faculté dans la psychologie cartésienne. J.-M. Beysade aborde le problème du sens commun, après en avoir rappelé la définition classique héritée de l'École, par la mise en question de la traduction d'une expression, il est vrai ambiguë, de la Règle XII. Descartes écrit (AT X, 414, 18) : « le sens commun fonctionne à la manière d'un cachet en imprimant dans la fantaisie ou imagination, comme dans la cire, les mêmes figures ou idées qui viennent des sens externes *puras et sine corpore* ». Au-delà du problème de traduction du membre de phrase laissé ici en latin, se profile évidemment la question de l'évaluation du statut métaphysique et épistémologique du sens commun chez Descartes, question rendue pressante dans le contexte dualiste de la métaphysique cartésienne. Il s'agit de se demander si les « figures ou idées » transmises par les sens externes au sens commun, et de là à l'imagination, sont, ou non, incorporelles (*sine corpore*), si nous passons de figures corporelles à des idées pures (*puras*) et incorporelles, en quoi consiste cette purification, et plus largement si l'expression *sine corpore* doit nous inciter à faire du sens commun une faculté purement spirituelle. L'auteur rappelle d'abord brièvement la structure du dispositif explicatif qui nous fait passer du sens externe, *via* le sens commun, à l'imagination. Le point ici discuté concerne précisément la nature du passage des « idées ou figures » du sens commun à l'imagination, et par là, c'est la nature de l'opération de l'imagination elle-même qui est visée. Mais si en ce schéma tout relève du corps, il ne faut pas oublier pour autant que l'ensemble du processus est ordonné à la connaissance, activité purement spirituelle. Dès lors se comprend l'importance qu'il y a à évaluer exactement la portée de l'expression *puras et sine corpore* pour fixer le rôle des instances corporelles et spirituelles dans la connaissance d'imagination. En traduisant *sine corpore* par « incorporelles », à la suite de la quasi-totalité des traducteurs français, l'on est porté à faire du sens commun une instance psychophysique où « la figure corporelle se purifie en se spiritualisant ». Les traductions françaises semblent donc faire du sens commun une faculté spirituelle, et de la *figura* transmise à l'imagination, une pure *cogitatio*. J.-M. Beysade va établir que la traduction de *sine corpore* par « incorporel-

les » n'est pas la bonne ; pour ce faire, il montre d'abord que les « idées ou figures » en question ne sont pas incorporelles parce qu'elles sont dites « venir sans corps », et que leur pureté ne signifie pas nécessairement leur spiritualisation. Enfin, il s'attache à préciser, fort de ses conclusions, le sens et l'exacte portée de l'expression *sine corpore*. L'A. montre d'abord que le contenu cognitif sensible, recouvert par la notion d'*idea*, demeure intégralement corporel, tout au long du processus, de l'impression de l'objet extérieur sur l'organe du sens jusqu'à l'imagination elle-même. Ainsi s'exprime l'équivalence établie par Descartes entre *idea* et *figura* reliées par un *vel*, ainsi que la possibilité d'une « idée corporelle ». Ainsi, à la suite de J. Brunshwig, J.-M. Beyssade considère que l'*idea* est une figure réellement et corporellement imprimée dans la fantaisie ; et l'auteur de confirmer sa thèse en citant de nombreux autres textes attestant, tout au long de l'élaboration de la doctrine cartésienne, la présence, à côté des idées pures, d'idées véritablement corporelles. L'examen des textes du *Traité de l'Homme* nous paraît particulièrement convaincant puisque la description de l'homme reste, comme on sait, purement physiologique, la description de l'âme étant annoncée mais non effectuée. J.-M. Beyssade récuse ensuite l'hypothèse d'un flottement dans la détermination du statut métaphysique des idées à l'époque du *Traité de l'Homme* et montre au contraire que la thèse discutée se retrouve et se confirme dans la doctrine de l'imagination déployée dans la *Méditation* sixième. Par un examen attentif de ces textes (secondes *Réponses*, troisièmes *Réponses*, lettre à Mersenne de juillet 1641), l'auteur maintient, à côté d'un sens purement intellectuel de l'*idea*, comme mode de la *mens*, la possibilité d'un « emploi légitime de ce terme au plan corporel », quand bien même cette signification de l'*idea* ne serait pas pour Descartes première. Ainsi, à côté de l'idée pure, se maintiendrait la possibilité d'une idée-figure propre à la sphère de l'imagination. Dès lors, la pureté de l'idée considérée en ce dernier sens ne peut se laisser définir comme sa spiritualité. Si l'idée demeure corporelle en ce qu'elle demeure une *figura*, il s'ensuit que l'expression *sine corpore* ne peut plus être rendue par l'adjectif incorporel. Mais que signifie dès lors cette pureté et donc l'expression *sine corpore* ? L'auteur montre que cette expression ne vise pas une spiritualisation de la *figura* opérée par le sens commun, mais désigne une propriété physique de la *figura*, elle-même liée à son caractère sensible. Il ne s'agit pas d'une purification de la figure corporelle par une décorporéisation, mais d'une propriété physique. La pureté doit, sans nous faire quitter la sphère du corporel, démarquer la figure par rapport au corps extérieur proprement dit. La pureté qui qualifie la *figura* dès son impression sur le sens externe traduit la perte de la tridimensionnalité du corps réel au profit d'une représentation bidimensionnelle et donc purement spatiale du corps. Ainsi le sens reçoit la figure *sine corpore* du corps. L'expression *sine corpore* traduit ainsi la dissociation entre corps et figure à l'intérieur même du genre d'être constitué par l'étendue. La figure a pour fonction de véhiculer tout au long du processus perceptif la représentation du corps extérieur perçu, sans qu'il soit nécessaire de recourir à de petits corps intermédiaires, aux espèces intentionnelles de la Scolastique. Aussi la *figura* permet-elle d'expliquer un transit qui n'est pas idéal ou intentionnel, mais qui n'est pas non plus assuré par des corps intermédiaires. J.-M. Beyssade fixe le statut ontologique et épistémologique de la *figura sine corpore*, expression dont il montre parfaitement le caractère central pour la compréhension du processus perceptif dans son ensemble. La *figura sine corpore* s'affirme donc comme une réalité modale ; ainsi s'explique l'équivalence entre *idea* et *figura*. De plus, la discussion met en évidence une amphibologie de la notion cartésienne de corps : d'une part le corporel s'oppose au spirituel, et d'autre part, à l'intérieur même du genre d'être constitué par le corps étendu, une distinction sépare le corps substantiel et donc séparé, et les modes des

corps non substantiels, existant en autre chose, au premier rang desquels apparaît la *figura*. Or, c'est sur le fond d'une telle distinction que s'explique le caractère ontologique de la *figura*, mode du corps, représentation du corps « sans corps ». Il faut, selon J.-M. Beyssade soigneusement distinguer ces deux oppositions dans la traduction de *sine corpore*, expression qui ne renvoie ici qu'à la seconde opposition. Dès lors la pureté de l'*intellectus*, dégagée tout au long de l'œuvre de Descartes doit être soigneusement distinguée de la pureté des figures intégralement corporelles. Telles sont, brièvement retracées, les principales étapes d'une analyse effectuée avec la coutumière précision de son auteur ; de plus cet article nous semble propre à dissiper de nombreux malentendus et à clarifier la question épineuse, mais centrale, de l'imagination chez Descartes.

J.-C. B.

3. 1. 13. DERRIDA (Jacques), *Du droit à la philosophie*. Travaillant sur « la philosophie dans sa langue nationale » (p. 283-309), Jacques Derrida prend pour exemple privilégié l'avant-dernier paragraphe du *Discours de la méthode* (AT VI, 77, 24-78, 3, et les autres passages, dans le *Discours* ou dans la correspondance, où Descartes se justifie d'écrire en français) pour traiter « de ce qui, dans un événement philosophique comme événement discursif ou textuel, toujours pris dans la langue, arrive par la langue et à la langue ». Ce passage permet à Derrida d'opposer les deux sens de « naturel » dans « langue naturelle » (c'est-à-dire maternelle, particulière, historique : la chose du monde la moins partagée) et dans « raison naturelle » (universelle, an-historique, pré- ou méta-linguistique : la chose du monde la mieux partagée). Reprenant Brunot, *Histoire de la langue française, des origines à 1900*, Derrida évoque alors la stratégie du passage au français (par rapport au latin mais aussi et surtout aux dialectes, mentionnés également dans le *Discours*) depuis un siècle presque exactement, avec l'ordonnance de Villers-Cotterêts (1539), dont il cite un passage étonnamment pré-cartésien dans son réquisit de clarté et de certitude (art. 110). Ainsi « la valeur de clarté et de distinction dans l'intelligence des mots, dans la saisie des significations, sera simultanément valeur juridique, administrative, policière et donc politique, et philosophique ».

Ce passage du *Discours* est d'autant mieux choisi qu'il disparaît purement et simplement de la traduction latine d'Étienne de Courcelles (AT VI, 583) ; Derrida peut en déduire : « Ainsi, quand un 'original' parle de sa langue en parlant sa langue il prépare une sorte de *suicide à la traduction*, comme on dit suicide au gaz ou suicide par le feu ». Mais cette disparition indique aussi que le latin n'a évidemment pas le même statut que les autres langues. C'est ce que Derrida rappelle dans la conférence suivante, « Les romans de Descartes ou l'économie des mots » (p. 311-341). « Dans le fond, en 1644, une traduction en latin n'a pas le statut d'une traduction, alors que, paradoxalement, l'original français de 1637 l'a peut-être ; ou du moins, il ne s'agit pas tant de "faire dériver" ou "aconduire" une langue originale vers une langue seconde, que de *reconduire* vers ce qui aurait dû, en droit, être la langue originale ». Nous ne suivrons pas nécessairement Derrida dans l'analyse des motifs qui lui font alors parler de « restitution » pour cette traduction latine : ils eussent appelé quelques vérifications historiques précises (sur lesquels P. Costabel avait commencé de travailler concernant la publication du *Discours*) qui eussent excédé les dimensions d'une conférence. En outre, c'est une chose délicate que l'examen du rapport des passages du *Discours* qui, autant qu'on puisse le voir ou le savoir, sont « authentiquement » ou originellement français, et de ceux qui sont des traductions – reprises de textes antérieurs latins (avant la référence aux *Regulae*, relever la présence dans la première

partie du *Discours* d'éléments qui proviennent de la dédicace du placard de licence de 1616 eût servi le propos de Derrida). Nous sommes encore loin de pouvoir mesurer rigoureusement, autrement que sur des échantillons, fussent-ils significatifs, le bilinguisme cartésien – dont nous devons d'abord prendre acte. S'est-il jamais agi pour Descartes de traduire des philosophèmes, même pour « faciliter l'accès à la facilité » ? Ne s'agissait-il pas plutôt de penser dans une langue *et/ou* dans une autre, avec deux lexiques non superposables ? De ce point de vue, les *Passions de l'âme* doivent être prises en considération *au même titre* que le *Discours* (écrire pour une femme, après avoir écrit même pour les femmes ? – une autre hypothèse est sans doute préférable, celle de l'existence déjà bien établie, de Montaigne à Senault, d'un lexique français des passions, avec et sur lequel Descartes travaille, évitant ainsi le vocabulaire et les typologies aristotéliens). Bref, à la différence d'un certain nombre de contemporains pour lesquels elle s'impose (Spinoza d'abord, qui passe son temps à se (faire) traduire), l'application du concept de traduction au corpus fondamentalement bilingue de Descartes est pour le moins discutable.

Quoi qu'il en soit, Descartes, « soucieux de mettre la langue au service de la raison naturelle [...], ne pouvait cependant plaider, purement et simplement, pour une langue maternelle, fût-ce la sienne. Il devait aussi appeler de ses vœux une langue universelle ». Derrida lit donc la *lettre à Mersenne* du 20 novembre 1629, en expliquant l'accueil à la fois « réceptif et réservé, empressé et un peu jaloux » de Descartes au projet de Hardy (Derrida parle plus loin de « ressentiment », puisque c'est lui, Descartes, c'est-à-dire la « vraie philosophie », qui peut seul fonder une langue universelle). Derrida souligne l'étonnante affirmation finale de la « possibilité d'une langue impossible » (AT I, 81, 28-82, 5) ; mais alors, « tout se passe comme si [...] Descartes renonçait ici à une langue universelle pour les paysans et se résignait à écrire [...] dans une langue naturelle pour les femmes ». La langue naturelle se situe entre deux universalités : celle d'un langage absolument naturel, celle d'un code absolument artificiel (*lettre à Mersenne* du 18 décembre 1629). Le fil conducteur des remarques de Derrida est l'emploi cartésien du mot français de *roman* : *lettre* de novembre 1629, *Discours*, préface à la traduction française des *Principes* (Derrida aurait pu remarquer que *roman* fait précisément son apparition dans la seule traduction française des *Secondes Réponses*, AT IX-1, 107, absent de AT VII, 136, 1 – peut-être appelé par la justification de l'ajout d'un argument nouveau « en faveur de ceux dont la lumière naturelle est faible »). Entre la langue paradisiaque (le « pays des romans ») et la langue de la *mathesis*, il y a, conclut Derrida – mais cette conclusion reste elle-même programmatique –, la méthode à construire et il y a l'histoire.

V. C.

3. 1. 22. GRENE (Marjorie), *Descartes Among the Scholastics*. S'inscrivant explicitement dans la lignée de Gilson, M. Grene s'appuie sur certains travaux récents (en fait, surtout américains) pour en confirmer la fécondité. Descartes fut définitivement marqué par La Flèche, au point qu'après la parution du *Discours*, Mersenne pouvait le féliciter d'avoir fait montre auprès de Morin d'une plus que respectable érudition aristotélienne (AT II, 287, cité p. 9-10). Reste que l'on pourrait envisager, avec R. Ariew et J.-R. Armogathe, que Descartes ait progressivement lu la scolastique, surtout entre 1635 et 1647, La Flèche lui ayant fourni moins des souvenirs, que les moyens d'une conquête ultérieure.

Dans ce cadre général, M. Grene examine d'abord le cas précis des formes substantielles (liste utile de références p. 17-19, qui omet curieusement AT X), pour aboutir à un paradoxe éclairant : Descartes récuse toutes les formes substantielles

dans l'univers physique, sauf en ce qui concerne l'union de l'âme avec le corps pour l'homme (p. 20-21, 24). Resterait à préciser si la subversion de la « troisième notion primitive » par ce qu'elle prétendait précisément surmonter, le *mind-body problem* (contresens devenu doctrine officielle) ne tient pas à une défaillance de l'unique forme substantielle maintenue : elle s'exerce sans le couple *entélécheia/dunamis* qui seul la rend pensable pour Aristote. M. Grene esquisse ensuite l'analyse de ce qu'elle nomme justement l'« appauvrissement cartésien de la substance » (p. 36).

Ce court texte gagne beaucoup à être complété par une courte étude plus récente de M. Grene (« Aristotelico-Cartesian Themes in Natural Philosophy : Some Seventeenth-Century Cases », *Perspectives on Science*, 1993, I/1, Chicago), qui rappelle quelques figures bien dessinées de scolastique cartésienne après Descartes : Legrand, Le Bossu, Digby ou Régis.

J.-L. M.

3. 1. 47 et 48. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Le premier registre de Descartes » (I et II). Avec sa précision et sa perspicacité habituelles, G.R.-L. reprend le dossier des « Pensées de Descartes » publiées par Foucher de Careil (on sait que le manuscrit a disparu) et dont Henri Gouhier avait remarquablement identifié et analysé les éléments, en confrontant méthodiquement ce qui nous vient de Leibniz, le récit de Baillet et d'autres documents (de Descartes ou du *Journal* de Beeckman par exemple). S'appuyant donc le plus souvent sur l'acquis des *Premières pensées de Descartes*, G.R.-L. revient moins sur les points déjà bien établis qu'elle ne fait des remarques, pose des questions et propose des hypothèses nouvelles et toujours judicieuses sur la signification de ces fragments, leurs dates et les circonstances de leur rédaction. La première partie de l'article examine les pensées plus personnelles de Descartes, c'est-à-dire les pages écrites « à l'envers », lisibles en ouvrant le registre à l'opposé de la date initiale du 1^{er} janvier 1619 : *Praeambula, Experimenta, Olympica* (G.R.-L. fait sienne la traduction de Leibniz, qu'il faut préférer à la paraphrase de Baillet : « les fondements de la science admirable »), auxquels G.R.-L. ajoute un examen détaillé du récit des songes selon Baillet. L'acquis principal de cet examen est d'avoir corrigé un certain nombre de « déformations » ou d'erreurs de Baillet. Signalons en particulier la confirmation de la date du 23 septembre 1620 (Leibniz, Foucher de Careil) pour le vœu de pèlerinage à Lorette, et non le 23 février (AT X, 218, Adam, Baillet, et la plupart des commentateurs). Ainsi Descartes se promet-il d'achever son « traité » pour Pâques 1621 : mais tout en poursuivant ce traité qui devait être très probablement scientifique, le jeune Descartes « multiplie les aperçus sur l'origine de notre être et ce qui anime son élan vers la vérité ». C'est pourquoi, malgré un certain nombre d'éléments qui restent encore scolastiques (comme p. ex. que toute notre connaissance passe par les sens), Descartes n'est-il pas absolument, en ce premier registre, « sans métaphysique » (Henri Gouhier).

La seconde partie de l'article examine dans quelle mesure il est déjà « physicien » ; G.R.-L. lit donc les textes qui se présentent « à l'endroit », si l'on commence le cahier par la date inscrite à l'intérieur de la couverture : *Parnassus*, « six feuillets écrits », considérations sur les sciences, une demi-page d'algèbre, *Democritica*. G.R.-L. situe les thèmes successifs auxquels « Descartes s'est tantôt consacré avec une certaine application, tantôt à peine attaché à l'occasion d'une pensée fugitive ou de quelque lecture ». La comparaison du *Parnassus* et du *Journal* de Beeckman est ici très instructive. G.R.-L. fait le point sur les relations de Descartes avec Faulhaber, corrigeant cette fois Lipstorp. Elle indique également qu'il faut sans doute dater l'éventuel séjour de Descartes auprès d'Ul'm de l'hiver de la seconde invention (fin

1620). Enfin, il reste difficile de croire que le « traité » que nous avons mentionné plus haut soit les 155 pages d'« une introduction contenant les fondements de son algèbre », écrits après ce que Descartes présentera à Beeckman en 1629 comme son invention la plus prestigieuse, la résolution, par des courbes géométriques, des équations du 3^e et 4^e degrés. Quant aux quelques lignes sur Démocrite, G.R.-L. y voit plutôt, avec Hamelin, des « pensées sur la physique », anticipant peut-être sur la fin des *Principia* (IV, a.202). Quoi qu'il en soit, G.R.-L. peut conclure : « premiers essais, parfois primitifs en leur maladresse, ces textes posent déjà les principes d'une continuité, dans le progrès constant vers la vérité, par la rigueur et la clarté ». Il restera à une nouvelle édition de ces premiers textes de Descartes de tirer profit de l'ensemble des indications de ce riche article.

En attendant, comment ne pas être frappé, comme G. Cohen, de l'importance de la veille de la Saint-Martin (avec, en Touraine, sa procession nocturne et son vin ?) dans la vie de Descartes : 10 novembre 1616, licence de droit ; 10 novembre 1618, rencontre de Beeckman ; 10 novembre 1619, les trois songes et l'annonce de la science nouvelle ; 10 novembre 1620, le fondement de l'invention admirable...

V. C.

3. 1. 55. VERBEEK (Théo), « Descartes and the problem of atheism : the Utrecht crisis ». En mettant au point plusieurs questions discutées dans *La querelle d'Utrecht* (voir BC XIX, 1.1.1), cet article présente plusieurs points qui éclairent utilement certains aspects de la polémique Descartes-Voetius-Schook. D'autre part, il montre que cette polémique révèle l'ambiguïté fondamentale des rapports de Voet et des siens avec la philosophie, qu'ils n'admettaient que dans la mesure où elle pouvait n'être considérée que comme une simple élaboration du sens commun.

V. C.

3. 1. 58. WASZEK (Norbert), « Descartes und die 'Subjektivitäts-Philosophie' in der Sicht Hegels. » Cet article construit une argumentation visant à prouver que Hegel s'est servi de Descartes dans sa lutte contre Schleiermacher. L'auteur montre que la critique hégélienne des philosophies de subjectivité au moment même où elle vise non plus seulement Jacobi, mais Schleiermacher (période de Berlin) fait intervenir beaucoup plus systématiquement la référence à Descartes, dans le but de montrer la filiation qui existe entre Descartes et le savoir immédiat (reprise et extension du principe de l'unité de la pensée et de l'être), mais aussi, de faire jouer Descartes contre Schleiermacher, en dénonçant la régression que constitue une telle philosophie de la religion par rapport à la pensée cartésienne (le savoir immédiat refuse de développer sa certitude première en des médiations, pour en rester au pur savoir immédiat, à la pure croyance).

L. R.

3. 1. 59. WILSON (M.D.), « Descartes on the Origin of Sensation ». La controverse autour de l'attribution de la sensation à la pensée et non au corps (cf. *Dioptrique*, IV, AT VI, 109), en dépit de l'action de celui-ci sur la pensée, fait état d'une interprétation de cette action en termes de causalité efficiente : d'où les objections dénonçant l'inconsistance de la théorie de l'interaction entre ces substances. L'A. évalue et tente de consolider les récents progrès des défenseurs de Descartes, dans la compréhension de l'interaction de la pensée et du corps à l'origine de la sensation. Elle s'accorde avec eux pour soutenir que Descartes pense la relation du corps à l'âme en termes de causalité efficiente, et reproche tant aux critiques qu'aux défenseurs de

trop simplifier le problème en attribuant à Descartes une position unique sur le rôle des états du corps. L'A. retrace ainsi les grandes lignes d'un récent débat (depuis 1971) dans le monde anglo-saxon, tout en indiquant les difficultés et les contradictions apparentes de la position cartésienne.

B. McG.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. « Le Dieu de la foi et le Dieu de la raison : Descartes et Pascal », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75, 1, 1991. Voir les n° 3.2.3, 6, 11, 14, 16.
3. 2. 2. ADAM (Michel), « Fénélon devant le dualisme cartésien », in *Le dualisme*, p. 197-214.
3. 2. 3. ADAM (Michel), « Le sujet moral chez Descartes et chez Pascal », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75, 1, 1991, p. 46-62.
3. 2. 4. BEYSSADE (Jean-Marie), « Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego », *Laval Théologique et Philosophique*, 47, 1, 1991, p. 63-82.
3. 2. 5. BOUCHILLOUX (Hélène), « Pascal critique des philosophes, Pascal philosophe », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1991, 3, p. 295-309.
3. 2. 6. CARRAUD (Vincent), « Le refus pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75, 1, 1991, p. 19-45.
3. 2. 7. CHEDIN (Jean-Louis), « La relation du fini et de l'infini dans la genèse de l'être conscient », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 3, 1991, p. 349-369.
3. 2. 8. FOUKE (Daniel), « Leibniz's opposition to Cartesian bodies during the Paris period (1672-1676) », *Studia Leibnitiana*, 23, 2, 1991, p. 195-206.
3. 2. 9. HOFFMAN (P.), « Three Dualist Theories of the Passions », *Philosophical topics*, 19, 1, 1991, p. 153-200.
3. 2. 10. HUDAC (Michaël C.), « Merleau-Ponty on the Cartesian *dubito*. A critical analysis », *History Philosophy Quarterly*, 8, 2, 1991, p. 207-219.
3. 2. 11. KAPLAN (Francis), « Deux attitudes face au problème philosophique de l'existence de Dieu », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75, 1, 1991, p. 81-95.
3. 2. 12. KLEVER (W.N.A.), « Zwaarte : een polemiek in de zeventiende eeuw », *Tijdschrift voor Filosofie*, 52, 1990, p. 211-223.
3. 2. 13. KINTZLER (Catherine), *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*, Minerve, Paris, 1991, 600 p.
3. 2. 14. MAGNARD (Pierre), « Descartes inutile et incertain », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75, 1, 1991, p. 63-80.
3. 2. 15. MALBREIL (G.), « Descartes censuré par Huet », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1991, 3, p. 311-328.

3. 2. 16. RODIS-LEWIS (Geneviève), « La rencontre de Descartes et Pascal : réalité ou fiction », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75, 1, 1991, p. 6-18.
3. 2. 17. ROOTHAAN (A.), VAN ECK (C.), « Anna Maria van Schuurman's verhouding tot de wetenschap », *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 82, 1990, p. 194-211.
3. 2. 18. RULER (J.A. van), « New philosophy to old standards : Voetius and the vindication of Divine concurrence and secondary causality », *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 71, 1991, p. 58-91.
3. 2. 19. SQUADRITO (K.), « Thoughtful Brutes. The Ascription of Mental Predication to Animals in Locke's ' Essay ' », *Dialogos*, 26, 58, 1991, p. 63-73.
3. 2. 20. TREVISANI (Francesco), « Studi sul cartesianesimo tedesco : Johann Jacob Waldschmidt (1644-1689) », *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, XVII, 1991, p. 187-223.
3. 2. 21. YAMAGUCHI (Nobuo), « L'image de Descartes à l'époque de la Révolution française : Louis Sébastien Mercier contre René Descartes » [en japonais], *Cartesiana* (Osaka), 11, 1991, p. 15-28.

3. 2. 1. « Le Dieu de la foi et le Dieu de la raison : Descartes et Pascal ». Ce numéro de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* publie les actes d'un colloque tenu à la Haye-Descartes contenant, outre un avant-propos de J.-L. Vieillard-Baron, cinq articles d'une manifeste unité. L'article capital de V. Carraud (3.2.6.) « Le refus pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu » étant « une esquisse du ch. V » (p. 44 note 63) de son livre *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris, 1992, nous nous permettons de renvoyer au compte rendu (à paraître dans le *BC XXIII*, année 1992) de cet ouvrage, où l'auteur montre que ce refus des preuves intègre le dispositif pascalien de *destitution* de la métaphysique (en sa figure cartésienne), révélant par la même toute sa portée.

L'intervention de G. Rodis-Lewis (3.2.16) prend prétexte de la pièce de J.-C. Brisville (*L'Entretien de M. Descartes avec M. Pascal le jeune*) dont elle discute le contenu pour avancer de manière convaincante que, si la discussion du 23 septembre 1647 porta sur la physique (question du vide), il est vraisemblable que la visite du lendemain matin eut pour objet la métaphysique (quand bien même on ne pourrait que supputer le contenu métaphysique véritable de l'entretien que l'historienne, reconnaissant alors ses droits à la fiction, se plaît à imaginer). Il reste au total une hypothèse aussi fascinante que rassurante pour nos esprits d'historiens : la fin de non recevoir que ces deux esprits se sont mutuellement opposés se serait malgré tout accomplie à l'épreuve de l'essentiel.

Il convient alors de restituer les motifs de cette opposition. M. Adam (3.2.3) en expose le contenu moral. Si au premier abord les deux auteurs semblent s'accorder pour instituer la bonne conduite de la raison en devoir, il résulte néanmoins de son accomplissement une divergence de fond. Car ce devoir s'effectue chez Descartes dans l'autarcie des rapports (conflituels) entre les facultés du moi (unité pratique de la volonté [pensée de la vertu] ; rapport volonté/entendement). Au contraire, il ne se sépare pas chez Pascal de l'épreuve des contradictions qui constituent l'homme, ne cessant de le décentrer et de le déporter hors de lui vers Dieu en lequel seulement sa duplicité essentielle devient compréhensible. Cet écart irréductible trouve son

expression radicale dans la possibilité cartésienne d'une béatitude naturelle (distinguée d'une béatitude surnaturelle liant le moi à Dieu) et d'une définition de l'amour univoque à Dieu et aux créatures, là où la béatitude et l'amour pascaliens réclament une conversion à l'ordre de la charité (qui défait le moi de toute la priorité qui était la sienne dans l'ordre de l'esprit).

Le fragment Lafuma 887 dans sa brièveté laisse a priori indéterminé ce qui se trouve ainsi visé chez Descartes. Aussi l'article de P. Magnard (3.2.14) — après avoir montré que « l'inutilité » de Descartes tient « au caractère fictif tant de la physique que de la métaphysique qui lui est associée » (p. 65) — reporte ce résultat sur la critique du traitement cartésien de la question de Dieu : « "il est non seulement impossible mais inutile de connaître Dieu sans Jésus-Christ" (Lafuma 191), "impossible" car en faire valoir le principe de manière hypothétique ce n'est pas le connaître en lui-même, "inutile" car à supposer que l'on connaisse Dieu ainsi, il y a encore loin de le connaître à l'aimer » (p. 65). De ce fait, certaines thèses qui semblent révéler une imprégnation cartésienne indéniable requièrent un surcroît d'examen. Il en ressort que cette influence, là même où elle est la plus patente, s'accompagne paradoxalement d'écarts critiques dont le motif général « d'inutilité » fournit la clef. L'auteur éprouve alors son interprétation en montrant que cette modalité conflictuelle du rapport à la pensée cartésienne (propre et intérieure à la pensée de Pascal) trouve à s'exprimer historiquement dans l'opposition — cette fois-ci scindée en deux camps séparés — et les arguments qu'échangent des tenants d'un strict augustinisme (Nicolas Fontaine, Louis du Vaucel, Pierre Nicole) et des cartésiens, sinon fidèles du moins déclarés ou reconnus tels (Joachim Stegman, Andreas Wiszowaty, Louis Meyer).

L'article de F. Kaplan (3.2.11) cherche à opposer l'apologétique à laquelle Descartes se soumet (qui démontre l'existence d'un Dieu des philosophes soustrait à toute confession) à l'apologétique pascalienne (proprement exégétique) qui la récuse pour deux raisons : d'abord parce que cette démonstration ne saurait être fournie ; ensuite parce qu'à supposer qu'elle puisse l'être, il n'y aurait moyen de reconnaître en ce Dieu celui du christianisme. Le sens de cette opposition serait mésinterprétée si l'on y lisait celle d'un chrétien et d'un déiste. En fait, raisonnant en physicien, Pascal prête attention au fait nouveau de l'athéisme là où Descartes qui lui raisonne en mathématicien l'ignore.

G. O.

3. 2. 4. BEYSSADE (Jean-Marie) : « Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego ». L'A. met en évidence la coïncidence chronologique et thématique qui existe entre Descartes et Corneille. Le thème étudié est celui de la liaison entre affirmation du moi et pouvoir négateur de la liberté. L'A. utilise le parallélisme mis à jour pour éclairer les difficultés philosophiques de la théorie cartésienne de la liberté considérée dans tout son développement : des *Méditations*, aux *lettres* à Mesland de 1644-1645, et aux *Passions de l'âme* ; difficultés qui consistent notamment en ce que, la liberté ayant deux usages (liberté éclairée, et liberté d'indifférence à l'évidence), il reste à savoir si la liberté d'indifférence peut être maintenue dans le cas d'une évidence totale, ou si la possibilité de se déterminer contre l'évidence ne se glisse pas toujours dans un défaut d'évidence, autrement dit si l'ego peut s'affirmer contre la raison. Pour éclairer cette question, l'A. s'appuie sur l'existence de deux types de héros chez Corneille (p. 69-72) : 1) le héros généreux, dont la liberté s'affirme en accord avec le mouvement spontané de sa nature, et prolonge ainsi son inclination naturelle (Angélique, Horace, Pauline...) ; 2) le héros monstrueux qui affirme sa liberté et son moi comme indépendance vis-à-vis de toute détermination naturelle spontanée, dans

le refus de l'inclination (Alidor, Attila, la reine de *Rodogune*...). Or ce qui est manifeste chez Corneille, c'est que l'affirmation de soi par la liberté monstrueuse, ou d'indifférence, porte en elle cette contradiction que cette liberté, loin de poser le moi plus fermement (comme elle le prétend aussi bien chez Corneille que chez Descartes [p. 67 et 81]) aboutit au contraire à l'auto-destruction du moi (p. 74-79), manifestant par là le lien qui existe entre le moi et la raison. La liberté cartésienne d'indifférence à l'évidence n'aurait donc pas le sens d'une opposition de front à la raison puisqu'elle ne serait possible que si fait défaut l'évidence du lien nécessaire entre moi et raison, le moi ne pourrait donc jamais se détourner du parti indiqué par une évidence absolue.

L'A. présente une thèse intéressante, s'appuyant sur une coïncidence remarquable, développée dans des analyses fines et pertinentes ; mais on aurait aimé plus de précisions quant au statut méthodologique de cet article : que signifie « éclairer » (p. 64) Descartes par Corneille, et quel statut accorder aux résultats de cette confrontation ?

L. R.

3. 2. 7. CHEDIN (J.-L.), « La relation du fini et de l'infini dans la genèse de l'être conscient ». Cette étude esquisse d'abord les moments significatifs de la réflexion, suscitée par Descartes, sur les conditions de possibilité de la genèse de l'être conscient, puis élaborée par Fichte et Schelling principalement. Elle s'intéresse ensuite à l'aporie majeure à laquelle l'idéalisme allemand s'est heurté : déterminer quel type de relation entre fini et infini ces conditions de possibilité impliquent. L'A. montre bien qu'elle entraîne l'abandon presque complet de toute cette thématique, pourtant inachevée, car l'avènement de l'infini en « forme idéale » dans la conscience reste énigmatique.

Descartes ouvre en effet l'interrogation sur la problématique de l'être conscient en formulant « une première loi essentielle » : la *res cogitans* n'est consciente « que sur fond d'infini préalable » (p. 350). Les conditions de l'avènement de l'idée d'infini dans une conscience pourtant finie, tout comme la relation réciproque (l'appréhension depuis la finitude de l'infini) n'occupent cependant pas son analyse. Son schéma « binaire » – l'idée d'infini procède directement de l'être infini, ou bien elle est constituée d'éléments finis (hypothèse exclue car elle ne s'accorde pas avec l'idée positive d'infini) – délaisse pourtant une troisième possibilité, celle d'une « *réciprocité du fini et de l'infini* au fondement de la conscience », savoir conjugué par médiation réciproque, qui renverse la primauté de l'infini sur le fini. L'idéalisme allemand développera cette possibilité. Celle-ci culmine dans la reconnaissance d'une nécessaire et active relation réciproque du fini et de l'infini dans la genèse de l'être conscient. Mais elle éprouve dès lors sa limite : l'impossibilité de déterminer la condition de possibilité d'une telle relation.

L'avancée majeure de l'idéalisme allemand sur la position cartésienne réside dans la conception dynamique de la « relation idéale » du fini et de l'infini. Cette conception, sans déplacer vraiment le rapport de dépendance unilatérale du fini vers l'infini, en remet néanmoins en question l'unilatéralité, bouleversant ainsi les limites du dualisme statique de la position cartésienne. Schelling et Fichte exprimeront le jeu réciproque des pôles concernés selon une logique assez analogue, dans laquelle l'infini éprouve la finitude (sans devenir un infini-fini) par auto-limitation. Or, la détermination réciproque des principes, si ceux-ci s'équilibrent, augmente nécessairement leur inertie. Bien que dépassant la conception classique d'une détermination unilatérale par un infini autosuffisant, le « cercle de la détermination réciproque »

(Fichte) nécessite une impulsion initiale pour contrer son inertie. L'idéalisme allemand revient donc à la position classique, en conservant, au principe infini la primauté de la détermination. C'est là l'aporie centrale d'une conception du processus de conscientisation par auto-limitation génératrice qui exige la détermination réciproque, tout en reconnaissant la nécessité pour l'un des termes de s'auto-déterminer.

Faute d'issue, et par l'annulation hégélienne de l'égalité essentielle des principes, la réflexion philosophique déserte le champ de l'élucidation du conscient, tout en concédant la primauté classique de l'infini sur le fini. Le courant phénoménologique récuse le principe même de l'élucidation du processus de conscientisation. Ce courant, dominant actuellement le champ philosophique, contourne, selon l'A., par son « anticonceptualisme » la problématique de la genèse de l'être conscient, alors qu'il procède de son aporie. Celle-ci peut toutefois être dépassée si l'on introduit dans la relation réciproque un troisième terme – une *totalité* supérieure, à laquelle l'A. consacrerait un autre essai.

B. McG.

3. 2. 12. KLEVER (W.), « Zwaarte : een polemiek in de zeventiende eeuw ». Discussion de quelques théories sur la gravité et la chute des corps (Descartes, Newton, Huygens), avec une exposition de l'idée spinoziste (Spinoza, Cuffeler, Tschirnhaus) de ce phénomène. (Résumé en anglais.)

T. V.

3. 2. 15. MALBREIL (Germain), « Descartes censuré par Huet ». Une fois dépassés ses engagements de jeunesse pour la philosophie cartésienne, Huet batailla contre Régis et, par lui, contre Descartes. Cet article étudie deux de ses critiques. Tout d'abord un « roman burlesque », pochade faite d'affabulations (*Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme* de 1692) : à l'aide d'une version manuscrite du texte, l'A. en décrypte les signatures données par des pseudonymes, les sources (la *Vie de Monsieur Des-Cartes* de Baillet), les références implicites (Cyrano, le P. Daniel) et enfin les mobiles de sa publication. Ensuite, les *Censuræ Philosophiæ Cartesianæ* (sont étudiées la 1^{re} éd. de 1689 et la 5^e, de 1694, cette dernière répliquant à la *Réponse au livre qui a pour titre... Censura* de Régis) : l'A., se fiant à cet ouvrage et à d'autres sources manuscrites, expose les principales critiques de Huet, et montre en quoi « le censeur se trouve, du moins pour les commencements, plus fidèle au maître que le disciple [i.e. Régis] » (p. 326) : Huet a bien compris que le doute était le fondement de la philosophie cartésienne ; contre Régis, il en saisit la valeur permanente ; enfin, il refuse que ce doute soit une comédie. La dernière partie de l'article esquisse rapidement le contexte de cette critique dans l'anticartésianisme de la seconde moitié du XVII^e siècle. Le principal intérêt de cet article est de révéler le contenu de textes peu accessibles. Mais, hormis quelques erreurs de référence (p. ex. : note 7, p. 313, A.T., VII, 586, 13-14, ne renvoie pas à « Ma philosophie est la plus ancienne de toutes » ; la réf. est : A.T. VII, 596, 13-14), on regrettera des affirmations contestables (le doute est-il le fondement de la philosophie (p. 324), *a fortiori* de la philosophie cartésienne ?), à l'emporte-pièce (« la philosophie a toujours voulu être une autopurification », p. 325), la quasi-absence de citations des textes de Huet et, enfin, une fin d'article actualisant de manière assez maladroitement le débat entre Huet et Régis (contre la « cogitation solitaire » ouvrant la voie à une « barbarie réflexive » (p. 327), il conviendrait d'imiter Huet en revenant aux Anciens...).

T. B.

3. 2. 17. ROTHAAAN (A.), VAN ECK (C.), « Anna Maria van Schuurman's verhouding tot de wetenschap ». Présentation des idées épistémologiques de cette « femme savante » du XVII^e siècle néerlandais, qui fut aussi, pendant une brève période, une amie de Descartes.

T. V.

3. 2. 18. RULER (J.A. van), « New philosophy to old standards : Voetius and the vindication of Divine concurrence and secondary causality ». Discussion d'un argument utilisé par Voet contre Descartes pendant « la querelle d'Utrecht », à savoir que le rejet des formes substantielles entraîne des positions risquées eu égard à la doctrine orthodoxe du concours divin, et conduit à supprimer les causes secondes. L'A. montre que Voetius, incapable d'apprécier la nouveauté des idées de Descartes, n'a pu y voir que le retour d'idées anciennes.

T. V.

3. 3. DIVERS

3. 3. 1. AARNES (A.), « Cartesianische Perspektiven. Von Montaigne bis Paul Ricoeur », in *Aus den Norwegischen von Gregor Gunpert*, Bouvier Verlag, Bonn, 1991.

3. 3. 2. BORDRON (J.-F.), « Temps et passions », in *Poetica et Analytica*, 1991, 11, p. 98-123.

3. 3. 3. BUZON (Frédéric de), « Auguste Comte, le *Cogito* et la modernité », *Revue de synthèse*, 1991, 1, p. 61-73.

3. 3. 4. HANSON (Karen), « Affinity in opposition. Peirce on Cartesian doubt », in *Gedanken-zeichen. Festschrift Klaus Oehler zum 60. Geburtstag*, édité par Regina Claussen et Roland Daube-Schaclat, Stauffenburg Verlag, Tübingen, 1988, p. 257-262.

3. 3. 5. LACOSTE (Jean-Yves), « De la certitude au dénuement. Descartes et Jean de la Croix », *Nouvelle Revue Théologique*, 113, 4, 1991, p. 516-534.

3. 3. 6. FRASER (Graig G.), « Lagrange's analytical mathematics, its Cartesian origins and reception in Comte's positive philosophy », *Stud. Hist. Philos. Sc.*, 21, 2, 1990, p. 243-256.

3. 3. 7. GIORELLO (Giulio), « Favole di ragione [René Descartes e I. Calvino] », *N. Civ. Macch.*, 5, 1, 1987, p. 5-10.

3. 3. 8. RACLE (G.), « Descartes, le méconnu », *Communication et Langages*, 88, 1991, p. 5-22.

3. 3. 9. TRIPODI (Anna Maria), « Rosmini e Descartes », in *Rosmini pensatore europeo*, p. 375-386.

3. 3. 10. VOLLHARDT (F.), « 'Unmittelbare Wahrheit'. Zum literarischen und ästhetischen Kontext von Georg Büchners Descartes-Studien », *Jahrbuch der Deutschen*, 35, 1991, p. 196-211.

3. 3. 5. LACOSTE (J.-Y.), « De la certitude au dénuement. Descartes et Jean de la Croix ». Critère de la certitude ou de la constitution d'une existence ? L'A. interroge

ce qui authentifie la première (l'attitude cartésienne), à la lumière de la « nuit » sanjuaniste. Cette dernière pourrait très bien être le critère de la constitution d'une existence, en amont d'une conscience contrainte d'*assentir* à l'immanence de ses « puissances ». La certitude du *cogito* est une vérité que seule notre existence peut ratifier. Il en va ici de ce choix crucial entre la voie « qui mène de l'*ego cogito* cartésien au moi transcendantal husserlien » et celle qui « en deçà de l'intentionnalité et de la représentation » peut constituer une existence.

En accord avec Michel Henry pour reconduire, par delà l'exégèse heideggerienne, le cartésianisme en son site inaugural — donc, avant toute « pensée représentative et maîtrisante » —, l'A. souligne dès lors l'usage heureux de la certitude du *cogito*. La disponibilité qui la caractérise est cependant celle du « moi » dans l'expérience inaugurale de la philosophie. Peut-on alors rencontrer dans la position certaine du moi, sa « figure native » ? Le moi n'a-t-il que la certitude pour mode critique de rapport à la vérité ? L'acte pur de la foi, tel que le « dénuement » sanjuaniste l'exprime, ne constitue-t-il pas ce moi en double instance critique ? Plus radicale que le doute cartésien ouvrant à la certitude, la négation du « dénuement » réduit même toute immanence. Car elle transgresse tout sentir (primitif ou non) en disqualifiant ce qu'il pourrait attester : « le dénuement peut ainsi se définir comme modalité propre d'une conscience qui révoque en doute, et annule ascétiquement, tout ce qui en elle pourrait annexer l'Absolu à ce qu'il n'est pas » (p. 524). L'attitude cartésienne permet d'accéder au fondement disponible des certitudes, mais ce fondement (la certitude de soi) implique la « détention de soi ». Dans la mesure où la négation sanjuaniste porte sur cette sphère d'immanence, en disqualifie — en son ordre — la causalité, elle donne accès, non pas à un moment de la conscience (sa certitude disponible), mais à son mode d'existence. Reste à penser le « style vraiment humain de l'ipséité, du soi-même » en terme de désappropriation. La théorie sanjuaniste de la pauvreté en esquisse assurément une élaboration.

Bien qu'inconciliables, l'immanence cartésienne et le dénuement sanjuaniste expriment « deux décisions à portée universelle ». Une analogie « négation inaugurante » étaye ces doctrines ; à la différence près qu'en régime théologique, la négation n'est pas initiative du moi, mais exerce une fonction responsoriale. C'est d'ailleurs ce qui offre à Jean de la Croix d'éviter, par avance, toute autoconstitution du sujet. L'*epochè* radicale du dénuement donne accès à ce qui survit à la destruction de toutes certitudes sensible et intellectuelle : au moi véritable, à son essence, qui est « passivité originaire » et non « institution de soi ». Et ce, en « concédant le primat de l'Absolu qui la vise sur l'intention qui la porte vers lui » (p. 530). L'interprétation théologique de l'intentionnalité croyante (où s'inverse le jeu intentionnel) offre une définition du fondement, et concerne à ce titre plus qu'une région de l'expérience, mais bien la totalité de la vie. Or, la certitude cartésienne, qui présuppose l'appartenance de soi à soi, dissimule l'accès à une modalité du fondement qu'ouvrent les thèmes sanjuanistes de la pauvreté et du dénuement. C'est pourtant sur l'unique problème, admirablement posé par l'A. : « pourquoi et comment la présence de l'Absolu à l'âme est-elle indifférente à tout sentiment de cette présence ? » (p. 532), que la philosophie reste silencieuse. Par sa double mise en doute, le dénuement sanjuaniste destitue déjà ce que la modernité tiendra pour critère de la certitude : son autoconstitution. Le choix qu'implique cette destitution atteste la possibilité d'une remarquable liberté critique vis-à-vis de la métaphysique.

B. McG.