

BULLETIN CARTÉSIEEN XXI

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

*Bibliographie internationale critique des études
cartésiennes pour l'année 1990*
*An international critical bibliography
of Cartesian Studies for 1990*

LIMINAIRES

I. L'approbation des *Méditations* par la Faculté de théologie de Paris (1641), par Jean-Robert ARMOGATHE.

II. Descartes et Charron, par Geneviève RODIS-LEWIS.

III. Le trois-cent-cinquantième anniversaire de la publication des *Objections aux Méditations* et des *Réponses de l'auteur*, par Vincent CARRAUD.

I

L'APPROBATION DES *MEDITATIONES* PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS (1641)¹

Inquiet de la soutenance de thèse de Charles Potier, organisée à Louis-le-Grand, en juillet 1640, par le jésuite Bourdin, Descartes décide d'appuyer sur quelque autorité le « petit traité de Métaphysique² » dont il projette la parution. Il souhaite munir son

* *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 E. Baillon, M. Beyssade, A. Bitbol-Hespériès, G. Brykman, M. Chevallier, B. Mc Guire, L. Renault ; MM. J.-R. Armogathe, J.-C. Bardout, T. Bedouelle, J.-M. Beyssade, F. de Buzon, V. Carraud, N. Grimaldi, D. Kambouchner, M. Kobayashi, J.-L. Marion, S. Nadler, G. Olivo, F. Russo, F. Trevisani, A. Warusfel. 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. Une présentation plus détaillée des documents doit paraître dans une prochaine livraison des *Nouvelles de la République des Lettres* (Naples). Nous y analysons également, en parallèle, le processus d'approbation d'ouvrages contemporains des *Méditations*. On trouvera des éléments d'information et de réflexion capitaux dans le livre de Bruno NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis, Naples, 1993, 760 p.

2. *Lettre à Mersenne* du 30 septembre 1640 (Adam-Tannery III, 183, 1. 6-7).

livre de trois ou quatre approbations de théologiens (dont le P. Gibieuf au premier chef) et dédier l'ouvrage imprimé « a Mrs de la Sorbone en general, affin de les prier d'estre mes protecteurs en la cause de Dieu³ ».

A bien des titres, il s'agit là d'un projet central, essentiel à la publication des *Meditationes*. Il s'agit de Dieu, de sa cause, et l'appel à l'autorité de théologiens, comme la dédicace aux docteurs de Sorbonne, montrent bien l'immédiate dimension théologique du dessein cartésien. Ce n'est pas manœuvre de prudence, c'est cohérence avec le dessein d'établir les deux vérités que sont l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, pour s'en tenir au sous-titre de la première édition⁴. C'est pour cela que Descartes s'inquiète beaucoup de cette approbation, lui qui s'était si peu intéressé au « privilège » obtenu pour sa première publication, à l'insolite anonymat⁵. Il repousse toute publicité autour de son projet de « mettre en ordre » tout un cours de philosophie, « à cause qu'il faut voir auparavant comment mes *Meditationes* de Metaphysique seront receuës⁶ ».

La présentation à la Faculté de théologie de Paris, au cours de l'été 1641, a fait l'objet d'interprétations d'autant plus variées et plus excessives qu'elles ne reposaient sur aucun document. Notre attention a été attirée par une note de Francis Ferrier, qui rapporte, dans sa grande thèse de philosophie sur le P. Gibieuf, une mention dans les *Conclusiones* de la Faculté de Théologie.

On lit en effet, dans la séance de « prima mensis » d'août 1641 : « M. N. Hieronymus Bachelier petiit ut aliqui e magistris nostris nominarentur qui legerent et examinarent metaphysicam editam per d. de Cartes⁷ ».

Dans la même séance, quatre commissaires sont nommés pour examiner l'ouvrage : « pro examine metaphysicae dni. DeCartes selecti hon. MM. NN. Chaste-lain, Potier, Hallier et Cornet » (*ibid.*).

Ceci est conforme aux lettres patentes de 1624, demandant « quatre censeurs ou approbateurs » pris dans la Faculté de théologie « pour dorénavant voir, lire et examiner toutes sortes de livres nouveaux concernant la théologie, dévotion et bonnes mœurs⁸ ».

L'assemblée suivante (2 septembre 1641) approuve les dispositions de l'assemblée précédente : « lecta et approbata est conclusio superni mensis ».

Avec cette formule laconique, le sort des *Meditationes* est réglé, on peut les tenir pour approuvées par la Faculté de théologie de Paris. La procédure est classique : à l'initiative d'un docteur, soumission d'un livre au jugement et avis de la Faculté de théologie, qui nomme des commissaires. Le livre est réputé approuvé si les commissaires ne le condamnent pas, les conclusions de la séance étant approuvées à la séance

3. AT III, 184, l. 19-20.

4. Jean de SILHON, *Les deux vérités de Silhon : l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme...*, Paris, L. Sonnius 1626 (réimpression dans le Corpus des textes de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1990).

5. Voir G. CRAPULLI, « Mersenne e la prima pubblicazione di Descartes », in *La trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno*, Atti del I e II Seminario Internazionale, 2 vol. Rome, Ed. dell'Ateneo 1985-1987, vol. 2, p. 153-170 et J.-R. ARMOGATHE, « La publication du *Discours* et des *Essais* » in *Descartes : il Metodo e i Saggi*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, t. 2, p. 17-25.

6. *Lettre à Mersenne*, décembre 1640 (AT III, 260, l. 9-10).

7. *Conclusiones Facultatis Theologiae*, Archives nationales, MM 252 f° 91v.

8. Relevons que la Faculté avait refusé d'approuver des livres écrits par des femmes (séance du 1^{er} septembre 1621) ainsi que les livres anonymes (1^{er} décembre 1623 : accepte à condition qu'une pièce signée atteste l'auteur ; interdiction renouvelée en 1631).

suivante. L'achève d'imprimer est du 28 août précédent ; l'approbation a donc bien figuré légitimement sur la page du titre, les commissaires nommés n'ayant pas porté d'objection au texte que la Faculté leur avait confié. La Faculté a donc bien accepté que lui soit dédié cet ouvrage ; et *a contrario*, on envisage mal, en cas de refus, qu'un libraire parisien comme Michel Soly ait pu mentionner une approbation et imprimer une dédicace.

Il convient maintenant de se pencher sur les protagonistes de cette approbation. En premier lieu, le présentateur du texte, le docteur Jérôme Bachelier. Descartes comptait beaucoup sur le P. Gibieuf⁹ : « je suis grandement ayse de ce que le Père Gibieuf entreprend mon parti & tasche de me faire auoir approbation des Docteurs »¹⁰.

Mais les Oratoriens étaient alors en froid avec la Faculté de théologie. On recourt alors à Jérôme Bachelier pour présenter l'ouvrage. S'agit-il d'un parent du P. Simon Bachelier, correcteur général des Minimes en 1627, puis, de nouveau, en 1637 ? Nous n'avons pas pu l'établir. Du moins est-il proche des Minimes parisiens, puisque c'est lui qui avait autorisé, en 1623, les *Quaestiones in Genesim* de Marin Mersenne. En juin 1635, nous le retrouvons mêlé à une affaire de Minimes, la censure d'un livret sur le Tiers Ordre, publié à Reims. Enfin, quelques semaines avant de présenter les *Meditationes*, il avait présenté pour approbation, à la *prima mensis* de juillet, *Sur la vertu des payens* de La Mothe le Vayer. Nous le retrouvons aux côtés du parti de Port-Royal, lorsqu'il signe, en août 1649, la requête de Saint-Amour contre Cornet. Il est alors « conseiller et prédicateur du Roi, archidiacre et chanoine de l'Église cathédrale de Soissons, Conseiller au Bureau de la Chambre ecclésiastique de Paris »¹¹.

Les quatre examinateurs sont inégalement connus. Deux d'entre eux deviendront fameux dans l'affaire de l'*Augustinus* : Nicolas Cornet (1592-1663) est un Navarriste, grand maître du Collège à deux reprises (1635-1643 et 1651-1663), connu pour avoir, sous son syndicat, fait extraire et condamner cinq propositions de l'*Augustinus* de Jansenius. François Hallier (1585-1659), bachelier de théologie en 1612, *socius* de Sorbonne en 1622 et docteur en 1624, enseigna la philosophie à partir de 1633¹². Saint-Amour nous dit qu'il fut retourné en 1649 contre les Jansénistes afin d'être élu comme syndic à la succession de Cornet¹³. Un troisième est nommé dans la requête de 1649 contre Nicolas Cornet : François Chastellain est alors « chanoine de l'Église de Paris, Prévôt de Normandie en l'Église de Chartres, Principal du Collège de Fortet ». Nous cherchons à mieux identifier Potier.

A ce stade de notre recherche, nous avons atteint les conclusions suivantes :

- a) les relations de Mersenne ont permis de trouver un présentateur ;
- b) on suivit la procédure habituelle : nomination de commissaires et, en l'absence d'objections, approbation de l'ouvrage comprise dans l'approbation des *conclusiones* de l'assemblée.

La mention *cum Approbatione Doctorum* est donc légitime : les *Meditationes de prima philosophia* ont reçu l'approbation de la Faculté de Théologie de Paris.

J.-R. A.

9. A qui il adresse probablement la lettre publiée par Clerselier : « A un reverend Père, Docteur de Sorbonne » (datée par les éditeurs du 11 novembre 1640, AT III, 236-238).

10. AT III, 388, l. 3-5.

11. Louis Gorin de SAINT-AMOUR, *Journal... de ce qui s'est passé à Rome dans l'affaire des cinq propositions* s.l., 1662 p. 22b.

12. Sur lui, voir L. CEYSSENS, *Bull. Inst. Belge de Rome*, 1969, p. 157-264.

13. L.G. de SAINT-AMOUR, *op. cit.*, p. 33 sv.

II

DESCARTES ET CHARRON

L'important article de M. Adam sur *René Descartes et Pierre Charron*, antérieur au liminaire de F. de Buzon dans le *Bulletin cartésien XX*, ajoute à la fin une note pour signaler ce « complément anecdotique¹ ». Nous soulignons seulement ici le double intérêt de ce don par un Jésuite d'un exemplaire de la *Sagesse* à la fin de 1619 : il exclut toute suspicion sur la foi et la bonne foi de l'auteur. Et son utilisation par Descartes, au moins pour quelques formulations de la morale par provision, établit une certaine historicité de la troisième partie du *Discours de la méthode*, qui réfère « ces maximes » à « l'hiver » passé « dans le poêle où » il avait « eu toutes ces pensées » (AT VI, 28). Comme l'a noté F. de Buzon (p. 3), l'existence de ce livre resté à Neuburg confirme la précision ajoutée par Baillet dans l'*Abrégé* de la Vie de Descartes sur sa résidence pendant l'hiver 1619-1620². Après la nuit de novembre, et l'appel à progresser sur le chemin de la vérité, Descartes voulut « le bon conseil d'une personne sage » signifié par le dernier songe³ en consultant le Père J.B. Molitor. Celui-ci, pour le nouvel an, offrit à son « cher petit frère » le livre qui pouvait répondre à certaines questions qu'il se posait. Après avoir admis un premier contact de Descartes avec cette *Sagesse* dès le collège⁴, M. Adam situe une lecture plus attentive vers 1623-1624⁵. C'est le moment où éclatent les plus vives attaques contre Charron,

1. *Revue philosophique*, 1992, 4, p. 467-483 ; n° sur *Descartes et la tradition humaniste*, journée organisée en 1988 par les « Amis du Musée de Descartes ». Parmi les ouvrages et articles cités par M. Adam, celui de J.B. SABRIÉ (*De l'humanisme au rationalisme*, P. Charron, 1541-1603, Paris, 1913, 547 p.) abonde en citations de et sur l'œuvre et sur la vie, avec une appréciation nuancée des adversaires et défenseurs. M. Adam n'a « aucun doute sur l'authenticité de son engagement ecclésial » (p. 479). Nous citons la *Sagesse* d'après le « Corpus des Œuvres de philosophie en langue française », Fayard, 1986 : 2^e éd. avec en bas de page le texte de la 1^{re} (différent surtout dans la Préface).

2. Cf. *L'œuvre de Descartes* (= *O. Desc.*) p. 448, n. 108 : un couvent de Jésuites était alors en construction. Neuburg est au bord du Danube, à la frontière nord de la Bavière. F. de Buzon précise que le P. Molitor avait 26 ans de plus que Descartes.

3. BAILLET, *Vie*, [cité Adam-Tannery = AT X, 184]. Nous intégrons dans le texte les références brèves, et modernisons l'orthographe. Les paragraphes souvent brefs étant bien visibles en marge, nous ne donnons la pagination Fayard (éd. B. de Negroni) que lorsqu'ils s'étendent sur plus d'une page. La table des chapitres, fortement modifiée pour le I. I (titres et numérotation) figure (p. 13-19) en face de celle de la 2^e éd. (1604 : p. 12-18).

4. P. 474 : après H. Gouhier (*Les premières pensées de Descartes*, Paris, 1958 [= *P. P.*], p. 50, n. 18), il rapproche du « oui et non » de Pythagore évoqué dans le dernier songe, la gravure du frontispice de la 2^e éd. (reproduite en tête de l'éd. du « Corpus »), la plus à droite de quatre femmes enchaînées au socle de la *Sagesse* porte un livre ouvert : sur la p. de gauche : OUY, sur celle de droite : NON. Cf. p. 7-8 « Explication de la figure » : c'est « la science, vertu (...) artificielle, pédantesque » : on est loin du sens positif que Descartes donne aux poètes après ce songe (antérieur au don de l'ouvrage). Adam rappelle que Sirven, pour cette lecture, « propose l'hiver 1619 » (*Les années d'apprentissage de Descartes*, Paris, 1928, p. 271). Mais Sirven, prenant à la lettre la présentation du *Discours*, date de ce même hiver et la formulation des quatre règles de la méthode et celle des maximes de morale.

5. P. 474, n. 25, avec référence à notre *O. Desc.* : p. 82 nous datons cette lecture « peut-être de ces années parisiennes » – ce qui pourrait être antérieur à 1623 (départ pour l'Italie). Contrairement à ce passage et la n. 50 (p. 465-466), nous dissociions de la lecture plus tardive de Charron celle de Montaigne, sans dire qu'il est « peu probable » qu'elle ait été faite « au collège ».

de Mersenne et du Jésuite Garasse⁶, alors que se développe un libertinage intellectuel que son scepticisme est censé nourrir. Ami de Montaigne, Charron avait surtout utilisé le doute pour abaisser l'homme devant l'infini divin, la faiblesse de notre raison s'inclinant devant la foi⁷. Prêtre respecté et prédicateur célèbre, il était lié à plusieurs évêques dont certains l'attirèrent dans leur diocèse⁸. En 1620, malgré la mise à l'Index de la *Sagesse* dès 1605, un Jésuite pouvait se fier assez à l'équilibre du jeune René, pour l'aider par cette lecture à affronter les contradictions de la vie. De la fin de la première partie du *Discours* à celle de la troisième, Descartes visait d'abord « à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en [ses] actions » (AT VI, 10). La lecture de Montaigne dès le collège l'avait poussé à explorer le « grand livre du monde » ; mais en considérant « les mœurs des autres hommes », il ne trouvait « guère de quoi [s]'assurer » (AT VI, 9 et 10). Parce que Descartes a dit à Burman qu'il n'écrivait pas volontiers sur la morale, et qu'il avait été obligé d'ajouter ces règles pour ne pas être accusé d'être sans religion ni foi (AT V, 178), on tend à reporter leur formulation peu avant la rédaction de cette troisième partie⁹. Or la première maxime de la morale par provision se trouve presque textuellement chez Charron, ce qui a été souvent signalé depuis F. Bouillier¹⁰. Mais la formule répétée par Charron « suivre et observer les lois et coutumes du pays où l'on est¹¹ » est plus simple que la progression cartésienne qui associe d'abord à la religion de son enfance les « lois et coutumes de [son] pays », avant de retenir « les opinions les plus modérées (...) des mieux sensés » de « ceux avec lesquels » il aurait « à vivre » (répété, AT VI, 23). Cette présentation peut paraître étrange en associant au conformisme social, variable selon le pays où l'on se trouve, le choix raisonné des meilleurs. Or c'est l'écho, très atténué, de la discussion qui précède l'énoncé de « la règle des règles et la générale loi des lois » : obéir « non pour ce qu'elles sont justes, mais pour ce qu'elles sont lois et coutumes » ; et l'auteur rappelle « combien de lois au monde injustes, étranges » pour « la raison universelle¹² » : il l'a développé au début du chapitre (§ 1-5) avec des

6. Sabrié, p. 455-459 sur le jugement impartial mais réservé de Mersenne ; et p. 459-471 citant les violentes critiques de Garasse. Ogier et Saint-Cyran prendront la défense de Charron (p. 466-488) alors que S. François de Sales avait fait des réserves (p. 383-390).

7. Surtout dans *Les trois vérités de la religion chrétienne*, 1593. La préface de la *Sagesse* distingue la théologie chrétienne et la sagesse humaine, dans le respect de la révélation : le § 3 renvoie sur la sagesse divine, à l'ouvrage précédent, après n'avoir évoqué la « mondaine (...) que pour la condamner » (§ 3).

8. Sabrié, p. 74 sq. sur l'évêque de Cahors ; p. 95 sq. sur celui de Condom. Charron résista aux invitations de l'évêque d'Angers (p. 94), puis de Boulogne (p. 114-117).

9. H. Gouhier, après Gadoffre et Denissof auxquels il renvoie, fait de la morale provisoire « une idée contemporaine de la rédaction » (*P. P.*, p. 64, n. 26).

10. F. BOUILLIER (*Histoire de la philosophie cartésienne*, 1868, t. 1, p. 36, n. 2) renvoie, sans aucun détail au l. II c. 8, pour observer les « lois, coutumes et cérémonies du pays ». E. GILSON (*Commentaire du Discours de la méthode*, 1925 (= *Com.*), p. 235) donne trois brèves citations du § 7. Sirven dit que cette « ressemblance (...) a frappé depuis longtemps les esprits » (p. 259) ; après avoir comparé l'ensemble des maximes cartésiennes avec la *Sagesse* (p. 255-258), il voit plutôt l'influence du stoïcisme dans les 2^e et 3^e maximes.

11. L. II, titre du c. 8 : le début distingue l'autorité de droit divin du prince ou du législateur (§ 1) et son usurpation tyrannique par la coutume (§ 2) ; « mais ordinairement, elles sont ensemble » (§ 3). La formule apparaissant dès le début (p. 496) est reprise au § 1 (p. 497) et dans le long § 7, qui comporte quatre subdivisions (p. 500, 4^o). On retrouve cette jonction au l. II, c. 12, § 3 : « cheminer rondement avec simplicité et droiture selon les lois et coutumes ».

12. L. II, c. 8, § 7, 1^o-2^o, p. 497-498 : développement du texte de la 1^{re} éd. (bas de la p. 496).

détails provocants (jusqu'à l'anthropophagie par piété) ; et il en esquisse une justification sociologique et historique, avec des exemples bibliques dont l'inceste (§ 5-6). Cependant la suite du chapitre apporte des nuances : quand ces coutumes sont « contre Dieu ou Nature, il ne faut pas obéir, ni aussi rebeller et troubler l'État » (§ 7-3°). « L'esprit généreux et (...) l'homme sage », après les avoir comparées, doit « se contenter de rendre l'observance et obéissance à celles auxquelles nous sommes (...) particulièrement obligés ». Cela peut conduire en « obéissant aux lois et coutumes du pays » à agir contre « la raison universelle (...). Car (...) le monde n'a que faire de nos pensées, mais le dehors est engagé au public (...) : ainsi souvent nous ferons justement ce que justement nous n'approuvons pas » (§ 7-4°, p. 500-501).

C'est donc dans un des chapitres les plus audacieux de la *Sagesse* que Descartes a puisé sa première maxime : elle n'obéit aux mieux sensés que lorsqu'une large majorité permet de les suivre et n'engage aucun choix personnel. Le *Discours de la méthode* proclamait l'intention de ne pas troubler « les affaires publiques » (DM II, AT VI, 14-15). Cette première maxime va permettre à Descartes de respecter la diversité des mœurs, alors qu'il va poursuivre ses voyages et finalement résider en des pays très divers. Mais quand la religion catholique n'y est pas dominante, il y restera toujours fidèle : comme pour Charron, qui laissait son catholicisme hors de toute discussion¹³, elle est d'abord reçue depuis l'enfance, avant d'être étayée par une réflexion métaphysique rationnelle : il opposera ainsi son doute méthodique tant à l'inertie du « Que sais-je ? » qu'à la négation de celui qui avait fait inscrire sur sa maison de Condom : « Je ne sais¹⁴ ».

Que cette première maxime « par provision » (AT VI, 22), permettant d'agir dans l'ignorance du meilleur, soit particulièrement provisoire, est confirmé par la *lettre à Élisabeth* du 8 août 1645, renvoyant « à ces trois règles de morale » du *Discours*. Elle devient : « se servir toujours le mieux (...) possible de son esprit, pour connaître tout ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie » (AT IV, 265). Ici les « mieux sensés » servent bien de guide (même si en certains cas le conformisme doit encore prévaloir : il est passé sous silence). Vingt-cinq ans après l'hiver dans le « poêle », Descartes a pratiqué ce qui était déjà (fortifiée par le dernier songe) la « conclusion de cette morale, (...) employer toute ma vie à cultiver ma raison » et progresser toujours plus « en la connaissance de la vérité¹⁵ ». Mais quand Descartes ajoute à cette première maxime le conseil d'éviter les promesses, il est loin de l'avoir dès lors observé : en septembre 1620, il en joint deux, le pèlerinage à Lorette et l'achèvement d'un traité avant Pâques (AT X, 217-218) ; elles restèrent sans suite

13. Après 1625 on joint à la *Sagesse* une « Épître sur la religion » et deux « Discours chrétiens », qui ne devaient pas figurer dans l'édition offerte à Descartes. (La page de garde ayant disparu, on ignore sa date, entre 1604 et 1618). Dans la *Sagesse*, Charron note sur la religion : « on est presque toujours de celle où on est né » (I. III, c. 43, p. 814). Mais Dieu nous conduit à lui par la foi.

14. Cf. « Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes », *Revue philosophique*, 1992, 4 (Cf. *supra* n. 1), p. 439-449. Charron rappelle qu'il a « fait graver sur la porte de [sa] petite maison (...) à Condom, l'an 1600, ce mot : Je ne sais » (I. II, c. 2, § 6-2°, p. 402). Il en fait la devise de la *Sagesse*, inscrite à sa droite dans l'illustration initiale, celle de gauche, « Paix et peu » étant celle de l'auteur (p. 8).

15. DM III, AT VI, 27 et 30 : avant même de prendre parti sur les fondements de la philosophie, Descartes profitait « en la connaissance de la vérité ». Quatre mois avant sa mort, « avancer en la recherche de la vérité » reste son « principal bien en cette vie » (à Élisabeth, 9 octobre 1649, AT V, 430).

immédiate, comme celles que multiplierait encore la correspondance avec Mersenne de 1629 à 1633, où il s'engage à finir tel ouvrage, bientôt abandonné pour un autre...

Quant à la seconde maxime, avoir « une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison (...) conseillera », Descartes la présente à Elisabeth comme personnelle, nul avant lui n'ayant expliqué « la vertu » par « la fermeté de cette résolution¹⁶ ». Cela n'exclut pas pourtant une possible réminiscence de Charron, qui voit toujours dans la « vertu » sa « force » (étymologique), et insiste souvent sur « la résolution et fermeté d'âme¹⁷ », dite aussi générosité.

La troisième maxime est traditionnellement rapportée à une influence du stoïcisme plus que de Charron : elle s'achève par un éloge « de ces philosophes, qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, (...) disputer de la félicité avec leurs dieux¹⁸ ». Charron mêle à des éléments stoïciens, issus de Du Vair et Montaigne¹⁹ une bonne dose d'épicurisme entendu au meilleur sens, Dieu étant l'auteur du plaisir naturel et modéré²⁰. Mais Descartes, en commentant Sénèque, lui reproche bientôt d'avoir « représenté cette vertu si sévère et si ennemie de la volupté » que « ses sectateurs » devraient être « des esprits entièrement détachés des corps²¹ ». Quant à la maîtrise des désirs, limités au possible, il faut faire « comme on dit, de nécessité vertu » (AT VI, 26) : or Charron emploie au moins deux fois cette expression (I. II, c. 11, p. 529 ; I. III, c. 20, § 2, p. 734) ; mais elle est si courante qu'il peut y avoir simple rencontre. Une vague réminiscence est admissible quand *La recherche de la vérité...*, comparant les doutes à des fantômes, déclare : « si vous les fuyez, votre crainte vous suivra » (AT X, 513). Charron disait de la douleur : « si nous la fuions, elle nous suivra²² ». Cette lecture aurait-elle renforcé son détachement de « ceux qui n'estiment autre vaillance que la militaire » en poursuivant « la gloire »²³ ?

16. AT IV, 265 ; Cf. AT VI, 24 : « être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais ». Dès le texte dit « Cartesius », la vertu est « la fermeté de l'âme pour exécuter les inclinations droites de l'entendement pour montrer le meilleur » (AT XI, 650).

17. L. III, c. 1, § 10 ; « être ferme et résolu » (I. III, c. 20, § 4 ; au c. 19 la force « est appelée simplement vertu », § 2) ; I. II, c. 3, § 4 : constance « mâle et généreuse (...) qui marche d'un pas ferme (...) sans s'arrêter » ; etc. Cependant pour Descartes, tous « les sceptiques (...) affectent d'être toujours irrésolus » (DM III, AT VI, 29).

18. AT VI, 26. Descartes a bien dépassé les réticences contre leur « insensibilité ou (...) orgueil », écho de l'enseignement reçu à la Flèche (AT VI, 7-8).

19. Sabrié, p. 270 sq. et 345.

20. L. III, c. 38, § 3 ; § 1 : pour les épicuriens c'est l'absence de douleur, dans un « milieu stable (...), sain ». Sénèque a reconnu qu'il n'y a « jamais eu de doctrine ni vie plus sobre, modérée et ennemie des débauches et des vices que la leur ».

21. A Elisabeth, 18 août 1645, AT IV, 276. Puis il loue Épicure d'entendre par « béatitude » ou « volupté en général (...) le contentement de l'esprit ». Il avait commencé à commenter *La vie bienheureuse* de Sénèque (21 juillet, 4 et 18 août) mais il y renonce dès septembre (AT IV, 290-291).

22. *Sagesse* I. III, c. 22, § 7. Comme Descartes, il conseille : « il faut apprendre à souffrir ce qu'on ne peut éviter » (§ 2). Sirven (p. 267) rapproche la première règle de la méthode (2 ; AT VI, 18) et la recommandation « d'éviter la précipitation » (I. II, c. 8, p. 449) qui n'en est qu'un point particulier ; il peut y avoir réminiscence verbale.

23. L. III, c. 19, § 2, p. 797-798 ; c. 3, § 18-22 et 32. Descartes, déjà choqué à Breda par l'ignorance et la débauche de ses compagnons d'armes, n'était sûrement pas dans l'armée à Neuburg. On ignore s'il s'est parfois engagé dans ses voyages ultérieurs, comme le laisseraient penser quelques évocations directes de la guerre. Charron a pu renforcer son désir de voyager, « meilleure école pour former de la vie (...) voir incessamment la diversité de tant d'autres vies » (L. III, c. 14, § 26).

Si Descartes a laissé l'ouvrage à la bibliothèque des Jésuites de Neuburg, il n'en faisait pas un livre de chevet. Confirmé dans la décision de juger par soi-même en rompant avec les opinions reçues, il n'avait pas attendu les vives attaques de Charron pour rejeter le pédantisme scolastique encombrant la mémoire²⁴, ni pour aspirer d'abord à se connaître soi-même. Comme Descartes au début des *Regulae*, Charron, dans la préface, insiste sur la sagesse *humaine*²⁵ ; mais c'est pour l'opposer à la science totalement récusée ; or Descartes a toujours visé un savoir certain, même s'il a attendu d'être plus mûr pour en assurer les fondements, en bloquant le doute d'abord subi avec malaise. Charron l'aide à le surmonter sur le plan pratique, sans qu'il ne soit jamais attaché à ces « sceptiques, qui ne doutent que pour douter » (*DM* III, AT VI, 29), non plus qu'à ses apports plus positifs développant une morale très concrète, parfois mêlée de politique.

Cependant pour Charron la connaissance de soi conduit à se fier à Dieu « infiniment par dessus tous nos (...) plus hauts efforts et imaginations de perfection » : la connaissance de soi fait sentir à l'homme « sa misère et son rien, afin qu'en Dieu seul il mette (...) son tout²⁶ » : ce sera la démarche de Pascal, à l'opposé de l'optimisme cartésien, qui s'appuie sur les limites de l'image divine en nous, pour s'incliner devant l'Infini parfait.

Descartes nomme Charron une seule fois, avec Montaigne, en leur reprochant d'avoir dit « qu'il y a plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête²⁷ ». Charron a repris, après Montaigne, quelques exemples de la subtilité qu'ont certains animaux en leur conduite. Il conserve la triplicité traditionnelle des âmes, végétative et sensitive pour les bêtes, l'homme seul ayant un esprit qu'il tend à distinguer du

24. G. Canziani s'attache à l'opposition entre sagesse et sciences de mémoire (« *Tra metafore e scienza: forme della memoria, giudizio critico e autorità della parola nella 'Sagezza' di Pierre Charron* », *La Sagezza moderna. Teme a problemi dell' opera di P. Charron, Università... di Salerno*, 1987, p. 217-263). Il en rapproche le dialogue sur la *Recherche de la vérité...* (p. 218-219) contre l'érudition : « jugement » et « raison selon la pureté de sa nature » suffisent (AT X, 498). Charron insiste sur le conseil : « employer en toutes choses son jugement » (L. II, c. 9, § 8), « plus haute partie de l'âme » (l. I, c. 13, § 9)... La différence sciences-sagesse est développée au l. III, c. 14, § 19.

25. *Regulae*, AT X, 360 ; *Sagesse*, préface, § 6 visant « l'excellence et la perfection de l'homme comme homme » (p. 32). Mais le jugement du sage reste secret : « le public » gouvernera « ma main, ma langue, mais non pas mon esprit. Empêcher la liberté de l'esprit, l'on ne saurait » (l. II, c. 2, § 2, p. 392).

26. L. II, c. 5, § 19 et 15 ; l. I, c. 1, § 3 : « par la connaissance de soi l'homme arrive plus tôt et mieux à la connaissance de Dieu ».

27. *A Newcastle*, 23 novembre 1646, AT IV, 575. La phrase se trouve deux fois et chez Montaigne et chez Charron : d'abord dans les *Essais* l. I, début du c. 42 : « Plutarque ne trouvait pas si grande distance de bête à bête que d'homme à homme » ; Montaigne ajoute « qu'il y a plus de distance de tel homme à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle bête ». La phrase est à peu près reprise (éd. Villey-Saulnier, PUF, 1965, p. 486) au cours du long développement de l'« *Apologie de R. Sebond* » (l. II, c. 12, p. 452-486) sur les merveilleuses actions des animaux. Charron, comparant « sans passion » l'homme « avec tous les autres animaux » (L. I, c. 34), et lui réservant finalement un esprit immortel, déclare au § 8 (en annonçant un développement ultérieur) : « il y a plus grande distance d'homme à homme, que d'homme à bête ». Le c. 41 a l'énoncé le plus proche de celui de Descartes (« il y a plus grande différence... » etc. : p. 282). Mais le c. 34 analyse avec précision les avantages respectifs de diverses espèces animales ; le c. 41 commente la phrase par des exemples de diversité des races humaines, et de légendes (androgynes, hommes sans tête, etc.).

corps, et dont la foi lui fait espérer l'immortalité²⁸. Mais Descartes était encore trop loin de sa conception des animaux-machines, distingués de l'homme par le langage, pour avoir remarqué cette assertion préparant sa propre thèse : « la parole rend l'homme plus excellent que les bêtes²⁹ ».

G. R.-L.

III

LE TROIS-CENT-CINQUANTIÈME ANNIVERSAIRE (1991-1993) DE LA PUBLICATION DES *OBJECTIONS AUX MEDITATIONES* ET DES *RÉPONSES DE LAUTEUR*

Alors que l'année 1992 était encore, avec le magnifique ouvrage publié par Giulia Belgioioso, *Cartesiana*, Congedo Editore, celle de la fin des publications dues à « l'année Descartes 1987 » (voir le liminaire I du *BC XVIII*), les diverses manifestations commémorant le trois-cent-cinquantième anniversaire de la publication des *Meditationes* ont mis l'accent sur les *Objectiones* et *Responsiones*, qui font leur apparition dans le titre même de la seconde édition¹, en 1642 : *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes ; cum Responsionibus Authoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta*². Outre l'approfondissement des thèmes principaux de la métaphysique cartésienne, deux axes de recherche nouveaux furent ainsi privilégiés : une meilleure connaissance des objecteurs et l'examen de la cohérence propre de leurs objections, eu égard à l'ensemble de leurs œuvres, d'une part ; d'autre part la mise en lumière de la structure fondamentalement dialogique, ou responsable, de la philosophie de Descartes, et l'évaluation de l'apport propre des *Réponses*.
V.C.

28. L. I, c. 2, § 2 : Tout homme « a deux parties bien différentes, la plus haute, pure, intellectuelle et divine, en laquelle la bête n'a aucune part, et la basse, sensitive et bestiale, qui tient du corps et de la matière ». Pour lui « *vivere est cogitare* » (I. III, c. 5, § 2, p. 631). Pour « apprendre à mourir » (I. II, c. 11, § 2), Charron développe bien plus les raisons philosophiques (fin des maux ; « chose naturelle, nécessaire et immuable » : § 13) que la « semence de meilleure vie » en « l'immortalité bienheureuse » : § 17, p. 533.

29. L. III, c. 43, § 9, p. 804 : « c'est une (...) communication (...), de la raison ». Cependant au I. I, c. 34, le § 6 admet un certain « parler » entre hommes et bêtes qui « nous menacent, nous requièrent, et nous elles... »

1. Une reproduction anastatique hors commerce de cette édition a été faite par le département de philosophie de l'Université de Lecce à l'occasion du colloque de Rome, avec une préface de G. Belgioioso et J.-R. Armogathe.

2. Rappelons que le titre complet de l'édition de 1641 était seulement : *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Quant à l'*approbatio doctorum* portée dans ce même frontispice, voir, dans ce *BC*, le liminaire I.

1991

READING (3-5 septembre)

Descartes Conference

- SCHOOLS Peter (Alberta), « Human Nature and the procedure of the argument in the *Meditations* ».
- WILLIAMS Bernard (Oxford), « Descartes and the Historiography of philosophy ».
- WILSON Margaret (Princeton), « Descartes on sense perception and sensation ».
- ALANEN Lilli (Helsinki), « Objective Reality and Material Falsity ».
- ARMOUR Leslie (Ottawa), « Descartes and Eustachius a Sancto Paulo : Unravelling the Mind-Body Problem ».
- SIEVERT Don (Columbia, Missouri), « Necessary Truths, Sense Experience and the Existence of Material Objects ».
- MACDONALD ROSS George (Leeds), « The significance of the title of Descartes' *Meditations* ».
- BARRY James (Sotheast), « Platonic and Aristotelian Anticipations of Descartes' God of Infinite Productivity ».
- GLOUBERMAN Mark (British Columbia), « The *Meditations* : Towards an Integrated Reading ».
- KENNEDY Rick (Southeast), « Cartesian Logic and Divine Testimony in Seventeenth and Eighteenth-Century Popular Logic Textbooks ».
- VAN DOOREN Wim (Utrecht), « Problems in Translating Descartes' *Meditations* ».
- BEYSSADE Michelle (Paris I), « Descartes' Doctrine of Freedom : Differences in the French and Latin Versions of Meditation Four ».
- TWEYMAN Stanley (York), « Descartes' Proof of His Existence and Nature in Meditation II and Principles I, 7 ».
- WAGNER Stephen (St. John's), « The Cogito and the Wax : A reading of Meditation Two ».
- NONNOI Giancarlo (Cagliari), « The Physics and Metaphysics of Fullness ».
- WOOLHOUSE Roger (York), « Descartes and the Vacuum ».
- ROVANE Carol (Yale), « God without cause ».
- WICKES Howard (Newcastle), « Descartes' Denial of the Autonomy of Reason ».
- NELKIN Norton (New Orleans), « Descartes' ' Dream Argument ' ».
- ROXBEE-COX Jeremy (Lancaster), « Scepticism and the *Meditations* ».
- CHAPPELL Vere (Massachusetts), « Descartes on Volitions ».
- SORELL Tom (Londres), « Descartes' modernity ».
- COTTINGHAM John (Reading), « The poverty of Descartes' arguments for mind-body distinctness in the *Meditations* ».
- SCHMALTZ Tad M. (Duke), « Malebranche on Descartes on Mind-Body Distinctness ».
- RANEA Alberto (La Plata, Argentina), « Public and Private : The Status of Experimental Evidence in Descartes' Science for *Honnêtes Gens* ».
- BROWN Stuart (Londres), « Leibniz on Descartes' method of doubt ».
- STAVRINIDES Zenon (Leeds), « Hyperbolic Doubt and Hyperbolic Certainty in Descartes' *Meditations* ».
- ROZEMOND Marleen (Stanford), « Descartes on Error About Mental States ».
- VOSS Stephen (San Jose), « The disappearance of Cartesian man ».
- CLARKE Desmond (Cork), « The concept of " power " in the *Meditations* ».
- CRESS Donald (North Illinois), « Descartes' puzzling synopsis of Meditation IV ».

- REE Jonathan (Middlesex), « A Cloud of History in a Piece of Wax ».
 MACKENZIE Ann (York), « Sensory representation in Cartesian Science ».
 GAUKROGER Stephen (Sydney), « The rhetorical origins of Descartes' Doctrine of Clear and Distinct Ideas ».
 MARKIE Peter (Columbia, Missouri), « Descartes' concept of substance ».

1992

BLACKSBURG, Virginia (20-22 mars). Virginia Polytechnic Institute and State University.

Six Objectors to Descartes's Six Meditations

1. *Caterus, Bourdin, and Other Scholastics*

- ARMOGATHE Jean-Robert (Paris), « Caterus and the *First Objections* ».
 VERBEEK Theo (Utrecht), « Criticisms of Cartesianism in the Netherlands ».
 ARIEW Roger (Blacksburg), « Pierre Bourdin and the *Seventh Objections* ».
 MENN Stephen (Princeton), « The greatest stumbling block : Descartes' denial of the real qualities ».
Conférence: MARION Jean-Luc (Paris), « The Role of the *Objections* in the development of Cartesian Metaphysics ».

2. *Mersenne*

- DEAR Peter (Cornell), « Ideals of mathematical Demonstration in Mersenne's geometrical request to Descartes ».
 GARBER Daniel (Chicago), « Contributors to the *Second and Sixth Objections* : Morin and Roberval ».

3. *Hobbes*

- SORELL Tom (London), « Hobbes' *Objections* and Hobbes' System ».
 DOUGLAS Jesseph (Illinois) « Hobbes on mathematical Method ».

4. *Gassendi*

- JOY Lynn (Notre Dame), « Rationality among the friends of truth ».
 LENNON Thomas (Western Ontario), « Pandora, or essence and reference : Gassendi's nominalist objection and Descartes' realist reply ».

5. *Arnauld*

- CARRAUD Vincent (Caen), « Arnauld : From ockhamism to cartesianism ».
 NADLER Steven (Madison), « Dualism and occasionalism : Arnauld and the development of cartesianism metaphysics ».
Table ronde: WATSON Richard (St. Louis), CURLEY Edwin (Chicago), GRENE Marjorie (Blacksburg).

PARIS (3-6 octobre). Sorbonne. Centre d'Étude Cartésiennes, Université Paris-Sorbonne. École normale supérieure.

Méditer et Répondre

1. *Voie analytique et pluralité des voies*

MEYER Michel (Bruxelles), « La structure rhétorique et argumentative des *Méditations* ».

ROBINET André (Bruxelles), « Lumière naturelle et dialectiques, d'après les *Réponses aux Objections* ».

BEYSSADE Jean-Marie (Paris), « Méditer, objecter et répondre ».

2. *Le doute*

SALES Jordi (Barcelone), « " ... le persuader aux autres " : le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute ».

RAMIREZ Jordi (Barcelone), « Sur un passage des *Cinquièmes Réponses* (AT VII, 347-350) ».

ARIEW Roger (Blacksburg), « Sur les *Septièmes Réponses* ».

3. *Une chose qui pense*

CURLEY Edwin (Chicago), « Hobbes et Descartes : matérialisme contre dualisme ».

CHEDIN Jean-Louis (Paris), « Descartes et Gassendi : le dualisme à l'épreuve ».

4. *La théorie cartésienne de l'idée*

LANDIM Raul (Rio de Janeiro), « La réalité des idées ».

ALANEN Lilli (Helsinki), « Descartes et Arnauld : " une certaine fausseté matérielle " ».

5. *L'existence de Dieu*

DONEY Willis (Dartmouth), « Descartes contre Caterus ».

CARRAUD Vincent (Caen), « L'architecture des preuves de l'existence de Dieu ».

CRAMER Konrad (Göttingen), « Derechef Descartes contre Caterus : sur deux interprétations de l'objection thomiste ».

MARION Jean-Luc (Paris), « Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* ». XXX réponse à JLM - sur épreuves.

6. *Les figures de la liberté*

IMLAY Robert (Toronto), « Volonté, jugement et mauvaise foi ».

GOMBAY André (Toronto), « Le discours de la dette ».

7. *L'union substantielle*

VOSS Stephen (Notre Dame), « La distinction réelle : Arnauld et Descartes ».

CHAPPELL Vere (Amherst), « L'homme cartésien ».

GARBER Daniel (Chicago), « Contre les formes substantielles : les *Sixièmes Réponses* ».

Table ronde : RODIS-LEWIS Geneviève (Paris), ARMOGATHE Jean-Robert (Paris), GREGORY Tullio (Rome).

1993

ROME (21-22 janvier). Istituto della Enciclopedia Italiana.
Lecture delle Meditazioni e recenti interpretazioni di Descartes.

1.

ARMOGATHE Jean-Robert (Paris), « *Le Meditationes* nel dibattito filosofico contemporaneo ».

MARION Jean-Luc (Paris), « *Les Meditationes* e la fenomenologia ».

CARRAUD Vincent (Caen), « Descartes appartient-elle à l'histoire de la métaphysique ? ».

CRAPULLI Giovanni, « Problematique relative à une nouvelle édition critique des *Meditazioni* ».

2. *Le interpretazioni delle Meditationes negli ultimi 50 anni in Francia.*

VERBEEK Théo (Utrecht), « L'interprétation de Descartes par Gilson ».

RODIS-LEWIS Geneviève (Paris), « Écho de la première métaphysique dans les *Meditationes* ».

BELGIOIOSO Giulia (Lecce), « La lecture de Alquié ».

SPALLANZANI Mariafranca, « La lecture de Gouhier ».

CANZIANI Guido, « La lecture de Gueroult ».

PERINI Roberto, « La lecture de Carabellese sur le fond de la discussion française ».

BEYSSADE Michèle et Jean-Marie (Paris), « Les lectures de Foucault et de Derrida : la folie ».

PALA Alberto, « L'interprétation du *cogito* de G. Rodis-Lewis ».

LOJACONO Ettore (Bruxelles), « Lecture des *Meditationes* de Marion ».

Actes publiés en 1993 : *Meditationes de prima philosophia : Nouvelles lectures et récentes interprétations*, à la charge de J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Istituto della Enciclopedia Italiana, Rome, 210 p.

Au lecteur

Pour permettre ou 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 1990

1. Textes et documents

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques, Méditations de philosophie première*. Présentation et traduction de Michelle Beyssade, Le Livre de poche, Paris, 1990, 320 p.

1. 1. 2. DESCARTES (René), *Abrégé de musique*, suivi de POISSON (Nicolas), *Éclaircissements physiques sur la musique de Descartes*. Traduction, introduction et notes par Pascal Dumont, préface de J.-F. Kremer, Klincksieck, 1990, 163 p.

1. 1. 3. DESCARTES (René), *Les passions de l'âme*. Présentation et commentaires de Benoît Timmermans, avec une introduction de Michel Meyer, Le Livre de poche, Paris, 1990, 221 p.

1. 1. 4. DESCARTES (René), *Discours de la méthode*. Introduction, notes, dossier par Pierre Jacerme, Presses Pocket (Agora, 61), Paris, 1990, 351 p.

1. 1. 5. DESCARTES (René), *Meditationes de prima philosophia. Meditations on first philosophy*. Introduced, edited, translated and indexed by George Heffernan. Bilingual ed. Notre-Dame, University of Notre Dame Press, 1990, 251 p.

1. 1. 6. DESCARTES (René), *El Mundo. Tratado de la luz*, édition bilingue en français et en espagnol, traduction, introduction et notes par Salvio Turbo, co-édition du Centre de Publications du Ministère de l'Éducation et éditions Anthropos, Barcelone, 1989, 255 p.

1. 1. 1. DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques, Meditationes de prima philosophia*. Une traduction nouvelle des *Meditationes* en français est un événement. Toutefois, il ne s'agit pas tant pour Michelle Beyssade (plus loin l'A.) de substituer une traduction moderne à celle proposée en 1647 par le duc de Luynes que de donner une version française actuelle du texte de 1641. La présentation adoptée permet une confrontation aisée des trois états du texte : sur la page de gauche figurent en petits caractères le texte latin de l'édition de 1642 et le texte français de Luynes, tandis que la page de droite contient la nouvelle traduction. Orthographe et ponctuation de la traduction Luynes ont été modernisées, ce qui, peut-on remarquer, n'était pas indispensable dans la mesure où la traduction nouvelle, objet de ce livre, aurait gagné à être opposée au texte français de 1644 pris dans sa plus grande singularité. Le texte latin est accompagné de notes indiquant les principales différences entre les deux

éditions latines. On voit donc que la présentation de cette traduction dans une édition de poche ne compromet en rien le sérieux scientifique de l'entreprise, qui offre au lecteur un dossier complet du texte. En revanche, le commentaire est limité au minimum : on trouve ainsi une Présentation qui énonce la méthode de l'édition et de la traduction, une brève chronologie et une bibliographie indiquant les principales éditions anciennes et modernes. On regrette l'absence d'index et de glossaire. Tout se concentre sur le texte des *Méditations* ; ainsi, classées dans les « Textes annexes », la dédicace aux Doyen et Docteurs, les préfaces latine et française et la *Synopsis* sont placées après les textes qu'elles ont pourtant charge d'introduire.

Le caractère « intangible » (p. 5) des *Méditations métaphysiques* ne tient pas selon l'A. à leur statut de traduction, mais à celui de texte original français dans lequel se mêlent et se confondent libertés de traduction et corrections d'auteur. Cette édition place ainsi la traduction originale pour une certaine part au-delà du vrai et du faux. Mais pas totalement : l'A. montre très justement que les défauts de traduction portant sur ce qui paraîtrait n'être que des détails, comme la suppression de certains adverbes de temps, a une grande importance sur la compréhension de la logique du texte. Quelques indications données dans la présentation (p. 13 à 16) permettent d'associer quelques différences plus massives entre le latin de 1641 et le français de 1647 à l'évolution de la pensée cartésienne. Ce dernier point contribue à objectiver le caractère de refonte, même légère, que constitue le texte de 1647, en faisant espérer qu'un inventaire plus exhaustif des écarts significatifs entre les deux états du texte puisse un jour être présenté. Ainsi, l'intérêt de cette nouvelle traduction doit-il être perçu selon une double lecture : la nouvelle restitution de la phrase cartésienne et de son rythme d'une part, la traduction nouvelle de concepts importants d'autre part sont les deux points de vue à envisager dans l'examen de ce remarquable travail.

Quant au premier point, il est aisé à remarquer au fil de la lecture que le style de la traduction a en général beaucoup gagné en vigueur, et aussi en rigueur. Cela se note dès le titre de l'ouvrage, que l'A. rend exactement par *Méditations de philosophie première*, même si la couverture ne rompt pas avec l'usage. L'A fait en règle générale beaucoup mieux apparaître la scansion des raisonnements cartésiens, en restant plus proche que le duc de Luynes du texte latin, mais sans pour autant le démarquer purement et simplement. On notera la suppression d'ajouts du premier traducteur, qui, loin de préciser le sens de la pensée cartésienne, tendaient à l'émousser ; par exemple p. 29 (= AT VII, p. 8 et AT IX-1, p. 13), la destruction générale de mes « anciennes opinions » devient le « renversement général de mes opinions », sans nuance de temps. De même, p. 165 (= 60 et 47) *in... non recto usu* devient « dans cet usage non correct » au lieu de « dans ce mauvais usage ». L'utilisation des ressources du français actuel permet de suivre plus étroitement la phrase cartésienne non seulement par rapport à ce qu'ont produit effectivement Luynes et Clerselier, mais plus encore par rapport à ce qu'autorisait la langue même dans laquelle ils s'exprimaient. Concision, rythme, élégance : ces caractères aux nuances imperceptibles apparaissent dans le clair-confus de la lecture, et soutiennent constamment l'intérêt.

Toute traduction d'un tel texte s'associe cependant à un projet interprétatif plus fondamental, dans des décisions qui ne relèvent pas seulement de la compétence philologique, mais encore d'un choix philosophique susceptible de discussion. Nous prendrons ici trois exemples de points qui nous paraissent encore délicats, et que la rigueur de la traduction nouvelle incite à étudier. Il s'agit du vocabulaire de l'*intuitus*, de celui de la modalité et du terme de *mathesis*.

1. *Intueor* est traduit p. 35 (= 19 et 14) par « je regarde », tandis qu'*intueri* p. 141 (= 52 et 42) est tourné par la périphrase « faire l'objet de mon intuition », tandis que

p. 87 (= 36 et 28) ainsi que p. 89 (= 36 et 28) le même verbe est traduit par « avoir une » ou « avoir l'intuition ». Que dans le premier cas le regard atteigne une feuille de papier, et dans le second cas vise la beauté de l'immense lumière associée à la contemplation de Dieu n'autorise pas à modifier si considérablement le style et le vocabulaire. Ne peut-on pas penser qu'une traduction plus homogène par le lexique du regard aurait permis au lecteur d'apprécier plus exactement la continuité du propos cartésien, si l'usage d'« intuitionner », qui aurait eu la même utilité, est évidemment inacceptable.

2. On peut se demander quelle est la nuance introduite par l'A. lorsque le terme de *modus* est traduit tantôt par « mode », tantôt par « modalité ». Ainsi (mais la liste ne peut être exhaustive) p. 83 (= 34 et 27) les *modos cogitandi*, répétés par Descartes à deux lignes de distance, sont successivement « modalités du penser » puis « modes du penser ». De même, p. 71 (= 30 et 25), l'on voit les modalités de la cire. Enfin, p. 63 (= 28 et 22), « l'ensemble de ces modalités » traduit un neutre pluriel, *cuncta*, que Luynes rendait par un prudent « toutes ces choses ».

3. Une caractéristique des traductions actuelles est, paradoxalement, de s'abstenir de traduire un terme dont la signification paraît n'avoir aucun équivalent acceptable dans la langue-cible. Déjà Malebranche ne traduisait pas le *ly*, et nous avons renoncé à trouver un équivalent au *Dasein*. Pourquoi ne pas appliquer ce procédé au terme *mathesis*, récurrent dans la cinquième méditation ? En effet, indépendamment de son rapport avec celui des *Regulae*, le concept de *mathesis* ici présenté est un concept *sui generis*, envisagé dans un objet unique. Celui-ci ne se réduit pas aux objets de l'arithmétique et de la géométrie, qui, révoquées dans la première méditation, seraient restaurées sans modification dans leurs droits. Ne pas traduire serait ici ni un aveu d'impuissance ni l'expression d'un fétichisme linguistique, mais faciliterait l'identification des originalités du texte.

Il est bien inutile de faire un relevé de cavillations dans un travail qui n'appelle globalement que des éloges. Peut-être s'étonnera-t-on toutefois de lire le sous-titre de la méditation seconde ainsi rédigé : « De la nature de l'esprit humain. Priorité de sa connaissance sur celle du corps », ou pour la suivante : « De Dieu. Affirmation de son existence ». Dans ces deux cas, la transformation de la structure de la phrase cartésienne paraît relever du commentaire plutôt que de la simple transposition.

Cette traduction sera un instrument de travail indispensable. Il est certain que la plus grande proximité du texte français avec l'original permettra d'apprécier plus exactement la valeur de la traduction Luynes, et de comprendre un latin qui n'est pas toujours aisé. La combinaison des versions ancienne et moderne ne peut ainsi qu'être profitable. On souhaiterait que la même opération puisse être accomplie pour les *Objections* et les *Réponses*, et surtout pour les *Principia*.

F. de B.

1. 1. 2. DESCARTES (René), *Abrégé de Musique* suivi des *Éclaircissements physiques sur la musique de Descartes* du R.P. Nicolas Poisson. Il s'agit de la troisième traduction française du *Compendium musicae*, après celle du P. Nicolas Poisson (1668) et la nôtre (1987). On ne peut que se réjouir de l'intérêt actuel pour ce texte, si important dans la théorie musicale classique et que la musicologie française méprisait quelque peu, à la différence des autres pays.

Les aspects techniques de ce volume sont plutôt défectueux. Ainsi, la bibliographie (p. 124) reprend, très incomplètement, l'état des connaissances actuelles sur la transmission du texte, l'A. négligeant les dates et ne paraissant pas distinguer entre le possesseur d'un manuscrit et son rédacteur. Plus encore, la réédition amstellodamoise de 1683 (Blaeu) est considérée comme la « reprise de l'édition de 1650 par

le R.P. Poisson ». Si cela était vrai, bien des efforts auraient été épargnés, car Poisson a eu l'original cartésien entre les mains avant cette date, et nous aurions là la bonne édition du texte. En réalité cette édition ne présente aucune différence marquante par rapport à celles qui la précèdent. Plus loin dans la bibliographie, l'A. omet la traduction italienne, et prend des libertés avec l'orthographe des auteurs : ainsi dans la même page 128 lit-on « Lipstrop », « Milhaut » et « Sivren » ! De multiples erreurs témoignent d'un travail hâtif. Par exemple, les *Istitutioni harmoniche* de Zarlino sont mentionnées dans la bibliographie dans l'édition de 1558 (Venise) et dans la réimpression photographique de 1966 (Ridgewood) considérée comme un fac-similé de la précédente. Or, cette dernière reprend l'édition de Venise, 1573, qui est entièrement révisée par rapport à celle de 1558, et où Zarlino modifie la disposition des chapitres, la définition des modes ainsi que beaucoup d'autres éléments importants. Plus généralement, l'A. n'utilise pas certains travaux récents décisifs (ainsi, le vol. 6 de la *Geschichte der Musiktheorie*, Darmstadt, 1987).

Le texte traduit est selon l'A. celui d'AT, dont cependant, contrairement aux usages, la pagination n'est pas indiquée ; un certain nombre d'erreurs ou de leçons contestables sont reprises. Ainsi, dans le second exemple noté p. 50 (= AT X, 93) la semi-brève (en notation moderne une ronde) est remplacée fautivement par une minime (soit une blanche). Un peu plus loin (p. 51 = 94, l. 11), l'A. conserve la leçon d'AT *audimus*, contre *audivimus*, et traduit la phrase « le temps d'entendre les deux premiers membres, nous les concevons comme un seul », ce qui paraît une erreur tant philologique que philosophique. En effet, il s'agissait, chez AT, d'une conjecture implicite ou plus sûrement d'un lapsus (les deux manuscrits donnant cette leçon étant inconnus d'Adam au moment de son travail éditorial), tandis que la copie de Middelbourg, celle de Leyde et la traduction de Poisson sont unanimes à conjuguer le verbe au passé. Quant au sens, il paraît clair que l'on ne peut concevoir comme un que ce que l'on a déjà entendu. En revanche, l'A. paraît adopter certaines corrections que nous avons cru devoir apporter (p. 90, l. 3 ; p. 127, l. 15 ; p. 128, l. 22). Ces réserves faites, il convient de souligner que la traduction est agréable à lire.

L'introduction est très générale, et décrit après un résumé sommaire de l'*Abbrégé* l'esquisse de ses conditions de rédaction lors de la rencontre de Descartes avec Beeckman. L'opposition entre les deux hommes est conçue comme celle d'un physicien et d'un mathématicien (p. 36). Il est aisé de montrer que ce lieu commun est précisément démenti par les positions tant de Beeckman que de Descartes, en particulier concernant la musique. Cette même mésinterprétation est reconduite dans l'annotation du texte, en particulier à propos des premières lignes (p. 45 = 89, l. 13), où il est impossible de voir comme l'A. une attaque particulière contre Beeckman, qui n'est évoqué qu'avec la doctrine des *ictus*. L'introduction évoque enfin, très sommairement, l'évolution ultérieure des idées cartésiennes sur la musique sans apporter ni d'élément inédit ni d'idée nouvelle.

La situation du texte cartésien par rapport à Zarlino n'est pas beaucoup plus heureusement traitée ni dans l'introduction ni dans les notes. Il paraît en effet difficile de dire que pour justifier la règle de variété, « Descartes donne un argument plus technique (sc. que Zarlino) : il faut éviter d'endormir l'auditeur » (p. 155). Il est au contraire évident que Descartes ne lit pas Zarlino pour sa philosophie, qui est bien faible, mais pour sa théorie des modes et du contrepoint, l'un des sommets de la technique compositionnelle. En revanche, l'A. a raison de souligner l'importance de Salinas, et le rapprochement des deux auteurs sur la théorie de la quarte est heureux.

Le plus utile de cette édition restera la traduction des *Elucidationes* de N. Poisson ; mais peut-être faudrait-il les élucider elles-mêmes davantage.

F. de B.

1. 1. 3. DESCARTES (René), *Les passions de l'âme*. Cette édition comprend, outre le texte, une introduction de M. Meyer, une présentation historique du texte et des commentaires à la charge de B. Timmermans. L'édition du texte lui-même n'appelle aucun commentaire particulier puisqu'elle reprend l'édition de G. Rodis-Lewis, élaguée de son annotation. L'introduction à l'inverse en requiert, tant abondent les erreurs ou les contresens surprenants. Si une édition à vocation scolaire doit s'accommoder de simplifications inhérentes à toute vulgarisation, on regrettera que celle-ci s'effectue sans précaution. Ainsi et sans pouvoir prétendre à l'exhaustivité, on ne manquera pas de s'interroger sur l'explication fournie par l'auteur pour rendre compte de l'âme cartésienne : « pour éviter de parler de conscience inconsciente, Descartes préférera utiliser le mot d'âme » (p. 10). De même, si l'explication du *cogito* par la conscience peut légitimement se défendre, il reste que le recours à l'opposition conscient/inconscient est d'un usage délicat lors même que l'on s'exempte des résultats des fines analyses de G. Rodis-Lewis (voir *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, PUF, Paris, 1950). Or, cette opposition perd sa plus élémentaire rigueur lorsqu'un développement, en l'espace de deux pages, oscille entre la reconnaissance implicite d'une conscience inconsciente (« Comment expliquer une part "non consciente" de notre esprit ? » (p. 9-10) ; à cette question répond la citation précédente), l'énoncé selon lequel il y a « une conscience de l'objet, irréfléchie » (p. 11) et l'affirmation que la conscience est « aussi et nécessairement réflexion purement intellectuelle » (p. 10) ; entre l'énoncé selon lequel il y a « dans la passion un phénomène de conscience » (p. 11) et l'affirmation selon laquelle une « sorte d'inconscience surgit à propos [des passions] » (p. 10) ; entre l'idée selon laquelle « la passion est au fond une conscience sensible » (p. 10) et celle selon laquelle la conscience est dite « aussi et nécessairement réflexion purement intellectuelle » (p. 10). De même, en écrivant qu'en « pensant que j'aime, je peux me tromper quant à ce que je pense, même si je ne peux m'abuser sur le fait que je pense et que je le pense » (p. 12), l'auteur contredit littéralement AT XI, 349, 4-7. Le néologisme « contraignance » s'impose-t-il véritablement quand bien même l'on voudrait parler de la *contrainte* que les vérités mathématiques imposent à l'esprit qui les pense ? Enfin, peut-on écrire que l'innéisme cartésien affirme que « dès qu'un enfant est né [en fait c'est *conçu* qu'il faudrait dire, cf. AT VII, 246-247 = AT IX-1, 190], il a une conscience, donc il se sait pensant (...) et ce qu'il pense ainsi est nécessairement vrai du même coup, comme s'il était savant dès la naissance et une fois pour toutes ? » (p. 8). D'où l'inévitable question : « Et d'ailleurs, sait-on toujours déjà l'essentiel de ce qui est à savoir, dès la naissance réflexivement ? » (p. 8) suivie de la non moins inévitable réponse : « cette thèse de l'innéisme est sans doute un peu grosse » (p. 7). Elle ne l'est en fait qu'à la mesure du contresens qui lui donne naissance, puisque jamais Descartes n'a prétendu que l'innéité des idées suppose leur préformation dans l'esprit (voir sur cette question classique, p. ex. G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 61 à 94).

Malgré un contresens massif – la note 2 p. 200 prête à l'article 31 le thème de « l'union d'une partie de l'âme avec une partie du corps » (je souligne) ; or on sait que pour Descartes, « il n'y a en nous qu'une seule âme et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties » (AT XI, 364, 23-24) – et quelques affirmations surprenantes – p. ex. : « le *dogme* d'une pensée toujours consciente d'elle-même (c'est le *cogito*) » (p. 18, je souligne) – les textes de B. Timmermans échappent à d'aussi radicaux reproches. Néanmoins, le commentaire reste comme tiraillé et partagé entre une documentation dense de l'histoire récente du commentaire, sans doute trop pointue pour une édition scolaire, et une présentation introductive nécessairement générale qui élude les difficultés de l'interprétation. Au total, une édition maladroitement

composée car inadaptée aussi bien aux besoins d'un public de débutants qu'à ceux d'un public de chercheurs.

G. O.

1. 1. 4. DESCARTES (René), *Discours de la méthode*. Introduction, notes, dossier par P. Jacerme. Édition d'usage malaisé. L'introduction consiste en un ensemble de notations, d'un style qui rappelle Lacan (« il y a un nœud où s'entrelacent le désir et la vérité (...) » ; Descartes nomme « méthode » la façon dont il se représente ce nœud », p. 6), sur la complexité du rapport de Descartes à l'écriture (déjà bien étudié par J.-L. Nancy, *Ego sum*, Paris, 1979). On regrettera que les fulgurances en soient mêlées de quelques fausses citations (« Plutôt que de le faire sans méthode, mieux vaut renoncer à donner aucune vérité » : attribué à la *Règle IV*, *ibid.*) et incongruités (le peu d'inclination de Descartes à « faire des livres » est comparé, p. 8 [« c'est un peu comme... »] aux « étranges aversions de quelques-uns » pour l'odeur des roses ou la présence d'un chat, dont parlent *les Passions*, art. 136), et généralement, qu'un certain souci de sophistication prenne ici le pas (jusque dans le plan du *Discours*, proposé p. 23-28) sur l'exigence de limpidité. Le texte, repris de la Pléiade, est entrecoupé, à la fin de chaque partie, de notes abondantes, souvent utiles (pour les renvois aux autres textes cartésiens), mais parfois trompeuses (p. ex. 3^e partie, n. 75 : pour Descartes « les passions, “ toutes bonnes ”, sont “ d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès ” » ; 4^e partie, n. 115 : la substance cartésienne est une « chose qui s'auto-produit »). Un important dossier de 180 pages réunit, en relation avec chaque partie, des extraits de textes généralement précieux (p. ex., pour la 1^{re} partie, la dédicace de la licence en droit, les textes de Clavius traduits par M. Beyssade dans *Le Discours et sa Méthode*, et des extraits de F. Alquié, M. Fumaroli et P. Costabel), mais à peine présentés, et choisis sans règle apparente (le dossier de la 3^e partie comprend quatre importantes lettres sur la morale ; en revanche, aucun extrait des *Regulae* ne figure dans celui de la 2^e partie). Certains de ces extraits sont livrés sans nulle référence ; il faut aller voir dans une Bibliographie séparée, qui renvoie à diverses éditions à l'exclusion d'A.T. A cet égard encore, la clarté et la précision requises des éditions scolaires sont ici inégalement assurées.

D. K.

1. 1. 6. DESCARTES (René), *El Mundo, Tratado de la luz*. A l'exemple de Loeb pour le public de langue anglaise, ou des « Belles Lettres » pour les lecteurs français, les éditions Anthropos entreprennent de procurer aux étudiants et aux chercheurs de langue espagnole le texte original avec sa traduction des œuvres les plus fondamentales de la tradition.

Le présent ouvrage reproduit sur les pages de gauche le texte établi par Adam et Tannery et en indique la pagination dans les marges (sans qu'aucun signe toutefois n'indique dans les lignes le changement de page). Hors de minimes nuances, la traduction de M. Salvio Turró est à la fois si précise, si élégante et si claire, qu'on pourrait presque dire qu'elle ajoute un nom de plus à la liste des grands écrivains espagnols du XVII^e siècle, et qui est celui de Descartes. Voici donc, à la disposition des historiens espagnols de la philosophie, un admirable et presque indispensable instrument de travail.

Sans doute est-il dommage que trop d'inexactitudes, d'approximations et de lacunes nuisent à l'introduction et à la bibliographie, et les mettent à un tout autre niveau que celui de cette remarquable traduction.

N. G.

1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. ARNAULD (Antoine), *On true an false ideas. New objections to Descartes' Meditations and Descartes' replies*. Translated with an introduction by Elmar J. Kremer (Studies in the history of philosophy, 16), The Edwin Mellen Press, Lewiston (N.Y.), 1990, XXXIV-198 p.
1. 2. 2. ARNAULD (Antoine), *On true and false ideas*. Translated with an introductory essay by Stephen Gaukroger, Manchester U.P., Manchester, 1990, vii-239 p.
1. 2. 3. DUPLEIX (Scipion), *La Physique ou science des choses naturelles*, texte revu par Roger Ariew, Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française, Fayard, 1990, 652 p.
1. 2. 4. FONTENELLE, *Œuvres complètes*, t. I, publié par Alain Niderst, Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française, Fayard, 1990, 582 p.
1. 2. 5. MAINE DE BIRAN, *Commentaires et Marginalia : dix-septième siècle*, édités par Christiane Fremont, in *Œuvres*, t. XI-1, Vrin, 1990, 280 p.
1. 2. 6. PEIRESC (Nicolas-Claude Fabri de), *Lettres à Cassiano dal Pozzo (1626-1637)*, éditées et commentées par Jean-François Lhote et Danielle Joyal, Adosa, Clermont-Ferrand, 1989, 280 p.
1. 2. 7. POIRET (Pierre), *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, introduction et présentation de Marjolaine Chevallier, in BAYLE (Pierre), *Œuvres diverses*, volumes supplémentaires, vol. III, Olms, Hildesheim, Zürich, New York, 1990, 935 p.
1. 2. 8. SPINOZA (Benedetto), *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, a cura di Emanuela Scribano, Laterza, Bari, 1990, 182 p.

1. 2. 1. et 1. 2. 2. ARNAULD (Antoine), *On true and false Ideas* (trad. par S. Gaukroger) et ARNAULD (Antoine), *On true and false Ideas : New objections to Descartes' Meditations and Descartes' Replies*. Bien qu'étant l'une des figures intellectuelles les plus importantes du XVII^e siècle, Antoine Arnauld a été presque entièrement négligé et ignoré par les philosophes anglophones : c'est particulièrement surprenant, étant donné la manière dont la philosophie anglo-américaine s'est constituée depuis un siècle. A l'exception de *La Logique, ou l'art de penser* (dont la traduction est maintenant épuisée), des *Quatrièmes Objections aux Méditations* de Descartes, et de ses *lettres à Leibniz* – une petite partie de son immense production théologique et philosophique – ses principaux travaux n'ont jamais été traduits en anglais.

Cette regrettable situation vient de commencer à changer. La dernière décennie a vu la publication d'un certain nombre de livres et d'articles sur Arnauld. Et maintenant, plus de trois siècles après sa première édition en 1683, paraissent, la même année, deux traductions anglaises (les premières depuis !) du chef-d'œuvre polémique d'Arnauld, *Des vraies et des fausses idées* (VFI). Assurément, l'étoile d'Arnauld se lève (de nouveau).

VFI est, parmi les classiques d'Arnauld, un court ouvrage, consacré à une critique détaillée de la théorie des idées représentatives exposée par Malebranche dans *De la recherche de la vérité* (1674-1675). Le français est plutôt clair et simple, et il est évident que la recherche savante continuera à travailler directement à partir du texte français. Néanmoins, il est bon d'avoir les traductions disponibles, à la fois pour

enseigner les thèmes d'Arnauld et pour le présenter à un plus large public (il devrait certainement être lu, par exemple, par ceux qui travaillent en philosophie de l'esprit). Les deux volumes comprennent des essais d'introduction, d'où quelques remarques sur ceux-ci avant de considérer les traductions en elles-mêmes.

Les introductions de Kremer et de Gaukroger se complètent l'une l'autre, presque sans empiètement. Celle de Kremer débute par un résumé biographique utile et instructif, suivi d'une documentation historique sur le débat Arnauld-Malebranche, ainsi que d'une esquisse générale des opinions d'Arnauld et des différences philosophiques et théologiques entre Arnauld et Malebranche (avec de brèves allusions à Descartes). Ses notes fournissent une source de références particulièrement utile sur les documents relatifs au débat. Alors que Kremer indique bien ce qu'Arnauld trouve si contestable dans le *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche (dont la parution en 1680 déclencha l'attaque contre la *Recherche*), il ne rentre pas vraiment dans les détails concernant les propres opinions d'Arnauld sur la grâce ni n'indique pourquoi elles éveillèrent une telle hostilité. Et cependant ce n'est pas sans rapport avec le débat sur les idées.

L'introduction de Gaukroger, au contraire, ne nous offre aucun éclairage sur le contexte historique et théologique du débat, aucune donnée bibliographique, et seulement une brève discussion des opinions philosophiques d'Arnauld sur les idées et la perception. C'est plutôt un essai intéressant retraçant la « dissolution » de l'héritage aristotélicien de la perception, de la scolastique à Descartes. Curieusement, Gaukroger semble traiter les idées de Descartes principalement comme des « images corporelles ». Cela le conduit à décrire ce qui est en question entre Arnauld et Malebranche de façon inexacte : « Soit ce que nous connaissons est seulement les idées dans l'imagination, soit ce que ces idées représentent » (p. 21). C'est inexact parce qu'Arnauld et Malebranche disputaient de la nature des idées *en tant que* représentations immatérielles et non pas *en tant qu'*images corporelles dans l'imagination. Ce de quoi ils débattaient (entre autres choses) est de déterminer si les idées sont des actes de pensée et de perception dépendants de l'esprit, ou des objets dans l'entendement de Dieu qui sont perçus par la pensée – de même que des opinions de Descartes à ce propos. (Deux erreurs de citation de Descartes par Gaukroger en renversent complètement le sens : à la p. 17, ligne 17, lire « *cannot but be traced* » au lieu de « *cannot be traced* » ; à la p. 24, ligne 8, lire « *Is it not* » au lieu de « *It is not* »). Outre son essai, Gaukroger fournit, fort à propos, une bibliographie sélective des travaux secondaires ayant trait au débat.

Quant aux traductions, bien que j'apprécie la façon dont Gaukroger rend le français d'Arnauld en anglais, la traduction de Kremer est mieux accompagnée, pour les raisons suivantes. Kremer appuie sa traduction sur le texte original de Schouten de 1683, et les notes de bas de page indiquent les variantes « significatives » entre celui-ci et le texte de 1780 le plus facilement accessible que l'on trouve dans les *Œuvres de Messire Antoine Arnauld* (vol. 38). En outre, la pagination marginale renvoie utilement à ces deux textes français. Gaukroger traduit en revanche le texte que l'on trouve dans les *Œuvres philosophiques d'Antoine Arnauld* (éd. J. Simon) de 1843, bien qu'il ait « consulté » le texte de 1780. Il y a un quatrième texte dans les *Œuvres philosophiques d'Antoine Arnauld* (éd. C. Jourdain, publié également en 1843 [et non 1864, comme Gaukroger le donne]). Bien que Gaukroger n'indique pas du tout les paginations françaises, il nous donne bien les références des pages des traductions anglaises classiques de Descartes et Malebranche pour leur citation par Arnauld.

La traduction de Kremer est plus littérale que celle de Gaukroger. Pour cette raison, je trouve l'Arnauld de Gaukroger plus fluide et plus aisé à lire, bien que cela puisse résulter de sa plus grande prise de liberté avec le texte original (par exemple

« une sérieuse attention à ce qui se passe en nous » devient « *attending seriously to what occurs in our minds* » [p. 52]). Parfois, Gaukroger saisit mieux le sens d'une phrase, ou bien la traduction de Kremer est gauche. Par exemple, « voir les choses, non par elles-mêmes, mais par leurs images » devient « *seeing things not through themselves but through their images* » chez Kremer (p. 15) ; tandis que Gaukroger le rend par « *seeing things not by themselves but by means of their images* » (p. 59).

Dans l'ensemble, cependant, je ne conseille pas vraiment la traduction de Gaukroger, à cause de son imperfection. Je prends deux exemples manifestes (qui découlent de l'oubli de la construction « ne... que »). Dans le chapitre 4, Arnauld considère les préjugés de l'enfance qui ont conduit les philosophes à embrasser la « fausse » théorie des idées. Il renvoie ici à la supposition selon laquelle l'esprit perçoit les images au lieu des objets eux-mêmes.

Arnauld : « (...) le supposant comme une vérité certaine et incontestable, ils ne se sont plus mis en peine que de chercher qu'elles pouvoient estre ces images ou ces estres representatifs des corps (...) »

Gaukroger : « (...) *taking it as a certain and incontestable truth, they are no longer worried about finding out what these images or representations could be (...)* »

Kremer : « (...) *assuming it as a certain and incontestable truth, they were concerned only to inquire about what those images could be, those beings representatives of bodies (...)* »

L'exemple suivant provient du très important chapitre 6, et est l'un des passages cruciaux de l'ouvrage :

Arnauld : « (...) toute perception estant essentiellement representative de quelque chose, et selon cela s'appellant idée, elle ne peut estre essentiellement reflexissante sur elle-même, que son objet immédiat ne soit cette idée (...) »

Gaukroger : « *Since every perception necessarily represents something and for this reason is called an idea, it cannot be essentially reflective upon itself and its immediate object is not this idea* ».

Kremer : « (...) *since every perception is essentially representative of something, and since it is in this respect called an idea, it can be essentially reflexive upon itself only if its immediate object is that idea (...)* »

Je dois admettre que je préfère le « *reflective* » de Gaukroger au « *reflexive* » de Kremer, puisque Arnauld veut dire que chaque perception, en réfléchissant naturellement sur elle-même, perçoit son propre contenu. Mais chez Gaukroger, « *estre representatif* » devient « *representation* ». Je préfère de loin le « *representative being* » de Kremer, puisque cela fait mieux saisir la critique fondamentale d'Arnauld envers la nature ontologique des idées de Malebranche – son reproche est que les idées, chez Malebranche, sont des « êtres » ou des objets par opposition aux perceptions de l'esprit, et non qu'elles sont des représentations. En outre, sur l'examen minutieux des chapitres centraux 4-6, je trouve un paragraphe entier – qui est présent dans les quatre textes français des VFI – manquant dans la traduction de Gaukroger (p. 64).

D'une façon encourageante, l'intérêt pour Arnauld continuera sans doute de s'accroître et ses œuvres retrouveront leur place légitime dans la philosophie classique au xvii^e siècle. Quoi qu'il en soit, les éditeurs de ces volumes sont à féliciter pour y avoir grandement contribué. Ce dont nous avons le plus besoin désormais, c'est d'une bonne traduction de la *Logique de Port-Royal*.

S. N.

(traduit par Sébastien Mallet)

1. 2. 3. DUPLEIX (Scipion), *La Physique*. Après la *Logique* (1984) et avant la *Métaphysique* (1992), le Corpus des œuvres philosophiques en langue française

publie selon l'édition de 1640 – la dernière revue par l'auteur – ce texte paru pour la première fois en 1603. La décision de rééditer ce *Corps de philosophie contenant la logique, la physique, la métaphysique et l'éthique* (selon le titre de 1632 qui reprend les premières éditions des parties séparées de 1600, 1603, 1607 et 1610) revêt une importance inestimable pour l'étude du cartésianisme puisqu'il s'agit là d'un cours complet de philosophie – qui plus est le premier en langue française – représentatif d'une vulgate à laquelle Descartes va s'opposer. L'on sait en effet que dès septembre 1640, Descartes se soucie d'une divulgation scolaire de sa pensée en faisant le projet d'un cours de philosophie devant concurrencer les manuels déjà existants, en particulier, espère-t-il, dans les écoles jésuites. Or la réalisation de ce projet donnera lieu à rien de moins qu'aux *Principia*. C'est dire que l'intelligence des *Principia* requiert, ne serait-ce que dans sa forme, la confrontation avec ces manuels que Descartes a à l'esprit, voire sous les yeux, lors de leur rédaction. Ainsi par exemple lit-il, dès novembre 1640, la *Summa Philosophiae quadripartita de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis* (Paris, 1609) d'Eustache de Saint-Paul et fait-il le projet – ultérieurement abandonné – d'une coédition polémique et contradictoire de son cours de philosophie avec celle d'un « cours de la philosophie ordinaire, tel que peut-être celui du frère Eustache [de Saint-Paul] » (respectivement, à Mersenne du 11 novembre 1640, AT III, 232 puis 233). De même, la *lettre-préface aux Principes* fait-elle référence à un « corps de philosophie tout entier » dont les *Principia* ne livreront cependant pas la totalité puisqu'y font défaut, outre la connaissance « des autres corps plus particuliers qui sont sur la terre », la Médecine, la Morale et les Mécaniques (AT IX-2, 17, 4-10).

C'est à cette quadripartition disciplinaire de la philosophie, liée aussi à des exigences de programme d'enseignement, qu'obéit le *Cours de philosophie* de S. Dupleix, dont la *Physique* constitue la deuxième partie (enseignée en deuxième année de classe de philosophie ; cf. E. Gilson, *Commentaires du Discours de la méthode*, p. 118). Autant dire que nous avons là le moyen incontournable d'une exégèse des trois dernières parties des *Principia*, répondant à l'esprit du projet cartésien et permettant de comprendre ce qu'il écrit tout autant que ce qu'il omet de traiter. Car la radicalité de la physique cartésienne et de son instauration métaphysique apparaissent par contraste, comme le voulait Descartes, dans cette confrontation avec la vulgate d'un temps qu'est nécessairement un cours de philosophie. On ne peut que savoir infiniment gré à R. Ariew d'avoir édité de façon impeccable cet outil de travail désormais indispensable et souhaiter l'édition prochaine de l'*Éthique*.

G. O.

1. 2. 5. MAINE DE BIRAN, *Commentaires et Marginalia : dix-septième siècle*. Ce volume (XI-1 de l'édition des Œuvres) comprend les commentaires et notes consignés par Maine de Biran à la lecture des philosophes du XVII^e siècle – si l'on excepte deux pages consacrées à Montaigne – dont il s'est soucié : Descartes, Pascal, Leibniz, Malebranche, Bossuet et Locke. A cela s'ajoute l'un des trois seuls textes publiés par Maine de Biran lui-même, l'*Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, paru dans la *Biographie universelle* de L.G. Michaud, t. XXIII, 1819. Conformément aux principes de cette édition, une introduction de l'éditeur présente très précisément l'origine des textes, la nature des manuscrits ou à défaut des éditions reprises, et un ensemble de notes regroupées en fin de volume donne la référence et souvent l'extrait exact du texte que Maine de Biran cite, traduit ou auquel il renvoie. L'édition comporte en marge et de manière très lisible la pagination de la source, et intégré au corps du texte ou en note de bas de page selon le texte de Maine de Biran, son propre

commentaire. L'ensemble constitue une édition précise, rigoureuse et de référence par sa scientificité.

La partie consacrée à Descartes fait à elle seule la moitié des commentaires. Y sont intégrés des textes déjà publiés (sur les *Règles de Descartes pour la direction de l'esprit* = éd. Tisserand, t. XI, p. 33-77 ; *Commentaires sur les Méditations métaphysiques* = éd. Tisserand, t. XI, p. 81-147 ; *Marginalia aux Regulae* = éd. Tisserand, t. XI, p. 77-80) mais aussi des textes jusque-là inédits : *notes sur les Méditations de Descartes* (plus des *Marginalia* divers). Si ce dernier texte ne recèle aucune surprise de taille par rapport aux textes déjà connus et commentés, il reste que l'ensemble de ces commentaires ne peut manquer d'impressionner tant par la constance que par la portée spéculative des prises de position de Maine de Biran à l'égard de Descartes répétées à l'envie, comme autant de moyens d'asseoir sa propre radicalité. De ce point de vue, les *Marginalia* (p. 205) à la lettre d'août 1641 à l'*Hyperaspistes* (AT III, 245) offrent, en un raccourci saisissant, cet enjeu en toute clarté. Faut-il du reste s'en étonner si cette confrontation instaure la possibilité d'une *cogitatio* non-représentative, comme nous l'a appris M. Henry dans son ouvrage sur Maine de Biran (*Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1965) ? Dans ce contexte, l'attention soutenue (et rare dans l'histoire) de Maine de Biran pour les *Regulae* (en particulier pour la règle XII « si importante et tellement fondamentale pour toute la science logique » [p. 2]) prend tout son relief. A l'inverse et toujours à la lumière des interprétations cette fois-ci cartésiennes de M. Henry (cf. *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1985 ; cf. *BCXVI*, 2.1.3.), l'absence d'un commentaire des *Passions de l'âme* frappe et dépite, là même où Maine de Biran ne cesse de porter son attention sur les modifications passives ou actives qui se font dans le moi et sur la question de leur originarité respective. Il reste au total à l'historien une remarquable édition de textes qui soumettent le texte cartésien à la vigueur, voire à la violence des interprétations nouvelles.

Aussi pourra-t-on tout au plus regretter, afin de sacrifier au genre du compte rendu, que l'éditrice n'ait pas renvoyé note 9, p. 24 à une édition plus accessible de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* que celle de 1792 (celle par exemple des œuvres complètes contenues dans les t. XXXII et XXXIII du *Corpus général des philosophes français*, PUF, Paris, 1946 et 1951, comme le fait d'ailleurs la note 118 [omission cependant des dates d'édition]), qu'elle n'ait pas donné note 79 une édition précise et contemporaine du *De Trinitate* de saint Augustin, comme cela a été fait pour Descartes, Leibniz, ou Malebranche, qu'elle n'ait pas donné en note la citation du texte latin des *Regulae* que Maine de Biran traduit ainsi que la référence au texte latin des *Meditationes* auquel Maine de Biran semble par moments se référer dans ses citations. De même, la note 54 donne la page 21 (*II^e Méditation*) pour la 27 (*III^e Méditation*) en AT IX-1 et une erreur s'est glissée dans le corps du texte, substituant à la note 58 la note 6.

G. O.

1. 2. 6. PEIRESC (Nicolas-Claude Fabri de), *Lettres à Cassiano dal Pozzo*. La majeure partie de la correspondance italienne de Peiresc est encore inédite. Jean-François Lhote et Danielle Joyal, en publiant ces *Lettres à Cassiano dal Pozzo*, ont entrepris d'en éditer une des parties les plus conséquentes, et ils annoncent un travail identique concernant les *Lettres à Aleandro le Jeune*. Ils ont choisi de nous donner ces lettres en langue originale (puisqu'il s'agit d'une publication de sources), avec une introduction et des notes en français (puisque cette correspondance appartient à la culture française). L'érudition de ces notes — souvent, qui plus est, riches en

indications bibliographiques – nous fournit une aide très précieuse pour ne pas nous perdre dans ce foisonnement de pièces et de personnes.

Cet ensemble de lettres vient illustrer ce que nous savons déjà de Peiresc et de la République des lettres dans l'Europe de ce début du xvii^e siècle. On y voit à l'œuvre ce règne de l'échange des choses et des savoirs, parallèlement à la constitution d'un réseau d'informateurs et de savants, ainsi que la pluralité des intérêts et des recherches menées de front. Les sujets abordés relèvent essentiellement de l'histoire naturelle et de l'archéologie, les deux domaines de prédilection de Cassiano, auxquels Peiresc ajoute des recherches en astronomie et géographie (son grand projet de rectification de la carte de la Méditerranée, à partir de relevés d'une éclipse de lune). On y lit le souci scientifique qui anime Peiresc même lorsqu'il traite de questions à la mode telles que l'existence des géants ou la possibilité d'une greffe d'arbre sur un homme. On y mesure, surtout, les obstacles à surmonter dans ces entreprises en ce qui concerne le transport des curiosités (fragiles ou vivantes) et, par suite, l'importance des artistes que Peiresc soumet à des exigences d'imitation extrêmement strictes. Il doit expliciter ces exigences pour Cassiano, manifestement moins rigoureux, malgré sa grande ambition de constituer un *musée de papier* des monuments antiques. Cette désignation des règles de la visibilité scientifique, que Peiresc est obligé de préciser, malgré qu'il en ait, pour parvenir à ses fins, est sans doute l'un des plus grands intérêts de cette correspondance.

E. B.

1. 2. 7. POIRET (Pierre), *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*. C'est dans le III^e volume supplémentaire des Œuvres de Bayle (à cause des *Objections* que Bayle a adressées à Poiret, traduites en français par E. Labrousse dans le vol. V, 1) que l'on trouvera le reprint de l'unique ouvrage que Poiret conçut comme proprement philosophique. Deux rééditions du vivant de l'auteur ont considérablement augmenté son volume, puisque l'on passe de 300 p. environ (éd. de 1677) à plus de 900 p. en 1715. C'est cette dernière édition que Marjolaine Chevallier a légitimement choisi de reprendre. Puisque ces trois éditions (1677, 1685 et 1715) correspondent à des tournants dans la vie de Poiret, la présentation de M. Chevallier en indique d'abord les circonstances biographiques (p. vii-xvii).

En 1677, les *Cogitationes rationales* sont l'œuvre d'un jeune et brillant pasteur cartésien – mais dès cette première édition, un appendice, ajouté à une partie seulement des exemplaires, apportait plusieurs mises au point dues aux premiers enseignements d'Antoinette Bourignon. En 1685, « la métamorphose de M. Poiret » a eu lieu : ayant été disciple et éditeur de la prophétesse, il est devenu critique à l'égard du cartésianisme, ce qui ne l'empêche pas d'accepter une réédition de son livre, préférant se corriger lui-même. Il va donc désavouer, préciser, modifier, améliorer ce qui doit l'être ; c'est également pourquoi il publie, comme Descartes, les *Objections* qui lui ont été faites (les premières par Bayle principalement, exclusivement peut-être) et ses réponses. Un *Discursus praeliminaris* ouvre cette édition, sur les rapports de la foi et de la raison, de la philosophie et de la théologie. Enfin, il s'efforce de combattre Spinoza, non seulement dans une quarantaine de notes tout au long de l'ouvrage (d'autres réfutent Burman, un des premiers avec Gérard de Vries à discuter les *Cogitationes*), mais surtout par l'ajout des *Fundamenta Atheismi eversa*. Nous avouons que les analyses de cette démonstration *more geometrico* de « l'absurdité » du système spinoziste sont souvent menées avec beaucoup d'acuité et de pertinence (voir par ex. la critique de la définition I du *De Deo*, p. 842-844 ; voir aussi le remarquable Cap. X du lib. III, qui refuse la métaphysique comme science d'un

concept univoque d'*ens* et sa longue note qui réunit dans une même critique Spinoza et les scolastiques, p. 390-395).

En 1715 enfin, l'éditeur lui demande de rééditer cette œuvre ancienne et connue : « je fis donc, écrit Poiret, la seule chose qui me restait à faire : je fis une révision de l'ouvrage, je recoupai quelques éléments, mais plus souvent je les repris et les corrigeai » (p. 6). C'est dire que le livre final est encore plus disparate que celui de 1685, « étrange ouvrage rapiécé ». Poiret a aussi souligné l'important, fait des résumés et mis des sous-titres. Cependant M. Chevallier avertit justement le lecteur « de toutes les alluvions et strates qui donnent à l'étude d'un tel ouvrage le caractère d'une recherche géologique ». Cette dernière édition comprend aussi une préface, la *Dissertatio nova* (contre Bayle en particulier).

La seconde partie de l'introduction (p. xvii-li) analyse de façon claire et précise le contenu de l'ouvrage puis ses ajouts et modifications ultérieurs, en soulignant *in fine* que ce n'est pas le moindre des paradoxes de cette œuvre que d'avoir conservé son titre de *Cogitationes rationales* dans l'édition de 1715, alors que Poiret en était arrivé à un « anti-rationalisme de principe » pour lequel la raison seule n'était quasiment plus capable de vérité. M. Chevallier suggère alors que c'est peut-être le « souci pastoral qui fait la principale unité de ce volume disparate ». Quoi qu'il en soit, il faut se réjouir que ce livre, qu'on a jugé « illisible » précisément en raison de l'évolution intellectuelle dont il témoigne *matériellement*, soit désormais lisible chez soi.

V. C.

1. 2. 8. SPINOZA (Benedetto), *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*. Emanuela Scribano suit le texte de l'éd. Gebhardt (avec les ajouts de la traduction néerlandaise de Balling), qu'elle introduit, traduit et annote. La traduction semble excellente (voir le *Bulletin spinoziste* VIII, 2.1). Une remarquable introduction (p. v-li) étudie, sur quelques exemples significatifs et dont les enjeux sont importants, la lecture par Spinoza des scolastiques et de Descartes : les *Disputationes metaphysicae* en particulier sont très présentes dans les notes des *Cogitata* (il est vrai que le texte de Suarez affleure en permanence dès le premier chapitre, qui lui doit autant qu'à la *regula generalis* cartésienne), mais aussi Heereboord ou Burgersdijk ; les rapprochements de textes et de thèses proposés éclairent ainsi cet ouvrage scolaire, où l'on voit Spinoza reprendre encore, et dans les mêmes termes, les problématiques de ses contemporains. Excellent travail donc, qui permet de réévaluer la place et l'importance à la fois de ce seul livre publié par Spinoza dans l'ensemble de son corpus et Spinoza lui-même dans la tradition scolastique qui rend dominante l'interprétation conceptualiste de l'*ens*.

V. C.

2. Études générales

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. *Descartes : il Metodo e i Saggi*, Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la Méthode e degli Essays*, a cura di G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel, G. Papulli, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1990, 2 t. (et un index séparé), 755 p. Voir les n° 3.1.5, 9, 10, 12, 15, 17, 19, 21, 26, 27, 29, 30, 45, 46, 47, 48, 50, 60, 61, 69, 71, 78, 82, 86, 89, 90, 98, 100, 101, 105, 114, 115 et 3.2.1, 3, 6, 8, 12, 13, 23, 27 et 28. Cet ouvrage magnifique et important sera recensé dans un prochain *BC*.

2. 1. 2. MURAKAMI (KATUZO), *La formation de la métaphysique cartésienne* (en japonais), Keisoshobo, Tokyo, 1990, 293 p.

2. 1. 3. PIOLET (Claude), *Descartes, révolution ou évolution ?*, Éd. La pensée universelle, Paris, 1990, 79 p.

2. 1. 4. RODIS-LEWIS (Geneviève), *L'anthropologie cartésienne*, PUF, Paris, 1990, 300 p.

2. 1. 5. SCHÜTT (Hans-Peter), *Substanzen, Subjekte und Personen. Eine Studie zum Cartesianischen Dualismus*, Manutius-Verlag, Heidelberg, 1990, viii-353 p.

2. 1. 2. MURAKAMI (KATUZO), *La formation de la métaphysique cartésienne*. Ce livre se compose de trois parties avec les titres suivants : [1] L'exclusion des préventions, [2] Des sens à l'idée (*idea*), [3] la formation de la métaphysique. Par le titre de la première partie, il ne faut pas entendre la maxime de la méthode qui prescrit d'« éviter soigneusement les préventions ». L'auteur tente ici d'exclure les interprétations courantes qu'il considère justement comme des préventions, en particulier celle de G. Rodis-Lewis qui consiste à trouver dans les *lettres* de 1630 la notion d'idée innée et la corrélation entre les fondements de la physique et la thèse métaphysique de la création des vérités éternelles. Selon l'auteur, l'expression : « *mentibus nostris ingeniatae* » signifie seulement « implantées dans nos esprits » et elle n'implique nullement l'innéité des idées. L'expression : « ces lois en la nature » qui figure dans la *lettre* du 15 avril 1630 n'équivaut pas non plus aux « lois de la nature » au sens physique. De là vient que l'auteur refuse de reconnaître à la thèse de la libre création des vérités éternelles « la corrélation des lois naturelles et des idées innées ». L'auteur pousse cette interprétation au point de prétendre que la notion d'innéité des idées n'apparaît qu'avec la *Méditation III*. Cette interprétation est provocatrice et courageuse. Mais l'auteur néglige trop les travaux documentaires effectués surtout depuis E. Gilson. En outre il ne tient pas assez compte du contexte où figurent les expressions dont il présente une nouvelle lecture. Pour montrer cela, il suffirait de faire remarquer la répétition du mot « ma physique » dans le contexte où Descartes énonce pour la première fois sa thèse de la création des vérités éternelles. D'ailleurs, il pense curieusement que la métaphysique de Descartes n'est rien d'autre qu'une théorie de l'idée, et que la formation de sa métaphysique s'achève avec la *Méditation IV*. C'est pourquoi il termine ce livre par l'exposé de cette dernière !

M. K.

2. 1. 4. RODIS-LEWIS (Geneviève), *L'anthropologie cartésienne*. L'ouvrage de G. R.-L. présente un double intérêt. (a) Il regroupe en les enrichissant, en les complétant par quelques études inédites, des textes devenus rares et d'accès difficile dont la publication s'étale sur 35 ans, de 1955 à 1990, et sur plusieurs continents, de Tokyo à Mexico en passant par Milan. (b) Il les organise, comme jadis certains livres d'Henri Gouhier, en un ouvrage systématique qui comble une lacune. Le mot d'*anthropologie* n'ayant pris en français son sens actuel que beaucoup plus tard, vers 1838, l'anachronisme volontaire du titre désigne une case vide du système cartésien. Les *Principes* IV-188 signalent une sixième partie à faire « touchant celle (i.e. la nature) de l'homme » ; case vide que remplira sans doute partiellement l'ouvrage de 1649, les *Passions de l'âme* (dont la première partie a pour sous-titre « des passions en général et par occasion de toute la nature de l'homme » — la lettre à Clerselier du

23 avril 1649 disait « de l'âme » et non « de l'homme ») ; case vide qu'occupait déjà le chapitre XVIII du *Monde ou traité de la lumière*, resté inachevé et inédit en 1633 après la condamnation de Galilée, puis publié à part par Clerselier en 1664 sous le titre de *L'Homme*. On trouvera de surcroît plus que des aperçus sur quelques-uns des successeurs de Descartes, qu'ils soient simplement des post-cartésiens ou des disciples fidèles ou infidèles. En ce sens, il s'agit bien d'un ouvrage sur l'anthropologie cartésienne et non pas seulement sur l'anthropologie de Descartes.

Trois thèmes dominent, dans cette somme si riche où les notes irriguent la pensée et permettent de suivre les multiples réseaux de l'érudition sans interrompre le fil argumentatif : le thème du dualisme (ch. V, autour de la troisième notion primitive) ; le thème de la vie (ch. VI, autour des limites du mécanisme dans la science de l'organisme) ; le thème du langage humain (ch. X, autour des signes naturels).

Sur le dualisme, la querelle avec Regius permet de prendre la mesure de l'originalité cartésienne. Contre toute réduction à une conception teintée de platonisme, celle de « l'animal-ange » (p. 89, note 19), le « vrai homme » de Descartes est bien un *ens per se*, même s'il est composé d'une âme substantielle et d'un corps. En ce sens, on aura du mal en lisant ces chapitres à admettre l'hypothèse récente de Stephen Voss selon laquelle l'union substantielle aurait été abandonnée par Descartes après 1642, le vrai homme ne faisant qu'une brève apparition en cet itinéraire philosophique entre *Méditations* et *Principes*. On s'étonnera seulement que G.R.-L. ne signale nulle part que l'union substantielle n'unit pas comme on le croit souvent deux substances de même rang, l'âme et le corps, mais bien une vraie substance, l'âme, avec un corps humain qui est un assemblage de modes (cf. p. 150, note 5).

Concernant le monde biologique, l'écart entre vivre et penser que Descartes creuse contre Augustin (p. 7) reconduit à l'originalité du « principe de vie » (p. 39, n. 1). Les difficultés de la transfusion du sang, qu'un appendice au ch. IX de M. Bitbol éclaire du point de vue moderne, rejoignent les anciennes interrogations de G. Canguilhem (qui – cf. p. 165, note 34 – citait bien la lettre à Mersenne du 18 mars 1630, même s'il lui donnait à la p. 44, note 1, de son livre une référence légèrement erronée, AT I, 137 pour 134) : comment comprendre le mot de *machine* quand on parle au xvii^e siècle de « la machine du corps humain » et quand on étudie sa « disposition » (p. 149, note 2) ? Il y a une unité du corps vivant indépendante de son union avec une âme pensante, qui précède cette union et la rend possible. Cette unité sépare des autres corps physiques le corps vivant, même si c'est le corps d'un animal, voire d'un animal-machine. On doit donc dissocier forme substantielle, l'âme humaine qui « informe » le corps étant la seule forme substantielle reconnue par Descartes (p. 94, note 34 : on corrigera *et en est*), et unité interne du vivant.

Enfin la réflexion sur les signes naturels permet, tout en jetant un pont sur l'abîme entre la métaphysique et l'esthétique absente ou presque du cartésianisme par le biais de l'expressivité chère à Bernard Lamy (cf. p. 283, note 2), de comprendre ce que les linguistiques du xviii^e siècle ont pu trouver dans cette analyse du langage. La substructure de la parole humaine n'est pas seulement physique, au sens où l'entendra Cordemoy. Elle est aussi bien ce qu'on appellerait la structure du comportement, traduction à peine forcée pour « la conduite de la vie ». Le rapprochement avec Pradines ou Merleau-Ponty (p. 240, n. 2) rend à Descartes ce qu'y trouvait par exemple Rousseau auteur de *l'Essai sur l'origine des langues*, comme le montre le chapitre XII.

On entrevoit la richesse du travail et les pistes qu'il ouvre. On regrettera certes quelques petites négligences de texte (p. 154, ll. 10-11 par exemple ou p. 158, l. 7, *indépendance* pour *interdépendance*) ou de référence (p. 160, note 128, l. 3 : AT XI,

649 et non 619). Plus sérieusement, on regrettera l'absence d'un index. Car si la vocation philosophique de Malebranche a coïncidé avec la lecture de *L'Homme* en 1664, nul doute que des vocations d'historien de la philosophie naîtront d'une *Anthropologie cartésienne* attendue et qui tient si généreusement ses promesses.

J.-M. B.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. *Peiresc ou la passion de connaître*. Actes du colloque de Carpentras (novembre 1987), textes réunis sous la direction de Anne Reinbold, préface de Pierre Costabel, Vrin, 1990, 206 p.

2. 2. 2. CIFOLETTI (Giovanna), *La méthode de Fermat : son statut et sa diffusion*, in *Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences*, nouvelle série, n. 33, 1990, 243 p.

2. 2. 3. DAVIES (C. G.), « *Conscience* » as *Consciousness* : the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n. 272, 1990, 170 p.

2. 2. 4. DIBON (Paul), *Regards sur la Hollande du Siècle d'Or*, Vivarium, Naples, 1990, 783 p.

2. 2. 5. HALL (A. Rupert), *Henry More. Magic, religion and experiment*, Blackwell, Oxford, 1990, 304 p.

2. 2. 6. JOLLEY (Nicolas), *The light of the soul. Theories of ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Clarendon Press, Oxford, 1990, 209 p.

2. 2. 7. MCKENNA (Antony), *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n. 276-277, Oxford, 1990, 2 vol., 1104 p. Cet ouvrage sera recensé dans le prochain *BC*.

2. 2. 8. MORI (Gianluca), *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodicea*, Il Mulino, Bologna, 1990, 262 p.

2. 2. 9. PALA (Alberto), *Descartes e lo sperimentalismo francese, 1600-1650*, Editori Riuniti, Roma, 1990, 234 p.

2. 2. 1. *Peiresc ou la passion de connaître*. Le colloque de Carpentras s'est attaché à présenter plusieurs des intérêts, si divers, de Peiresc, en citant de nombreux extraits de sa correspondance. Les actes de ce colloque (malheureusement incomplets) commencent par quelques articles généraux. Jean Bernhardt étudie l'inventaire posthume de la bibliothèque de Peiresc, particulièrement fournie et caractérisée par une forte proportion d'œuvres historico-juridiques. On y trouve peu de textes théologiques, ce qui n'empêchait pas Peiresc, selon Michel Feuillas, d'être un catholique scrupuleux, et même actif puisqu'il a été abbé commendataire de Guitres (« Le catholicisme de Peiresc »). On y trouve également l'*Harmonie universelle* de Mersenne, avec qui il a fréquemment correspondu et qu'il a aidé généreusement pour ses travaux de musicologie (Armand Beaulieu, « Mersenne, rival de Peiresc ? »). Cette bibliothèque comprenait également plusieurs ouvrages modernes tels que ceux de Charron, Vanini, La Mothe le Vayer. Françoise Charles-Daubert s'attache cependant à distinguer l'érudition des libertins de celle de Peiresc : celle-ci constitue un

savoir désintéressé, se soucie du monde dans « un mouvement de fuite vers les choses » ; celle-là ne se soucie de la nature que pour mieux parler de l'homme. Françoise Charles-Daubert montre néanmoins que cette divergence profonde dans les finalités conférées à la science ne rend pas impossible la coopération dans la quête du savoir (« Libertinage et érudition : Peiresc relais de l'Europe savante »), de même qu'il apparaît que le catholicisme de Peiresc ne l'a pas empêché de rechercher la collaboration d'hommes de toutes confessions.

Les articles suivants traitent d'intérêts particuliers de Peiresc, qui ne sont pas simplement scientifiques, puisqu'il n'était pas insensible à la peinture, comme en témoigne sa correspondance abondante avec Rubens, et le soutien qu'il a apporté à quelques peintres (Anne Reinbold, « Peiresc et les peintres de son temps »), et qu'il s'est préoccupé de musique, et pas seulement en musicologue. Joseph Scherpereel décrit en particulier son enthousiasme pour l'opéra, dont il a vu la naissance puisqu'il a assisté à la création de l'*Euridice* de Peri, première ébauche du genre (« Peiresc et la musique »).

Les activités plus proprement scientifiques de Peiresc sont enfin l'objet de plusieurs études détaillées qui en présentent les méthodes, les investigations et les limites. Dans ces domaines, il est essentiellement soucieux d'observations exactes, même lorsqu'il s'agit de phénomènes de sorcellerie : il ne les met pas systématiquement en doute, mais il réclame des preuves ou propose des explications substitutives par des causes naturelles (Cristina Dessi, « Peiresc et la sorcellerie »). Dans les domaines de l'archéologie et de l'astronomie, dont traitent respectivement Sydney Aufrère et Pierre Costabel, il seconde ses propres observations par celles qu'il demande à ses correspondants compétents, observations complémentaires qu'il suscite, organise et recueille avec une extrême ardeur. Pierre Costabel souligne la fécondité du caractère collectif de cette pratique de l'observation (en l'occurrence des satellites de Jupiter, que Peiresc a été l'un des premiers à étudier) : des relevés de positions exercés dans des lieux différents, donc dans des temps différents, ont donné à Peiresc l'idée d'appliquer ses résultats à la correction des différences de longitudes (« Peiresc et Wendelin »). La description minutieuse caractérise aussi les recherches qu'il a menées en botanique, où il a recours à des peintres pour faire établir de nombreux « portraits » de ce qu'il souhaite inclure dans ses inventaires des vivants. Yvette Conry décrit l'histoire naturelle de Peiresc comme essentiellement attachée au visible, dépouillée de présupposés axiologiques voire théologiques, mais inefficace dans l'élaboration d'une classification, faute d'une méthodologie et d'une nomenclature adéquates (« Peiresc et l'ordre des "portraits" dans les investigations du XVII^e siècle »).

Tout au long du colloque se précise le portrait de Peiresc, plus chercheur que savant sans doute, animé par deux exigences constantes : « ne rien négliger », d'une part ; « ayder le public », d'autre part. En astronomie, en zoologie, comme en archéologie, il n'a certes pas attaché son nom à quelque découverte majeure, mais il a énoncé des hypothèses, des résultats, voire simplement des questions, qui se sont par la suite révélés féconds.

E. B.

2. 2. 2. CIFOLETTI (Giovanna Cleonice), *La méthode de Fermat : son statut et sa diffusion*. La construction de la Géométrie Différentielle, étudiant la notion de tangente à une courbe et tout ce qui s'y rattache, est très loin d'avoir été réglée, une fois pour toutes, par une proposition simpliste du genre : « j'appelle *tangente* la position limite d'une sécante à la courbe dans le mouvement d'un point variable se rapprochant indéfiniment du point considéré ». G. Cifoletti a, par exemple, raison

de consacrer un chapitre de son livre fondamental à la géométrie différentielle synthétique contemporaine, liée à la théorie des catégories à partir d'un programme de refonte axiomatique de la mécanique du continu, lancé par le mathématicien logicien Lawvere dès 1967. Elle aurait également pu rappeler la Géométrie Infinésimale Directe de Georges Bouligand et ses notions de *contingent* et du *paratingent* (1930) et son renouveau à travers la théorie de la viabilité des macrosystèmes dynamiques, datant des toutes récentes années 80 et, elle aussi, directement issue de la « méthode de Fermat ».

Il est banal – et bien imprudent – de réduire cette dernière à une invention d'une définition de la tangente ressortissant de l'*analyse* (limite d'une corde), exactement contemporaine d'une autre, due à Descartes, qui l'introduisait à partir de la notion de racine multiple d'une équation *algébrique*. Vers 1630 les deux hommes possédaient l'essentiel de leurs solutions respectives, et l'on sait que c'est dans *La Géométrie* que parut, pour la première fois, une approche des notions de tangente et de normale non liée à une classe particulière de courbes (coniques d'Apollonius ou spirales d'Archimède). La démarche cartésienne, issue de ses constructions de racines d'équations par intersection de cercles et de courbes algébriques, convenablement simplifiée par ses successeurs, est toujours aujourd'hui l'outil fondamental en géométrie algébrique. Quant à Fermat, c'était là le premier pas vers le triomphe du calcul différentiel et intégral qui a bouleversé notre connaissance du monde et permis, pour notre bien ou notre malheur, sa conquête grâce à une technologie fondée sur la puissance du *Calculus*.

Les quelque 240 pages de ce *Cahier d'Histoire et de Philosophie des Sciences* (33, 1990), ouvrent sur l'établissement rigoureux des différentes versions que Fermat nous a laissées de sa méthode, dont aucune – y compris la quatrième et la plus achevée, connue sous le nom de *Lettre à Brûlart* mais publiée seulement en 1919 – n'est malheureusement totalement explicite. Un moderne ne peut par exemple qu'être choqué de ce que Fermat semble, chaque fois, tenter de dissimuler la grandeur même dont il recherche les *maximis* ou les *minimis* ; ce livre-là démonte avec toute la patience et la subtilité nécessaire les ressorts des principales applications bâties par Fermat pour illustrer la puissance de son outil, sous ses différents avatars.

Au passage, l'auteur discute évidemment longuement la farouche bataille née des critiques de la méthode de Fermat portées par un Descartes trop visiblement mal à l'aise. Elle est d'ailleurs amenée à cette occasion à affiner de manière considérable la vision traditionnelle et simpliste, rappelée plus haut, sur les natures et les différences entre les méthodes des deux rivaux. Elle montre par exemple comment on ne pourrait laisser croire que le concept de racine multiple ait été totalement étranger à Fermat.

G. Cifoletti indique aussi dès le départ, avec la plus grande netteté, que la réduction, longtemps communément admise, des techniques de Fermat à un processus basé sur le calcul des indivisibles était contraire aux textes eux-mêmes, où les mots « infiniment petits » n'apparaissent à aucun moment. En « adéquant » l'accroissement e à 0, Fermat n'opère aucun passage à la limite. Sa démarche est bien plus proche de celle d'un Viète – pur algébriste – que de celle de l'analyste Képler chez qui, on le sait, Montucla avait faussement cru voir l'origine de sa méthode. En recalant ainsi les rapports de l'algébriste Fermat avec l'infini, elle montre que les terrains de chasse de Descartes étaient, finalement, bien plus proches qu'on ne pouvait *a priori* le penser, ce qui explique d'ailleurs peut-être en partie l'aigreur de la fameuse querelle.

Bien entendu l'auteur se livre à une minutieuse recension critique des grandes interprétations données au cours de l'histoire, par un Duhamel ou un Whiteside, sur la méthode, s'appuyant par exemple souvent sur les travaux de Mahoney – pourtant

durement critiqués par un André Weil, fin connaisseur de l'invention du calcul infinitésimal – ou citant avec éloge les interventions, toutes en finesse, de notre ancien et vieil ami Jean Itard, renvoyant évidemment, à l'occasion de Descartes, aux travaux fondamentaux de Jean-Luc Marion et Pierre Costabel. Ce travail est également précieux par la somme de renseignements peu connus et d'analyses détaillées, par exemple sur l'œuvre d'Hérigone, qui fut l'un des premiers diffuseurs (parfois maladroit) des algorithmes de Fermat.

L'auteur laisse évidemment peu de place à d'éventuelles critiques lorsqu'il explicite les constructions ultra classiques par lesquelles Fermat établissait les tangentes aux courbes très simples qui lui servaient de pierre de touche, tant ces reconstitutions sont devenues évidentes à nos yeux rompus à une analyse vieille de plus de trois siècles. Par contre on pourrait certainement contester en partie sa présentation détaillée de tel ou tel autre point, par exemple l'étude du « conoïde parabolique », qui pose évidemment un très sérieux problème tant y interviennent des éléments clairement extérieurs à la seule considération de quelque extremum.

On pourrait aussi juger un peu trop sévère l'appréciation des critiques de Descartes à propos de « la querelle ». Même si ce dernier est évidemment mal servi par l'effet de ses propres petites choses, le fond de ses attaques mérite certainement d'être pris en plus sérieuse considération. Après tout, la discussion sur le fait que dans certains cas Fermat semblerait s'en tenir à des accroissements d'un seul signe n'est nullement oiseuse. Si notre érudition de modernes nous fait bien voir ce qui était encore au-delà des capacités des meilleurs savants de l'époque (à savoir par exemple que l'annulation d'une dérivée n'est ni nécessaire, ni suffisante pour qu'il y ait extremum, ce que G. Cifoletti met bien en lumière par exemple p. 56, dans son commentaire sur Schneider), il faut écouter avec attention Descartes, même blessé et injuste, quand il reproche durement à son challenger d'en prendre trop à son aise avec la vérité, calé à l'abri d'une part d'obscurité indéniable de ses textes. La grande modernité d'un Fermat, notamment par rapport à son compétiteur, est certes évidente ; mais nous avons ici en mains suffisamment de pièces très précises pour pouvoir en mesurer, malgré tout, certaines limites.

D'autres facettes de cet essai seraient probablement également discutables : qu'il s'agisse du plan même du travail, qui conduit parfois à un certain émiettement des données et des commentaires, ou au caractère trop indépendant du dernier chapitre, dans lequel les liens entre la géométrie différentielle synthétique et la démarche de Fermat auraient pu être davantage analysés en profondeur. Des remarques comme les précédentes sont inévitables, quand on a à rendre compte d'une étude de cette ampleur ; elles n'enlèvent rien à sa grande richesse. Cette mise à plat de la méthode de Fermat restera un point de passage obligé pour toute entreprise d'envergure sur la mathématique du XVII^e siècle. Par exemple bâtir un travail d'ensemble sur les méthodes de nos deux hommes et de leurs contemporains Roberval et Toricelli, suivi d'une étude critique détaillée des révolutions dues à leurs éminents successeurs Newton et Leibniz, est une tâche redoutable, exigeant plusieurs équipes d'historiens, et condamnée à être sans cesse reprise selon les progrès de la recherche ; mais sur ce point au moins (l'évaluation de la si originale et déroutante invention de Fermat), elle pourra être désormais envisagée avec sérénité si elle s'appuie sur cette somme-là.

Que l'œuvre de Fermat ne puisse commencer à être entièrement comprise qu'en cette fin de siècle – en y incluant la fameuse conjecture enfin démontrée –, est le signe de la très haute qualité d'un homme étrange en lequel la postérité a longtemps vu « le Prince des Amateurs » ; G. Cifoletti, en osant son étude, a su se montrer digne de lui en apportant certaines réponses, circonstanciées et claires, à des problèmes dont l'obscurité initiale n'était guère encourageante.

A. W.

2. 2. 5. HALL (A. Rupert), *Henry More. Magic, religion and experiment*. Publié dans la collection des biographies scientifiques de Blackwell, l'ouvrage que A. Rupert Hall consacre à Henry More paraît d'emblée paradoxal, parce que H. M., le plus célèbre des « platoniciens de Cambridge », avant de s'intéresser à la science, est surtout préoccupé de métaphysique et de religion. De sorte que la place de H. M. dans cette collection s'impose moins que celle de Darwin avec lequel il l'inaugure, et que celles de Kepler, Galilée, et Newton, sur lesquels porteront les prochains ouvrages. S'il mérite d'être cité dans l'histoire des sciences, c'est parce que, avant d'influencer Newton, H. M. a contribué à propager en Angleterre les thèses de Galilée, et qu'il a aussi été un des premiers à diffuser outre-Manche les idées scientifiques de Descartes. Ainsi, dès l'édition de 1647 des *Philosophical poems*, comportant de nombreuses notes scientifiques, Galilée et Descartes sont cités. Certaines notes renvoient à l'édition de 1644 des *Principia*. Mais si le jeune H. M., *fellow de Christ' College*, manifeste un grand enthousiasme envers plusieurs points des écrits de Descartes, il revendique aussi le « noble patronage des Anciens » : Épicure, Démocrite, Lucrèce, tout en s'affirmant le continuateur des thèses de la philosophie de Platon, et sans cesser de citer avec éloges Plotin et Hermès Trismégiste. Ces écrits de H. M. qui précèdent les échanges épistolaires avec Descartes (fin 1648-octobre 1649), sont pour l'essentiel consacrés à la destinée de l'âme, à son immortalité, et à l'infinité de l'espace, liée sur le plan cosmologique à l'omniprésence divine. Les textes de H. M. sont complexes, et ce d'autant plus qu'ils sont baignés d'un mysticisme où se rencontrent néoplatonisme et éléments tirés des cabalistes chrétiens. Ces écrits de jeunesse, nourris de sources multiples, influenceront les longs traités métaphysiques et religieux que H.M. va ensuite écrire, tant en latin qu'en anglais, ainsi celui de 1652, augmenté en 1655, *An antidote against atheism*, et celui de 1659 sur *L'immortalité de l'Âme*. Dans ces textes, H. M. discute Descartes, mais l'enthousiasme envers le penseur français est tempéré par des critiques qui vont sans cesse s'accroître, au point que le manuel de métaphysique publié pour la première fois en 1671, *Enchiridium metaphysicum*, contient de très violentes attaques contre le mécanisme cartésien. De la complexité des textes de H. M., de leur évolution, l'ouvrage de A. Rupert Hall rend peu compte. Car l'auteur présente H. M. sans prendre en considération tout ce qui fait l'intérêt de la lecture de ses ouvrages : les préoccupations religieuses et la lutte contre l'athéisme, la diversité des sources philosophiques, l'intérêt pour la poésie, la très vaste érudition (thèmes d'ailleurs présents dans les *lettres à Descartes*). La première partie de l'ouvrage, sur le contexte platonicien et personnel, est trop générale. Les chapitres consacrés au platonisme, puis au platonisme et à la révolution scientifique, sont peu originaux, de même que celui sur les Platoniciens de Cambridge. Dans celui qui clôt la première partie, « Henry More, homme de paradoxe », l'auteur n'épuise en rien la personnalité riche et complexe de H. M. La deuxième partie, « Pour et contre la révolution scientifique », n'est pas exempte des mêmes défauts. Elle comporte un chapitre sur More et Descartes, et s'inspire de l'étude de Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, et des textes, plus récents, de A. Gabbey sur H. M. Mais il est surprenant de constater que sur les relations entre H. M. et Descartes, l'auteur omet des références importantes : ni A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra* (Laterza, Rome, 1973), ni P. Cristofolini, *Cartesiani e sociiani. Studio su H. More*, (Argalia editore, Urbino, 1974) ne sont cités. La référence à l'ouvrage, plus ancien, de S. Hutin sur More (Georg Olms, 1966) est également absente. Les chapitres qui nous semblent les plus intéressants sont les deux derniers de l'ouvrage, consacrés à H. M. et Newton. Il est vrai qu'ils bénéficient des études de R. S. Westfall sur l'influence de H. M. sur Newton. En définitive, l'ouvrage de A. Rupert Hall est décevant, car H. M. semble n'avoir pas été vraiment lu. Il est

vrai que son œuvre est immense, et pas toujours facile d'accès. Regrettons enfin que le beau sous-titre de ce livre, « Magic, religion and experiment », ne fasse l'objet d'aucun commentaire original.

A. B.-H.

2. 2. 6. JOLLEY (Nicholas), *The light of the soul. Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. L'ouvrage réunit Descartes, Malebranche et Leibniz autour de la définition de l'idée, de la question des idées innées et du lien entre l'entendement divin et l'entendement humain. D'après l'auteur, Descartes et Leibniz fondent leurs théories de l'idée sur le verset de la *Genèse* selon lequel l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; Malebranche, quant à lui, donnerait une interprétation épistémologique du verset de saint Jean (*Jn 1,9*) : *Verbus erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. A partir de cet axe de lecture, l'auteur étudie tout d'abord les ambiguïtés de la théorie cartésienne de l'idée (Descartes développe trois définitions de l'idée : comme objet de l'esprit, comme acte de l'esprit et comme disposition), la question de l'innéité et de la création des vérités éternelles. Situés dans une perspective johannique, les quatre chapitres consacrés à Malebranche montrent comment l'auteur de *La recherche de la vérité*, contestant la confusion opérée par Descartes entre logique et psychologie et dénonçant l'immoralisme et le scepticisme ouverts par la théorie de la création des vérités éternelles, développe une conception nouvelle de l'idée, comment il fonde sa théorie de la vision en Dieu sur des affirmations de Descartes (distinction des qualités premières et des qualités secondes, théorie de la perception, analyse dite du morceau de cire) et comment, à la faveur des innovations cartésiennes, il restaure les thèses augustinienes sur l'illumination divine. Les chapitres VI et VII étudient la question de l'occasionalisme et celle des rapports de l'idée et de la conscience de soi, question où s'affirme cette fois une dépendance à l'égard des empiristes (Gassendi et Locke). Reprenant le thème de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, les derniers chapitres étudient l'importance du nominalisme dans la théorie leibnizienne de l'idée et la réponse de Leibniz aux critiques malebranchiste et lockienne des idées innées et de la conscience de soi.

On peut savoir gré à l'auteur d'avoir présenté une synthèse de ce que Leibniz, Malebranche et Descartes ont dit sur l'idée et de leurs relations (même si un certain nombre d'affirmations est très discutable, comme de parler d'un paradigme cartésiano-lockien de l'idée). Cependant le peu d'idées de l'auteur sur la théorie classique de l'idée fait de son ouvrage un ensemble dépourvu de perspectives historiques (par exemple, une étude sérieuse de la conception augustinienne de l'idée et la référence à la *Quaestio De Ideis* [*Diversis Quaestionibus*, 83, q. 46] font défaut) et enjeu conceptuel : l'opposition d'inspiration scripturaire entre Descartes et Leibniz d'une part et Malebranche d'autre part paraît peu féconde et, du moins pour Descartes, manquer d'une problématique sur la question de l'analogie qui seule aurait pu permettre de saisir la modalité de la ressemblance entre l'entendement humain et l'entendement divin. Par ailleurs, les impasses de la bibliographie ne sont pas palliées par une perspicacité que l'on pourrait envier : Bréhier (sur les vérités éternelles), *La philosophie de Malebranche* de Gouhier et le *Malebranche* de Gueroult sont certes cités mais d'autres auteurs, peu négligeables semble-t-il, sont absents : Alquié, Belaval, Beyssade, Gilson, Laporte, Marion, Robinet, Rodis-Lewis... Ainsi, pour s'en tenir à Descartes, à propos du rapprochement cartésien entre la pensée et la sensation (p. 30 sq.), il aurait été appréciable de se rapporter à la *Méditation II*, à la distinction des trois degrés du sens des *Sixièmes Réponses* (pourtant citée p. 88-92, mais curieusement étudiée) et à l'analyse de Beyssade ; de même, l'étude sur la création

des vérités éternelles n'aurait pas été si insuffisante si elle avait tenu compte des acquis de la *Théologie blanche*. Réjouissons-nous enfin de ce que les graves déficiences de cet ouvrage ne l'empêchent pas de militer pour Malebranche, dont il faut considérer l'importance, pour le XVII^e siècle, analogue à celle de Wittgenstein au XX^e (p. 3) !

T. B.

2. 2. 8. MORI (Gianluca), *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodicea*. Gianluca Mori fait partie du très petit nombre des chercheurs qui se sont attachés à Pierre Poiret (1646-1719) ; mais il est le seul peut-être aujourd'hui à avoir voulu se limiter à la part philosophique de son œuvre. Poiret, ancien pasteur réformé, fut surtout un homme de lettres, un auteur qui connut une certaine célébrité à la fin du grand siècle dans des domaines divers. Son premier ouvrage philosophique (*Cogitationes rationales de Deo anima et malo*, 1677), et d'obédience clairement cartésienne, connut dans une seconde édition très augmentée un changement d'orientation : pourtant une dernière édition, quarante ans plus tard (1715), montre que ce gros livre suscitait encore l'intérêt. Entre-temps, Poiret avait poursuivi une réflexion philosophique (*De Eruditione*, 1692 et 1707) marquée par la méfiance à l'égard de la raison qu'il juge irrémédiablement corrompue par le péché. Surtout, il avait développé dans son *Oeconomie Divine*, 1687 (qui fut traduit et publié en quatre langues) une sorte de synthèse théologique, où il s'oppose à la fois à la prédestination calviniste et aux thèses rationalistes de Malebranche. Cette œuvre, comme les suivantes, est fortement marquée par une option en faveur de la théologie mystique. Poiret consacra une grande partie de son activité littéraire à réfléchir sur la mystique et à publier de nombreuses œuvres de spiritualité, pour la plupart catholiques, à l'usage de ses coreligionnaires français du Refuge aux Pays Bas. S'il présente une certaine actualité par cet aspect irénique — on dirait aujourd'hui œcuménique — de sa démarche, Poiret est resté dans le domaine philosophique un penseur de second ordre, l'un de ces « petits cartésiens » — d'ailleurs de moins en moins cartésien pour sa part — que l'on peut nommer par exemple dans la liste de ceux qui ont soutenu la thèse de la création des idées éternelles, ou comme l'un des premiers à avoir accumulé des arguments contre la dangereuse *Éthique* de Spinoza. Il faut donc souligner le courage de G. Mori et l'intérêt de sa recherche originale. Comme déjà dans sa première thèse, dont le contenu est ici reformulé et complété avec érudition et brio, l'auteur s'attache à l'analyse de la notion de mal et à la théodicée chez Poiret. Il en décrit les étapes : l'ambition rationnelle des premières *Cogitationes*, puis le changement apporté par l'influence de la prophétesse Antoinette Bourignon, dont Poiret devint le disciple juste après la première rédaction de son traité. Les « *Objections* », proposées par Pierre Bayle à la lecture de cet ouvrage, provoquent une nouvelle révision de Poiret, qui réintroduit alors la place de la liberté chez l'homme et qui abandonne l'occasionalisme, de façon à éviter toute possibilité que Dieu soit accusé d'être l'auteur du mal. Tel est bien le problème majeur dans lequel Mori montre que notre philosophe se débatta encore, non sans réorientations successives et palinodies, obligé par exemple de mettre l'accent tantôt sur la bonté et tantôt sur la sagesse de Dieu.

En conclusion, Mori affirme que Bayle et Poiret se sont trouvés finalement devant le même constat, celui de l'incapacité de tout raisonnement philosophique ou théologique à résoudre le problème du mal. L'un et l'autre eurent alors recours au fidéisme : le premier, non sans avoir publiquement étalé et « jeté en pâture aux athées et aux libertins » les contradictions rencontrées ; le second, après avoir désespérément proposé des solutions qui se sont mutuellement annulées. L'auteur interprète comme un aveu le silence de Poiret entre la publication du *Dictionnaire* et la mort de Bayle resté pour lui un vieil adversaire. Notre historien des idées n'a pas tort de souligner

l'ambition qu'avait toujours eue Poiret de réussir à formuler et à résoudre intellectuellement les problèmes les plus ardues de la théologie ; il est juste dans cette perspective de constater son échec. Cependant, peut-être Mori, en se limitant au domaine philosophique, s'interdit-il de reconnaître une valeur à la conclusion à laquelle Poiret aboutit quand il confesse à mi-voix que « la vraie théologie s'oppose à la raison » et que cette dernière est incapable d'atteindre Dieu.

Marjolaine CHEVALLIER
(Strasbourg)

3. Études particulières

3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. « La politique cartésienne », actes du colloque du Centre d'études cartésiennes du 3 juin 1989, *Archives de philosophie*, 53, 3, 1990 ; voir les n^{os} 3.1.8, 53, 99, 116, 118.

3. 1. 2. Symposium « Cartesian skepticism », *Journal of Philosophy*, 87, 11, 1990 ; voir les n^{os} 3.1.41, 116.

3. 1. 3. *Descartes und das Problem der wissenschaftlichen Methode*, éd. par Hans Martin Gerlach et Regina Meges, *Wissenschaftliche Beiträge* 1989/7, Martin Luther Universität, Halle, 1989, 191 p.

3. 1. 4. ALANEN (Lili), « Cartesian Ideas and Intentionality », in *Language, knowledge and intentionality*, *Acta Philosophica Fennica*, vol. 49, Helsinki, 1990.

3. 1. 5. ARMOGATHE (Jean-Robert), « La publication du *Discours* et des *Essais* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 17-25.

3. 1. 6. ARMOGATHE (Jean-Robert), « Sémantèse d'*idée/idea* chez Descartes », in *Idea*. VI Colloquio Internazionale, éd. par M. Fattori et M.L. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Rome, 1990, p. 187-205.

3. 1. 7. BABINI (J.), « El *Discurso del metodo* », *Universidad*, 98-100, 1987, p. 41-54.

3. 1. 8. BARRET-KRIEGEL (Blandine), « Politique-(s) de Descartes ? », *Archives de philosophie*, 53, 3, 1990, p. 371-388.

3. 1. 9. BEAULIEU (Armand), « Le silence de Descartes », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 27-40.

3. 1. 10. BELGIOIOSO (Giulia), « L'Aristotele degli *Essais* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 41-62.

3. 1. 11. BENNETT (J.), « Truth and Stability in Descartes' *Meditations* », in *Canadian Journal of Philosophy*, 16, 1990, p. 75-108.

3. 1. 12. BEYSSADE (Jean-Marie), « Sur 'les trois ou quatre maximes' de la morale par provision », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 139-153.

3. 1. 13. BITBOL-HESPERIES (Annie), *Le principe de vie chez Descartes*, Vrin, 1990, 236 p.

3. 1. 14. BIZINOTO MACEDO (L.), « A segurança em Descartes », *Educação e Filosofia*, 2, 3, 1987, p. 41-60.
3. 1. 15. BLOCH (Olivier), « Le discours de la méthode d'Étienne de Clave (1635) », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 155-161.
3. 1. 16. BONICALZI (Francesca), *L'ordine della certezza. Scientificità e persuasione in Descartes*, Marietti, Gênes, 1987, 128 p.
3. 1. 17. Bos (Henk J.M.), « The Structure of Descartes' *Géométrie* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 349-369.
3. 1. 18. BOZOVIC (M.), « [Le Dieu de Descartes comme *causa sui*] », *Filozofski Vestnik*, 10, 2, 1989, p. 9-19.
3. 1. 19. CANZIANI (Guido), « *Historia autobiografica e fable del mondo tra Regulae e il Discours* », in *Descartes il metodo e i saggi*, p. 163-184.
3. 1. 20. CANZIANI (Guido), « Some aspects of eloquence in Descartes's works », *Argumentation* (Kluwer Academic Publishers), 1990, 4, p. 53-68.
3. 1. 21. CAVAILLÉ (Jean-Pierre), « Une histoire, un discours, des méditations : récit, éloquence et métaphysique dans le *Discours de la Méthode* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 185-200.
3. 1. 22. CARR (Thomas M.), *Descartes and the Resilience of Rhetoric. Varieties of Cartesian Rhetorical Theory*, Southern Illinois U.P., Carbondale and Edwardsville, 1990, XI-212 p.
3. 1. 23. CARRAUD (Vincent), « Les références scripturaires du corpus cartésien », *Bulletin cartésien XVIII, Archives de philosophie*, 53, 1, 1990, p. 11-21.
3. 1. 24. CARRAUD (Vincent), « Descartes et la Bible », in *Le Grand Siècle et la Bible* (La Bible de tous les temps, 6), sous la direction de J.-R. Armogathe, Beauchesne, 1989, p. 277-291.
3. 1. 25. CARRIERO (John Peter), *Descartes and the autonomy of human understanding*, New York, Garland, 1990, 238 p.
3. 1. 26. CIMINO (Guido), « Teoria del sistema nervosa e ottica fisiologica in Descartes », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 247-272.
3. 1. 27. CLARKE (Desmond M.), « The *Discours* and *Hypotheses* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 201-209.
3. 1. 28. COOK (D.), « Madness and the Cogito : Derrida's critique of *Folie et Déraison* », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 21, 2, 1990, p. 164-174.
3. 1. 29. COSTABEL (Pierre), « La *Géométrie* que Descartes n'a pas publiée », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 371-385.
3. 1. 30. COSTABEL (Pierre), « Le Colloque de Lecce et la connaissance de Descartes », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 7-11.
3. 1. 31. COTTINGHAM (John), « Descartes on Colour », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 90, 3, p. 231-246.

3. 1. 32. COTTINGHAM (John), « Descartes on mind and body », *Cogito* (Bristol), 2, 2, 1988, p. 10-13.
3. 1. 33. CRESS (Donald A.), « Descartes' doctrine of volitional infinity », *The Southern Journal of Philosophy*, 28, 2, 1990, p. 149-164.
3. 1. 34. CROMBIE (Alistair C.), *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*, Hambledon Press, London and Roncevert, 1990, 474 p.
3. 1. 35. DAUENBAUER (Bernard P.), « The Place of Imagination in Descartes' *Meditations* », *Cahiers du Dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, 1, 2, 1987, p. 37-46.
3. 1. 36. DE PACE (A.), « Descartes' Interpretations of the 'Principle of Inertia' », *Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università degli Studi di Milano*, 42, 2, 1989, p. 13-28.
3. 1. 37. DERRIDA (Jacques), *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990 ; sur Descartes, p. 311-341.
3. 1. 38. ECHEVERRIA (Javier), « La lectura del *Cogito* cartesiano », *Revista de Occidente*, 109, 1990, p. 5-25.
3. 1. 39. EDELBERG (Walter), « The fifth *Meditation* », *Philosophical review*, 99, 4, 1990, p. 493-533.
3. 1. 40. EDWARDS (Jim), « Cartesian Dualism and Knowledge of Essences », *Seventeenth-Century French Studies*, 1988, 10, p. 191-198.
3. 1. 41. ENÇ (Berent), « Is realism really the best hypothesis? », *Cartesian skepticism, Journal of philosophy*, 87, 11, 1990, p. 658-666.
3. 1. 42. FERNANDEZ AGUADO (Javier), « 'Deus, causa sui' en Descartes », *Sapientia*, 44, 173, 1989, p. 211-220.
3. 1. 43. FERNANDEZ AGUADO (Javier), « Dios 'causa sui' en Descartes y otros ensayos », Madrid, Samsa, 1989, 88 p.
3. 1. 44. FOTI (V. M.), « The Dimension of Color », *International Studies in Philosophy*, 22, 3, 1990, p. 13-28.
3. 1. 45. GABBEY (Alan), « Explanatory Structures and Models in Descartes' Physics », in *Descartes: il metodo e i saggi*, p. 273-286.
3. 1. 46. GALUZZI (Massimo), « I *marginia* di Newton alla seconda edizione latina della *Geometria* di Descartes e i problemi ad essi collegati », in *Descartes: il metodo e i saggi*, p. 387-418.
3. 1. 47. GARIBALDI (Antonio Carlo), « La matematizzazione dell'ottica in Descartes », in *Descartes: il metodo e i saggi*, p. 287-301.
3. 1. 48. GARIN (Eugenio), « Descartes e l'Italia », in *Descartes: il metodo e i saggi*, p. 12-14.
3. 1. 49. GIOVANNANGELI (Daniel), *La fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck, 1990, 152 p.

3. 1. 50. GIUSTI (Enrico), « Numeri, grandezze e *Géométrie* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 419-439.
3. 1. 51. GLOUBERMAN (M.), « Certainty, the Cogito, and cartesian dualism », *Studia Leibnitiana*, 22, 2, 1990, p. 123-137.
3. 1. 52. GUENANCIA (Pierre), « Hobbes-Descartes : le nom et la chose », in *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, pub. sous la direction de Y.C. Zarka avec la collaboration de Jean Bernhardt, PUF, 1990, p. 67-79.
3. 1. 53. GUENANCIA (Pierre), « Dieu, le roi et les sujets », *Archives de philosophie*, 53, 3, 1990, p. 403-420.
3. 1. 54. HAGNER (M.), « Die Entfaltung der cartesischen ' Mechanik des Sehens ' und ihre Grenzen », in *Sudhoffs Archiv*, 74, 2, 1990, p. 148-171.
3. 1. 55. HALLYN (Fernand), « *Olympica* : les songes du jeune Descartes », in *Le songe à la Renaissance*, éd. par F. Charpentier, Presses de l'université de Saint-Étienne, 1990, p. 41-51.
3. 1. 56. HARRIES (Karsten), « Problems of the Infinite : Cusanus and Descartes », in *Nicholas of Cusa*, éd. par Louis Dupré, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64, 1, 1990, p. 89-110.
3. 1. 57. HATFIELD (Gary), « Reason, nature, and God in Descartes », *Sc. Context*, 3, 1, 1989, p. 175-201.
3. 1. 58. HOFFMAN (Paul), « Cartesian passions and Cartesian dualism », *Pacific Philosophical Quarterly*, 71, 4, 1990, p. 310-333.
3. 1. 59. IMLAY (R. A.), « Descartes und der reale Unterschied zwischen der Seele und dem Körper », in *Studia leibnitiana*, 22, 1, 1990, p. 69-75.
3. 1. 60. ISRAEL (Giorgio), « Dalle *Regulae* alla *Géométrie* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 441-474.
3. 1. 61. JAMMER (Max), « The program and Principles of Descartes' Physics », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 303-334.
3. 1. 62. JOUARY (J.-P.), « De l'antagonisme en philosophie : Descartes, Diderot », *La Pensée*, 273, 1990, p. 41-54.
3. 1. 63. KATASONOV (V. N.), « [La géométrie analytique de Descartes et les problèmes de la philosophie de la technique] », *Voprosy Filosofii*, 12, 1989, p. 27-40.
3. 1. 64. KOIZUMI (Yoshiyuki), « La logique de la thèse de la création des vérités éternelles et son éthique » (en japonais), *Revue de la pensée d'aujourd'hui : Gendaisi-sou*, mai, 1990, p. 166-191.
3. 1. 65. KOPANIA (J.), « La conception cartésienne du langage », *Studia Semiotyczne (Études sémiotiques)*, 16-17, 1990, p. 21-31.
3. 1. 66. KOWALSKA (M.), « [La découverte cartésienne du *cogito*. Quelques remarques sur l'essence de la raison] », *Archiwum Historii Filozofii*, 34, 1990, p. 223-235.

3. 1. 67. KURATA (Takashi), « La théorie du jugement chez Descartes : sur le jugement de l'entendement dans les *Regulae* » (en japonais), *The Journal of Philosophical studies : Tetsugakenkyu*, XLVIII-2, Kyoto, 1990, p. 326-354.
3. 1. 68. LABBÉ (Yves), « Sur l'unité de l'unique preuve de Dieu », *Revue Thomiste*, 90, 2, 1990, p. 194-229.
3. 1. 69. LAFOND (Jean), « Discours et essai, ou de l'écriture philosophique de Montaigne à Descartes », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 63-75.
3. 1. 70. LOEB (L. E.), « The priority of reason in Descartes », *The Philosophical Review*, 99, 1, 1990, p. 3-43.
3. 1. 71. LOJACONO (Ettore), « Descartes curioso. Qualche considerazione sulla *Correspondance* di Descartes : per una migliore comprensione degli *Essais* e per un'altra immagine dell'autore », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 77-104.
3. 1. 72. LOPARIC (Zeljko), « Paradigmas cartesianos », *Cad. Hist. Filos. C.*, 1, 2, 1990, p. 185-212.
3. 1. 73. LYNCH (E.), « Travesia cartesiana », *Revista de Occidente*, 93, 1989, p. 109-129.
3. 1. 74. LYONS (John D.), « Camera Obscura : Image and Imagination in Descartes' *Meditations* », in *Convergences : Rhetoric and Poetic in Seventeenth-Century France : Essays for Hugh M. Davidson*, éd. par Rubin (D. L.) et McKinley (M. B.), Columbus, Ohio State UP, 1989, p. 179-195.
3. 1. 75. MACCHIA (Giovanni), *La letteratura francese, I (dal Medioevo al Settecento)*, Mondadori, Milan, 1987, 1518 p. [oubli du *BC XVIII*]. Sur Descartes, p. 749-771 en part. (« Da Cartesio a Pascal »).
3. 1. 76. MACKENZIE (A.W.), « Descartes on Sensory Representation : A Study of the 'Dioptrics' », in *Canadian Journal of Philosophy*, 16, 1990, p. 109-147.
3. 1. 77. MACGRATH (P.J.), « The Refutation of the Ontological Argument », *The Philosophical Quarterly*, 40, 159, p. 195-212.
3. 1. 78. MAMIANI (Maurizio), « Newton e Descartes : la *quaestio* manoscritta *Of Colours* e *La Dioptrique*, in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 335-339.
3. 1. 79. MARTHAN (Joseph), « Les Préfaces de Descartes », *Cahiers du Dix-septième : An Interdisciplinary Journal*, 3, 2, 1989, p. 105-114.
3. 1. 80. MAESSCHALCK (M.), « La fondation de l'autonomie chez Descartes. Lecture entre Brunschvicg et Derrida », *Revue philosophique de Louvain*, 88, 77, 1990, p. 25-47.
3. 1. 81. MENN (Steven), « Descartes and Some Predecessors on the divine Conservation of Motion », *Synthèse*, 83, 2, 1990, p. 215-238.
3. 1. 82. MICHELI (Gianni), « Il metodo nel *Discours* e negli *Essais* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 211-221.
3. 1. 83. MILES (M.), « Some Recent Research on the Mind-Body Problem in Descartes », in *Manuscrito. Revista Internacional de Filosofia*, 13, 2, 1990, p. 85-109.

3. 1. 84. MOCHIDA (Tatsuro), « La formation de l'idée de Dieu chez Descartes et 'la preuve ontologique' » (en japonais), *Mémoires de Nagoya-Gakuin Université*, 26, 2, 1990, p. 37-68.
3. 1. 85. MUKOID (E.), « Literacki aspekt *Rozprawy o metodzie w przekładach polskich* » [L'aspect littéraire du *Discours de la méthode* dans les traductions polonaises], *Ruch Literacki*, 30, 174, 1989, p. 211-224.
3. 1. 86. NARDI (Antonio), « Su due passi del *Discours de la méthode* riguardanti *Le Monde* e la caduta dei gravi. Con una nota su Descartes e Christian Wolff intorno all' *Explication des Engins* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 223-243.
3. 1. 87. NADLER (Steven M.), « Deduction, Confirmation, and the Laws of Nature in Descartes's *Principa philosophiae* », *Journal of the History of Philosophy*, 28, 3, 1990, p. 359-383.
3. 1. 88. NEUBERG (Marc), « Le traité des *Passions de l'âme* de Descartes et les théories modernes de l'émotion », *Archives de Philosophie*, 53, 3, 1990, p. 479-508.
3. 1. 89. PAPULI (Giovanni), « Prefazione », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 1-6.
3. 1. 90. PEPE (Luigi), « La *Géométrie* in Italia nel secolo XVII : un confronto con l'Europa », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 475-485.
3. 1. 91. PINCKAERS (Servais), « Les passions et la morale », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 74, 3, 1990, p. 379-391.
3. 1. 92. POHLENZ (Gerd), « Die erkenntniskritische Wendung Descartes' als Konsequenz geschichtlicher Entwicklung des Leib-Seele-Dualismus », *Conceptus*, 24, 62, 1990, p. 73-97.
3. 1. 93. POPA (T.), « La reconstruction métaphysique chez Descartes », in *Analele Universitatii Bucuresti. Filosofie*, 39, 1990, p. 21-25.
3. 1. 94. RAYMOND (Jean-François de), « Prélude à une brève rencontre : la correspondance de René Descartes avec la reine Christine de Suède », *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, 12, 1990, p. 401-413.
3. 1. 95. REED (Edward S.), « The trapped infinity. Cartesian volition as conceptual nightmare », *Philos. Psychol.*, 3, 1, 1990, p. 101-121.
3. 1. 96. RICŒUR (Paul), *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990 ; sur Descartes, voir principalement la préface, p. 15-27.
3. 1. 97. RISOS (A.), « Der Reflex : Sprachkritische Bemerkungen zur Geschichte der Unterteilung der Bewegungsvorgänge in Willkürliche und Unwillkürliche », in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 32, 1989, p. 170-180.
3. 1. 98. RODIS-LEWIS (Geneviève), « L'état de la métaphysique cartésienne en 1637 », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 105-118.
3. 1. 99. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Liberté et égalité chez Descartes », *Archives de Philosophie*, 53, 3, 1990, p. 421-430.
3. 1. 100. ROERO (Clara Silvia), « Jacob Bernouilli e Descartes : interazioni fra

geometria algebrica a calcolo infinitesimale nella seconda metà del Seicento », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 487-501.

3. 1. 101. ROSSI (Arcangelo), « Forze e moti circolari nella fisica di Descartes dalle *Météores* ai *Principia* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 341-346.

3. 1. 102. RUBIDGE (B.), « Descartes's *Meditations* and Devotional *Meditations* », *Journal of the History of Ideas*, 51, 1, 1990, p. 27-49.

3. 1. 103. SCAGLIONE (Aldo), « The origins of syntax : Descartes and the Modistae », in *History and historiography of linguistics : papers from the fourth international conference on the history of the language sciences*, Amsterdam, Benjamins, 1990, p. 339-347.

3. 1. 104. SCARRE (G.), « Demons, Demonologists and Descartes », *The Heythrop Journal*, 31, 1, 1990, p. 3-22.

3. 1. 105. SCRIMIERI (Giorgio), « Ascissa e ordinata come 'asi cartesiani' », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 503-515.

3. 1. 106. SECADA (J. E. K.), « Descartes on Time and Causality », *The Philosophical Review*, 99, 1, 1990, p. 45-72.

3. 1. 107. SENCERZ (S.), « Descartes on Sensations and 'Animal' Minds », in *Philosophical Papers*, 19, 2, 1990, p. 119-141.

3. 1. 108. SILHOL (R.), « Les rêves de Descartes », *Cahiers Charles V*, 11, 1989, p. 189-204.

3. 1. 109. SKERSYTE (J.), « [Le problème de la fondation de la gnoseologie : la tradition de Descartes et de Kant] », *Lietuvos TSR Aukstuju Mokyklų, Mokslo Darbai : Problemos*, 41, 1989, p. 91-98.

3. 1. 110. SUZUKI (Izumi), « La métaphysique de l'infini selon la première preuve de l'existence de Dieu dans les *Méditations* de Descartes » (en japonais), in *Tetugakuzasshi*, Tokyo, 777, 1990, p. 57-75.

3. 1. 111. TANIGAWA (T.), « [La mémoire corporelle et l'imagination chez Descartes] », in *Studies in Philosophy*, 15, 1989, p. 111-136.

3. 1. 112. TOKORO (Takéfumi), « L'homme et la nature chez Descartes » (en japonais), *Kagakutetsugaku, Journal of the Philosophy of Science Society (Japan)*, vol. 23, 1990, p. 65-79.

3. 1. 113. TOKORO (Takéfumi), « Sur le *Discours de la méthode* », *Kagakutetsugaku* (en japonais), Tokyo, 777, 1990, p. 40-56.

3. 1. 114. TRAXLER BROWN (Barbara), « *Discours and Essais de la Méthode* : an Evaluation within Jan Maire's Publishing Activities, 1636-1639 », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 119-135.

3. 1. 115. ULIVI (Elisabetta), « Il tracciamento delle curve prima di Descartes », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 517-541.

3. 1. 116. VERBEEK (Theo), « Le contexte néerlandais de la politique cartésienne », *Archives de Philosophie*, 53, 3, 1990, p. 357-370.

3. 1. 117. VOGEL (J.), « Cartesian skepticism and inference to the best explanation », *Journal of Philosophy*, 87, 11, 1990, p. 658-666.
3. 1. 118. WATSON (R. A.), « René Descartes n'est pas l'auteur de *La naissance de la paix* », *Archives de Philosophie*, 53, 3, 1990, p. 389-401.
3. 1. 119. WELLS (Norman J.), « Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suarez », *Journal of the History of Philosophy*, 28, 1, p. 33-61.
3. 1. 120. YABLO (S.), « The real distinction between mind and body », in *Canadian Journal of Philosophy*, 16, 1990, p. 149-201.

3. 1. 1. « La politique cartésienne ». Dans ce numéro thématique, les *Archives de Philosophie* publient les communications issues de la journée cartésienne organisée par le Centre d'Études Cartésiennes en juin 1989. Depuis *Descartes et l'ordre politique* de Pierre Guenancia (voir *BC XIV*, 2.1.5), les travaux n'ont pas manqué, et nous disposons aujourd'hui d'un important ensemble de documents concernant l'existence et la portée d'une thématique politique dans la philosophie cartésienne. Si l'on s'accorde à reconnaître aujourd'hui qu'il n'existe pas, à proprement parler, de philosophie politique constituée chez Descartes, il n'en reste pas moins qu'un certain nombre de textes et de problèmes autorisent une interrogation sur les prolongements politiques du cartésianisme. Les articles de ce numéro permettent précisément d'éclairer, chacun à leur manière, un aspect de cette enquête aux implications multiples.

Theo Verbeek, tout d'abord, rappelle utilement le contexte et le climat politique de la Hollande au temps de Descartes (3.1.116) ; il met notamment en évidence les aspects proprement politiques de la complexe querelle avec Voetius, en résumant les positions politiques essentielles des adversaires de Descartes. Mais Verbeek rappelle significativement que, par hypothèse, la philosophie politique ne fait pas partie du projet philosophique cartésien. Dès lors les réflexions politiques contenues dans les textes relatifs à la querelle d'Utrecht ne peuvent se laisser lire comme relevant d'un projet politique théorique. Toutefois l'urgence de la dispute, les intérêts en jeu, et les arguments avancés par Descartes pour sa défense manifestent chez lui une bonne connaissance de l'actualité politique du moment et, par là, on peut, comme le fait très bien Verbeek, dégager une dimension politique des textes, la présence d'une véritable pensée du rôle du peuple notamment.

B. Barret-Kriegel (3.1.8) pose plus immédiatement la question d'une théorie politique de Descartes. Selon elle le rejet cartésien de l'histoire entraîne *ipso facto* un rejet du politique, l'épistémologie cartésienne interdisant de constituer le politique comme objet d'une investigation de type historique. Néanmoins, l'on ne saisit pas très bien ce qui motive plus particulièrement chez Descartes l'exclusion du politique et sa liaison à un toujours problématique rejet de l'histoire. La seconde partie de cet article n'effectue qu'incomplètement l'enquête sur la morale, et l'on peut s'étonner de voir Descartes disparaître du champ de l'interrogation au profit de considérations par trop générales sur l'Europe centrale de la première moitié du XVII^e siècle. Parmi de nombreuses fautes de détail, rappelons seulement le texte exact du *DM* : « car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles, que de voyager » ; si le nom de Charles Adam ne prend pas d'*s* (n.2), il est préférable d'en mettre un à celui de la princesse Elisabeth (*passim*), comme à ex.stiti – le prénom de Frances Yates (dont l'*A.* est très dépendant) connaît les deux graphies, etc. Quant à Descartes, « il n'a jamais cessé de voyager [...], sans compter ses nombreux allers et retours en France » !

P. Guenancia (3.1.53) interroge la valeur et la légitimité, dans le cadre d'une interrogation sur la consistance d'une politique cartésienne, de l'analogie entre Dieu et le roi. Il montre d'abord en quoi le roi et le Dieu de Descartes peuvent se laisser rapprocher : ainsi le personnage du roi servirait-il à figurer Dieu en son rapport au monde, et, en retour, la souveraineté royale, et donc l'ordre politique, se laisseraient-ils penser par ce paradigme théologique. Mais pour fonder une telle analogie il faut postuler une égalité de rapports entre celui du roi à ses sujets, et celui de Dieu aux hommes. Or l'auteur va montrer que, contrairement à des modèles postérieurs, leibniziens notamment, où l'on passe insensiblement du roi, prince de ses sujets, à Dieu prince de tous les esprits, la comparaison cartésienne récuse toute analogie, brise toute continuité en instituant un lien essentiellement différent entre la soumission au roi et la dépendance à l'égard de Dieu, et qu'ainsi la comparaison aboutit à sa propre révocation. Dès lors, la « nouvelle idée de Dieu » dont l'auteur montre l'importance pour le refus de l'analogie, doit, selon lui, nous prémunir contre tout naturalisme politique. Le pouvoir humain est essentiellement d'institution humaine. La toute-puissance divine et le rapport que Dieu entretient aux vérités créées par lui n'a rien à voir avec le pouvoir royal d'où émanent les lois politiques ; à la toute-puissance divine, incompréhensible parce qu'infinie, mais accessible en ses effets à l'entendement humain — les vérités créées —, à la conaturalité des vérités, s'opposerait l'artificialisme royal, arbitraire parce que fini et ainsi toujours extérieur à l'esprit. Guenancia oppose le faux arbitraire de la puissance divine au véritable arbitraire de la puissance du roi condamné toujours à ne se donner que des sujets. Il tire aussitôt les conséquences épistémologiques de cette opposition : la puissance divine se connaît par l'entendement seul, elle relève donc d'une idée claire et distincte alors que le pouvoir royal condamné à ne se figurer que par la majesté se laisse seulement imaginer et nécessite pour son établissement la médiation des prestiges de l'image. Pour le roi, sauver les apparences revient à se sauver lui-même. Confirmant ses analyses par l'examen de la *lettre à Élisabeth* de janvier 1646, P. Guenancia en vient à distinguer le pouvoir de la puissance. Ainsi l'on saisit fort bien comment chez Descartes la sphère propre du politique, sous le régime épistémologique de l'imagination, récuse toute détermination métaphysique ou théologique. Mais si cette libération a pour conséquence de manifester dans le cartésianisme l'émergence d'un champ propre du politique dominé par la notion de pouvoir, elle peut aussi bien, et indissociablement, expliquer l'absence d'une politique constituée puisque la politique pensée comme théorie des pouvoirs et des rapports interhumains est irrémédiablement séparée de Dieu, instance instauratrice des vérités. De plus, la réflexion sur le pouvoir humain en son essence amène P. Guenancia, qui s'appuie ici sur la théorie de la générosité, à le définir d'abord comme liberté, comme indépendance à l'égard d'autrui et puissance sur, et en soi-même. Pris entre la puissance divine, seule en charge de la conduite du monde, et la liberté humaine, génératrice d'indépendance et de maîtrise de soi-même, le pouvoir politique semble réduit à ne se laisser qu'imaginer, mais non comprendre, et apparaît destitué de toute tâche positivement, et surtout scientifiquement, assignable.

G. Rodis-Lewis (3.1.99) quant à elle, s'attache à manifester par une réflexion sur la liberté et la générosité cartésiennes les virtualités politiques du cartésianisme. En effet, la théorie de la générosité liée à la pensée de la liberté sont chez Descartes facteur d'égalité. Dès lors se laisse entrevoir l'utilisation politique du cartésianisme par des pensées soucieuses de fonder philosophiquement l'égalitarisme politique. G. Rodis-Lewis montre comment les inégalités — naissance, situation sociale —, apparaissent toujours comme de fait, mais aussi comment elles doivent se laisser dépasser par une égalité de droit métaphysiquement fondée.

Richard B. Watson (3.1.118) s'interroge pour sa part sur l'authenticité de *La naissance de la paix*, ballet attribué à Descartes et rédigé par lui durant son séjour suédois. Au terme d'une argumentation soignée, il conclut à l'inauthenticité de ce texte aux implications politiques évidentes. Si ce point devait s'avérer définitivement établi, ce serait un des textes significatifs du cartésianisme politique qui serait enlevé à l'investigation.

Au total, un numéro suggestif mais qui, excepté le premier article, n'a sans doute pas pris suffisamment en compte le (nouveau) dossier de *La querelle d'Utrecht* (voir BC XIX, 1.1.1) ; il mériterait en outre de se voir complété par l'élucidation d'autres aspects de la réflexion ici laissés dans l'ombre tels que les rapports entre politique et histoire, politique et passions de l'âme notamment.

J.-C. B.

3. 1. 3. GERLACH (Hans-Martin) et MEYER (Regina), *Descartes und das Problem der wissenschaftlichen Methode*. Recueil de vingt-sept contributions d'auteurs divers articulées en trois points (l'œuvre de Descartes dans son époque, l'influence du *Discours de la Méthode* sur les sciences du XVII^e siècle, la réception de Descartes dans la philosophie bourgeoise ultérieure) provenant de l'Institut marxiste-léniniste de l'université Martin Luther de Halle. Cela intéressera certainement moins le spécialiste de Descartes que l'historien de la RDA finissante.

F. de B.

3. 1. 4. ALANEN (Lilli), « Cartesian Ideas and Intentionality ». L. Alanen rappelle que parmi les plus décisives « innovations » de Descartes, il faut compter sa redéfinition de l'esprit par la pensée, dans le sens le plus large : « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes » (*Principes*, I, 9) ; ainsi pour Descartes, non seulement l'entendement, mais toutes les autres modalités psychiques, à la seule condition d'être conscientes, prennent rang de pensée. La pensée pouvant, par ailleurs, se laisser décrire comme une succession d'idées, une autre innovation de Descartes avait été de faire passer les idées de l'entendement divin à l'esprit de l'homme. Que devenaient, dans ces conditions, la nature et la fonction des idées ?

L'A. considère que le double statut, d'acte et d'objet, des idées a été souvent mal compris par les commentateurs. Elle évoque les tentatives contemporaines qui tendent à faire de cette distinction un équivalent de la distinction entre attitude propositionnelle et contenu propositionnel et tiennent pour équivalent de dire que « toute idée a un contenu représentatif » et que « toute idée a un contenu propositionnel », pour mettre en avant la cohérence de cette équivalence avec la thèse fameuse de Descartes selon laquelle les brutes, qui ne pensent pas, ne sont pas non plus douées de langage.

A cette conception hyperintellectualiste, l'A oppose une conception intentionnelle des idées qui rendrait beaucoup mieux compte de ce qu'il faut entendre par leur caractère représentatif. Elle rappelle tout ce que Descartes doit à ses prédécesseurs (Aristote, H. de Gand, Duns Scot, Suarez) sur la notion d'« être intentionnel », pour souligner que, chez Descartes, comme ensuite chez Brentano et Husserl, l'intentionnalité était le véritable trait distinctif de la conscience et que, prise en un sens très général de direction vers un objet, l'intentionnalité modifie le contenu de la dualité reconnue à l'idée comme acte et comme objet ou représentation. Après un exposé d'ensemble de la conception cartésienne des idées comme actes (en quoi elles sont toutes semblables) et des idées comme représentations (en quoi elles s'étagent selon

leur contenu représentatif), l'A fait apparaître que c'est par une méprise attachée à la conception de la réalité objective, et dont témoigne la métaphore du « voile des idées », que certains lecteurs de Descartes ont fait de cette réalité objective un concept superflu.

Au contraire, l'introduction de l'intentionnalité permet de comprendre qu'il n'y a rien entre le représentant de la chose (l'acte de l'esprit) et la chose représentée (l'objet pour l'esprit) ; ne manque, à la chose, que le réquisit relatif à l'existence. C'est bien pourquoi, comme Descartes le faisait observer à Caterus, il s'agit d'une chose-pensée ou idée.

G. B.

3. 1. 6. ARMOGATHE (Jean-Robert), « Sémantèse d'*idée/idea* chez Descartes ». L'auteur propose une enquête lexicale sur les usages du mot *idée/idea* par Descartes, afin de mettre en avant, à travers les hésitations mêmes de ce dernier, la naissance d'une sémantèse nouvelle, qui aura des conséquences de premier ordre pour toute la philosophie occidentale jusqu'à Husserl. De l'emploi de *idée* au sens d'image cérébrale dans les *Regulae*, jusqu'aux usages qui, dans les *Responsiones* et les *Notae in programma*, tendent à identifier *idée* et *pensée*, l'auteur montre comment, à la fois, Descartes se démarque de la philosophie des Écoles en en conservant l'héritage conceptuel (notamment pour ce qui concerne l'idée comme forme de la pensée et comme réalité objective) et, d'autre part, tente, dans le passage du latin au français, de faire sa place à un *vulgus philosophorum* dont – à travers Locke et Wolff – le XVIII^e siècle recueillera le ferment.

G. B.

3. 1. 13. BITPOL-HESPÉRIÈS, *Le principe de vie chez Descartes*. La reconstitution du réseau des relations conceptuelles qui donnent naissance au « principe de vie » chez Descartes est le but de cette thèse, dont l'architecture se fonde sur une idée simple et efficace, selon laquelle ce principe a son ressort dans l'embryologie cartésienne. Cette idée est amorcée à la page 25 où l'auteur annonce : « c'est [...] la génération qui fonde l'explication des fonctions animales » ! Mais procédons par ordre, ou plutôt selon l'ordre de l'A. L'analyse de Madame Bitpol-Hespériès se développe en trois parties qui ont pour titres : « Descartes et les questions biologiques » ; « L'âme, le cœur, la vie » ; « La circulation du sang et la question des esprits animaux ».

I. D'abord la question : Descartes et la médecine : pourquoi la médecine ? Ou mieux : à partir de quel moment Descartes commence-t-il à s'intéresser à la médecine, lui qui n'a jamais été médecin ? Tout en nous épargnant une ennuyeuse analyse sur la découverte métaphysique de 1629-1630, à quoi, certes, il n'est pas facile de ne pas céder, Madame Bitpol-Hespériès fait sa seconde annonce : les « relations [...] établies d'emblée entre principe de vie et lois de la nature imposées par Dieu montrent le fondement métaphysique d'une étude du principe de vie chez Descartes » (p. 29). Ce seraient les lois de la nature qui imposeraient assurément le refus d'identifier le « " principe de vie " avec l'âme [principe] qui avait été posé par Platon et Aristote ». Mais, même pour ces derniers, force est de l'admettre, « l'élément qui sous-tend le principe de vie [...] est le feu situé dans le cœur » (p. 38). Mais le feu de Descartes n'est-t-il pas aussi le feu d'Aristote et d'Hippocrate ? Non, car bien que ce soit à Aristote qu'il « emprunte l'idée selon laquelle le cœur est l'organe le plus chaud du corps » (p. 41), Descartes admet que ce feu « sans lumière » qui est dans le cœur « a besoin d'être continuellement entretenu », tandis que pour Aristote et la médecine de son temps, le cœur est par définition chaud. C'est-à-dire : il est pourvu d'une chaleur innée. Certainement l'Auteur atteint ici à l'essentiel de son propos, car l'innéisme en

physique lui paraît démentir les fondements du mécanisme intégral. Mais il n'en reste pas moins que le principe aristotélicien d'individuation biologique, qui consiste à poser la chaleur comme le « principe de vie », reste intact. A quoi bon reprocher à Lindeboom, à Grmek, à Toellner, et, ajouterions-nous à Th. Hall et à Rothschuh, d'avoir souligné un aspect des sources, qui tout simplement n'étaient pas les sources de Descartes, mais de tout médecin de son temps ? D'ailleurs la même confusion entre propriétés physiques et propriétés exothermiques du feu persiste chez Descartes ; il faudra attendre Boyle et Mayow pour apprendre à distinguer feu élémentaire et combustion ; ceci se réduit donc à la question de savoir si les idées de Descartes sur le métabolisme animal marquent un écart par rapport à ses devanciers. Nous ne le pensons pas. La coupure, et coupure il y a, se situe à l'intérieur de son mécanisme, dont l'importance pour la médecine est celle de la physiologie fonctionnaliste qu'elle dégage et de la distance qu'elle impose par rapport à toute forme d'organicisme, comme l'a bien montré Rothschuh en nombreuses occasions chez le même Descartes et chez Fernel.

II. En quoi consiste la spécificité cartésienne du principe de vie et, si spécificité il y a, comment la reconnaître, voilà la question abordé dans la deuxième partie. La réponse doit tâcher d'être « analytique » (p. 66) car, la voie synthétique qui se satisferait d'« étudier l'esprit général qui anime » la conception cartésienne du mouvement est jugée incapable de saisir la dite spécificité. Le tableau des réponses doit alors mettre au jour les positions de Descartes face aux interrogations suivantes : fonction et « structure » du cœur, chronologie des phases de son mouvement, causes du pouls, embryogenèse du cœur.

« Feu sans lumière », « sorte de liqueurs », « fermentation », « levain », « eaux fortes » sont les termes auxquels Descartes confie d'emblée la tâche d'expliquer ce qui en réalité se passerait dans les chambres cardiaques à chaque fois que le cœur pulse et donc se trouverait d'après lui en phase dyastolique. La réaction de Harvey, pour qui c'est le contraire qui se trouve être vrai, est connue aussi : « Ingenio pollens, acutissimus vir, Renatus Cartesius... et alii cum ipso... haud recte, mecum, observant... Distenditur enim et in sua diastole proprie est, cum ex impulsione sanguinis per contractionem auricularum impletur ». Le rôle central attribué au mouvement du cœur n'a pas besoin d'être souligné : qu'il suffise de rappeler le pari que Descartes confiait à Mersenne : « ie veux bien qu'on pense que, si ce que j'ay escrit de cela [...] se trouve faux, tout le reste de ma Philosophie ne vaut rien ». Madame Bitbol-Hespériès ne cherche pas plus à justifier l'erreur cartésienne que les historiens n'ont cherché à démontrer la fausseté de sa philosophie. Ce qu'elle fait, c'est plutôt de le comprendre et de l'expliquer en essayant d'accorder les sources et les connaissances histologiques et anatomiques de Descartes avec l'hypothèse fonctionnaliste qui régit ses vues sur le principe de vie. Elle s'acquitte bien de son premier propos, en repérant chez Galien et chez Aristote les points d'accords ou de conflits (p. 103-155) avec les positions cartésiennes, et souligne le rôle central du modèle de la « fermentation », qui est utilisé en tant que modèle physique et non chimique — mais justement sans insister sur le problème de l'identification des sources, excepté une courte référence à Helmont (p. 69), dont l'influence n'est pas seulement difficile à prouver, mais superflue : on ne saurait lui donner tort. On comprend moins les critiques adressées à Canguilhem, jugé trop « sévère » lorsque, remarquant l'équivalence entre les expressions « chair du cœur » et « chair des muscles », il juge que « ce terme est très vague » (p. 79). L'usage indifférent de ces expressions semble se trouver chez Bauhin, Riolan et Harvey aussi. Donc... Mais la question de savoir si le cœur est un muscle ou non est mal posée si l'on considère que l'identification de ses fibres est le seul critère décisif pour la résoudre. Si, pour Hippocrate, le cœur est un muscle, ce n'est

pas parce qu'il a rapport avec les nerfs, mais parce qu'il se resserre ; pour Galien, tout en étant dépourvu de tendons et donc n'ayant aucune affinité avec le muscle squelettique, il l'est aussi, bien que de façon atypique. Harvey, qui reconnaissait les trois ordres de fibres énumérés par Galien, a du mal à le considérer comme un muscle à partir de la présence des nerfs dans ses tissus. C'est un problème qui arrêtera l'attention de Willis lorsqu'il fait la fameuse expérience de la ligature du vague. Bref, s'il est un muscle, ce qui n'implique pas qu'il soit une pompe, c'est tout simplement à cause du fait qu'il réagit à une sollicitation. On touche là la ligne de démarcation entre une conception mécaniste et une conception qui ne l'est pas. Si pour Descartes le cœur ressemble plus à une marmitte chauffée qu'à un muscle c'est bien parce qu'il ne réagit pas. Il n'est pas une structure active-réactive, mais un récipient qui s'étend et se rapetisse à mesure que la soupe cuit ou ne cuit pas. Que Harvey lui-même, dans le *De circulatione sanguinis*, se trouve obligé de devenir cartésien (car il a besoin d'expliquer l'action pulsative comme une réaction à la distension des chambres) ne change rien à l'affaire : il demeure harveyen car, d'après lui, sans réaction, il n'y a pas de systole. Au contraire pour Descartes la systole correspond à la phase de refroidissement ou, ce qui revient au même, de solidification du sang. En effet une chose est de tâcher d'expliquer toute sorte de mouvements en le moyennant par le couple raréfaction-condensation, autre chose c'est de tâcher de le faire en partant du couple action-réaction. Le premier couple introduit un principe mécanique, le deuxième introduit un principe dynamique. En outre ce dernier couple paraît à Descartes préalablement compromis avec un psychisme dont il veut se défaire. Autrement, on se trouverait obligé d'admettre qu'un *sensus* sans *perceptio* soit possible, donc sans l'entremise des nerfs. Si Descartes est fier de son explication du mouvement et en même temps peut rester un tiède partisan de la circulation du sang, c'est parce qu'il voit bien que la circulation n'est pas un processus mécanique, d'autant moins qu'on n'essaierait de maintenir au niveau des vases la sensibilité qu'on avait exclue au niveau du cœur — idée qu'il repousse comme la peste.

III. La troisième partie est moins une discussion « analytique » telle qu'on nous l'avait promise, qu'un assemblage de thèses, détachées des deux premières parties, présentées synthétiquement, portant sur la « Collection Hippocratique » et sur la circulation du sang chez Harvey. « La réception du *De motu cordis et sanguinis*... », et l'attitude de Descartes » occupe les pages 185-191, consacrées à revisiter les théories françaises contemporaines, alors qu'en fait c'est plutôt le point de vue des néerlandais qui aurait dû retenir un supplément d'attention. On pense ici aux travaux de Lindeboom, de Liburg, de Schouten, de Dechange et de Rothsuh qui ont bien saisi l'horizon historique dans lequel se fait la réception de l'harveysme aux Pays-Bas, qui était bien le pays dans lequel Descartes a opéré. Deuxièmement, le problème des rapports poumons-cœur n'est pas traité. Est-on sûr qu'on n'aurait rien à y apprendre sur le « principe de vie » ?

Plus heureuse est l'identification des sources du *Conarion* (p. 200-207). Ce sont surtout les planches de Bauhin qui retiennent l'attention de l'Auteur ici mais, force est de le préciser, les élèves d'Érasistrate avaient déjà commis la faute d'attribuer à la petite glande la tâche de régler l'écoulement du pneuma. L'idée avait été totalement rejetée par Galien. D'ailleurs la source de la confusion épiphyse-hypophyse précède Galien qui reproche (*De usu partium*, III, p. 678 ss.) aux anatomistes d'en être responsables. D'après Galien, et donc bien avant que Sténon et Bartholin ne considèrent les vues cartésiennes sur la distribution des esprits animaux comme un fruit de l'imagination obstinée de Descartes lui-même, la distribution du pneuma n'aurait pas lieu au niveau du conarion et du *sylvii aquaeductus*, comme le soutenaient

les anatomistes, mais au niveau du *vermis superior cerebelli*. Il y aurait d'autres considérations à faire sur la genèse historique de l'idée cartésienne du conarion siège de l'âme, car, selon nous, l'erreur anatomique de Descartes, qu'il ne faut justement imputer ni à Sylvius ni à Bauhin, a moins une origine anatomique que littérariotextuelle. On pense surtout à l'analogie entre *didimia* et testicules d'une part et *vermis* et pénis que Galien justifie anatomiquement (*op. cit.*, p. 682), mais on pense surtout à un passage de la *Medicina catholica* de R. Fludd qui traduisait cette analogie en la métaphorisant dans une formule qui reprenait la similitude entre les différents mécanismes de reproduction : reproduction biologique et reproduction intellectuelle. Nous avons là une source à laquelle il faudrait réfléchir.

Concluons : après les travaux qui ont marqué l'histoire des rapports entre Descartes et la médecine, cette thèse a plusieurs mérites. Le premier est d'avoir bien présenté l'attitude de Descartes à l'égard de la médecine, comme étant axée sur la recherche du « principe de vie ». On apprécie surtout la connaissance des textes et les réflexions sur les connaissances qu'on peut présumer que Descartes avait des textes anatomiques de son temps. On regrette pourtant l'absence de tout essai méthodologiquement contrôlé de saisir les lignes portantes du développement des idées de Descartes sur la médecine, c'est-à-dire qu'on a du mal à saisir le déroulement historique de ses idées. On cherche en vain une réponse à la question : comment se fait-il que son projet ambitieux d'une « médecine infaillible » soit dévalué au point que Descartes se voit contraint d'écrire qu'« au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort » ? D'où la nécessité de réfléchir aux rapports entre Descartes et la médecine en tant que constitués par l'histoire de la construction du cartésianisme. On aurait pu atteindre par là le résultat concret d'un emploi moins réducteur du terme « analytique » qui, tel qu'il nous est proposé, est malheureusement incapable de saisir la cartésianisation des vues de Descartes sur la médecine, et éviter en même temps que le lecteur ne soit un peu victime d'un certain sentiment de claustrophobie.

FRANCESCO TREVISANI
(Université de Rome)

3. 1. 16. BONICALZI (Francesca), *L'ordine della certezza. Scientificità e persuasione in Descartes*. Le présent travail vient en son temps, à la croisée de la réflexion épistémologique et des travaux sur la rhétorique qui dominent le souci contemporain des dix-septiémistes. Auteur d'une précédente étude sur le mécanisme cartésien¹, F. Bonicalzi parcourt dans ce livre le tracé de la méthode jusqu'au *Discours* et aux *Essais*. Elle retrouve et suit de près les travaux de Jean-Luc Marion, pour redonner aux *Regulae* leur rôle initial dans la démarche scientifique de Descartes et dans l'établissement de son discours sur le fond rigoureux (affronté et dépassé) de l'épistémologie aristotélélienne. Son ouvrage comprend deux parties : « de la méthode » et « le modèle du savoir ». Rappelant l'importance du *De methodo* d'Aconzio pour situer le projet cartésien (le texte fut réédité chez Jean Maire à Leyde en 1617), elle insiste sur l'originalité du projet cartésien : la méthode ne produit pas une vérité logique, mais elle autorise le processus de construction de la connaissance (p. 39).

1. *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*. Ed. Univ. Jaca, Milan, 1987 (cf. BC XVIII, 1990 p. 65-66).

C'est l'avènement de la Rhétorique (comme l'ont montré Marc Fumaroli² et Jean Lafond³). C'est l'*ordre* qui valide toute certitude. L'A. retient, dans la seconde partie, l'importance de la *figure* comme instrument d'une intelligibilité nouvelle : elle tient lieu de la forme, ou de l'idée aristotélicienne, sans rien devoir aux *formes* baconiennes (p. 69) ; l'A. voit bien l'importance du style mathématique, le rôle souverain du regard dans la démonstration. L'écriture confère au raisonnement la stabilité que la mémoire lui refuse ; à cet égard, l'A. propose un examen lucide et perspicace des *Météores* comme clef d'application de la méthode. Bien informée des travaux récents, ce petit livre constitue une excellente étude de l'apport décisif de Descartes au concept moderne de *connaissance*.

J.-R. A.

3. 1. 24. CARRAUD (Vincent), « Descartes et la Bible ». Y a-t-il une lecture cartésienne de l'Écriture Sainte ? Reprenant un relevé des références scripturaires du corpus cartésien donné dans ce *Bulletin* (voir 3.1.23), V. Carraud se propose de répondre à cette question et comble de ce fait – et avantageusement – une lacune importante des études cartésiennes ; par-delà l'apparente insignifiance de ces références de Descartes à la Bible se dégage la thèse, couramment qualifiée de thomiste, du rapport non-contradictoire de la raison et de la foi. Cette thèse trouve son application dans la volonté de Descartes de montrer l'accord entre sa physique et la *Genèse*. Notant l'échec de ce projet pour des raisons de *détails*, V. Carraud dégage le présupposé de cette thèse, telle que la reprend Descartes : la possibilité d'une lecture littérale de la *Genèse* ; en cela, Descartes se situe dans le passage conduisant d'un Bellarmin restaurant, à la suite de saint Augustin et du concile de Trente, la prédominance d'un *double* sens littéral (simple et figuré) au jésuite Estius défendant *un seul* sens littéral. L'apprentissage par Descartes de l'hébreu confirme ce souci d'une lecture au plus près de l'Écriture Sainte tout comme la reprise dans l'*Entretien avec Burman* (AT V, 169) du double sens de « schamaïm » témoigne de sa fidélité à l'exégèse hébraïque jésuite. L'échec de sa tentative pour mesurer l'accord entre le discours scientifique et l'Écriture trouve quant à lui son aspect positif dans la prise en compte toute bellarminienne de la finalité et du *modus loquendi* de la Bible : elle s'applique à l'homme et vise son salut. Par ailleurs, et une fois de plus, dans sa soumission, pour l'interprétation de l'Écriture, à l'autorité de l'Église (voir par ex. AT VII, 256), Descartes se situe dans la lignée de Bellarmin, et, par lui, dans celle du concile de Trente définissant les conditions de la lecture de la Bible. La fin de cet article, d'une érudition brillante, se penche sur deux derniers problèmes de l'attitude cartésienne face à la Bible : tout d'abord, en refusant, contre Comenius et même Mersenne, de confondre le livre de la nature et celui de l'Écriture, Descartes sauve l'autorité de la Bible face à ceux qui, la transformant en un ouvrage scientifique, en détruisent paradoxalement la force et, avec elle, l'apologétique que cette confusion devait pourtant servir ; ensuite, V. Carraud, mobilisant une large partie des commentaires de la *Lettre aux Corinthiens* du *xvi^e* et du début du *xvii^e* siècles, tâche de saisir la singularité de l'exégèse cartésienne de I Co 8, 3.

2. Marc FUMAROLI, « *Ego scriptor* : rhétorique et philosophie dans le *Discours de la méthode* » in *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais* (textes réunis par H. Méchoulan), Vrin, Paris, 1988 p. 31-46 (cf. *BC* XIX, 1991, p. 76).

3. Jean LAFOND, « Discours et essai, ou de l'écriture philosophique de Montaigne à Descartes » in *Descartes : il Metodo e i Saggi* (colloque de Lecce), Enciclopedia Italiana, Rome, 1990, t. 1, p. 63-75.

Une version abondamment annotée de la même étude, qui donne tous les passages des commentaires de l'Écriture Sainte du XVII^e siècle utiles à la démonstration, a paru en 1992 dans *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

T. B.

3. 1. 33. CRESS (Donald), « Descartes' doctrine of volitional infinity ». Tout en prenant en considération les textes restrictifs, D. Cress maintient que pour Descartes la volonté humaine est infinie. Mais, selon lui, cette thèse n'est pas nécessaire pour expliquer l'erreur ni pour disculper Dieu ; elle est du reste insuffisamment prouvée. En outre, elle soulève des difficultés. D. Cress demande alors ce qui a pu pousser Descartes à soutenir une telle thèse : il suggère que la volonté, parce qu'elle est indépendante, est pensée par Descartes comme *causa sui*, et par conséquent comme infinie.

Toujours intéressant, cet article n'est pas pleinement convaincant. Par exemple, l'auteur juge peu probant l'article 35 de la 1^{ère} partie des *Principia*, Descartes n'ayant aucun moyen de savoir à quoi s'étendent ni la volonté d'un autre être fini, dont l'existence n'est même pas encore assurée, ni la volonté divine, dont il a reconnu le caractère impénétrable : c'est qu'il voit une affirmation de fait là où Descartes n'évoque ces autres volontés que pour montrer ce qu'il y a d'absolu dans la volonté humaine qui, si elle avait l'occasion de s'appliquer à d'autres objets que ceux qui se présentent à elle, le pourrait sans changer de nature. Descartes retrouve en effet dans cet article une manière de considérer ce qu'est la volonté formellement et précisément en elle-même et de fonder ce qui peut apparaître en elle comme une infinité d'extension sur le caractère entier et indivisible, infini en ce sens, de son pouvoir.

M. B.

3. 1. 34. CROMBIE (Alistair C.), *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*. En dépit du titre qui suggère un thème bien déterminé, il s'agit ici d'un recueil d'articles et de communications à des congrès. L'auteur, longtemps professeur à Oxford, compte, on le sait, parmi les meilleurs historiens des sciences. On lui doit deux livres majeurs sur la science au Moyen Age, sa spécialité principale : *Histoire des Sciences d'Augustin à Galilée*, traduction de l'anglais revue et très augmentée (Paris, 1959, 2 volumes de 328 p. et 262 p.) et *Grosseteste and the origins of experimental sciences* (Oxford, 1953).

Ce regroupement est d'autant plus heureux que l'auteur y traite de façon originale et approfondie des questions d'un grand intérêt et que ces études sont pour la plupart difficilement accessibles. Une partie importante de l'ouvrage, sans doute la plus intéressante, est consacrée à l'histoire du mécanisme de la vision, avec une très abondante bibliographie. (Mais, traduisant — trente pages — les passages les plus significatifs des *Paralipomènes* de Képler, A.C. Crombie semble ignorer la remarquable traduction française commentée de cet ouvrage due à Catherine Chevalley, Paris, 1980).

Dans cet ensemble, une communication de 1958 (parue en 1960) intéresse particulièrement les études cartésiennes : « Some aspects of Descartes' attitude to hypothesis and experiment » (p. 419-428). Elle dit bien l'essentiel de la nature et du rôle de l'hypothèse et de l'expérience chez Descartes : ambition affirmée à maintes reprises d'une déduction des réalités de la nature à partir d'un petit nombre de principes fondamentaux ; mais aussi vues plus nuancées sur les difficultés voire l'impossibilité d'une telle entreprise. Enfin, en plusieurs domaines, surtout dans la

Dioptrique et dans les *Météores*, nombreuses observations et expériences. Certaines sont inexactes, par exemple son opposition à Harvey sur le rôle du cœur. D'autres sont justes, notamment dans ses investigations sur la réfraction utilisées dans son explication de l'arc-en-ciel. Nous ne sommes pas encore parvenus avec Descartes à la véritable science expérimentale (ni même d'ailleurs avec Galilée). Elle ne s'annoncera vraiment que dans la seconde moitié du XVII^e siècle.

Si A.C. Crombie a eu le grand mérite, poursuivant l'effort de Duhem, de réhabiliter la science du Moyen Age, maltraitée, voire niée par le « scientisme », on peut penser que ces deux auteurs exagèrent quelque peu la contribution du Moyen Age à l'avènement de la *méthode expérimentale*. Mais il s'agit d'une question disputée et qui ne sera tranchée que le jour où l'on s'entendra sur le sens de cette expression.

François RUSSO
(Paris, Centre Sèvres)

3. 1. 49. GIOVANNANGELI (Daniel), *La fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne*. De ce recueil d'études, on retiendra ici surtout les deux premiers chapitres. — En étudiant « Descartes et l'énigme de la vision » (p. 9-18 initialement paru dans *La part de l'œil*, 1988, 4, omis par le *BC XIX*), l'A. reprend la discussion sur l'interprétation de la vision à partir du modèle de l'aveugle et de son toucher mécanique (Serres, Foucault, Marion, etc.), mais en privilégiant avec raison l'approche phénoménologique (Merleau-Ponty, Derrida). La question sur laquelle tout se concentre s'énonce ainsi : Descartes rompt-il définitivement avec le savoir représentatif ? La réponse, suggère-t-on justement, devrait se chercher dans l'appréhension de l'infini et dans la *nota* de Dieu en l'esprit fini créé. — En reprenant le dossier sur « la folie du *cogito* » (p. 19-42 initialement paru dans les *Cahiers internationaux du symbolisme*, voir le *BC XII*, 3.1.8.), l'A. ne synthétise pas seulement le célèbre débat entre Foucault et Derrida, arbitré par J.-M. Beyssade, mais tente de démontrer que l'hypothèse du doute, au-delà de l'argument même de la folie, provoque un « affolement généralisé » (p. 26) beaucoup plus radical, qui expose le fini à l'infini en général. A partir de quoi, c'est finalement la création des vérités éternelles qui resurgit — comme d'ailleurs chez Husserl (p. 34). Ces deux études offrent un parfait exemple d'une « lecture phénoménologique de Descartes » (p. 31), à la fois précise dans la connaissance des textes et très informée de l'interprétation récente. Signalons aussi la reprise, sous le titre « Spinoza et le problème de l'analogie » (p. 43 sq.) du problème fameux du « chien » équivoque (*Éthique I*, § 17, sc., interprété par A. Koyré) à la lumière de la problématique aristotélicienne et médiévale de l'*analogie* (Aubenque, Marion, etc.), jusqu'à discuter la métaphysique de la cause (contre Deleuze).

J.-L. M.

3. 1. 87. NADLER (Steven M.), « Deduction, Confirmation and the Laws of Nature in Descartes's *Principia philosophiae*. » L'article porte sur le rôle de l'expérience dans l'établissement des trois lois fondamentales de la nature dans les *Principes* de Descartes. L'A. se situe entre deux autres interprétations du rôle de la déduction et de l'expérience dans l'établissement de ces lois : 1) l'interprétation « traditionnelle » (Ch. Larmore, D. Garber) pour laquelle l'établissement des lois de la nature se fait totalement *a priori* dans les *Principes*, de sorte que non seulement le contenu mais encore la certitude des lois s'établit par déduction à partir de l'essence de Dieu ; 2) l'interprétation qui admet un lien plus lâche entre l'essence de Dieu et les trois lois fondamentales de la nature (B. Williams) : de l'essence de Dieu pourraient se déduire

plusieurs jeux de lois fondamentales, entre lesquels l'expérience permettrait de trancher. L'expérience devrait alors établir aussi bien le contenu que la certitude des lois. L'A. soutient quant à lui que le contenu des lois est bien déterminé *a priori*, mais que seule l'expérience nous assure de leur vérité. Il émet sa thèse sur : 1) le sens très large du terme déduction chez Descartes, qui inclut aussi bien la simple explication, que l'inférence logique stricte (p. 375-377). De sorte que l'absence du terme « *deductio* » dans les textes traitant du problème (*Principes* II, 37-42) n'est pas significative ; 2) le sens très fort du terme confirmer (« *confirmare* ») en ce qui concerne les lois fondamentales de la nature (*Principes* II, 38-39), puisqu'alors l'expérience nous fournit une certitude absolue, une confirmation au sens positif du terme, alors qu'elle ne confère qu'une certitude morale aux lois particulières, qui sont seulement non falsifiées. Ainsi, selon Nadler, la déduction suggère l'unique contenu en rapport avec l'essence de Dieu, tandis que l'expérience confère l'absolue certitude à ces lois.

La thèse proposée est discutable : les lois fondamentales de la nature relèvent très certainement pour Descartes de la certitude plus que morale (*Principes* IV, 206), puisque celle-ci concerne les choses les plus générales que Descartes a démontrées dans les *Principes*, mais cette certitude s'appuie exclusivement sur un fondement métaphysique : la bonté divine, d'où procède l'assurance de la véricité divine, qui garantit l'accès à la vérité à celui qui fait un bon usage de ses facultés de connaissance. La certitude morale (*Principes* IV, 205) est celle qui s'obtient par l'aptitude d'un principe à rendre raison du détail des phénomènes observés dans l'expérience, elle est de l'ordre de la probabilité. Ainsi, les lois fondamentales semblent bien pouvoir se réclamer d'une certitude absolue, mais celle-ci n'est pas produite par la confirmation de l'expérience. Il est clair d'ailleurs que les explications qui ont une certitude absolue peuvent n'être que moralement certaines pour des esprits peu aiguisés, puisqu'il n'appartient pas aux réquisits de la certitude morale qu'elle ne concerne que des principes non-déductibles par la raison ; d'où peut-être le souci de Descartes d'illustrer les lois fondamentales par des exemples, et le double langage, qui lui fait employer « *confirmare* » là où une autre certitude est possible, afin de convaincre tous ses lecteurs.

L. R.

3. 1. 91. PINCKAERS (Servais), « Les passions et la morale ». L'A. met en parallèle deux façons de considérer les passions, deux anthropologies, et deux conceptions de la morale, dans le but de montrer que la critique kantienne de l'eudémonisme n'est valable que pour une certaine conception de la morale : 1) chez Thomas d'Aquin, les passions sont un phénomène qui intéresse l'homme dans son entier, même si elles sont définies comme des mouvements de l'appétit sensible, parce que l'arrière-fond de leur considération est la conception unitaire de l'homme (union substantielle et unicité de la forme substantielle). Les passions s'inscrivent dans l'unité de l'agir humain, et s'orientent comme lui vers la béatitude. La morale de Thomas étant orientée elle aussi vers la béatitude, il n'y a pas d'opposition entre passions et morale ; 2) chez Descartes en revanche, les passions, bien que phénomène relevant de l'union de l'âme et du corps, sont pensées comme mécanismes physiologiques engageant seulement le bien du corps. Corrélativement, elles sont des menaces pour la moralité dont tout le sens réside dans la détermination volontaire. C'est du point de vue de cette dernière conception que se comprend la critique kantienne de l'eudémonisme, elle vaut seulement pour une morale volontariste, qui ne s'inscrit pas dans l'horizon du bonheur spirituel (béatitude) et repose sur une conception dualiste de l'homme. Il y aurait donc, selon Pinckaers, un eudémonisme moralement acceptable.

La relativisation que cette thèse introduit par rapport au jugement kantien est convaincante, on regrette seulement que, très pertinente en ce qui concerne Thomas d'Aquin et les morales de la béatitude, elle procède d'une interprétation un peu caricaturale de la pensée de Descartes. Peut-on en effet affirmer que la passion chez Descartes intéresse seulement le bien du corps ? Le seul exemple de la générosité, passion consistant en la volonté d'user toujours bien de son libre-arbitre (*Les passions de l'âme*, art. 153), suffit à montrer ce que cette assertion a d'excessif.

L. R.

3. 1. 110. SUZUKI (Izumi), « La métaphysique de l'infini – selon la première preuve de l'existence de Dieu dans *Les Méditations* de Descartes – ». L'auteur met en lumière le rôle primordial que l'infinité divine joue dans la première preuve de l'existence de Dieu des *Méditations*. Il explicite également les particularités de l'idée d'infini, comme sa priorité ontologique par rapport à l'idée de mon être. Il soutient par ailleurs que l'infinité divine et le caractère d'être souverainement parfait de Dieu se complètent dans les preuves plutôt qu'ils ne s'excluent comme le pense J.-L. Marion.

M. K.

3. 1. 112. TOKORO (Takefumi), « *L'homme et la nature chez Descartes* ». L'auteur souligne dans cet article que l'exclusion de l'hylémorphisme aristotélico-scolastique et la formation de la conception mécaniste de la nature chez Descartes se fondent métaphysiquement sur le dualisme entre l'esprit et le corps. Il fait remarquer en outre que, tandis que Descartes détermine la nature humaine du point de vue de ce dualisme, il reconnaît aussi l'esprit uni au corps comme constituant également la nature de l'homme.

M. K.

3. 1. 113. TOKORO (Takefumi), « Sur le *Discours de la méthode* ». Cet article a pour but d'indiquer qu'il y a certaines ambiguïtés dans le *Discours de la méthode* suivi par les *Essais*. Par exemple, nous pouvons nous demander lequel de ces deux écrits constitue la partie principale. En outre, la 2^e partie du *Discours* montre le projet de la *mathesis universalis* qui vise à unifier les sciences comme branches d'une science unique, mais la 4^e partie présente l'autre projet scientifique qui consiste à hiérarchiser les différentes sciences, en considérant la métaphysique comme la philosophie première. Ces deux projets sont-ils compatibles ? C'est sur ces points ambigus que l'auteur attire notre attention.

M. K.

3. 1. 119. WELLS (Norman J.), « Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suarez ». L'A. relie la nouvelle conception de la réalité objective de l'idée chez Descartes, (qui lui permet de réclamer pour elle une cause), à la thèse cartésienne du statut créé des vérités éternelles : sur ces deux points, et corrélativement, Descartes a modifié la tradition. La réalité objective de l'idée chez Descartes n'est pas sa référence à une chose extramentale, sa représentativité (Caterus et usage suarézien dominant), mais l'objet même de l'idée. La connaissance a donc affaire à une réalité intramentale qui est le *cognitum* lui-même. Or, cet « être connu », qui n'est plus une dénomination extrinsèque de la chose extérieure manifestant sa relation à un intellect, mais le mode d'être d'un étant distinct réclame dès lors une cause, comme toute réalité. C'est ce statut de l'essence comme « esse cognitum quoad rem denominatam »

et non « quoad denominationem » (p. 61) qui rend la raison de la double modification apportée par Descartes à la scolastique tardive : la théorie de la création des vérités éternelles, et l'application du principe de causalité à l'idée. C'est en vertu de la même raison que les vérités éternelles réclament une cause et que la réalité objective de l'idée peut en revendiquer une : parce que l'essence réelle, en tant qu'indépendante de notre esprit est une réalité qui réclame une cause tout autant que n'importe quel étant actuel. En cela, Descartes réaliserait pleinement le sens de ce qui s'annonce avec la notion d'essence réelle dans la scolastique tardive.

Le mérite de l'article est moins de dégager la racine commune de la thèse de la création des vérités éternelles et de celle de la réalité objective de l'idée, déjà observée, notamment par T.J. Cronin (*Objectives being in Descartes and in Suarez*, Rome, 1966) que de proposer une analyse fine et précise de la notion cartésienne de réalité objective dans sa distinction d'avec la réalité formelle (p. 33-39) et relativement aux deux distinctions suarésiennes (concept formel/concept objectif p. 39-43 – esse cognitum quoad denominationem/esse cognitum quoad rem denominatam p. 38-39 et 61), ce qui permet à l'A. de mettre en évidence de façon convaincante l'idée que c'est avec Descartes que la notion scolastique d'essence réelle va développer tout son sens et acquérir toute sa portée.

L. R.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. AGRIMI (Mario), « Descartes nella Napoli di fine Seicento », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 545-586.

3. 2. 2. BASTOS FILHO (Jenner Barretto), XAVIER (Roberto Moreira), « Conflitos entre os *Principia* de Newton e os *Principia* de Descartes », *Cad. Hist. Filos. C.*, 1, 1, 1989, p. 65-76.

3. 2. 3. BORGHERO (Carlo), « La *Méthode* senza la *Géométrie* : Poisson e la diffusione del metodo cartesiano », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 587-595.

3. 2. 4. BURKEY (J.), « Descartes, Skepticism, and Husserl's Hermeneutic Practice », *Husserl Studies*, 7, 1, 1990, p. 1-27.

3. 2. 5. CANZIANI (Guido), « Tra Descartes e Hobbes : la morale nel 'système' di Pierre-Sylvain Régis », in *Hobbes Oggi*, Angel, Milan, 1990, p. 491-552.

3. 2. 6. CAPPELLETTI (Vincenzo), « Descartes antropologo », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 597-605.

3. 2. 7. CASULA (M.), « Die historische Entwicklung der Frage : ob die Materie denken kann ? von F. Suarez bis P.J.G. Cabanis. Ein Beitrag zur Einführung in die philosophische Problematik der künstlichen Intelligenz », *Filosofia Oggi*, 12, 3-4, 1989, p. 407-462.

3. 2. 8. COHEN (I. Bernard), « Newton and Descartes », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 607-634.

3. 2. 9. COSTABEL (Pierre), « *Idée* et fictions : sondages dans la mathématique de l'art analytique », in *Idea, VI Colloquio Internazionale*, éd. par M. Fattori et M.L. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Rome, 1990, p. 137-153.

3. 2. 10. DAROWSKI (R.), « [Le rapport de Andrzej Rudzki sj (1713-1766) à la

philosophie de Descartes] », *Studia Philosophiae Christianae*, 24, 1, 1988, p. 170-176.

3. 2. 11. DESAN (P.), « Une philosophie imprémeditée et fortuite : nécessité et contingence chez Montaigne », in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 21-22, 1990, p. 69-83.

3. 2. 12. DIBON (Paul), « La réception du *Discours de la méthode* dans les Provinces-Unies », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 635-650.

3. 2. 13. DI GIANDOMENICO (Mauro), « Cartesianesimo e iatromeccanica in Italia tra XVII e XVIII secolo », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 651-658.

3. 2. 14. GABBEY (Alan), « Henry More and the limits of mechanism », in « Henry More », *Archives Internationales d'Histoire des Idées*, 127, 1989, p. 19-35.

3. 2. 15. GORDON (M.), « [La critique leibnizienne de la version cartésienne du dualisme] », *Studia Philosophiae Christianae*, 21, 1, 1985, p. 23-38.

3. 2. 16. GRIMALDI (Nicolas), « Religion et philosophie chez Descartes et Malebranche », *Archives de Philosophie*, 1990, 53, 2, p. 229-244.

3. 2. 17. HALL (A.R.), « Henri More and the Scientific Revolution », in « Henry More », *Archives Internationales d'Histoire des Idées*, 127, 1989, p. 37-54.

3. 2. 18. HEYNDELS (I.), « *Le Misanthrope* dans l'intertexte philosophique de son temps », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 16, 30, 1989, p. 55-63.

3. 2. 19. KLEVER (W.N.A.), « Zwaarte. Een polemiek in de zeventiende eeuw [La gravitation. Un sujet de polémique au dix-septième siècle] », *Tijdschrift voor Filosofie*, 52, 2, 1990, p. 280-314.

3. 2. 20. LUPOLI (A.), « ... Omnino est impossibile cogitare se cogitare... », in *Hobbes oggi*, éd. par Napoli (A.), F. Angeli, Milano, 1990, p. 447-469.

3. 2. 21. MORMINO (G.), « La relatività del movimento negli scritti sull'urto di Christiaan Huygens », in *Quaderni di Acme*, 12, 1990, p. 107-138.

3. 2. 22. NARAGON (S.), « Kant ou Descartes and the Brutes », *Kants-Studien*, 81, 1, 1990, p. 1-23.

3. 2. 23. NEGRI (Antimo), « Cartesio 1637 : 'scienza universale' e dominio delle natura », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 659-675.

3. 2. 24. NICOLOSI (S.), « La tensione tra possibilità e necessità nell'argomentazione ontologico di Leibniz », *Sapienza*, 43, 4, 1990, p. 361-389.

3. 2. 25. PAVEL (T.), « Rhétorique et transcendance chez Pascal », *Mesure*, 3, 1990, p. 61-72.

3. 2. 26. POZZO (R.), « 'Der Natur näher'. Zu Hegels Kritik an Descartes in der Dissertation de orbitis planetarum », *Hegel-Jahrbuch*, 1989, p. 57-62.

3. 2. 27. ROBINET (André), « Leibniz face au *Discours de la méthode* », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 677-687.

3. 2. 28. ROGERS (G.A. John), « Descartes and the Mind of Locke. The Cartesian

Impact on Locke's Philosophical Development », in *Descartes : il metodo e i saggi*, p. 689-697.

3. 2. 29. SPALLANZIANI (Mariafranca), *Immagini di Descartes nell'Encyclopedie*, Bologne, Il Mulino, 1990, 238 p. Cet ouvrage important pour la réception du cartésianisme au XVIII^e siècle sera recensé dans un prochain *BC*.

3. 2. 30. SPALLANZIANI (Mariafranca), « 'Cartesius an atheismi fautor?' . Una discussione nell' 'Encyclopedie' sulla filosofia di Descartes », *Revista di Storia della Filosofia*, 45, 4, 1990, p. 657-694.

3. 2. 31. SUBATAVICIUTE (A.), « [L'homme dans la philosophie moderne] », in *Lietuvos TSR Aukstuju Mokyklu, Mokslo Darbai : Problemos*, 41, 1988, p. 27-33.

3. 2. 32. VERENE (Donald Phillip), « Giambattista Vico's Reprehension of the Metaphysics of Rene Descartes, Benedict Spinoza, and John Locke : An Addition to the *New Science* » (Traduction et commentaire), *New Vico Studies*, 8, 1990, p. 2-18.

3. 2. 33. WEEB (M.O.), « Natural theology and the concept of perfection in Descartes, Spinoza and Leibniz », *Religious Studies*, 25, 4, 1989, p. 459-475.

3. 2. 4. BURKEY (J.), « Descartes, Skepticism, and Husserl's Hermeneutic Practice ». Entre autres raisons pour lesquelles le jugement ambigu de Husserl envers le contenu de la *Première* et *Deuxième Méditation* fait place à son rejet envers la *Troisième Méditation*, l'A. suggère le fait important que Descartes y compromet la radicalité de son scepticisme. Et ce, en plaçant au niveau métaphysique la distinction entre image et original, concepts donc de réalités formelle et objective, déjà opérants dans les *Méditations* précédentes. A travers ceux-ci, la distinction « image (effet)/original(cause) » est donnée comme pouvoir explicatif et érigée en vérité si évidente, qu'elle peut échapper au doute méthodique. Le fait d'utiliser cette distinction pour déduire l'existence de Dieu relève de la position métaphysique naïve d'une réalité formelle, en soi. Une seconde source des objections de Husserl concerne la réduction sceptique du *Je pense* et la signification d'une telle réduction. Si Descartes rate l'occasion d'approfondir la tâche du scepticisme ancien, c'est qu'il devient la proie de sa propre formulation de ce que signifie connaître. Toutefois, ces objections ne sont pas suffisantes pour éloigner Husserl de l'idée directrice ou de « l'impulsion transcendante » des *Méditations*. D'ailleurs, les objections que la pratique herméneutique de Husserl adresse au contenu des *Méditations* sont dépendantes de la manière spécifique par laquelle s'accomplit cette impulsion.

B. McG.

3. 2. 9. COSTABEL (Pierre), « Idée et fiction : sondages dans la mathématique de l'art analytique ». L'intervention de Pierre Costabel à ce colloque est la dernière qu'il nous ait laissée. Ce texte, qu'il n'aura pas pu prononcer lui-même, porte les marques caractéristiques de son œuvre : lucidité, subtilité, mais aussi rigueur d'une grande finesse rationnelle et psychologique, dégageant et classant temps forts et lignes directrices de corpus en formation, au moment où leurs concepteurs eux-mêmes sont loin d'en avoir une maîtrise complète.

La mathématique du XVII^e siècle est bâtie autour de trois camps retranchés : l'analyse des anciens (les Grecs), l'algèbre des modernes et, ce qui en est le point singulier le plus intéressant et le plus fécond, l'*Art Analytique*, fondé par Viète, sur lequel Descartes appuiera une grande partie de sa méthode. Cet art, supposant les

problèmes résolus pour analyser les relations entre les termes connus et les inconnus afin de déterminer ces derniers, pouvait-il être reçu comme parfaitement fiable ?

L'usage que Descartes, dans ses œuvres non mathématiques, a fait par exemple de l'*idée de triangle* ou, surtout, de l'*idée d'un être parfait* est trop connu pour qu'il soit nécessaire d'y revenir ici. Pierre Costabel pense que les mathématiques lui ont justement beaucoup servi dans son analyse de la perfection. Il montre bien comment le jeu du *plus* et du *moins* (nous dirions aujourd'hui de relation d'ordre) le conduisait nécessairement à la considération des extrêmes, le menant en particulier tout droit aux concepts d'infiniment grands et petits.

On sait combien prudente fut l'attitude de Descartes vis-à-vis de ces outils, qui firent la gloire de ses successeurs Newton et Leibniz, mais qui étaient déjà l'objet de grands débats dans les cercles mathématiques de son temps. Même si l'usage qu'il en fit lui-même était resté discret et très limité (par exemple en inventant le *centre instantané de rotation* pour déterminer la tangente à la cycloïde), son rival Fermat s'en servait par contre dès cette époque avec fruit. Même si *maximis et minimis* ne peuvent être tout à fait assimilés à une ébauche de calcul infinitésimal, comme le montre bien le livre de G. Cifoletti analysé dans ce même *Bulletin*, le milieu du siècle était déjà en fait tout imprégné d'infinitésimaux, incontestablement *utiles* mais *bâtards*.

Bien entendu, nous ne comprenons que trop bien, après toutes les crises de fondements qui ont secoué les mathématiques, qu'un Descartes se soit montré méfiant à leur égard. Dans sa propre construction des tangentes, il s'était soigneusement tenu au *fini* en privilégiant le point de vue algébrique (une racine double dans une équation) à une intuition plus ou moins mécanique (une limite de corde dont une extrémité est fixe). Non seulement il avait le droit de douter de la légitimité de concepts nécessairement flous, mais il donnait ainsi à ses neveux des outils toujours valables de nos jours. Comment parler en effet de géométrie algébrique sur des corps quelconques sans recourir aux techniques cartésiennes ?

Par une de ces études serrées de textes (y compris de Lagrange en 1797) auquel il était rompu, le Père Costabel nous montre qu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, comme aujourd'hui, « il n'est pas question en mathématiques d'admettre une idée qui ne soit pas *fondée*, mais il peut y avoir des idées *justes* et en même temps insuffisamment *claires* [...]. L'art analytique n'est parvenu à s'approprier à l'*idée* que par la confiance dans l'épreuve de la *fiction*. »

En annexe à sa contribution, Pierre Costabel nous présente justement une fine analyse d'une singulière expression de Leibniz parlant, dans une lettre du 20 juin 1702 à Pierre Varignon, d'une « fiction bien fondée ». Ce qui est, peut-être, un hapax – l'informatisation du corpus leibnizien étant loin d'être achevée – intrigue évidemment par sa forme paradoxale. Deux lettres précédentes (2 février et 14 avril) donnent quelque lumière sur cette étrange locution, en montrant respectivement que, pour Leibniz, le recours a priori hasardeux à un nombre tel que $\sqrt{-2}$ fait pourtant partie des « idées propres à abrégé les raisonnements et *fondées en réalités* », et que, dans la même veine, les infinis et infiniment petits doivent, comme les nombres imaginaires, être pris pour des « fictions [...] utiles et *fondées en réalités* ».

Le problème ainsi posé est, ici encore, celui de l'incertaine légitimité des nouvelles méthodes mathématiques. Si dans le cas de l'usage des nombres complexes, Cardan, et après lui Descartes dans *La Géométrie*, avaient montré que certains nombres écrits avec des imaginaires étaient en fait bien réels, la tentative de justification *a posteriori* des audaces du calcul infinitésimal – qui nous ramène au texte principal de l'exposé –, notamment par la production de résultats en termes finis (comme une aire ou un volume), est bien plus délicate. Les audaces en analyse seraient-elles plus risquées que leurs cousines de l'algèbre ?

Dans cette ultime page de son œuvre, le Père Costabel parvient, en toute subtilité, à faire toucher du doigt l'épaisseur des scrupules de la problématique intellectuelle leibnizienne. Loin de se satisfaire avec un orgueil bien mérité de la puissance du nouvel outil, même un créateur de cette envergure ne pouvait qu'être hanté par le doute scientifique : les « fictions » si fécondes qu'il avait lui-même introduites, étaient-elles à l'abri de toute objection ? Leibniz savait bien que tel n'était pas le cas, et même si aujourd'hui le débat sur la validation des infiniment petits a pris un tout autre visage avec *l'Analyse non standard*, nous n'ignorons plus depuis Gödel que les problèmes de « fondations » resteront toujours ouverts à une réflexion critique.

En rapprochant ainsi de nous un créateur, à l'image trop souvent brouillée par la force même de ses triomphes, Pierre Costabel agissait à la fois en philosophe et historien, mais restait, comme toujours, attentif à la réalité psychologique par-delà les siècles. C'est parce que, pour lui, connaître l'homme était toujours au centre de sa recherche que le Père Costabel aura fait bien mieux que de disserter savamment sur les textes : il a, en quelque sorte, réellement vécu lui-même auprès de Descartes et de ses contemporains. Qu'il nous pardonne de détourner, en hommage, les derniers mots qu'il nous a légués : « c'est, me semble-t-il, une grande leçon ».

A. W.

3. 2. 16. GRIMALDI (Nicolas), « Religion et philosophie chez Descartes et Malebranche ». Si Malebranche admettait que la philosophie de Descartes offrait suffisamment de vérités à déduire de la seule raison, pour quel motif devait-il en développer une autre ? L'origine de sa philosophie n'est-elle pas à rechercher dans les rapports de la religion et de la philosophie, où principalement il se distingue de Descartes ? C'est ce que l'A. entreprend dans cette fine étude, en examinant d'abord la position cartésienne, qui distingue en ces rapports deux ordres de vérités : celles que nous pouvons connaître clairement par la lumière naturelle ; et celles, dont la certitude est supérieure bien qu'elles surpassent notre intelligence, que Dieu a révélées et que nous devons croire. Vouloir déduire les vérités philosophiques et scientifiques de la Révélation, « c'est appliquer l'Écriture sainte à une fin pour laquelle Dieu ne l'a point donnée » (A***d'août 1638, AT II, 348). Cependant, la philosophie peut servir de propédeutique à la foi, leurs vérités respectives ne pouvant être contraires — ce que Malebranche admet tout à fait. En revanche, là où il n'est plus cartésien, c'est lorsqu'il assigne à la philosophie la tâche d'acquérir l'intelligence des vérités de la foi, réparant ainsi ce que le péché originel a détruit, en augmentant l'union de notre esprit à Dieu. Car la foi a besoin de l'intelligence pour affermir les vertus.

Pour Descartes, le but de la philosophie était la maîtrise et la possession de la nature. Cette libération, une volonté infinie en nous peut l'accomplir. Malebranche refuse le principe de cette volonté, et ce dont elle est l'image, à savoir : l'attribution à Dieu d'une entière indifférence envers la « Raison » et d'une puissance absolue. Les difficultés et les insuffisances de la philosophie cartésienne, surtout de sa morale, proviennent de ce « faux principe » (cf. *Entretiens* IX, 13, OC XII, 220) qui méconnaît l'Ordre. Sans cette connaissance, la raison demeure impuissante devant les problèmes qu'elle pose. Attentif à la Puissance de Dieu plus qu'aux prescriptions de sa Sagesse, Descartes n'a pu comprendre l'union des esprits à « l'éternelle et universelle Raison » qu'est le Verbe. Seule la connaissance de l'Ordre permet de se conformer à la volonté divine, afin de mériter le bonheur. C'est donc pour expliquer et comprendre le sens de la condition métaphysique de l'homme, décrite par Descartes, que Malebranche entreprend de s'en laisser instruire par la religion, et d'écrire une tout autre philosophie.

B. McG.

3. 2. 33. WEBB (M.O.), « Natural theology and the concept of perfection in Descartes, Spinoza and Leibniz ». Après examen comparatif des tentatives de ces auteurs pour déduire de l'idée de Dieu, être suprêmement parfait (ou possédant des attributs infinis, Spinoza), des conclusions métaphysiques, l'A. soutient que l'absence d'un critère clair et précis de la perfection explique les différences radicales de leurs conclusions respectives. Toutefois, Descartes a « probablement le meilleur argument » concernant la vérité morale : celle-ci est décidée arbitrairement par Dieu en raison de sa toute-puissance. Sinon, comment éviter la négation de cette puissance, donc de sa perfection, en la soumettant à la primauté de l'éternelle vérité morale ? Sans critère distinct de la perfection, ce genre d'entreprise risque de n'être pas aussi fructueux qu'il paraît, car si toutes les perfections sont simultanément possibles, il devient délicat de déterminer lesquelles constituent le juste ensemble de perfections.

B. McG.

3. 3. DIVERS

3. 3. 1. Ensemble dans *L'Enseignement Philosophique*, 40, 5 et 6, 1990 ; voir les nos 3.3.2, 5, 13, 24.

3. 3. 2. AMARE (J.-M.), « Descartes et l'éducation hygiéniste », *L'Enseignement Philosophique*, 40, 6, 1990, p. 12-26.

3. 3. 3. BALABAN (O.), « The Constitutive Aspect of the Ontological Argument and Marx's Critique to the Historical School of Law », *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 22, 1990, p. 169-181.

3. 3. 4. BARINGOLTZ (E.), « Wittgenstein, Strawson y la no-posesion », *Cuadernos de Filosofía*, 21, 34, 1990, p. 43-55.

3. 3. 5. BERTELOOT (S.), « Actualité pédagogique du *Discours de la méthode* », *L'Enseignement Philosophique*, 40, 6, 1990, p. 3-11.

3. 3. 6. CELIS (R.), « Entre monde et infini. La condition de l'homme moderne chez Descartes et Lévinas », *Cahiers de l'École des Sciences philosophiques et religieuses*, 8, 1990, p. 43-66.

3. 3. 7. CLARK (Kelly James), « Spanish common sense philosophy. Jaime Balmes' critique of Cartesian foundationalism », *Historical Philosophical Quarterly*, 7, 2, 1990, p. 207-226.

3. 3. 8. EDWARDS (R.B.), « Process Thought and the Spaciness of Mind », in *Soviet Studies in Philosophy*, 19, 3, 1990, p. 156-166.

3. 3. 9. GLOCK (H.-J.), « Stroud's Defence of Cartesian Scepticism. A 'Linguistic' Response », in *Philosophical Investigations*, 13, 1, 1990, p. 44-64.

3. 3. 10. GORDON (M.), « [La critique du dualisme cartésien par M. Scheler] », *Studia Philosophiae Christianae*, 21, 2, 1985, p. 7-24.

3. 3. 11. HENRY (Michel), « Phenomenology of the unconscious. Meaning of the concept of the unconscious for the knowledge of man », in *Stanford Literature Review*, éd. par Borch-Jacobsen (M.), 6, 2, 1989, p. 149-169 ; traduction en anglais de « Représentation et auto-affection », *Communio*, XII, 3, 1987, p. 77-96 (oubli du BC XVIII).

3. 3. 12. HOOKWAY (C.), « Critical common-sensism and rational self-control », *Noûs*, 24, 3, 1990, p. 397-411.
3. 3. 13. JACQUEMOT (G.), « Descartes et la rationalité de l'action », *L'Enseignement Philosophique*, 40, 5, 1990, p. 3-9.
3. 3. 14. JARDINE (D.W.), « Awakening from Descartes ' nightmare. On the love of ambiguity in phenomenological approaches to education », *Stud. Philos. Ed.*, 10, 3, 1990, p. 211-232.
3. 3. 15. KAIL (M.), « Sartre, lecteur de Descartes », *Les Temps Modernes*, 46, 531-533, 1990, p. 474-503.
3. 3. 16. MENDONCA (W.P.), « Abstrakte Sinnesphysiologie als spekulative Philosophie », *Journal for General Philosophy of Science*, 20, 2, 1989, p. 303-316.
3. 3. 17. PLANTY-BONJOUR (Guy), « Nietzsche und das *Cogito* des Descartes », in *Bewusstsein und Zeitlichkeit*, éd. par H. Busche, G. Heffernan et D. Lohmar, Würzburg, 1990, p. 159-172.
3. 3. 18. POSSENTI (V.), « Techne : dai Greci ai moderni e ritorno », *Revista di Filosofia Neo-scolastica*, 81, 2, 1989, p. 294-307.
3. 3. 19. RAYNAUD (P.), « Rhétorique et vérité. L'art rhétorique et le probable d'Aristote à Vico », *Mesure*, 3, 1990, p. 73-83.
3. 3. 20. REHG (W.R.), « Lonergan's Performative Transcendental Argument Against Scepticism », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 63, 1990, p. 257-268.
3. 3. 21. REIN (A.), « Stroud and Williams on Dreaming and Scepticism », *Ratio*, 2, 1, 1990, p. 40-47.
3. 3. 22. ROCA BLANCO (D.), « Superacion Balmesiana de los Principios Gnoseologicos Cartesianos », in *Espiritu*, 39, 1990, 101-102, p. 99-146.
3. 3. 23. SCHEHR (L.R.), « Bataille and Philosophical Catachresis », *Stanford French Review*, éd. par Fourny (J.-F.), 12, 1, 1988, p. 97-117.
3. 3. 24. SOURIO (A.), « Méthode cartésienne et travaux ménagers », *L'Enseignement Philosophique*, 40, 6, 1990, p. 27-32.