

## BULLETIN CARTÉSIEEN XX

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

*Bibliographie internationale critique des études  
cartésiennes pour l'année 1989*  
*An international critical bibliography  
of Cartesian Studies for 1989*

### LIMINAIRES

- I. « Un exemplaire de la *Sagesse* de Pierre Charron offert à Descartes en 1619 », par Frédéric de BUZON.
- II. a. « ' Devenir athées ' ». Sur un passage controversé de la *Première Méditation* », par Jean-Marie BEYSSADE.  
b. « A la défense d'un contresens et du duc de Luynes », par Georges MOYAL.

### I

#### UN EXEMPLAIRE DE LA *SAGESSE* DE PIERRE CHARRON OFFERT A DESCARTES EN 1619

La bibliothèque d'un collectionneur privé de Neuburg-an-der-Donau contient un témoignage intéressant du passage de Descartes en Bavière

\* *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 A. Bitbol-Hespériès, G. Brykman ; MM. J.-R. Armogathe, J.-M. Beyssade, F. de Buzon, V. Carraud, T. Dagron, D. Kambouchner, M. Kobayashi, J.-L. Marion, G. Olivo, L. Sala-Molins, T. Shiokawa, G. Tognon, T. Verbeek, A. Warusfel, N. Waszek. 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 Saint-Pères, 75007 Paris.

durant l'hiver 1619-1620. Il s'agit d'un exemplaire de la *Sagesse* de Pierre Charron, dont la page de garde porte la dédicace suivante :

**Doctissimo**  
**Amico grato et minori fratri**  
**Renato Cartesio**  
**d. d. ded.**  
**P. Johannes B. Molitor S.J.**  
**exeunte Anno 1619**  
**JBM<sup>1</sup>**

La traduction ne fait pas difficulté : *Donné et dédicacé au très savant, ami cher et petit frère René Descartes par Johannes B. Molitor S.J., à la fin de l'année 1619.* L'expression *Minori fratri* n'a sans doute qu'une signification familière. La page de titre ayant disparu, il n'est pas possible d'indiquer précisément l'année d'édition de l'ouvrage. Toutefois, cet exemplaire est précédé de l'*Advertissement aux Lecteurs sur le sujet de ceste nouvelle Edition* daté du 1<sup>er</sup> juin 1607, qui apparaît avec la troisième édition de Paris, 1607, en 802 pages. Le *Catalogue* de la Bibliothèque Nationale dénombre quatre émissions avant 1619 (Paris, 1607, 1613 et 1618, Rouen, 1618). Il ne peut guère s'agir que de l'une de celles-là, ou d'une émission semblable, le succès de cette édition ayant été très grand (on reproduit régulièrement la *Sagesse* sous cette même présentation jusqu'en 1646).

Le livre n'a vraisemblablement pas quitté Neuburg depuis 1619. Son actuel propriétaire, qui l'a acquis auprès d'un collectionneur vers 1960, estime qu'il se trouvait dans la bibliothèque du collège des Jésuites de la ville, fondé en 1616, et qu'il avait été vendu à la dispersion des biens de l'ordre en 1773. On peut lire les mentions du nom de deux autres propriétaires portées à la main.

Le contenu de l'ouvrage ne présente malheureusement rien d'original par rapport aux autres exemplaires. Descartes n'a pas laissé d'annotation en marge du texte ; on ne peut donc pas être absolument certain que le livre lui a effectivement été remis. C'est cependant probable, de même qu'il est également probable que Descartes a laissé le livre derrière lui lorsqu'il est reparti de Neuburg avant la fin de l'hiver.

Le *Catalogus generalis provinciae germaniae superioris et bavariae societatis Iesu* édité par H. Gerl (Munich, 1968, p. 282) indique que Johann Baptist Molitor est né en 1570 à Schongau, et qu'il est entré chez les Jésuites le 1<sup>er</sup> octobre 1590. Il meurt le 24 octobre 1626 à Thorn en Prusse (aujourd'hui Torun, en Pologne). On sait de plus qu'il séjourne dans différentes villes de Bavière (Donauwörth entre 1613 et 1615, Füssen jusqu'en 1618 au moins), sans avoir cependant de certitude sur le lieu précis

1. Ligne 4 : lire sans doute *d(ono) d(edidit) ded(icavit)* ; ligne 7 : les initiales sont indiquées au bas d'un monogramme.

où il résidait à la fin de l'année 1619. Le P. Molitor n'a laissé aucun écrit. Il semble qu'il ait été catéchiste de paroisse et aumônier.

Pour l'histoire du cartésianisme, l'intérêt principal de ce témoignage est de corroborer, sinon de confirmer absolument, la correction que Baillet apporte à sa description de l'activité de Descartes à cette période. Dans la grande édition de la *Vie de Monsieur Des-Cartes* (1691) Baillet indique (p. 78) qu'après avoir assisté au couronnement de l'Empereur, Descartes « s'arrêta sur les frontières de Bavière au mois d'octobre ». L'édition abrégée parue l'année suivante précise qu'il se met « en quartier d'hiver dans le duché de Neubourg sur les bords du Danube au mois d'octobre de l'an 1619 » (p. 39)<sup>2</sup>. On dispose donc maintenant d'un témoignage indirect qui s'ajoute à celui de Baillet. De plus, dans ce « lieu si écarté du commerce, & si peu fréquenté de gens dont la conversation fut capable de le divertir » (Baillet, *loc. cit.*), Descartes eut toutefois suffisamment de familiarité avec un Père jésuite pour mériter un tel cadeau d'étrennes et une telle dédicace.

Frédéric de BUZON

## II.a.

### « DEVENIR ATHÉES »<sup>1</sup> SUR UN PASSAGE CONTROVERSÉ DE LA *PREMIÈRE MÉDITATION*<sup>2</sup>

Le *Bulletin Cartésien* accueille aujourd'hui, exceptionnellement, une réponse à une recension. Il est normal en effet qu'un recenseur s'exprime en toute liberté, sous sa propre responsabilité et en relevant ce qui lui semble contresens ou égarements : nous souhaitons maintenir cette liberté contre toute censure ou autocensure. Il est normal aussi que l'auteur recensé défende son point de vue et réponde au recenseur : usuellement, cette libre réplique peut et doit se faire ailleurs que dans un bulletin dont la fonction n'est pas d'être lieu de débat. Nous ne souhaitons pas qu'il le devienne. L'exception d'aujourd'hui tient à l'importance du thème, à la courtoisie des interlocuteurs et à l'accueillante générosité des *Archives*.

Le problème soulevé concerne la preuve *a priori* de la *Méditation Cinquième*, et son insertion exacte dans l'ordre des raisons. Chacun sait, depuis les célèbres discussions qui ont agité les *fifties* en France, qu'il faut tenir ensemble deux vérités cartésiennes incontestables : (a) la preuve dite ontologique surgit avec la justification des vérités mathématiques, après que l'existence d'un Dieu tout-puissant et non trompeur a été établie par les preuves *a posteriori* dans la *Méditation Troisième*, après que la règle générale

2. Le détail est notamment relevé et analysé par G. Rodis-Lewis (*L'Œuvre de Descartes*, Paris, 1971, p. 45 et note 108, p. 448).

1. AT I, 150, 13.

2. AT VII, 21, 17-19 ; IX, 16.

(« tout ce que nous percevons clairement et distinctement est vrai ») a reçu par là dans la *Méditation Quatrième* sa justification métaphysique, comme si cette nouvelle s'appuyait donc dans l'ordre des raisons sur les preuves précédentes et leurs conséquences ; (b) la preuve dite ontologique, quand elle surgit, autorise une mise entre parenthèses des vérités acquises dans les *Méditations* précédentes (« encore que tout ce que j'ai conclu dans les *Méditations* précédentes ne se trouvât pas véritable », AT VII, 65, 27-28 ; IX-1, 52) et sa certitude entretient alors avec la certitude des démonstrations mathématiques une complexe relation, de similitude et de dissemblance (« au moins pour aussi certaine », 65, 28-29 ; « pas seulement aussi assuré... mais outre cela », 69, 11-13), comme si cette nouvelle preuve permettait de prendre un nouveau départ et pouvait dans l'ordre des raisons se rattacher directement au moment du doute, pour y mettre fin et fonder par elle-même la règle générale d'évidence et les démonstrations de mathématique, sans présupposer les preuves *a posteriori* et leur acquis.

L'originalité de Georges Moyal est de chercher, dans la *Première Méditation*, le lieu exact où s'ouvrirait une bifurcation entre deux voies : celle qui conduit du doute métaphysique au *Cogito* et aux preuves *a posteriori* ; celle qui conduirait d'un refus du doute métaphysique à la preuve *a priori*. Il croit trouver ce point de la bifurcation dans les quelques lignes controversées, où Descartes méditant sur les risques d'un Dieu tout-puissant (qui a pu me faire tel que je me trompe toujours, même dans les vérités mathématiques les plus simples) évoque ceux qui aimeront mieux nier un Dieu si puissant que d'ébranler à cause de lui la certitude de toutes les autres choses. Point de doute pour G. Moyal : ceux-là sont des mathématiciens athées, humanistes satisfaits de la raison simplement humaine, qui se contentent de l'évidence mathématique et se passent fort bien de tout Dieu (tant du possible *Deus deceptor* qui motive d'abord l'hyperbole du doute métaphysique que du *Deus verus* et *verax* qui finit par garantir la règle d'évidence). Ces mathématiciens paisiblement athées seraient ici, pour un temps, laissés sur le bord de la route, pendant que le métaphysicien méditant fait son parcours acrobatique (Malin génie, *Cogito*, preuves par les effets). C'est eux qu'il retrouverait, dans la *Méditation Cinquième*, pour leur montrer enfin que la même règle d'évidence (dont ils se servent et se sont toujours servis sans jamais en douter, ni vouloir en douter) permet d'établir et l'existence de Dieu (par la preuve *a priori*), et que la connaissance de cette existence de Dieu est la condition de toute certitude, même de la certitude mathématique dont ils n'ont jamais douté.

Vincent Carraud, qui apparemment n'accepte pas cette interprétation de la *Méditation Cinquième* et de l'ordre des raisons en son ensemble, a concentré sa recension et sa critique sur l'enracinement qu'elle se cherche dans la *Première Méditation*. Il a remarqué que, sur deux points importants, la version française autorisée par Descartes et suivie par G. Moyal diffère ou peut différer de l'original latin. D'abord, s'agit-il bien d'athées, ou des athées,

avec ceux qui préféreront nier un Dieu si puissant que de tout rendre incertain ? Le français seul parle de « nier l'*existence* d'un Dieu si puissant » : dans l'original latin, la négation qui caractérise l'objection porte sur la *puissance* de l'auteur de mon origine. V. Carraud hésite donc à parler ici d'*athées* : « L'athée, si athée il y a ici ». Car il pourrait aussi s'agir, non point d'athéisme, mais tout simplement de limiter la puissance divine et de refuser par exemple qu'il soit le libre créateur des vérités éternelles ou qu'il puisse subvertir l'évidence intellectuelle. Et, en second lieu, s'agit-il bien de laisser cet interlocuteur sur le côté pour un temps, jusqu'à ce qu'on reprenne par exemple, après un intervalle de trois *Méditations*, le dialogue avec lui dans la *Cinquième Méditation* ? « Ne leur résistons pas *pour le présent* », dit le français. *Pour le présent* n'a pas d'équivalent dans l'original latin. V. Carraud doute fort qu'il s'agisse de reporter jusqu'à la preuve *a priori* le débat avec ces objecteurs, et il doute plus encore que le Dieu souverainement parfait qu'on retrouvera alors soit bien le Dieu omnipotent de la vieille opinion (AT VII, 21, 1-3) dont les objecteurs cherchaient à nier la puissance.

On voit l'ampleur et l'intérêt du débat. Il serait déplacé et outrepassant de prétendre l'arbitrer. Je voudrais simplement en souligner l'enjeu par deux remarques. 1° Y a-t-il une différence entre nier (l'existence de) Dieu et nier la toute puissance (de Dieu) ? La formule de F. Alquié (Descartes, *Œuvres philosophiques de Descartes*, t. II, p. 410, note 1), à laquelle les deux interventions se réfèrent, est ambiguë : « pour échapper à un tel doute, certains nieront, en Dieu, une telle puissance ». S'agit-il de nier Dieu parce qu'en Dieu est nécessairement contenue une telle puissance ; ou au contraire de nier cette puissance sans nier Dieu, parce qu'en Dieu ce prédicat est contingent et peut être écarté sans qu'on devienne pour autant athée ? Les *lettres à Mersenne* du printemps 1630 nous inclineraient à penser, comme G. Moyal, que Descartes tient pour athée quiconque limite la toute puissance divine et ne la met pas au-dessus des nécessités mathématiques. Mais, contrairement à lui, il nous semble que la position décrite comme celle des objecteurs (« il y aura peut-être ici des personnes qui... ») ne saurait être simplement la description objective d'interlocuteurs extérieurs (les mathématiciens athées, les rationalistes humanistes, etc.) : elle est aussi une étape du lecteur qui médite avec Descartes ; c'est lui qui est *tenté*, *pour* éviter l'hyperbole du doute métaphysique et la déstabilisation des certitudes mathématiques qu'elle implique, de *préférer* comme un refuge la négation du Dieu tout puissant, autrement dit l'athéisme scientiste. « Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela peuvent aisément devenir athées ». 2° Faut-il penser qu'il y a plusieurs « idées » de Dieu, comme il y a plusieurs preuves de Dieu, qu'elles répondent à des doutes différents, et qu'on peut laisser à une bifurcation certains interlocuteurs pour les retrouver trois *Méditations* plus loin ? L'alinéa même d'où est tirée la phrase contestée, « mais ne leur résistons pas pour le présent », nous inclinerait à penser, comme V. Carraud, que *pour le présent* ne renvoie pas à une réponse différée jusqu'à la *Méditation*

*Cinquième.* Car celui qui cherche un refuge dans l'athéisme n'y trouve justement pas la sérénité d'une absence de doute. Au contraire, il y trouve encore plus de raisons de se méfier (des démonstrations mathématiques, de leur certitude, de son pouvoir de connaître). Il est donc, lui aussi, emporté par le doute métaphysique inévitable vers la nécessité d'une preuve de l'existence de Dieu. Et, ajouterions-nous, n'importe laquelle des preuves cartésiennes le satisfera également ou identiquement... Mais cela est une autre histoire, et appellerait d'autres justifications, où nous aurions peut-être la mauvaise surprise de voir G. Moyal et V. Carraud se rassembler contre nous !

Nous concluons en nous réjouissant que resurgissent ainsi ces grandes questions cartésiennes, dans un espace cohérent de discussions, c'est-à-dire de divergences réglées par une raison commune : comme le dit excellemment J.L. Marion dans la préface de son dernier livre, « c'est une grande chance qu'un tel espace reste ouvert aux questions cartésiennes, grâce à l'effort jamais interrompu de la communauté universitaire » (*Questions Cartésiennes*, P.U.F., mai 1991, p. 6). L'exemple des anciennes discussions entre M. Gueroult et H. Gouhier, aussi vives sur le fond que courtoises dans la forme, reste toujours un modèle. Garder et retrouver ce ton, non plus seulement entre les deux rives de la rue Saint-Jacques mais entre les deux bords de l'Atlantique, est un honneur pour le *Bulletin Cartésien* en même temps qu'un signe des temps et de la réelle internationalisation des études cartésiennes. Cette occasion exceptionnelle nous a paru justifier une exception à la règle, qui écarte de ce *Bulletin* tout ce qui n'est pas recenser. Ainsi fêtons-nous son vingtième anniversaire, en hommage à ceux qui l'ont conçu et continuent à lui consacrer leurs efforts.

Jean-Marie BEYSSADE

## II.b.

### A LA DÉFENSE D'UN CONTRESENS ET DU DUC DE LUYNES

Le dernier *Bulletin cartésien* (XIX, p. 71-72) publiait la recension d'un mien article : « La preuve ontologique dans l'ordre des raisons », paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1988, 93, 2, p. 246-258). M. Carraud m'y reprochait le contresens de m'être fondé sur des ajouts au latin de la *I<sup>re</sup> Méditation* de Descartes, dans la traduction du duc de Luynes, pour appuyer les thèses que j'y propose concernant la *V<sup>e</sup>*. Le contresens contaminerait donc l'ensemble de ma lecture, du moment qu'elle repose sur des textes dont la fidélité à la pensée de Descartes est douteuse.

Je ne partage pas l'avis de M. Carraud, bien entendu ; cependant avant de tenter de me disculper, je tiens à le remercier de l'intérêt et de l'attention qu'il a portés à cet article, mais surtout à rendre hommage à la bienveillance

et au fair-play dont il s'honore en m'accordant droit de réponse dans ces pages. Je tâcherai d'être bref et de n'en pas abuser.

I. Quoique le mot ne soit pas de moi mais de M. Carraud, je reconnais volontiers m'être « fondé » sur les passages mis en cause dans la *I<sup>e</sup> Méditation*, la liant ainsi à la *V<sup>e</sup>*. Le mot recouvre, certes, une variété de possibilités logiques, de la plus vague à la plus étroite implication, mais je ne crois pas devoir lui accorder un sens plus fort que celui par lequel il lie un indice à ce que cet indice peut révéler. Loin de me dérober, cependant, je ferais plutôt remarquer que même lorsqu'on suppose un rapport de stricte implication entre deux énoncés, la fausseté (ou le contresens) de l'antécédent n'entraîne pas la fausseté (ou le contresens) du conséquent. (S'il est faux que les moutons volent et que tout ce qui vole est mammifère, il n'en découle pas moins cette vérité : les moutons sont des mammifères, que nul ne songerait à contester pour la seule raison qu'un original l'a appuyée sur des absurdités.) Si, par conséquent, il y a contresens à faire dire à Descartes ce que lui attribue la traduction du duc de Luynes dans la *I<sup>e</sup> Méditation*, il ne s'ensuit pas nécessairement que des thèses concernant le contenu et le rôle de la *V<sup>e</sup> Méditation* et fondées sur cette attribution, soient fausses (cf. AT VII, 349-350). Car, nous le verrons plus bas, ces thèses ne s'appuient pas uniquement ni principalement sur les textes de la *I<sup>e</sup> Méditation* : pour en démontrer le contresens, il convient donc de les attaquer elles-mêmes, et non pas leurs antécédents, même si le lien entre eux est des plus rigides (exception faite, bien entendu, d'un rapport d'équivalence matérielle).

Or si M. Carraud a indéniablement raison de s'attendre qu'on rapporte toute traduction au texte latin, il se borne à faire sienne une lecture de F. Alquié, qu'il estime définitive et qu'il oppose (donc ?) à mes thèses : « Au demeurant, une note de F. Alquié, ...dont paradoxalement l'A. utilise l'édition, seule citée, restitue tout à fait l'argumentation » (*BC*, p. 72). Pourtant cette lecture, loin de la récuser, je l'ai admise et intégrée à la mienne (*RMM*, p. 248 et n., et 253) : il n'y a, à ma connaissance (et M. Carraud ne propose d'ailleurs) aucune raison de penser qu'elles s'excluent logiquement.

II. Admettons néanmoins que les indices que j'ai cru trouver dans la *I<sup>e</sup> Méditation* n'y soient pas. Ma lecture de la *V<sup>e</sup> Méditation* en est-elle infirmée pour autant ? Je ne le pense pas. Elle se résume à ceci : la preuve ontologique, survenant après la validation du critère de clarté et distinction dans la *IV<sup>e</sup> Méditation*, s'adresse à ceux qui, ayant refusé de suivre Descartes dans son doute métaphysique parce qu'ils estiment impossible ou futile de révoquer en doute les évidences mathématiques, préfèrent se passer de Dieu pour se contenter d'elles, sans chercher à en découvrir le fondement. (Ce fondement — leur condition suffisante — en est, bien entendu, le Dieu de la *III<sup>e</sup> Méditation*.) Cette preuve se présente donc *more geometrico* pour contraindre leur assentiment à l'existence de Dieu, et permettre enfin à Descartes de démontrer, à qui songerait s'en passer, que cette existence est

également condition *nécessaire* de toute science parfaite. Deux trames de l'ordre des raisons issues d'une bifurcation effectuée à la fin de la *I<sup>e</sup> Méditation* (« Ne leur résistons pas *pour le présent...* ») se rejoindraient alors dans la *V<sup>e</sup>*, ce qui résoudrait le problème que pose la soumission de la preuve *a priori* aux preuves par les effets.

Qu'est-ce au juste que M. Carraud récuse de tout ceci ? Je n'en suis pas sûr, car sa critique ne met en cause que mes citations de la *I<sup>e</sup> Méditation*. Mais admettons le pire : la preuve ontologique ne s'adresserait donc pas à ces mathématiciens athées, et il n'y aurait pas ce dédoublement provisoire de l'ordre des raisons. Cependant on se passerait de tout indice dans la *I<sup>e</sup> Méditation* pour s'en tenir au seul texte de la *V<sup>e</sup>*, qu'on ne saurait contester, entre autres choses,

1°) qu'en y déployant la preuve ontologique, Descartes insiste – le mot est encore faible – sur son caractère mathématique ;

2°) qu'il y aligne l'évidence de l'existence de Dieu sur celle des vérités mathématiques (« ... nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere... » (AT VII, 65, 23-26) ;

3°) qu'il n'hésite nullement à affranchir logiquement cette preuve de tout ce qui la précède, donc de la preuve par les effets (« ...ac proinde, quamvis non omnia, quae superioribus hisce diebus meditatus sum, vera essent... » AT VII 65, 26-28) ;

4°) que ce n'est qu'une fois qu'il l'a déployée qu'il démontre la nécessité de connaître l'existence de Dieu pour s'assurer d'une science parfaite (« ...caetenarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit. » AT VII, 69, 14-15) ; ni

5°) que c'est par un exemple de géométrie qu'il illustre ce lien entre toute science parfaite et sa condition nécessaire (AT VII, 69-70).

Comment nier, dans ces conditions, que cette preuve s'adresse à des mathématiciens (ou à quiconque se rend aux évidences mathématiques), qu'elle revendique leur assentiment tout autant que les démonstrations qu'ils entérinent, et qu'elle s'adresse à des athées, puisque, se détachant logiquement de l'ordre des *I<sup>e</sup>*, *II<sup>e</sup>* et *IV<sup>e</sup>* Méditations (cf. 3° ci-dessus) elle ne suppose donc pas une admission préalable de l'existence de Dieu ? Comment nier aussi que ce n'est qu'une fois leur assentiment obtenu selon leurs propres critères, que Descartes peut tenter de leur prouver que sans cette admission, leur science se réduirait à d'« inconstantes opinions » et que Dieu est, par conséquent, condition nécessaire de cette science (AT VII, 69) ?

III. Voilà pour l'auditoire visé ; qu'en est-il du dédoublement de l'ordre des raisons ? Revenons aux ajouts dont M. Carraud conteste l'emploi, et constatons pour commencer que « tam potentem aliquem Deum mallent negare », pas plus que le « nier un Dieu si puissant », on ne peut plus exact, de M<sup>me</sup> M. Beyssade, n'exclut la formule du duc de Luynes. John Cotting-

ham, qui a traduit le latin, donne aussi d'ailleurs : « to deny the existence of so powerful a God ». Le texte se prêtant donc facilement à cette lecture, il est néanmoins douteux que Descartes l'eût approuvée si le sens de son argument lui en eut paru faussé. Ce l'est d'autant plus que certains ajouts au latin seraient, selon Baillet, de sa propre main (cité dans AT IV, 194).

Mais ne nous perdons pas en conjectures. En effet, à supposer que les objecteurs que s'oppose Descartes ne nient que la puissance de ce Dieu, pourquoi aurait-il recouru, tout de suite après, pour effectuer le « renversement » qu'y voit Alquié, à d'autres causes de son être (« at seu fato, seu casu, seu continuata rerum serie, seu quovis alio modo me ad id quod sum pervenisse supponant ») qu'à ce même Dieu au pouvoir désormais amoindri, dont ces objecteurs ne contesteraient pourtant pas l'existence ? Si l'existence de ce Dieu n'était nullement visée dans ce passage, ou bien ces autres causes seraient superflues (puisque ce Dieu serait toujours là pour assumer son rôle de créateur), ou bien ce même Dieu aurait cessé d'être son créateur en vertu de cette seule limite à son pouvoir. Or ce dernier enchaînement, loin d'être évident, est tout à fait gratuit ; et dans les deux cas ce serait, paradoxalement, Descartes et non plus de Luynes, qui aurait péché par excès. Tout cela semble fort improbable dans un texte dont M. Carraud s'accorde avec moi pour reconnaître la parfaite élégance.

Inversement, il va de soi que si c'est bien l'existence d'un tel Dieu que vise la démarche cartésienne, le second ajout (« pour le présent ») se justifie pleinement aussi, puisqu'il annonce alors une réponse ultérieure : l'une des preuves de cette existence.

Cet argument n'est peut-être pas probant, mais je ne vois, pour l'instant, aucune raison de le désavouer. Toutefois, à supposer qu'il y en ait et qu'elle l'emporte dans ce débat, il faudrait encore rendre autrement compte des nombreux indices que comporte, à elle seule, la *V<sup>e</sup> Méditation*.

Georges J.D. MOYAL

Au lecteur

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

Le secrétaire du *Bulletin cartésien*

## BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1989

**1. Textes et documents****1. 1. DESCARTES**

**1. 1. 1.** DESCARTES (René), « La licence en droit de Descartes : un placard inédit de 1616 », édition, traduction, annotation et commentaire par J.-R. ARMOGATHE, V. CARRAUD et R. FEENSTRA, *Nouvelles de la République des Lettres*, 1988, 2, p. 123-145.

**1. 1. 2.** DESCARTES (René), *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Introduction, bibliographie et chronologie de J.-M. BEYSSADE et M. BEYSSADE, Paris, GF Flammarion, 1989, 314 p.

**1. 1. 3.** DESCARTES (René), *Le monde ou Traité de la lumière / Die Welt oder Abhandlung über das Licht*, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Günter Matthias TRIPP, Weinheim, VCH, 1989, 177 p.

**1. 1. 4.** DESCARTES (René), *La recherche de la vérité par la lumière naturelle / Die Suche nach Wahrheit durch das natürliche Licht*, herausgegeben in der französischen und lateinischen Fassung, ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Gerhard SCHMIDT, Würzburg, Königshausen et Neumann, 1989, 101 p.

**1. 1. 5.** DESCARTES (René), *The Passions of the Soul*, translated and annotated by Stephen VOSS, introduction by Geneviève RODIS-LEWIS, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1989, XXVI-166 p.

**1. 1. 6.** DESCARTES (René), *Meditaties over de eerste filosofie, waarin het bestaan van God en het onderscheid tussen menselijke ziel en lichaam worden bewezen*, vertaling en inleiding Wim van DOOREN, Meppel-Amsterdam, Boom, 1989, 148 p.

**1. 1. 2.** DESCARTES (René), *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. De la correspondance entre Descartes et Élisabeth on ne connaît

généralement que les lettres du premier. La personne de la princesse restant ainsi dans la pénombre, et ses questions, objections ou observations n'étant guère identifiées que selon ce qu'en réfléchissent les lettres cartésiennes, l'appréciation de la dynamique de l'échange y perd beaucoup à tous égards. Cette méconnaissance tient, ou plutôt tenait largement, à une lacune éditoriale : depuis l'épuisement du recueil de J. Chevalier (1935 ; rééd. 1955), les lettres d'Élisabeth n'étaient plus disponibles en édition courante. Le nouveau recueil publié en collection de poche GF vient combler cette lacune de la façon la plus heureuse. A l'intégralité de cette correspondance, qui s'étend sur plus de six ans (16 mai 1643 - 4 décembre 1649) et connaît des détours inattendus (les lettres mathématiques de novembre 1643 sur la « question des trois cercles »), les Ed. ont adjoint non seulement (comme l'avait fait J. Chevalier) les lettres à Chanut et à Christine de Suède qui en forment le complément naturel, mais aussi d'importants extraits de lettres de diverses dates (à Mersenne, à Reneri pour Pollot, à Hyperaspistes, au P. Mesland et à Regius) sur la liberté de la volonté, la conduite de la vie, l'union substantielle. Parmi ces dernières, les lettres latines ont été le cas échéant retraduites, le bénéfice de la rigueur s'ajoutant ainsi à celui de la commodité de consultation (ainsi par exemple, dans le passage crucial de la lettre à Mesland du 9 février 1645, AT IV, 173, 20-23, la vérité qu'il est question de se retenir d'admettre se révèle plutôt « manifeste » (*perspicua*) qu'« évidente », et il ne s'agit plus, ce faisant, « d'affirmer notre libre arbitre », mais de l'« attester » (*testari*)).

Pour les besoins d'une édition « légère », l'annotation a été réduite au minimum (renvois indispensables et indications factuelles) ; on peut regretter que la pagination d'AT n'ait pas été reproduite en marge, comme les mêmes Ed. l'avaient obtenu dans la même collection pour les *Méditations*. Mais pour guider le lecteur dans l'étude de ce recueil, l'introduction signée par J.-M B., *Philosopher par lettres* (p. 9-36), vaudra toute une annotation par ce qu'elle précise et donne à penser. Réfléchissant d'abord sur le statut et les fonctions de la lettre philosophique chez Descartes et en son siècle, elle évoque distinctivement, en vue d'une sorte d'histoire de la relation cartésienne au correspondant comme *alter ego*, les figures de Mersenne (p. 12-15), Beeckman, (p. 19-20) et Regius (p. 20-22), pour fixer enfin avec Élisabeth les traits de la « correspondante exemplaire » (p. 23), avec laquelle, par le jeu de « l'approfondissement et de la reprise » (p. 25), la philosophie cartésienne s'achemine vers « un nouveau traité, et peut-être une nouvelle fondation » (p. 29). Cette nouvelle fondation, ou du moins ce « dernier mouvement par quoi [la philosophie cartésienne] s'est révélée elle-même », tient au fait qu'ici, « l'*ego* accède à sa forme ultime » (p. 30), celle de la « personne entière », et non plus du seul « entendement spéculativement converti sur lui-même ». Pour autant que l'*ego* peut alors, et alors seulement, « échanger son point de vue avec l'*alter ego* » (*ibid.*), « ce retour, de l'âme à l'homme, se réalise sous la forme d'une morale » (p. 32) ; morale

dont la constitution « s'est confondue avec le travail sur la troisième notion primitive » (*ibid.*), et qui peut enfin supprimer ou surmonter l'extériorité maintenue par le *Discours* entre « jouissance de la liberté et rationalité scientifique visée » (p. 33), en même temps que, l'*ego* apparaissant comme « une instance prélevée sur la réalité vécue d'une personne » (p. 32), elle peut s'accomplir en une « éthique de l'entr'amour » (p. 35). Cette méditation sur l'expérience cartésienne de l'altérité, que l'on ne manquera pas de comparer avec telle étude de J.-L. Marion (« L'unique *ego* et l'altération de l'autre », *Archivio di Filosofia*, Rome, 1986/1-3, p. 607-624 ; nouvelle version dans *Questions cartésiennes*, Paris, 1991, chap. vi, p. 189-219), procurera autant de « joie intellectuelle » par sa densité formulaire que par la savante *symplokè* dans laquelle elle embrasse le recueil entier des lettres qui suivent — ajoutant ainsi, à la neuve et forte démonstration de son unité philosophique, une aussi neuve et véritable unité esthétique.

D.K.

1. 1. 3. DESCARTES (Renè), *Le monde ou Traité de la Lumière – Die Welt oder Abhandlung über das Licht*. On conviendra aisément avec G. Matthias Tripp (plus loin, l'A.) que cette édition n'a rien de prématuré (p. 142). En effet, si le *Traité de l'homme* avait été traduit en allemand (par Karl E. Roths Schuh, Heidelberg, Lambert Schneider, 1969), *Le monde* était resté inédit jusqu'ici en cette langue. Le « retard à la traduction » naguère dénoncé à juste titre en France vaut aussi au-delà du Rhin !

L'A. donne sur la page de gauche le texte d'AT (lui-même fondé sur l'édition de Clerselier parue en 1677), jusqu'aux notes de bas de page, avec simplement des ajustements de pagination. On regrette toutefois que rien ne fasse apparaître que les titres, de même que les quelques traductions du latin incluses dans le texte, ne sont sans doute pas de Descartes, mais du premier éditeur (1664). Il est clair que l'A. n'a pas eu le projet d'une nouvelle édition du *Monde*, mais qu'il a accompagné sa traduction du meilleur texte français disponible, en attendant mieux (au reste, cette traduction est conçue comme une étape vers une traduction complète de l'ensemble *Monde-Homme*).

En Annexe, un essai d'une trentaine de pages analyse successivement la genèse de l'œuvre, la présentation du *Monde* dans le *Discours de la méthode*, la signification de la métaphysique dans le développement ultérieur de la physique et esquisse enfin une comparaison entre le *Monde* et les *Principes de la Philosophie*. Cette étude est originale et d'un intérêt constant, et montre bien, par l'absence de toute référence de bibliographie secondaire, que la question est encore très neuve.

Plus qu'une analyse interne de l'ouvrage, ce *Nachwort* est l'étude de l'évolution du projet de science physique dans son rapport à la métaphysique. Pour l'A., les *Principes de la Philosophie* représentent la forme définitive (« endgültige Form » p. 143, « endgültige Gestalt » p. 159) de ce qui n'est donc qu'ébauché en 1633. La présentation du *Monde* dans le *Discours* fait

déjà apparaître des infléchissements par rapport au texte original, tant en ce qui regarde le contenu de la physique qu'en ce qui en détermine les intentions : d'un côté Descartes chercherait un « ancrage de l'hypothèse cosmogonique dans une fondation métaphysique » et de l'autre côté, il s'orienterait vers la possibilité d'un usage pratique (p. 153). Naturellement, cette hypothèse sur le développement de la problématique de la physique cartésienne suppose que nous puissions dire avec certitude que le texte publié soit en l'état où il était en 1633.

Quant à la métaphysique, l'A. rappelle que Descartes considérait que les *Méditations* contenaient tous les fondements de sa physique (à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 298). Est-ce à dire que ce qui précède ce texte en est dépourvu ? Manifestement, l'A. juge que le *Monde* ne propose pas de fondation métaphysique, et la remplace par une fable. Toutefois, le rappel des conséquences de l'idée de *res extensa* dans la physique ne paraît pas éloigné de ce que l'on peut déjà lire dans le *Monde* (extension indéfinie de l'espace, divisibilité infinie de la matière). De même, c'est bien d'un principe métaphysique identique dans le *Monde* et les *Principes* que Descartes déduit les lois de la nature, comme le remarque l'A. p. 161. De sorte que si l'on ne peut qu'approuver l'idée d'une continuité de la pensée cartésienne dans la cosmogonie, on peut mettre en doute le schéma d'évolution qui paraît être tracé ici. Une étude plus complète de la métaphysique du *Monde* devrait sans doute interdire de penser que la fable parle dans le silence d'une pensée métaphysique.

F. de B.

**1. 1. 4.** DESCARTES (René), *La recherche de la vérité / Die Suche nach Wahrheit*. L'édition, par Charles Adam, en 1908 (AT X, 495-527), de ce fragment d'un dialogue qui se trouvait parmi les manuscrits de Descartes catalogués après son décès, mais fut perdu par la suite, fait usage de deux sources différentes : a) une copie faite en 1676, à l'instigation de Leibniz, par les soins de Tschirnhaus. Cette copie fut très probablement réalisée à partir de l'original, encore en possession de Clerselier (AT X reproduit cette source dans les caractères d'imprimerie réservés aux textes de Descartes) ; b) pour ce qui concerne la partie du dialogue qui manque dans la copie française de Tschirnhaus : la version de la traduction latine, anonyme et non-autorisée par Descartes, qui parut en 1701 à Amsterdam dans le cadre de la collection *Opuscula posthuma, physica et mathematica* (AT X imprime cette source en petits caractères).

Dans cette nouvelle édition, fort utile aux lecteurs allemands, G. Schmidt reproduit les deux versions selon AT, mais avec certaines modifications. Ainsi, il ne reprend pas la distinction douteuse entre une source qui serait principale et une autre qui ne serait que secondaire. Il donne même, dans son édition, le texte de la traduction latine qui correspond au texte français de Tschirnhaus, montrant (p. 9) que les deux versions, française et latine, se

complètent et se corrigent l'une l'autre. Sa traduction en allemand est faite sur la base des deux versions, latine et française, et elle remplace l'ancienne traduction d'Arthur Buchenau (1906), qui avait été faite exclusivement à partir du texte latin, et qui est épuisée depuis longtemps.

Dans sa présentation, G. Schmidt expose l'histoire du manuscrit, ainsi que les principes ayant guidé sa propre édition et sa traduction (p. 7 s., 22 s.). Les autres sections de sa présentation sont consacrées à une introduction au dialogue (p. 10-15) et au problème de savoir à quelle date celui-ci fut composé (p. 16-22). Dans son introduction, Schmidt compare le dialogue de Descartes au *Ménon* de Platon, mettant l'accent sur l'honnête homme, qui serait le lecteur visé par Descartes. Schmidt ne prétend pas résoudre le problème de savoir quand fut écrite *La Recherche*. Il donne un résumé instructif des arguments avancés sur ce point par Baillet, Cassirer, Cantecor, Gouhier, Bortolotti *et alii*. Lui-même pense que l'on peut exclure l'hypothèse de Cantecor, selon laquelle il s'agirait d'une œuvre de jeunesse. Les indications bibliographiques (p. 23 s.) sont limitées et – un petit défaut – la référence complète à P. Aubenque (simplement mentionné en note, p. 14) manque. L'édition enrichit le corpus cartésien en allemand.

N.W.

**1. 1. 5.** DESCARTES (René), *The Passions of the Soul*. Le *Traité des Passions de l'âme* avait été plusieurs fois traduit en langue anglaise dans le cadre d'éditions des œuvres de Descartes (Haldane et Ross, Cambridge, 1912, repris en extraits par plusieurs éditeurs ; L. Bair, New York, 1961 ; et tout récemment R. Stoothoff, dans l'éd. Cottingham-Stothoff-Murdoch, Cambridge, 1985). En voici la première édition séparée depuis... la traduction anonyme parue à Londres en 1650, et du reste, depuis cette date, la seule vraiment complète (car étendue à la préface, dont l'Ed. traite les parties anonymes, suivant un sentiment désormais partagé, comme des textes authentiquement cartésiens).

Dans une présentation très soignée, que rehaussent judicieusement les célèbres planches de Le Brun, voici un excellent travail d'édition, complet à tous égards, et qui devrait remplir au mieux le projet exprimé dans la brève *Introduction du Traducteur* : rendre le Descartes des *Passions* plus familier au lecteur anglo-saxon. Après cette première introduction qui fait justice de quelques préjugés (du reste non réservés au lecteur de langue anglaise), une seconde, due à Geneviève Rodis-Lewis, restituée avec une impeccable concision le *Traité* dans l'époque et dans l'œuvre de Descartes. La riche annotation du texte a été constituée à son exemple : présentation analytique par groupes d'articles ; références systématiques aux autres textes cartésiens ; justification de certains choix de traduction ; explication des points les plus techniques, et sobre indication d'un certain nombre de difficultés. Certains problèmes, il est vrai, sont peu évoqués (la nature de la « disposition du

cerveau » dans les art. 36 sqq. ; le principe du dénombrement des passions d'après l'art. 52 ; la nature de l'amour d'après l'art. 80 ; la dimension passionnelle de la générosité, art. 160, et les modalités de son acquisition, art. 161 ; etc.). Mais, sans refuser le risque de l'interprétation, l'Ed. n'entendait pas explorer ici toutes les questions disputées du Traité, et l'on se satisfera d'intéressantes tentatives d'élucidation sur d'autres points (p. ex. le « rapport » des passions à l'âme, 1<sup>e</sup> partie, n. 23, ou le « désirer sans passion » de l'art. 145, 2<sup>e</sup> partie, n. 74). L'ensemble est complété par un lexique de traduction dûment commenté, par une bibliographie spécifique et par deux index.

La traduction elle-même est aussi claire et sûre qu'on pouvait le souhaiter, et témoigne d'une remarquable attention à la spécificité du *sensus* cartésien. On discutera naturellement tel ou tel parti pris dans la dénomination des passions. Il était judicieux de donner *Apprehension* pour « crainte », en réservant à la peur le plus classique *Fear*. En revanche, *Approval* est un équivalent un peu faible pour la faveur entendue comme passion (art. 64 et 192), et *Vainglory* reste un terme indûment péjoratif pour celle de la gloire (art. 66 et 205), qui n'est pas pure vanité (art. 206), et dont Descartes a pu être touché à l'occasion (cf. à *Élisabeth*, mai 1646, AT IV, 407, 2-6). Quant à la décision, plus spectaculaire, de traduire toujours *émotion* par *Excitation* (ce qui conduit à parler, art. 147, d'*inner excitations of the soul*), elle entérine certes l'extension psycho-physique du concept cartésien et sa dimension prioritairement fonctionnelle ; elle a pourtant pour inconvénient de privilégier l'aspect dynamique de l'émotion par rapport à son caractère d'état, ou de laisser supposer que chaque émotion de l'âme constitue pour elle un état d'« excitation » au sens courant du mot. D'une manière générale, cette traduction qui se propose de « ramener le lecteur vers l'auteur », en lui apprenant « à écouter Descartes comme il parlait dans son siècle » (p. x), se signale quelquefois, à l'égard du lexique et du propos même de Descartes, par un excès d'intentions « théoriques ». Ainsi, lorsque le corps humain est dit (art. 30) « un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes », il ne semble pas de bonne méthode de rendre cet « à raison de » par un *in proportion to* en l'occurrence peu intelligible, à la seule fin de « laisser place » (1<sup>e</sup> partie, n. 32) à l'explication de cette unité du corps par celle, « more basic », de l'âme qui reste « forme principale de l'homme ». Plus légitime, le souci de rendre le sens qualitatif du « tellement » cartésien est parfois trop marqué, comme à l'art. 41 : « But the will is in its nature free in such a way that it can never be constrained ». Quelques maladroresses de ce genre, et quelques formulations inconsidérées touchant par exemple « le caractère intrinsèquement trompeur des pensées engendrées par l'union de l'âme avec le corps » (n. 46 à l'art. 211, p. 133 ; on notera, de manière récurrente, une convocation peu précautionneuse des *dogmata* de la métaphysique), ne sauraient aller jusqu'à déparer la qualité générale d'un travail qu'il faudra désormais recommander à titre d'instrument commode et de

source de suggestions pour toute étude des *Passions*, y compris en langue française.

D.K.

1. 1. 6. DESCARTES (René), *Meditaties over de eerste filosofie, waarin het bestaan van God en het onderscheid tussen menselijke ziel en lichaam worden bewezen*. Première traduction des *Méditations* en Néerlandais depuis celle de Glazemaker, qui date du XVII<sup>e</sup> siècle, et qui, bien entendu, ne se trouve plus en librairie. La traduction, faite d'après le latin, est complétée par une introduction de 16 p., une sélection des *Objections et Réponses*, et 12 p. de notes.

Th.V.

## 1. 2. CARTÉSIENS

1. 2. 1. FONTENELLE, *Œuvres complètes*, publiées par Alain NIDERST, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, t. III, 1989, 474 p.

1. 2. 2. MAGNI (Valerianus) (1586-1661), *Vita prima*, éd. par Jerzy CYGAN, avec *operum recensio et bibliographia*, Institutum Historicum Capuccinum, Rome, 1989, 464 p.

1. 2. 3. PEIRESC (Nicolas-Claude FABRI de), *Lettres à Cassiano dal Pozzo* (1626-1637), éditées et commentées par Jean-François LHOPE et Danielle JOYAL, Clermont-Ferrand, Adosa, 1989, 280 p.

L'ouvrage sera recensé dans le prochain *BC*.

1. 2. 4. *Bibliographie Blaise Pascal (1960-1969)*, par Lane M. HELLER et Thérèse GOYET, CIBP et Adosa, Clermont-Ferrand, 1989, 179 p.

1. 2. 1. FONTENELLE, *Œuvres complètes*, t. III. Ce t. III est le premier paru, sur huit prévus au total. Il sera recensé dans un prochain *BC*, avec les t. I (1990) et 2 (1991). Le plan de publication des huit tomes est donné en fin de volume.

1. 2. 2. MAGNI (Valerianus), *Vita prima*. Né à Milan en 1586, capucin, diplomate, philosophe, physicien, Valerianus Magni est une figure très représentative de l'Europe catholique dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Le P. Jerzy Cygan qui a consacré à son confrère, depuis trente ans, plusieurs études érudites, donne ici la somme de ses travaux : une édition critique et annotée de la *Vita* rédigée en 1662-1664 par Nicolas Barsotti de Lucca et Louis de Salice, confrères et témoins oculaires de Magni, un répertoire exhaustif de ses écrits inédits et publiés, une bibliographie enfin sur tous les aspects de son œuvre. Cette somme d'érudition, introduite et annotée en latin, est un document capital pour l'histoire des idées : nous y trouvons la

guerre et la paix (pour les missions diplomatiques dont Valerianus Magni fut chargé pendant la Guerre de Trente ans), la foi et la croix (dans ses activités de controversiste et de convertisseur), la philosophie et la science : il publie à Varsovie en 1647-1648 plusieurs opuscules anti-aristotéliens. Il y a rapporté ses expériences barométriques devant le roi Ladislas IV et y conclut à l'existence du vide dans la nature. Il est connu en France par l'intermédiaire de Pierre Desnoyers, le secrétaire de la reine de Pologne ; en 1645, il rencontre Mersenne à Rome ; celui-ci lui fait part de la « nouvelle philosophie » et lui recommande la lecture des *Principia* qui venaient de paraître. Son ouvrage *De atheismo Aristotelis*, pourtant imprimé en quelques exemplaires (il en offrit à Mersenne un exemplaire, actuellement conservé à la Bibl. Mazarine), lui valut l'hostilité des Jésuites, contre qui il dut mener un long combat. Le travail de Jerzy Cygan devrait procurer à Valerianus Magni la reconnaissance érudite à laquelle ses qualités scientifiques, diplomatiques et religieuses lui donnent droit.

J.R.A.

**1. 2. 4. Bibliographie Blaise Pascal (1960-1969).** « Voici enfin la bibliographie pascalienne entreprise depuis si longtemps et conçue d'abord comme instrument de travail à usage personnel ». Ainsi Lane M. Heller présente-t-il cette bibliographie, restée longtemps « en attente des moyens de réalisation », et qu'une collaboration outre-atlantique avec le Centre International Blaise Pascal, et singulièrement avec Thérèse Goyet (dont tous les pascaliens connaissent le zèle), a permise. C'est à juste titre que les A. ont pris pour *terminus a quo* 1960, « car c'est là où le travail de Cioranescu finit », mais l'on eût souhaité qu'ils comblassent les oublis du t. III de la célèbre *Bibliographie de la littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle*, sous la forme d'un supplément par exemple, comme il est courant dans les bibliographies, ou qu'ils en corrigéassent les erreurs principales, comme celle qui range l'ouvrage classique de Louis Bouyer, *Le mystère pascal*, parmi les études sur Pascal.

Les publications recensées sont présentées *année par année*, ce qui, cette fois, est bien discutable : si une bibliographie peut prétendre être utile chaque année (comme ce *Bulletin*), la reprise de dix ans année par année n'offre que fort peu d'intérêt (en fait celui du seul historiographe qui voudrait mesurer l'évolution de la recherche et en esquisser les nouvelles tendances : mais il n'est pas certain qu'entre 1960 et 1970 les *loci communes* de la pensée pascalienne se soient significativement déplacés, malgré les commémorations du tricentenaire). Évidemment, l'ordre alphabétique morcelé par années ne permet pas de prendre conscience de l'ampleur et du sens des travaux respectifs des grands interprètes de Pascal, ni de l'évolution de leur interprétation. En outre, aucune différence typographique ou numérique (numérotation continue) ne permet de distinguer une étude, livre ou article, d'un compte rendu : aussi ne peut-on savoir, à moins de tout recompter,

combien les 1451 entrées représentent d'études véritables (vraisemblablement entre la moitié et les deux tiers). Enfin et surtout, aucune étude, de quelque importance qu'elle ait pu être, ne fait l'objet d'un compte rendu ou d'un résumé, fussent-ils très courts et purement descriptifs ; les seules indications qui excèdent l'énoncé des références sont celles qui renvoient aux comptes rendus parus.

Quand une bibliographie n'est pas raisonnée, la précision de ses *indices* est absolument indispensable : « Et partir de la fin, c'est-à-dire consulter ou dépouiller les index, c'est aussi [*sic*] une féconde manière de lire » (p. 12). Il y a deux *indices* : l'*index authorum*, qui distingue les ouvrages de Pascal, les ouvrages collectifs et numéros spéciaux de revues, la liste des « périodiques ayant fourni des articles » et celle des auteurs, alphabétique ; l'*index rerum*, qui « répertorie selon leur relation à Pascal les matières, traitées, ou rencontrées, ou constituées, par les ouvrages que les notices ont présentés » (p. 172). L'*index authorum* (capital, puisqu'il est le seul instrument qui permette de savoir ce que les commentateurs ont finalement écrit) est gravement fautif, bien des noms de la bibliographie exposée annuellement y étant omis ; pour s'en tenir, par exemple, à la lettre B : Bar, Basave, Baudouin (n<sup>os</sup> 188-189), Baumer, Berkouwer, Bernhart. L'*index rerum*, qui décide de l'utilité d'une bibliographie pour les étudiants et les chercheurs, est totalement indigent — il tient en six pages —, et ne répond en rien à la définition donnée ci-dessus : en effet, il est constitué par l'explicite des titres énumérés, et non par leur contenu. Nous ne doutons pas que les A. aient vu les études citées (ce dont ils protestent à plusieurs reprises, p. 5, 6 et 13), mais il eût sans doute été préférable que l'*index* pût témoigner qu'ils les eussent lues, pour le plus grand bénéfice des utilisateurs. Ainsi, aux mots « concupiscence », « charité », « amour propre », « saint Paul », « vanité » ou « passions » par exemple il n'est fait renvoi qu'à *une seule* étude en dix ans de bibliographie. Plus grave encore : les mots « doute », « misère », « orgueil/superbe », « Mersenne » ou « principe » par exemple sont simplement absents de l'*index rerum*. Une recherche thématique précise est donc à peu près impossible.

Dans sa préface, L.M. Heller souhaitait à sa bibliographie : « ce serait déjà un heureux résultat si elle rendait service aux chercheurs pascaliens et si elle éveillait la vigilance de ses lecteurs ». Les deux vœux ne vont pas nécessairement de pair, bien au contraire : si le premier est bien compromis, en raison des déficiences brièvement exposées ci-dessus, le second point a un bel avenir. De nombreuses fautes et divers oublis évitent de décourager ou d'assoupir le lecteur en entretenant sa vigilance, faisant de lui en effet un « collaborateur » (p. 6). Comme de coutume, corrigeons d'abord quelques coquilles ou lapsus : « astérisques (p. 10), Nietzsche (p. 41, n. 264), « de » au lieu de « voir » dans le n. 778, avant d'en venir, pour ne pas trop allonger ce compte rendu, à deux lacunes majeures, en théologie comme en philosophie des sciences. La première est l'ignorance du chapitre décisif

consacré à Pascal par Hans Urs von Balthasar, dans *Herrlichkeit*, Bd II, *Fächer der Stile*, Einsiedeln, 1962<sup>1</sup>, 1969<sup>2</sup>, pp. 533-600 (trad. fr. *La Gloire et la Croix*, t. 2/2, Paris, 1972, p. 69-127) – le traducteur des *Pensées* en allemand n'est au demeurant cité que pour une brève contribution dans un ouvrage collectif, et apparemment confondu avec un roi-mage (n. 185 p. 35 et n. 457 p. 58 – il ne s'agit donc pas d'une coquille), cependant que le sort informatique l'excluait de l'*index nominum* (devrait-on déduire de l'absence d'*Augustinisme et théologie moderne* et du *Mystère du surnaturel*, Paris, 1965, que le malin génie de la bibliographie pascalienne s'est acharné sur les cardinaux issus de la Compagnie de Jésus ?). La seconde omission stupéfiante est celle de la troisième partie du *Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, 1968 (p. 647-727 en particulier), et de son « paradigme pascalien », aux analyses devenues justement célèbres sur la science pascalienne comme sur les deux infinis, les schémas *per itus et reditus* ou la raison des effets. Bref, cette bibliographie, dont le mérite est d'exister, est loin de constituer l'instrument de travail requis par les études pascaliennes.

V.C.

## 2. Études générales

### 2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. ESQUIROL I CALAF (Josep M.), *Raó i fonament. Estudi sobre la doctrina cartesiana de les veritats eternes*. Prefaci de Jordi R. SALES, PPU, Barcelona, 1988, 144 p. (reprend *BC XIX*, 2.1.4.).

2. 1. 2. TANAKA (Hitohiko), *Dekaruto no tabi / Dekaruto no yume – « HouhouJosetsu wo yomu » / Voyages de Descartes / Songes de Descartes – Une lecture du « Discours de la méthode »*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1989, XVII, 378, 5 p.

2. 1. 1. ESQUIROL I CALAF (Josep M.), *Raó i fonament*. Malgré sa longueur, le titre est modeste ; Descartes n'est pas seul dans cette réflexion sur « raison et fondement ». Pourquoi la raison doit-elle « rendre raison » d'elle-même ? Et puisque, d'évidence, elle le doit, comment s'y prend-elle ? Supposons qu'on veuille légitimer la suffisance de la « raison suffisante ». L'oracle ne recevant plus – avec ou sans rendez-vous – depuis des siècles, le mythe ayant fait son temps, les approximations des mystiques et des poètes n'ayant pas la rigueur qui, dans l'affaire, est de rigueur, il est bon de s'en remettre à l'histoire de cette légitimation. C'est la méthode choisie par Josep M. Esquirol i Calaf, qui prend le risque d'un parcours de Thomas d'Aquin à Heidegger pour mettre en évidence, dans les « vérités éternelles » de Descartes, la continuité d'un recours à Dieu pour « rendre raison de la raison ».

« D'après nous, écrit l'A., ce qui fournit les bases pour comprendre ce qu'on pense avec le principe de raison suffisante réside dans ce que nous pouvons appeler le passage de l'exemplarisme divin à l'essentialisation [l'auteur risque le mot d'« hipostatització », que je n'oserais ni en catalan ni en français] d'un ordre absolu objectif à Dieu lui-même. Le développement de cette thèse constituera le corps de cette recherche, dont le fil conducteur sera la question des vérités éternelles ». On vient de constater que le langage de l'auteur n'est pas d'une légèreté exemplaire. Mais il faudra lire ce texte riche, dense, bien documenté, sensible aux acquis les plus récents de la recherche cartésienne, souvent surprenant, pour se convaincre une fois de plus, pas la dernière, qu'on n'a pas fini de tenter de répondre, pour l'apaisement de l'esprit et la sérénité de l'intellect, à la première question de toute « philosophie première ».

Lluís SALA-MOLINS  
(Université de Paris-1)

2. 1. 2. TANAKA (Hitohiko), *Dekaruto no tabi / Dekaruto no yume*. Voici une nouvelle lecture du *Discours de la méthode* proposée par un érudit japonais. De formation littéraire, mais passionné d'histoire des idées et d'histoire tout court, H. Tanaka a pour dessein de faire revivre le drame spirituel vécu par Descartes, en remplaçant le *Discours de la méthode* dans le climat moral que son auteur avait connu. Ce faisant, l'ambition de l'A. est de nous faire assister à un autre drame, celui, beaucoup plus grand, de la naissance de l'âge moderne, et cela pour le remettre en cause, ainsi que ses valeurs et ses limites. En effet, selon l'A., le drame de Descartes représente par excellence celui de la « modernité ».

L'ouvrage se divise en deux parties. La première, intitulée *Quod vitae sectabor iter ?*, considère les errances du jeune Descartes qui ont abouti dans la nuit des trois songes à la prise de conscience de la « méthode », ce qui est à peu près le sujet du récit des trois premières parties du *Discours*. La seconde partie, intitulée *Cogito ergo sum* et qui correspond en gros aux trois dernières parties du *Discours*, interroge la signification historique de cette prise de conscience, qui est à l'origine de la philosophie cartésienne.

La thèse fondamentale de l'A. est que le jeune Descartes subit une forte influence du néo-platonisme de la Renaissance au cours de sa formation intellectuelle et que c'est à cette influence que sa philosophie dut d'exister par l'effort même qu'il déploya pour la surmonter. Autrement dit, ce n'est pas tant la philosophie « aristotélico-scholastique », mais la vision du monde néo-platonicienne qui joua le double rôle d'obstacle et de tremplin dans la pensée du jeune philosophe. Parti de cette prise de position, l'A. se met à en examiner les voyages et les réflexions pour proposer plusieurs hypothèses nouvelles sur sa vie et sa pensée. Il convient d'en présenter les principales.

D'abord, si Descartes entreprit un voyage en Allemagne à la fin d'avril 1619, ce fut, estime l'A., pour se mettre en quête de la mystérieuse Fraternité

de la Rose-Croix. Se fondant sur les travaux de France Yates, en particulier *The rosicrucian enlightenment*, l'A. la rattache à un projet de « générale réformation de tout le vaste monde » rêvé par l'entourage de Frédéric V, Électeur Palatin et chef de l'Union Évangélique, et y voit en outre une version allemande de la Renaissance que l'A. assimile presque exclusivement au néo-platonisme hermétique de l'Académie platonicienne de Florence, celui de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole. Et c'est sur la base de cette hypothèse que l'A. interprète les trois songes et les écrits qui s'y rattachent. Par exemple, les « mirabilis scientiae fundamenta » (AT X, 179) dont parlent les *Olympica* signifieraient les fondements d'une « science admirable des connaissances célestes et supra-naturelles », auxquelles font allusion non seulement le titre mais aussi quelques fragments du traité projeté. Descartes aurait ainsi cru dans son poêle qu'il était en train de découvrir une « méthode allégorique » – le mot est de l'A. – permettant de concevoir les olympiques au moyen des choses sensibles (AT X, 218, 8). Ambition démesurée de nature à inspirer une horreur sacrée et que les trois songes viennent légitimer en dissipant les scrupules du jeune homme. Convaincu de la vérité de sa mission, il se propose alors d'annoncer ses découvertes aux Rose-Croix pour tirer une réponse de ces hommes invisibles. Ce serait là le projet de deux traités inachevés que sont les *Olympica* et le *Thesaurus mathematicus* ou le *Parnassus*, l'un traitant des connaissances célestes, l'autre des connaissances terrestres fondées sur les mathématiques et les deux ensemble représentant l'unité des sciences. A l'appui de cette hypothèse, l'A. propose une ingénieuse interprétation de l'expression « denuo oblatas » qui apparaît dans le titre du *Thesaurus mathematicus* (AT X, 214, 19) : l'ouvrage est offert « de nouveau (...) aux Frères Rose-Croix ». Descartes, autrement dit, s'adresse ici à eux pour la seconde fois après le premier projet des *Olympica*. Certes, son dessein n'a pas abouti malgré sa résolution exprimée dans un fragment conservé (AT X, 217, 25 - 218, 5). La cause principale en doit être cherchée, selon l'A., dans la bataille de la Montagne Blanche du 8 novembre 1620 qui fit disparaître le rêve des Rose-Croix. L'A. conjecture même que Descartes interrompit à cette nouvelle son voyage qui avait perdu son but. Si le Descartes des *Olympica* passa au Descartes du *Monde*, conclut l'A., c'est grâce à l'expérience déchirante qu'il fit lui-même de l'effondrement du monde rosicrucien dans lequel il avait vécu.

Ce que les Rose-Croix étaient pour la formation intellectuelle du jeune Descartes dans la première partie, le libertinage ou plutôt la libre pensée l'est pour la genèse du *Cogito* dans la seconde partie. L'A. estime en effet que Descartes, loin d'ignorer les libertins, partageait leurs préoccupations sur des problèmes qui donnèrent le point de départ à sa métaphysique. L'A. trace ainsi un crayon du « libertinage flamboyant » de la première moitié des années 1620 et de sa crise suscitée par les procès de Théophile de Viau et voit dans la libre pensée de cette époque un scepticisme critique adressé contre « la pensée orthodoxe qu'est l'aristotélisme scolastique ». On com-

prend ainsi que le philosophe du doute méthodique ait eu des points de rencontre avec le libertinage qu'il cherche à surmonter grâce à des arguments invincibles. Or c'est ici que l'A. invoque de nouveau le néo-platonisme dans la tradition duquel il essaye de situer l'inspiration de la philosophie cartésienne. De ce point de vue-là, l'accent est mis sur la rencontre avec Bérulle, considéré ici comme un représentant du platonisme français. Surtout, l'A. attire l'attention sur la parenté qu'il y aurait entre la *Théologie platonicienne* de Ficin et les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, sujets d'un petit *Traité de Métaphysique* que Descartes commença en Frise (*A Mersenne*, 25/11/1630). A ce propos, il y a un point que l'A. souligne avec insistance : l'*ego* cartésien n'était à son origine rien d'autre que l'âme et plus précisément l'âme raisonnable et, quand le *Discours de la méthode* parle de « moi, c'est-à-dire l'âme » (AT VI, 33) que la traduction latine rend par « Ego, hoc est, mens », l'emploi d'*âme* comme équivalent de *moi*, loin d'être un « pis-aller », comme le prétend Gilson (*Comm.* 307), exprime bien l'intention initiale de Descartes de partir de la considération de l'âme raisonnable pour en prouver l'immortalité. La démarche serait en effet la même que celle de Ficin qui prend lui aussi l'âme raisonnable pour le point de départ de son argumentation. Reste à savoir, même en admettant la perspective de l'A., si le mot d'*âme* a la même signification chez les deux philosophes. Quoi qu'il en soit, fort de ces considérations, l'A. propose la dernière hypothèse concernant la genèse de l'argument du *Cogito* : celui-ci a été inventé en réponse à celui des sceptiques de son temps, comme en ferait foi la *Recherche de la vérité* que l'A. suppose avoir été écrite pour réfuter « le méchant livre » (AT I, 148, 2-3) qu'il identifie, apportant un léger changement aux recherches de Pintard (« Descartes et Gassendi »), au premier des *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* de La Mothe Le Vayer, *De la philosophie sceptique*. Si l'on admet cette supposition, la *Recherche de la vérité*, représentant le prototype de la métaphysique cartésienne qui atteint son achèvement dans les *Méditationes*, montre que le *Cogito* doit sa naissance à un refus du climat sceptique qui entourait le jeune Descartes. Sa philosophie, résume l'A., fut une tentative pour reconstruire un nouvel ordre dans le chaos d'un monde succédant à la destruction du cosmos que connaissaient les âges précédents.

Après avoir ainsi retracé les « chemins » suivis par le philosophe, l'A. termine ses investigations par l'examen des circonstances de la publication du *Discours de la méthode*. L'accent est mis sur l'affaire Galilée et le choc qu'elle provoqua chez Descartes, choc d'autant plus grand, affirme l'A., qu'il était convaincu de l'accord de la vérité de la religion d'avec celle de la science, contrairement au fidéisme des sceptiques chrétiens. Il est donc naturel qu'il ait non seulement renoncé à la publication du traité du *Monde* mais pris la décision « de n'en faire voir aucun autre (...) duquel on pût entendre les fondements de (sa) physique » (AT VI, 74, 6-8). Si, en se ravisant, il finit par donner au public le *Discours* et les *Essais*, c'est juste-

ment, pense l'A., qu'il crut trouver le moyen d'exposer les résultats de ses recherches sans toucher aux fondements de la physique. En dernière analyse, c'est ce changement de tactique qui aurait donné naissance au *Discours* qui, au lieu d'expliquer ces fondements, parle de la méthode qui l'avait conduit à les découvrir.

Remarquable par sa cohérence, ce livre propose une vue discutable mais originale sur la formation intellectuelle du jeune Descartes. Souhaitons qu'il suscite les échos et les discussions qu'il mérite.

Tetsuya SHIOKAWA  
(Université de Tokyo)

## 2. 2. CARTÉSIIENS

2. 2. 1. Fontenelle. Actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 10 octobre 1987, publiées par Alain NIDERST, Paris, PUF, 1989, 710 p.

2. 2. 2. BOURDIL (Pierre-Yves), *Le Dieu des philosophes*, Cerf, 1989, 126 p.

2. 2. 3. CLARKE (Desmond M.), *Occult Powers and Hypotheses. Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 265 p. [Compte rendu dans le prochain *BC*].

2. 2. 4. MANZONI (Claudio), *I cartesiani italiani (1660-1760)*, Udine, 1984, 132 p. [oubli du *BC XVI*].

2. 2. 5. NADLER (Steven M.), *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton University Press, 1989, 195 p.

2. 2. 6. ORCIBAL (Jean), *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, Études Augustiniennes, 1989, 359 p.

2. 2. 7. SHOULS (Peter), *Descartes and the Enlightenment*, Edinburgh U.P., 1989, 194 p.

2. 2. 8. THUISSEN-SHOUTE (C. Louise), *Nederlands Cartesianisme* (avec sommaire et table des matières en français), bezorgd en van aanvullende bibliografie voorzien door Th. VERBEEK, Utrecht, Hes Uitgevers BV, 1989<sup>2</sup>, 743 p.

2. 2. 1. Fontenelle. « Le troisième centenaire des deux ouvrages qui assurèrent très tôt une notoriété flatteuse à Bernard Bovier de Fontenelle, les *Entretiens sur la pluralité des mondes* et l'*Histoire des oracles*, fournit l'occasion de ce colloque rouennais d'octobre 1987 remarquablement organisé par Alain Niderst, qui en publie ici (non moins remarquablement) les *Actes* volumineux (débat compris). En effet, rien n'a été négligé des

multiples aspects de ce « cas privilégié à travers lequel apparaît bien comment un esprit, si brillant soit-il, ne se dissocie pas de son environnement tout en agissant fortement sur lui » : poésie et musique, roman et art épistolaire, histoire et critique littéraire, vulgarisation scientifique et histoire des sciences, morale et philosophie, etc. » Pierre Costabel en a donné une présentation générale dans *Les nouvelles de l'Académie*, juin-juillet 1989, p. 73-75, à laquelle nous renvoyons ici. Si aucune communication ne porte en propre sur F. et Descartes – ce qui est assurément regrettable – celui-ci est évidemment beaucoup cité. Pour ce qui intéresse plus particulièrement les études cartésiennes, relevons quelques communications parmi la cinquantaine de celles qui furent présentées : « 1686-1687. L'odyssée de l'espace, F. ou le génie de la vulgarisation scientifique » (L. Mathieu-Kerns et M. Nusimovici, p. 87-103), « F. et Malebranche » (J. Beaudé, p. 369-378), « F. et Spinoza » (J. Dagen, p. 379-392), « F. à la recherche de Leibniz » (A. Robinet, p. 397-410), « F. et l'Académie des Sciences à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle » (P. Costabel, p. 435-440). Signalons enfin une utile bibliographie de F. (p. 689-693, qui permet de faire le point sur les œuvres qu'on peut lui attribuer avec certitude).

Paul Hazard, dans *La crise de la conscience européenne*, avait apporté un éclairage nouveau sur la période de transition entre le Grand Siècle et celui des Lumières. Ce colloque confirme largement l'importance, souvent décisive, d'une œuvre charnière.

V. C.

2. 2. 2. BOURDIL (Pierre-Yves), *Le Dieu des philosophes*. A ce titre impressionnant et prometteur (qui était déjà celui du bel ouvrage de Joseph Moreau paru chez Vrin en 1969, non cité) répond une simple plaquette – soit, dans les termes de la couverture, « un livre clair, pour non-spécialistes ». Bien que la formule ne soit pas élucidée chez Pascal lui-même (qui, apprend-on p. 66, « exige qu'on dépasse la philosophie philosophiquement »), c'est la célèbre opposition du *Mémorial* qui en fournit la problématique (bien qu'elle risque d'« entretenir dans l'esprit un flou préjudiciable », p. 8), centrée sur les rationalismes modernes, et qui y revient de façon récurrente : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants » (est-il besoin de rappeler, au contraire de la p. 19, que les trois premiers ne sont pas des prophètes ?). Il ne faut donc pas s'étonner que la philosophie médiévale soit, comme à l'habitude, tout à fait absente du livre (il n'y a évidemment rien ni personne entre Aristote et Descartes), qui eût peut-être permis de distinguer foi, religion et théologie, et d'en régler les emplois.

Si les quelques pages consacrées à Descartes (dans le chapitre intitulé « Les variations de la théodicée ») n'atteignent pas à l'extravagance du concentré schellingien (les travaux de X. Tilliette sur cette question capitale sont méconnus), elles n'offrent pas moins quelques échantillons d'une

lecture bien discutable du cartésianisme, par ex. : « ces caractères [les attributs divins, dont l'infini] sont toujours saisis à partir de la limitation humaine » (p. 49) ; « C'est parce qu'en physique nous accédons invinciblement à des certitudes indiscutables, qu'en métaphysique nous pouvons reconnaître qu'une preuve est convaincante » (p. 50) ; « C'est la volonté même de Dieu qui se trouve confirmée dans la science » (p. 51).

D'autres énoncés audacieux parsèment cette courte « présentation » qui appelle la « contestation » du « spécialiste » (p. 10), du début : « Le philosophe comme tel est un païen de la pensée » (p. 8) à un « premier bilan » : « La maîtrise de la notion de *Dieu des philosophes* est donc nécessaire, si pas fondamentale » (p. 41), qui conclut l'exposé des « éléments du problème » : « La philosophie, à sa façon, parasite la foi » (p. 45), puis au « Bilan » : « Ce que les philosophes avaient peut-être sous-estimé, c'est la part de pouvoir susceptible d'être déchainée dès lors que Dieu ne leur servait plus à contenir leurs ambitions intellectuelles » (p. 113), qui s'ouvre *in fine* sur « la question ultime que nous devons nous poser [qui] est celle de la signification des textes qui inspirent nos actes » (p. 114). Les citations (parfois fautives, p. 24 par ex.) sont données sans références, et on chercherait en vain dans l'ouvrage quelques indications bibliographiques (éditions ou études). Les erreurs factuelles abondent, graves (Pascal « s'intéresse [...] à l'analyse infinitésimale », p. 120, tandis qu'on lit p. 122 que c'est Leibniz qui l'invente en 1676), ou comiques (Pascal « entre à son tour [après sa sœur, *sic*] à Port-Royal [abbaye féminine] », p. 120). On le voit, les « non-spécialistes » sont d'emblée mis au contact d'une pensée à tout le moins *originale*. Pourquoi faut-il qu'en France, à de très rares exceptions près, les plaquettes de ce genre déforment les doctrines avant même qu'elles soient présentées ? Il est assurément difficile de faire court : outre la compétence indispensable, cela requiert, comme la *XVI<sup>e</sup> Provinciale* le rappelle, davantage de temps que pour faire long.

V.C.

**2. 2. 4.** MANZONI (Claudio), *I cartesiani italiani (1660-1760)*. L'ouvrage (omis dans le *BC XV*) est consacré à la présentation d'un grand nombre de figures de la pensée italienne entre Descartes et Vico : Cornelio (1614-1686), Di Capua (1617-1695), Borelli (1608-1679), Fardella (1650-1718), Genovesi (1713-1769), Doria (1662-1746), pour n'en citer que quelques-uns. L'A. se propose de combler ce qui a été longtemps considéré comme un « vide historique » entre Campanella et Vico (p. 21). Pour expliquer la spécificité de l'Italie pendant cette période, il rappelle l'importance de la Contre Réforme, des procès contre l'athéisme qui se déroulèrent à Naples dans les années 1690 et de la critique de Descartes dans la littérature apologétique : il compare la situation de l'Italie à celle de la France des années 1620, où Garasse et Mersenne luttaient contre le naturalisme philosophique. La figure de Descartes incarne alors la « révolu-

tion ontologique » analysée comme la source d'un nouvel athéisme matérialiste ou spinoziste. Dans ce contexte, les métaphysiques d'Arnauld et de Malebranche sont plus redoutées que l'empirisme du « libertin » Gassendi (p. 8). L'originalité italienne proviendrait aussi de la tradition scientifique et expérimentale de Galilée d'une part, et de la vivacité de la philosophie de la Renaissance d'autre part, qui font presque toujours du « cartésianisme » italien un syncrétisme ou un éclectisme que l'A. cherche à caractériser.

Plus qu'à un cartésianisme pur, on a donc affaire dans chaque cas à des synthèses, parfois étranges : « concordisme rationalistico-empiriste », « empiristico-naturalisme », « platonico-cartésianisme »... (p. 124). Cornelio, par exemple, intègre dans son système de la nature des éléments de la tradition alchimiste, néoplatonicienne et pampsychiste, qu'il « coordonne à la rigueur de la vision mécaniste » (p. 30). Son interprétation de l'éther cartésien passe ainsi par une « matérialisation de l'*anima mundi* » (p. 29). Le Descartes de Cornelio est alors celui d'un scientifique plus sensible que Galilée à la nécessité d'une métaphysique où se rencontrent l'idée télésiennne d'une explication de la nature *iuxta propria principia* et la « fable » cartésienne du monde (p. 30). Autre exemple d'éclectisme, celui de Di Capua : ici le mécanisme cartésien, « habillé » d'atomisme, « rend possible l'intégration d'éléments empruntés à la Renaissance et à l'alchimie » et « se présente comme... l'hypothèse métaphysique encadrant l'expérimentalisme chimique et médical de l'auteur » (p. 44).

Le livre servira d'utile initiation à la lecture d'œuvres généralement assez peu fréquentées. On regrettera cependant que ce panorama passe trop rapidement sur un certain nombre de questions qu'il suggère de formuler. En effet, au terme de cette étude, Descartes n'apparaît que comme le nom apposé sur toute métaphysique mécaniste sans, par exemple, que l'on puisse mesurer l'influence de Gassendi, auquel se réfère pourtant Di Capua. Jamais, par ailleurs, l'auteur ne définit clairement, dans chaque cas étudié, ce qui peut faire la spécificité de la « référence cartésienne » : n'est-elle que la référence obligée de tout « novateur » ? Comment filtre-t-elle la pensée de la Renaissance pour l'intégrer au débat scientifique de l'époque ? Dans quelle mesure offre-t-elle une armature métaphysique à l'expérimentalisme de Galilée ? et à quel prix ?

T.D.

**2. 2. 5. NADLER (Steven M.), *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*.** L'ensemble de l'ouvrage est animé d'une intention foncière, déclarée dès la préface : combler une lacune insigne dans les études d'histoire de la philosophie moderne. Car l'éclat des œuvres d'un Descartes, d'un Malebranche, ou d'un Leibniz, a très injustement porté une ombre sur la valeur philosophique de celles d'Arnauld. Celui-ci est avant tout un théologien, concède l'A. mais ses correspondants illustres avaient fort bien saisi l'acuité philosophique de leur interlocuteur. Après d'utiles rappels biographiques concernant la double dette du jeune Arnauld à l'endroit de saint Augustin

et de la toute nouvelle philosophie cartésienne, l'A. met en lumière la pertinence des objections d'Arnauld à Descartes, objections dont ce dernier tint le plus grand compte (chap. 1). C'est pourtant la partie centrale de l'ouvrage, et les conséquences qu'elle entraîne pour les historiens, qui seront les plus appréciées. L'A. rappelle avec une précision exceptionnelle ce que fut la controverse entre Malebranche et Arnauld sur la nature et la perception des idées. Une connaissance sommaire de cette controverse tendrait à faire des interventions d'Arnauld une critique parmi d'autres de la vision en Dieu, comme l'avait estimé Malebranche lui-même (chap. II-IV). Or l'A. contribue de façon décisive à établir qu'il y a une doctrine positive d'Arnauld, concernant les idées et la perception : au lieu d'être des *objets* de perception, comme elles le sont chez Malebranche et déjà pour une part chez Descartes, les idées sont pour Arnauld des *actes* de perception, dont le caractère représentatif n'est autre qu'une intentionnalité caractéristique de l'ordre mental (chap. V). Consacré à cette intentionnalité, le dernier chapitre distingue deux conceptions de l'intentionnalité : l'intentionnalité qui privilégie l'objet intentionnel et celle qui privilégie le contenu intentionnel (chap. VI). Pour montrer qu'Arnauld utilisait une conception du second type, l'A. expose largement ce que furent, chez Suarez et Descartes, la doctrine de l'être objectif des choses et de la réalité objective des idées : il insère ainsi dans une tradition solide et diversifiée la critique dirimante adressée par Arnauld aux idées selon Malebranche. Loin de donner à l'ouvrage un caractère composite, les rapprochements avec Suarez, Brentano et Husserl contribuent à faire de ce livre le vivant témoignage en faveur d'un Arnauld philosophe, alors même que la conclusion rappelle que c'est pour des objectifs théologiques bien précis que le grand janséniste avait pris la mouche sur la question de la nature des idées.

G.B.

2. 2. 6. ORCIBAL (Jean), *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*. Le *Jansénius* de Jean Orcibal est à la fois une découverte et une restauration : une découverte pour la nouveauté que constitue la première biographie de l'évêque d'Ypres, une restauration parce que ce volume, depuis longtemps attendu, complète *Les origines du jansénisme* (I — *Correspondance de Jansénius* 1947 ; II — *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps* 1947 ; III — *Saint Cyran et son temps, appendices, bibliographie et tables* 1948 ; le t. IV, annoncé comme *Vie de Jansénius*, a été remplacé par la publication de *Lettres inédites de Saint-Cyran* [A. Barnes] 1962 ; V — *La spiritualité de Saint Cyran* 1962). Il s'agit donc ici, chez un autre éditeur, du tome VI des *Origines* (qui contient l'*Index* de la correspondance du tome I).

L'apport de ce volume ne se limite pas à donner une biographie de l'évêque d'Ypres. Fidèle à sa méthode, Jean Orcibal trace le portrait intellectuel d'une époque : les chapitres portent des titres comme « Rome, Louvain et l'autorité de saint Augustin », « le grand universitaire », « le professeur

d'Écriture sainte ». Dans son texte comme dans ses notes abondantes, Jean Orcibal multiplie les notations qui permettent de reconstituer l'horizon du siècle en exégèse, en diplomatie, sur l'établissement des Oratoriens aux Pays-Bas. La moisson cartésienne est donc abondante : pour la jeunesse de Descartes et ses études (Jansénius fut principal du collège de Bayonne de 1612 à 1614, tandis que Duvergier de Hauranne fut, du printemps 1615 à l'été 1620, un « domestique » de l'évêque de Poitiers, La Roche-posay, connu pour ses démêlés avec les Jésuites), mais aussi pour ses années hollandaises. Les recherches de Jean Orcibal sont précieuses pour le collège de Hollande : cet établissement lovaniste formait les prêtres des diocèses de Haarlem, et Caterus, auteur des *Premières Objections*, y fit probablement ses études.

La démarche intellectuelle de Jansénius est importante dans ses censures comme théologien (il condamne van Helmont) ou dans son rapport à l'Écriture sainte et à l'exégèse (bien qu'ostensiblement copernicien, il ne rapporte pas la condamnation romaine de Copernic et de Galilée et cite même une phrase d'Augustin qui semble déclarer oiseuses de telles discussions), mais aussi dans la mise en place et les développements de son système sur la grâce, la liberté et la nature humaine. Enfin, Jean Orcibal rapporte de nombreux témoignages sur Froidmont, le compagnon et l'intime de Jansénius, qui fut aussi un correspondant attentif de Descartes. Il n'est pas sans intérêt, de surcroît, de trouver parmi les approbateurs de l'évêque d'Ypres le provincial et le lecteur des Minimes de Louvain, Antoine Ruteau et Jacques Fontaine.

Nous rencontrons en 1633 J.A. Bannius, correspondant de Descartes : il est chargé par le chapitre de Haarlem de la traduction néerlandaise de la *Notarum Spongia* de Jansénius (p. 198) ; étrange personnage du reste que ce chanoine, qui reçut souvent Descartes chez lui et fut protégé par Huyghens : riche et ami de la liberté, il semble n'avoir eu aucune envie de revenir sous l'autorité de l'Espagne. Voetius et Martin Schoock polémiquèrent autour de la *Spongia* avec Froidmont et Jansénius (1635-1636) ; là encore, nous sommes dans un étroit contexte cartésien : dans la « querelle d'Utrecht » (1642-1645), Descartes n'a pas pu ignorer les précédents débats de ses adversaires protestants.

Cet apport essentiel à l'histoire intellectuelle ouvre ainsi de nouvelles pistes aux recherches cartésiennes, en invitant à rechercher, par-delà les termes exprès de la *Correspondance* de Descartes, les réalités du contexte religieux, en particulier aux Pays-Bas.

J.R.A.

2. 2. 8. THIJSEN-SHOUTE (C. Louise), *Nederlands Cartesianisme*. Nouvelle impression de cet ouvrage, publié pour la première fois en 1954 par l'Académie Royale des Pays-Bas. Malgré les objections qu'on pourrait faire contre les faiblesses structurales de ce livre, auquel manque évidemment toute synthèse, il s'agit toujours d'un répertoire remarquable par sa richesse

et particulièrement utile pour retrouver livres et manuscrits anciens. Dans la nouvelle introduction, on trouve une brève esquisse de la vie de l'auteur et quelques indications bibliographiques sur des travaux parus depuis 1954.

Th. V.

### 3. Études particulières

#### 3. 1. DESCARTES

3. 1. 1. Ensemble consacré aux *Méditations* dans le *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 1989 ; voir les n. 3.1.45, 47, 72, 76.

3. 1. 2. Ensemble consacré à Descartes dans la *Revista de Filosofia*, 33-34, 1989 ; voir les n. 3.1.20, 35 ; 3.3.19.

3. 1. 3. Ensemble consacré à la science cartésienne dans *PSA (Philosophy of Science Association)*, 1988, 2 ; voir les n. 3.1.25, 31, 32.

3. 1. 4. Études consacrées à l'épistémologie et à la science cartésiennes dans *An intimate relation. Studies in the history and philosophy of science*, ed. by J.R. BROWN and J. MITTELSTRASS, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1989, vol. 116 ; voir les n. 3.1.21, 53, 71 et 3.2.10.

3. 1. 5. Articles consacrés à Descartes dans l'*History of Philosophy Quarterly* et dans la *Revista Portuguesa de Filosofia* en 1989 ; voir les n. 3.1.7, 34, 69 ; 3.1.23, 50.

3. 1. 6. ALANEN (Lili), « Descartes's dualism and the philosophy of mind », *Revue de métaphysique et de morale*, 94, 3, 1989, p. 391-413.

3. 1. 7. BEAVERS (Anthony F.), « Desire and love in Descartes's late philosophy », *History of Philosophy Quarterly*, 1989, 6, p. 279-294.

3. 1. 8. BENÍTEZ (L.), « Los argumentos escépticos cartesianos », *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 15, 1, 1989, p. 85-96.

3. 1. 9. BEYSSADE (Jean-Marie), « Descartes on the freedom of the will », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 13, 1, 1988, p. 81-96.

3. 1. 10. BEYSSADE (Michelle), « System and training in Descartes' *Meditations* », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 13, 1, 1988, p. 97-114.

3. 1. 11. BEYSSADE (Jean-Marie) et BEYSSADE (Michelle), « Des *Méditations métaphysiques* aux *Méditations de philosophie première*. Pourquoi retraduire Descartes ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 94, 1, 1989, p. 23-36.

3. 1. 12. BOBOC (Alexandru), « L'unité de la méthode et de la connaissance chez Descartes. La présence du *Discours de la méthode* dans la pensée contemporaine », *Revue roumaine des sciences sociales. Série de philosophie et de logique*, 31, 1987, p. 280-284.
3. 1. 13. BROWN (G.), « Mathematics, physics, and corporeal substance in Descartes », *Pacific Philosophical Quarterly*, 70, 4, 1989, p. 281-302.
3. 1. 14. CASTEÑEDA (Hector-Neri), « Metaphysical internalism, selves, and the invisible noumenon (a Frege-Kantian reflection on Descartes's *Cogito*) », *Midwest Studies in Philosophy*, 1988, 12, p. 129-144.
3. 1. 15. CHOLET (P.), « Je chemine, donc je suis un chemin », *Milieux*, 35, 1989, p. 32-43.
3. 1. 16. CIFOLETTI (Giovanna C.), « *Quaestio sive aequatio* : la nozione di problema nelle *Regulae* », *European University Institute* (Florence), Working paper (397), 1989, 54 p. et *Studi e Ricerche, Quaderni dell'Università di Siena*, 1991, p. 30-53.
3. 1. 17. COBB-STEVENS (Richard), « Descartes and Hobbes on the passions », *Analecta Husserliana*, 28, 1989, p. 145-162.
3. 1. 18. COBB-STEVENS (Veda), « Finitude, infinitude and the *imago Dei* in Catherine of Siena and Descartes », *Analecta Husserliana*, 28, 1989, p. 655-688.
3. 1. 19. COLÓN ROSADO (A.), « La función metódica de la imaginación para el concepto cartesiano de la verdad », *Diálogos*, 24, 54, 1989, p. 35-79.
3. 1. 20. DIOS VIAL LARRAÍN (J. de), « Cogito y Ser », *Revista de Filosofía*, 33-34, 1989, p. 7-16.
3. 1. 21. DUNCAN (Howard), « Descartes and the method of analysis and synthesis », *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 116, 1989, p. 65-80.
3. 1. 22. FERNÁNDEZ AGUADO (J.), « La causa eficiente en Descartes. Con especial referencia a su teodicea », *Sapientia*, 1989, 44, 171, p. 57-70.
3. 1. 23. FRAGA (G. de), « Subjectividade e metafísica », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 44, 3, 1988, p. 383-404.
3. 1. 24. FRANKFURT (Harry), « Concerning the freedom and limits of the will », *Philosophical Topics*, 17, 1, 1989, p. 119-130.

3. 1. 25. GARBER (Daniel), « Descartes and method in 1637 », PSA (*Philosophy of Science Association*), 1988, 2, p. 225-236.
3. 1. 26. GARBER (Daniel), « Las ideas cartesianas », *Ideas y Valores*, 71-72, 1986, p. 3-22.
3. 1. 27. GARCIA-GÓMEZ (Sara F.), « God and Descartes' principle of clear and distinct knowledge », *Philosophy Research Archives*, 1988-89, 14, p. 283-302.
3. 1. 28. GLAS (G.), « Descartes over emoties. Het spontane en het instrumentele lichaam in de Cartesiaanse Anthropologie », *Philosophia Reformata*, 54, 1, 1989, p. 4-28.
3. 1. 29. GREISCH (Jean), « Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le « moment cartésien » chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 73, 4, 1989, p. 529-548.
3. 1. 30. GRIMALDI (Nicolas), *Six études sur la liberté et la volonté*, Paris, Vrin, 1988, 178 p.
3. 1. 31. GROSHOLZ (E.R.), « Geometry, time and force in the diagrams of Descartes, Galileo, Torricelli and Newton », PSA (*Philosophy of Science Association*), 1988, 2, p. 237-248.
3. 1. 32. HATFIELD (G.), « Science, certainty, and Descartes », PSA (*Philosophy of Science Association*), 1988, 2, p. 249-262.
3. 1. 33. HAWTHORN (J.), « Some problem with the Cartesian model of belief », *Philosophy East and West*, 38, 3, 1988, p. 347-357.
3. 1. 34. HUMBER (James), « On dreaming and being awake. A defense of Descartes », *History of Philosophy Quarterly*, 1989, 6, p. 3-26.
3. 1. 35. IOMMI AMUNÁTEGUI (G.), « La mathesis y la máscara », *Revista de Filosofía*, 33-34, 1989, p. 111-129.
3. 1. 36. IOAN (P.), « Descartes as a Logician », *Analele Științifice ale Universității « Al. I. Cuza » din Iași, Științe Filosofice*, 34, 2, 1988, p. 15-18.
3. 1. 37. KELLY (U.), « Closed Chambers : Image and Order in the *Discours de la méthode* », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 16, 31, 1989, p. 419-429.
3. 1. 38. KOPANIA (J.), « [La conception du langage chez Descartes] », *Ruch Filozoficzny*, 44, 3-4, 1987, p. 274-281.

3. 1. 39. KOZOMORA (M.), « [Le *Cogito*, le discours et la subjectivité] », *Zbornik Filozofskog Fakulteta*, 15, 1988, p. 73-92.
3. 1. 40. KRÄMER (Sybille), « Über das Verhältnis von Algebra und Geometrie in Descartes' *Geometrie* », *Philosophia naturalis*, 26, 1989, p. 19-40.
3. 1. 41. LABBÉ (Yves), « *Cogito* et *cogitatum* dans l'unique preuve de Dieu. Saint Anselme et Descartes », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 73, 3, 1989, p. 345-368.
3. 1. 42. LACHTERMAN (David Rapport), *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, New York and London, Routledge, 1989, 255 p. [Sur Descartes, « 3. Descartes' revolutionary paternity », p. 124-205.
3. 1. 43. LAZEROWITZ (Morris), AMBROSE (Alice), « A note on Descartes' *cogito* », *Metaphilosophy*, 1986, 17, p. 85-86.
3. 1. 44. LIPSON (Morris), « Dreams, Scepticism, and Features of the World », *Philosophical Studies*, 55, 2, 1989, p. 223-228.
3. 1. 45. LIPSON (Morris), « Psychological doubt and the Cartesian circle », *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 1989, p. 225-246.
3. 1. 46. LOECK (G.), « Descartes' logic of magnitudes », *Dialectica*, 43, 4, 1989, p. 339-372.
3. 1. 47. MACKENZIE (Ann Wilbur), « Descartes on life and sense », *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 1989, p. 163-192.
3. 1. 48. MACKENZIE (L.A. Jr.), « The semantics of happiness in Descartes's *Discourse* », *Philosophy and Literature*, 12, 1, 1988, p. 88-94.
3. 1. 49. MEIXNER (Uwe), « Descartes' Argument für den psychophysischen Dualismus im Lichte der modal-epistemischen Logik », *Grazer philosophische Studien*, 35, 1989, p. 83-101.
3. 1. 50. MENEZES VELOSO (A.), « A agostinização do pensamento de Descartes. Precedida de uma breve genealogia do agostinismo nos séc. XVI e XVII », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 44, 1, 1988, p. 127-161.
3. 1. 51. MICHAEL (E.) et MICHAEL (F.S.), « Corporeal ideas in seventeenth-century psychology », *Journal of the History of Ideas*, 50, 1, 1989, p. 31-48.

3. 1. 52. MICHAEL (E.) et MICHAEL (F.S.), « Two early modern concepts of mind : reflecting substance vs thinking substance », *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1, 1989, p. 29-48.
3. 1. 53. MORRISON (Margaret), « Hypotheses and certainty in Cartesian science », *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 116, 1989, p. 43-64.
3. 1. 54. MOYAL (Georges J.D.), « '...Quod circum non commiserim...' — *Quarta Responsiones* », *Dialogue*, 28, 1989, p. 569-588.
3. 1. 55. MUSCA (V.), « [Le *Discours de la méthode* et la genèse de l'esprit moderne] », *Revista de Filosofie*, 35, 3, 1988, p. 282-287.
3. 1. 56. NEVILLE (Robert Cummings), *Recovery of the Measure. Interpretation and Nature*, State University of New York Press, 1989, XIII-369 p.
3. 1. 57. PAGE (Carl), « Demonic credulity and the universalization of Cartesian doubt », *The Southern Journal of Philosophy*, 27, 3, 1989, p. 399-426.
3. 1. 58. PALMA VILLAREAL (Laura), « Una relectura del argumento ontológico de Descartes », *Philosophica* (Valparaíso), 11, 1988, p. 213-225.
3. 1. 59. PAULSON (Michael G.), *The possible influence of Montaigne's Essais on Descartes' Treatise on the Passions*, Lanham, U.P. of America, 1988, 123 p.
3. 1. 60. PFERSMANN (Otto), « Über die vierfache Bedeutung von 'Mensch' bei Descartes », *Prima philosophia* (Cuxhaven), 1988, 1, p. 381-397.
3. 1. 61. REHFUS (Wulff D.), « Descartes' *Meditationen* als paradigmatische Ganzschrift in einem Einführungskurs », *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, 7, 1, 1985, p. 17-25.
3. 1. 62. ROBBA (K.), « Est-ce la faute à Descartes ? Les dualités et la chose », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 15, 28, 1988, p. 69-83.
3. 1. 63. RODIS-LEWIS (Geneviève), « 'L'alto e il basso' e i sogni di Descartes », *Rivista di Filosofia*, 80, 2, 1989, p. 189-214.
3. 1. 64. ROSSI (Arcangelo), « Descartes : il *Discorso sul metodo* e i *Saggi di questo metodo*, 1637-1987 », *Rivista di storia della scienza*, 1987, 4, p. 247-258.

3. 1. 65. SAFRAN-NAVEH (Gila O.), « Ideological aesthetics and meta-modalization : semiotics of Descartes' *Passions of the soul* », *The American Journal of Semiotics*, 5, 3-4, 1987, p. 479-490.
3. 1. 66. SAUVÉ (D.), « Le moi-substance : une interprétation de l' 'analyse du morceau de cire' de la *Seconde Méditation* », *Philosophiques*, 16, 1, 1989, p. 73-108.
3. 1. 67. SCHMITT (A.), « Zur Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes », *Antike und Abendland*, 35, 1989, p. 54-82.
3. 1. 68. SCHÖNDORF (H.), « Sinn und Funktion des ontologischen Gottesbeweises in Descartes' 5. *Méditation* », in *Sinn gestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth, s.j.*, hrsg. O. Muck, Innsbruck-Wien, 1989.
3. 1. 69. SEAGER (William E.), « Descartes on the union of mind and body », *History of Philosophy Quarterly*, 1988, 5, p. 119-132.
3. 1. 70. SEPPER (D.L.), « Descartes and the eclipse of imagination, 1618-1630 », *Journal of the History of Philosophy*, 27, 3, 1989, p. 379-403.
3. 1. 71. SHEA (William R.), « Cartesian clarity and Cartesian motion », *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 116, 1989, p. 23-42.
3. 1. 72. SINKLER (Georgette), « Causal principles, degrees of reality, and the priority of the infinite », *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 1989, p. 61-81.
3. 1. 73. STOOHOFF (Robert), « Descartes' dilemma », *Philosophical Quarterly*, 39, 1989, p. 294-307.
3. 1. 74. TOMA (G.), « [Discours rationaliste - discours positiviste] », *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Series philosophia*, 33, 2, 1988, p. 46-53.
3. 1. 75. TROISFONTAINES (Claude), « La temporalité de la pensée chez Descartes », *Revue philosophique de Louvain*, 87, 73, 1989, p. 5-21.
3. 1. 76. VENDLER (Zeno), « Descartes' exercices [Descartes et saint Ignace] », *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 1989, p. 193-224.
3. 1. 77. VERBEEK (Theo), « Les passions et la fièvre. L'idée de la maladie chez Descartes et quelques cartésiens néerlandais », *Tractrix (Yearbook for the history of science, medicine, technology and mathematics)*, 1989, 1, p. 45-61.

3. 1. 78. WATSON (R.), « On the Zudijk », *The Georgia Review*, 43, 1, 1989.

3. 1. 79. WOJCIECHOWSKI (E.), « [Sur le *cogito ergo sum* de Descartes] », *Ruch Filozoficzny*, 44, 3-4, 1987, p. 292-298.

3. 1. 9. BEYSSADE (Jean-Marie), « Descartes on the freedom of the will ». Remarquant (p. 81) que dans les *Principia* (I, a. 39), le libre arbitre ou volonté est dite « *per se nota* » (titre) et que cette évidence renvoie textuellement pour son établissement à l'article 6 (AT VIII, 1, 6), l'A. est conduit à se demander si, ce faisant, l'expérience de la liberté, non seulement ne recevrait pas même statut en terme de certitude que le *cogito*, mais bien plus ne le précéderait pas dans l'ordre de la connaissance puisque le *cogito* n'est comme tel consigné qu'à l'article 7 (AT VIII, 1, 6). D'où, légitimement, la question de savoir si la liberté ne devrait pas être dite *notissima* en lieu et place de l'*ego* du *cogito*. Le versant critique de l'article est immédiatement, bien qu'implicitement dans ses conséquences, souligné par les références à la thèse de J.L. Marion sur la double constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne, plus particulièrement à l'onto-théologie de la *cogitatio* dont l'une des conclusions (l'*ego* du *cogito* est l'*ens summum* de cette onto-théologie) est discutée (références à « Descartes et l'onto-théologie », recensé par l'A. in *BC XIII* 2.1.6 — réponse de J.L.M. in *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p. 108 n. 44 et p. 114 n. 51 — et à *Sur le prisme* — compte rendu in *BC XVII* 2.1.10). Car à établir ce qui n'est encore qu'une question, il s'ensuivrait que l'onto-théologie de la *cogitatio* se verrait déposée de l'*ens summum* qui, en toute rigueur, lui revient selon l'exigence de la modélisation : ontologie — la *cogitatio* est l'être de l'étant, tout étant est étant *qua cogitatum* ou *notum*, équivalence instituée par l'ontologie de l'objet connu qui remonte aux *Regulae* — sans (théologie entendue comme) protologie correspondante ; l'*ens summum i.e.* dans ce cas *notissimum* n'est pas l'*ego* — ce qu'il devrait être — puisque la notion même de liberté fait office de *notissimum*. Le modèle onto-théologique de la *cogitatio* se révélerait donc à tout le moins inapplicable aux *Principia* et, à établir un parallèle entre les *Principia* et les *Meditationes*, invalidé comme tel pour la métaphysique cartésienne en général. Le traitement de cette question d'absolue priorité ou prééminence s'effectue en quatre temps.

Le premier (p. 83-84), établissant d'abord qu'un même ordre prévaut dans les *Meditationes* et les *Principia*, caractérisé ensuite, suivant l'a. 39, la liberté a) comme une notion première, commune et innée, b) D. signalant par renvoi à l'a. 6 que l'expérience qui en a été faite pendant les temps du doute (« *tunc temporis* », AT VIII, 1, 20, 6), c) se trouve à présent validée, acquérant, après la garantie du Dieu véracé, le statut de *per se notum*. Mais ainsi se trouvent soulevés dans un deuxième temps (p. 84-86) trois problèmes de cohérence car : a) usurpant la place habituellement dévolue au *cogito*,

la liberté est posée comme *fundamentum* puisqu'elle produit la première affirmation résistant au doute (a. 6, titre). Aussi devient-il nécessaire b) de mesurer le double écart qui sépare les *Principia* des *Meditationes* car la 1<sup>re</sup> *Méditation*, bien que reliant notre liberté au doute, n'en produit pas l'expérience certaine et n'en affirme donc pas la vérité, pas plus que les *Meditationes* ne tentent – comme les *Principia* – de concilier notre liberté avec la préordination divine. c) Au sein des *Principia* enfin : là où le latin (a. 39) de 1644 se contente de dire que la liberté est *per se nota*, la traduction française de 1647 introduit par deux fois le vocabulaire de la preuve absent de l'original et en des termes contradictoires puisque l'expérience de la liberté rend la preuve de la liberté superflue tout en en constituant une. Le relevé rigoureux de ces difficultés requiert donc, dans un troisième temps (p. 86-89), notre attention au contenu de cette expérience de la liberté en régime de doute. Or, significativement, celui-ci ne recoupe à la lettre aucune des formes de la liberté des textes canoniques qui, dans la 4<sup>e</sup> *Méditation* comme dans la *lettre à Mesland* du 9 février 1645, supposent un rapport constituant à l'évidence qu'exclut par hypothèse le doute. Cette liberté les précède donc et « dans la nuit du doute nous oriente vers ce qui est évident » (p. 88), justifiant que l'A. la rapproche de la liberté qui « dans le domaine moral définit la générosité » (p. 89). Aussi se trouve attesté dans un dernier temps (p. 89-91) son caractère non-scientifique. Car la distinction, mise en lumière par l'A. (cf. *La philosophie première de Descartes*, p. 340-349) entre une connaissance des principes et une science des conclusions trouve ici une application – textuellement justifiée par l'absence (latin) ou les hésitations (français) sur le langage de la preuve – et permet à l'A. d'avancer sa thèse : la liberté dans les *Principia I* reste une pure expérience sans jamais faire l'objet d'une démonstration qui la convertisse en une conclusion lui ouvrant accès à la véritable science déductive. Dès lors, la conclusion (p. 91-94) peut établir l'alternative suivante : ou bien, comme le propose l'A., la liberté de la volonté est cantonnée dans la sphère de la connaissance des principes. La place de *notissimum* relève alors de la science des conclusions et revient de droit à une conclusion (la *notissima*), ce qui déboute définitivement l'*ego* du *cogito*. Ou bien la distinction précédente est rejetée, au bénéfice de la connaissance immédiate et au détriment de la science réfléchie, de même que se trouve avancée l'identification de la préséance chronologique avec la priorité généalogique. Alors, la place de *notissimum* devra être attribuée à l'énoncé de la liberté de la volonté (a. 6) et non à l'*ego* (a. 7). La solution proposée par l'A. présente l'avantage de prévenir le paradoxe d'une liberté humaine infinie (AT II, 628, 8) et pourtant compréhensible (AT VIII, 1, 20, 24-28). Précisément parce que sa connaissance n'accède pas à une dimension scientifique, la liberté peut prétendre à l'infini (AT VIII, 1, 18, 13), tout en ressortissant à une expérience qui nous la fait comprendre comme indéfinie : au niveau de l'expérience immédiate, l'infini ne se distingue pas de l'indéfini.

La force et l'ampleur spéculative de la construction alliées à la précision argumentative rendent d'autant plus ardue la discussion qu'elles contribuent à l'imposer de manière nécessaire en des termes incontournables. Car il est remarquable que, malgré la divergence des perspectives, se dessine comme une convergence des résultats. Énoncer en effet de l'expérience de notre liberté qu'elle est une connaissance intérieure qui n'accède jamais à la connaissance réfléchie des conclusions revient – pour autant que la réflexion introduit et suppose un « écart réflexif » par lequel une première pensée mise à distance est prise comme objet de la réflexion (cf. *La philosophie première de Descartes*, p. VIII) – à caractériser la liberté comme échappant à la représentation extatique. Or telle est bien la conclusion à laquelle, par d'autres voies mais avec l'appui des *Principia I*, a. 6 et 39 (note 83, p. 212), parvient *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (§ 15, surtout p. 211-215) : « la liberté ne se représente pas, mais s'expérimente » (p. 211), car elle n'est possible qu'à s'imposer en outrepassant l'ordre de la *cogitatio* (représentation extatique). Les a. 6 et 39, avant de permettre une quelconque réfutation, circonscrivent donc la teneur d'un problème que souligne le recoupement des interprétations hétérogènes. Mais permettent-ils semblable réfutation ? Car, à supposer que le premier terme de l'alternative retenu par l'A. puisse lui-même s'exempter d'une analyse à rebours en termes d'onto-théologie de la *cogitatio*, le second terme implique-t-il celle-ci dans les conséquences qu'il décrit ? Concernant le premier point, la science réfléchie des conclusions, comme composition de notions primitives et communes (= natures simples ; cf. sur cette question difficile, J.L. Marion, *Questions cartésiennes*, chap. III, PUF, 1991), semble bien accomplir la *Mathesis Universalis* et à ce titre, relever de l'onto-théologie de la *cogitatio*, dans la mesure où des conclusions constituées par l'*ego* peuvent être qualifiées d'objets représentés. Concernant le second point, n'y a-t-il d'autre possibilité qu'une identification de la priorité chronologique et généalogique à la primauté ontique dans l'ordre de la *cogitatio* ? Car le modèle onto-théologique n'attribue l'excellence à un étant que pour autant que celui-ci « accomplit l'étant dans son être et exemplifie la manière d'être de l'étant » (*Sur le prisme...*, p. 93), ce dont, en tout état de cause, la liberté puisque non cogitable ne saurait s'acquitter dans l'ordre de la *cogitatio*. L'excellence doit donc revenir à l'*ego* comme *cogitatio sui*. L'équivalence entre *cogitatum* et *notum* doit en effet s'entendre sous la condition que ce *notum* le soit à titre de *cogitabile*. Un *notum* qui ne résulterait pas de la *cogitatio* ferait donc exception à son régime et imposerait un autre ordre des raisons dont les hésitations des *Principia* seraient peut-être l'indice. Mais comme la puissante contribution de l'A. l'a donné à voir, la question de l'essence de la *cogitatio* se trouve alors posée dans ses enjeux les plus cruciaux puisqu'elle engage la question de la liberté dont elle constitue le fond problématique.

G.O.

**3. 1. 10.** BEYSSADE (Michelle), « System and training in Descartes' *Meditations* ». Avec ce couple conceptuel, Michelle Beyssade retravaille la double lecture que Michel Foucault disait requise pour les *Méditations* : « un ensemble de propositions formant *système* [...] ; un ensemble de modifications formant *exercice* [...] » (appendice II de la seconde éd. de l'*Histoire de la folie*). D'un côté le système, la démonstration, c'est-à-dire l'ordre des raisons, de l'autre l'exercice, l'expérience, la pratique, voire l'ascèse ; ce dernier mot se trouve chez Gueroult, t. II, p. 288, en une page où les deux aspects repris par Foucault sont déjà posés, mais, comme chez d'autres commentateurs classiques, réduits à l'opposition du convaincre et du persuader. Il semble bien que, dans les passages où Descartes qualifie l'acte de méditer lui-même, l'aspect d'*exercice* (le mot est emprunté à la traduction française des *Secondes Réponses*, AT IX, 1, 104, où il s'agit de l'habitude prise pendant quelques jours de distinguer l'intellectuel et le corporel) apparaisse prépondérant et que « ce qui n'est pas pure démonstration dans les *Méditations* a une fonction autre que celle de persuader autrui » (p. 99). Rappelant la manière dont les deux aspects de ce que Foucault nommait assez étonnamment « la double trame » s'entrecroisent dans la *Méditation première*, et relevant dans « l'exercice » lui-même des éléments actifs et passifs, Michelle Beyssade privilégie l'analyse d'un passage de la *Méditation troisième* (AT VII, 35, 30 - 36, 21 = AT IX-1, 28) pour montrer 1) qu'il ne peut être compris autrement que comme exercice ; 2) qu'il révèle la manière dont fonctionne le doute ; 3) qu'il garantit à l'avance contre l'accusation de cercle.

Ce passage, qui fait *mémoire* des raisons de douter comme de la certitude du *cogito*, est l'effet des *Méditations* précédentes sur le sujet méditant – d'où l'expérience de la *fluctuatio animi* qui le caractérise (*quoties*, 36, 8, *quoties vero*, 36, 12) : il est tout à fait incompréhensible du seul point de vue du système. Michelle Beyssade mène une analyse fine de 36, 15-21, c'est-à-dire de l'apparente mise sur le même plan de certitude du *cogito* et des vérités mathématiques (lorsque Descartes se tourne vers les choses mêmes qu'il juge concevoir clairement) en soulignant le rôle décisif du *forte* (« vel forte etiam », 36, 18-19), omis par la traduction de Luynes ; elle conclut : « The difference between the two types of truth is still maintained even when it aims to do away with itself. One sees that the presence here of the mathematical example can be understood only from the point of view of training, and that it cannot be converted into an affirmation of the system » (p. 107-108). Au demeurant, il nous semble que les raisons de la confusion par Descartes lui-même, dans ce passage, du Dieu qui peut tout et du malin génie, eussent été de nature à confirmer le propos de l'A.

« L'oscillation » entre certitude et doute, c'est-à-dire entre la force des évidences dans leur actualité (en elles-mêmes) et leur fragilité tant que l'hypothèse d'un Dieu trompeur n'est pas levée, caractérise précisément le fonctionnement du doute. Aussi, reprenant le raisonnement des *Quatrièmes*

*réponses* (AT VII, 245-246), et l'appliquant ici – c'est-à-dire anticipant la position même du problème en ce début de *troisième Méditation*, puisque la véracité divine lèvera le premier *quoties* et que le souvenir de l'évidence d'une chose suffira à nous la faire tenir de nouveau pour vraie –, l'A. en tire un argument puissant contre le reproche de cercle.

Si nous accordons volontiers à l'A. la pertinence de la notion d'*exercice* pour rendre compte de ce qui, après tout, est une *meditatio* (il n'y a donc pas, dans la conclusion elle-même, matière à s'étonner), deux ensembles de questions apparaissent alors, (a) concernant cette notion elle-même, ou la « trame ascétique », (b) concernant « la trame démonstrative », c'est-à-dire la notion d'ordre des raisons. (a) Y a-t-il dans les *Méditations* d'autres « exercices » (en fait le mot était introduit pour désigner l'opération d'« abducere mentem a sensibus ») que celui du doute (ou sa reprise dans les *Méditations* II et III) ? Qu'en est-il par exemple de la découverte en moi de l'idée d'infini, ou du statut de l'expérience de l'illimitation de ma volonté ? En quel sens seraient-elles des exercices ou à quelles conditions le deviendraient-elles ? Mais surtout (b) le point faible de cette théorie de la « double lecture » des *Méditations* n'est-il pas alors le concept le moins remis en cause, celui qui semblait aller de soi, l'ordre des raisons ? Peut-il rendre compte non seulement, bien sûr, de ses diverses ruptures, mais également des voies explorées puis rejetées, ou des répétitions ? Si le concept d'exercice se trouve heureusement confirmé, on peut douter en revanche que la notion d'ordre des raisons soit assez ferme et univoque pour servir valablement d'interprétation de fond à l'organisation des *Méditations*.

V.C.

**3. 1. 11.** BEYSSADE (Michelle) et BEYSSADE (Jean-Marie), « Des *Méditations métaphysiques* aux *Méditations de philosophie première*. Pourquoi retraduire Descartes ? ». Dans un n° de la RMM consacré à « la traduction philosophique », Michelle et Jean-Marie Beyssade exposent les raisons de transgresser un vieux tabou, selon le mot de J.R. Ladmiral qui présente l'ensemble (p. 6), c'est-à-dire de retraduire en français les *Meditationes de prima philosophia*. Insistant sur le paradoxe de la situation actuelle pour les francophones (« Maintenant que de nouvelles traductions en d'autres langues partent systématiquement du texte latin, les Français se trouvent défavorisés, plus étrangers que leurs amis étrangers au texte écrit par Descartes »), les A. analysent le statut ambigu du texte français de 1647, qui se présente à la fois comme une *traduction* de l'original latin de 1641, et peut/doit donc, à ce titre, être remis en cause, et comme « un original français datant de 1647, puisque la révision de Descartes a été l'occasion de changements qui sont des auto-corrrections visant à éclaircir ses propres pensées ; de ce second point de vue, il est un *autre texte*, et il est intangible » (p. 24). C'est la confusion de ces deux fonctions du même texte de 1647 qui, faisant rejaillir

(illégitimement) sur la traduction de l'original latin de 1641 l'intangibilité (légitime) du « nouveau » texte français de 1647, explique, mais ne justifie nullement, l'interdit implicite de la retraduction. En outre, les retouches apportées par Descartes à la traduction de Luynes semblent s'appliquer (éclaircir/corriger) davantage à ses pensées qu'à la traduction elle-même : si elles contribuent grandement à faire du texte de 1647 un autre *original* (celui d'un « texte cartésien postérieur », une autre version, en quelque sorte), c'est au prix d'un éloignement plus grand d'avec le texte *originel*. Bref, si authentiquement cartésiennes qu'elles soient, les *Méditations* de 1647 ne constituent pas la « traduction fidèle » des *Meditationes* de 1641.

La seconde partie de l'article prend un certain nombre d'exemples de l'infidélité, en tant que traduction, du texte français de 1647, répartis en « infidélités massives », concernant la liberté (AT VII, 57-58 = IX-1, 46, où la traduction « occulte [...] la dissociation entre liberté et pouvoir des contraires », manifeste en 1641) ou l'analyse du morceau de cire (AT VII, 32 = IX-1, 25, où la traduction confond identité et ipséité) et en « différences ponctuelles », ajouts, suppressions, instabilité des équivalences terminologiques, déplacements d'adjectifs et de participes et autres changements apparemment minimes mais parfois de grande conséquence. Tous ces exemples confirment que le texte latin est bien « le plus proche du cheminement inventif » de Descartes.

Comment restituer ce cheminement initial ? Dans une troisième partie programmatique, les A. excluent, au profit d'une retraduction complète, les trois solutions partielles déjà existantes : imprimer en italiques les divergences notables entre les deux textes (Rodis-Lewis, 1944) ; les signaler en note (Alquié, 1967) ; retraduire en note certains passages du texte latin plus exactement (Beyssade, 1979). Ainsi déterminent-ils ce que devrait être « une véritable édition de travail » : « un ouvrage à trois colonnes, avec deux colonnes intangibles présentant l'une le texte latin de 1641, l'autre le texte français de 1647, et une troisième colonne indéfiniment perfectible, proposant une traduction française de l'original latin » (p. 33), et énoncent-ils deux principes de traduction : – moderniser le vocabulaire et la syntaxe (le préférer sans doute, mais ne pas se limiter au lexique français de Descartes, parti pris inverse de celui de J.-L. Marion dans sa traduction des *Regulae*, voir *BC VIII*, 1.1.2) ; – satisfaire l'exigence de cohérence terminologique (ou ne la « violer qu'en connaissance de cause »).

Une telle traduction nouvelle apportera sans doute, comme le disent les A., plus de questions que de certitudes – ce qui en garantit en effet l'intérêt philosophique : « On l'éprouvera dès le titre [...]. Une traduction qui voudra revenir à l'original, aux *Meditationes de prima philosophia*, ne s'intitulera plus *Méditations métaphysiques*, mais [...] *Méditations de philosophie première* » (p. 36). Il nous semble préférable de reporter au prochain *BC* l'examen de ces principes, la confirmation du sens général des modifications de détail de la traduction, et la discussion des analyses des A., certes claires

et convaincantes, mais nécessairement menées sur des échantillons, puisque nous pourrions alors le faire en grandeur nature. En effet le courage n'a pas manqué à Michelle Beysade pour enfreindre le tabou vieux de trois siècles et demi, qui publie l'année suivante une traduction des *Meditationes* (« Le Livre de poche », 1990) conforme sans doute à ces principes et prétendant à la fidélité si souhaitable, mais dont la couverture porte le titre général de... *Méditations métaphysiques* !

V.C.

**3. 1. 16.** CIFOLETTI (Giovanna C.), « *Quaestio sive aequatio* : La nozione di problema nelle *Regulae* ». Cette savante étude tente de préciser les rapports, dans les *Regulae*, entre les termes connexes de *problema*, *quaestio* et *difficultas*. Elle utilise, pour ce faire, Proclus et Aristote, Euclide, Pappus et Diophante, mais aussi Ramus, Clavius, Rubius, les Coimbres, Viète, Budé, Peletier, Gosselin, etc. La conclusion principale de cette enquête tient à l'équivalence entre les trois termes retenus (p. 46), et le lien direct entre la *quaestio* et l'*aequatio* (p. 48). Ce qui conduit justement l'A. à compléter notre thèse sur ce point : la *quaestio* ne succède pas seulement à l'*erotesis*, mais reprend directement les discussions contemporaines sur la notion même de *problema*.

J.-L. M.

**3. 1. 17.** COBB-STEVENS (Richard), « Descartes and Hobbes on the passions. » L'A. entreprend de comparer deux conceptions (celles de Descartes et de Hobbes) de la raison et de ses limites en les exposant en regard des deux théories corrélatives des passions qui, selon des modalités différentes, les délimitent. Il ressort de cette confrontation, construite à partir de deux exposés parallèles sur les passions (Hobbes p. 147-152 ; Descartes p. 152-159), que la raison selon Hobbes, dérivée de l'appétit illimité, étend sans cesse son pouvoir ; mais enracinée dans l'anxiété de l'avenir qui en fait d'abord une stratégie de pouvoir, elle y rencontre sa limite puisque le pouvoir acquis ne trouve jamais de garantie définitive, ne laissant donc à l'homme aucun répit dans sa quête du pouvoir et du bonheur. Dans le cas de Descartes, l'admiration, première des passions sans laquelle la rencontre de l'objet et donc la science ne seraient pas possibles, est la passion principale de ceux « qui bien qu'ils aient un sens commun assez bon, n'ont pas toutefois grande opinion de leur suffisance » (AT XI, 386, 4-5). Cet esprit d'humilité intellectuelle qui se fait jour dans l'admiration limitée, de la même façon que l'idée d'infini, « les prétentions de la raison totalisante » (p. 159) que dévoile le projet d'une maîtrise technique de la nature. Cette différence, entre une limitation de la raison assumée par Descartes et implicitement regrettée par Hobbes, se manifeste de façon exemplaire dans l'écart entre la magnanimité hobbienne et la générosité cartésienne.

G.O.

3. 1. 21. DUNCAN (Howard), « Descartes and the method of analysis and synthesis. » L'auteur met l'accent sur le rôle de l'expérience et des hypothèses que Descartes fait jouer dans l'établissement de son système physique ; à propos des hypothèses cartésiennes, il souligne que, loin d'être de simples conjectures, elles sont surtout des résultats de la méthode cartésienne d'analyse et de synthèse.

Michio KOBAYASHI  
(Université de Kyoto)

3. 1. 29. GREISCH (Jean), « Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le « moment cartésien » chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur ». Par « moment cartésien » Jean Greisch entend la rencontre de la philosophie herméneutique contemporaine avec la pensée fondatrice de Descartes. Si la philosophie herméneutique, en tant que « théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes » (Ricœur) n'apparaît comme telle qu'avec Schleiermacher et doit sa possibilité à la philosophie transcendantale kantienne, il semble cependant que Descartes en soit l'« interlocuteur suffisamment privilégié » pour qu'on puisse affirmer que la rencontre avec sa pensée revêt une importance décisive pour la définition de la tâche propre de l'herméneutique philosophique. C'est ce que Jean Greisch montre ici, conscient que le Descartes dont il est alors question est « refiguré » en fonction d'une problématique qui n'est pas la sienne, c'est-à-dire selon le « poème de l'histoire de la philosophie » (Husserl) que chaque philosophie élabore pour se comprendre elle-même et définir son projet – mais « refiguré » ne signifie pas, il s'en faut de beaucoup, défiguré. Il le fait en trois temps, que recouvrent les noms de Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur.

1. La présentation de la lecture du *cogito* par Michel Henry dans la *Généalogie de la psychanalyse* (voir les *BC XVI*, 2.1.3 et *BC XIX*, 3.1.75), c'est-à-dire de la thèse de « 'l'amphibologie' du cartésianisme historique, écartelé entre l'intuition aveuglante du sentir fondamental et une psychologie des facultés » et donc de celle qui caractérise la pensée moderne comme oublieuse de ce que, dans son immanence radicale, le *cogito* est identique à la vie, permet à Jean Greisch d'éclairer à rebours l'approche herméneutique des *Seconde et Troisième Méditations*. Pour ce faire, il adresse à Michel Henry trois questions capitales pour l'interprétation herméneutique du *cogito* : 1) « N'y a-t-il pas un risque que le *cogito* identifié à l'auto-affection pure soit un *cogito* muet ? » 2) « Le souci d'éviter, la confusion du *cogito* avec la représentation ne risque-t-il pas de faire basculer l'interprétation vers l'idée que le *cogito* est une intuition de soi par soi ? » 3) « N'y a-t-il pas d'autres manières possibles de penser la rencontre de la pensée et de la vie que cette thèse de leur coïncidence parfaite dans le sentir fondamental ? » (p. 537).

L'interprétation de Michel Henry visait une cible précise, la lecture heideggérienne du *cogito*. Mais, avant de conclure avec Michel Henry à un

« paralogisme heideggérien », Jean Greisch fait remarquer — c'est à notre avis un point absolument décisif de son analyse — que la façon dont Heidegger lui-même cherche à définir les modalités du surgissement de ce phénomène de la vie qu'est le *Dasein* (tentative d'« identification du Soi et de la vie sous-jacente à la définition du soi proposée par Michel Henry ») renvoie nécessairement à l'idée même d'une herméneutique de la facticité. Or, dans tous les cours de la période phénoménologique de Heidegger, il est peu d'auteurs qui apparaissent aussi souvent et avec autant d'importance pour saisir la problématique initiale de Heidegger que Wilhelm Dilthey. Dilthey serait ainsi le chaînon manquant dans la chaîne généalogique de l'ouvrage de Michel Henry, qui va de Descartes à Nietzsche et Freud.

2. C'est en effet l'énoncé diltheyen, « Das Leben legt sich selber aus », qui constitue, pour Jean Greisch, la *clé* de la problématique heideggérienne de l'herméneutique de la facticité (où Heidegger affronterait les philosophes de la vie que sont Bergson, Dilthey et Nietzsche). Aussi accorde-t-il un intérêt tout particulier au t. 61 de la *Gesamtausgabe* (qu'il importe d'ajouter au dossier fourni par le liminaire du *BC IV*, et aux études qui l'ont suivi), presque entièrement consacré (malgré son titre) à l'élaboration d'une herméneutique de la facticité, et où l'interprétation du *cogito*, l'interrogation sur le lien du *sum* à l'*ego*, qui ne sauraient se dire en termes de prise de conscience aboutissant à un savoir, jouent un rôle tout à fait déterminant, où se découvre le *Fraglichkeitscharakter* du *cogito* : si celui-ci doit se déployer à travers une herméneutique du *sum* (priviliégiant, au moins comme problème ultime, le *sum* sur le *cogito*), c'est d'une part « parce que la vie elle-même possède un caractère auto-interprétatif » (voir le t. 61, p. 159 s.) et que d'autre part, comme l'avait vu Paul Ricœur bien avant la publication de ce t. 61, « c'est parce que ce [le *Dasein*] qui est le plus proche de soi-même ontiquement est aussi le plus loin ontologiquement que le ' je suis ' devient le thème d'une herméneutique et non pas seulement d'une description intuitive » (*Le conflit des interprétations*, p. 229) — à quoi Jean Greisch ajoute, reprenant également le § 5 de *Sein und Zeit*, que « préontologiquement le *Dasein* n'est pas étranger à lui-même ». C'est cette triple relation, conclut-il, qui empêche de rallier la thèse de Michel Henry.

3. « Le *cogito* blessé ». Jean Greisch passe du « moment cartésien » de l'herméneutique heideggérienne à celui de l'herméneutique ricœurienne, moment nécessaire pour comprendre comment le « je pense » se connaît ou se reconnaît lui-même. La réflexion n'est pas intuition de soi par soi, parfaite coïncidence de soi avec soi (l'illusion de la transparence absolue), et il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, symboles et textes. Avec Ricœur, on peut parler de la mise à jour d'une « crise du *cogito* » interne à la démarche cartésienne elle-même, et qui a lieu dans la *Troisième Méditation*, dès lors que, pour continuer à philosopher, le *cogito* doit être « destitué » de sa position dominante. Jean Greisch résume l'opposition : « Alors que Michel Henry cherche à dégager dans la seconde *Médita-*

tion les éléments d'une eidétique partiellement occultée déjà par la troisième, la lecture herméneutique se laisse porter par le mouvement inverse pour découvrir que le *cogito* qui accueille en lui l'idée de Dieu est déjà en un certain sens un *cogito* blessé » (p. 542). L'intérêt de Ricœur, comme celui de Lévinas ici, va à cette « altération d'un moi jusqu'alors réduit à la simple sphère du propre ». Jean Greisch développe enfin la signification du « *cogito* blessé chez Ricœur (dont la lecture du *cogito* doit beaucoup à Gueroult) selon deux points de vue différents : celui du conflit des interprétations (en quel sens « la réflexion dans son principe même exige quelque chose comme l'interprétation » ?) et celui de la problématique de l'identité narrative (voir *Temps et récit*, t. III). Nous discuterons plus précisément « l'infirmité du *cogito* » en rendant compte, dans le *BC XXI*, de *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990, sur lequel anticipe l'analyse de Jean Greisch).

On le voit, l'art. de Jean Greisch, par la qualité de ses questions et la pertinence des confrontations comme par la vigueur et la profondeur de sa critique, ne se réduit pas à une simple présentation de trois interprétations des *Méditations* II et III. Si Descartes constitue en effet un moment nécessaire dans le développement de la phénoménologie (herméneutique ou matérielle), il ne fait pas de doute qu'en retour les études cartésiennes progressent, pour une large part, à la mesure du questionnement philosophique contemporain.

V.C.

**3. 1. 30.** GRIMALDI (Nicolas), *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*. A l'important article de 1969 sur « la dialectique du fini et de l'infini », devenu difficile à trouver, l'A. a rattaché quatre études publiées en 1986-1987 quand il dirigeait le Centre d'études cartésiennes (voir le *B.C. XVIII*, 3.1. 57, 58, 59, 60) et une conclusion inédite sur la générosité chez Descartes. L'ensemble constitue à la fois un exposé systématique des conceptions cartésiennes sur la liberté humaine, et une méditation de ce qu'il faut bien appeler son *infinité*. Car l'A., prolongeant ses premières réflexions sur la dialectique du négatif et du positif, s'efforce de montrer comment, en l'homme même, l'infinité démoniaque de la négation (dont le doute hyperbolique est le signe et l'instrument) débouche sur la positivité d'une infinité démoniaque, sur une « complicité infinie entre notre esprit et le monde » (p. 138) et sur une infinie jouissance de notre propre activité (p. 127-128).

La continuité du propos est frappante, même si l'analyse s'est en vingt ans enrichie et diversifiée. Il s'agit toujours, pour l'essentiel, de penser à la fois : (a) l'infinité positive de la liberté humaine, qu'on ne saurait sacrifier aux privilèges de la liberté divine et réduire à une simple *indéfinité*. D'où l'accent maintenu sur le texte unique où Descartes a affirmé sans restriction cette infinité, la *lettre à Mersenne* du 25 XII 1639, AT II, 628 (cf. p. 25 note 1) ; (b) la place de la morale provisoire dans la découverte métaphysique de l'homme cartésien : le progrès indéfini des sciences et des techniques, grâce

aux semences de vérité dont l'innéité trouve en Dieu son auteur et son garant et qui rendent possible la *mathesis universalis*, s'adosse dès la troisième partie du *Discours de la Méthode* à la possibilité d'une béatitude naturelle et non surnaturelle (p. 60-61), « le paradis retrouvé » (p. 144) ; (c) un double niveau de la liberté, par quoi la volonté ou liberté infinie également donnée à chacun se redouble dans une volonté de volonté, une maîtrise de sa volonté ou liberté qui s'appelle générosité et n'est donnée qu'à quelques-uns. Être libre n'est rien, c'est devenir libre qui est le ciel. L'A. entend dialectique en ce sens, beaucoup plus fichtéen que hégélien. Et il lui apparaît que les paradoxes cartésiens de l'indifférence s'éclairent, si l'on comprend la *générosité*, vertu à la fois et passion, comme cette maîtrise de la volonté ou liberté par laquelle seulement ce qui est donné à tous se réalisera en quelques-uns, *happy few*. Passion, la générosité ne dépend pas de nous (p. 153-154) et si, par elle, nous devenons maîtres de nous, de nos pensées et de nos passions, nous ne sommes pas libres de vouloir vouloir, quoique nous voulions toujours librement.

D'où la discussion avec Sartre, et les deux moments de la critique. D'abord, il n'est pas besoin d'aller chercher en Dieu la vraie liberté, celle qui par-delà le pouvoir formel de choix entre les contraires porte sur le contenu et le créé ; elle est présente en l'homme déjà, dans sa volonté de savoir, à l'articulation signalée de la méthode et de la morale (p. 91). On pourrait croire un instant que l'A. nous suggère un Descartes plus sartrien que Sartre même. Il n'en est rien, bien sûr, et, dans un second mouvement, la thèse des deux niveaux reconduit de la « liberté absolue » à « une nature individuelle constituée ». D'où l'ironique dénonciation du « pieux contre-sens par lequel Sartre loue Descartes 'd'avoir jeté les bases de la démocratie', alors que toute l'anthropologie cartésienne est fondée sur une distinction 'entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires', c'est-à-dire entre celles qui sont naturellement fortes et celles qui sont naturellement faibles » (p. 88-89).

Ne soyons pas dupes de la modestie affichée par ce livre, qui prétend seulement avoir posé quelques problèmes et laisser d'autres les résoudre. Cette élégance relève du même style vif, allègre, alerte, qui soutient la méditation par une rhétorique contenue mais efficace, par l'éclat d'une formule ou l'ampleur d'une période. En fait, à la question unique si fermement réitérée, une réponse est apportée, et on ne saurait l'ignorer. On pourra certes la discuter, ne serait-ce que pour deux raisons convergentes : (1) il ne dépend pas de la générosité que la volonté soit libre (*Passions de l'âme*, I, 41), et si la générosité consiste pour partie à connaître cette liberté, elle n'a nullement à la créer ; (2) la générosité, pour avoir une composante naturelle, n'en est pas moins susceptible d'être acquise, même par les âmes que la nature a le plus chichement dotées (*ibidem*, III, 161), et l'on aimerait penser que « la bonne institution » qui « sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance » ne vient pas nécessairement de l'extérieur mais peut être l'effet

d'un exercice de l'âme, même faible, sur elle-même. Avouons que cette pieuse espérance reste elle-même discutable : malgré ses difficultés, la réponse de N. Grimaldi n'apparaît pas aujourd'hui la moins plausible.

J.-M.B.

3. 1. 42. LACHTERMAN (David Rapport), *The Ethics of Geometry*. Euclide et Descartes constituent les deux premiers sujets d'une tentative d'élucidation du travail kantien sur la « construction d'un concept » appliqué à la théorie de la connaissance mathématique, un second volume (« The Sovereignty of Construction ») permettant de rejoindre Kant à travers Hobbes et Leibniz. Pour Lachterman, Descartes est lié à la « construction d'un problème » alors que Leibniz évoque plutôt la « construction d'une équation ». Cette distinction, affirmée d'emblée, est sans doute proposée de façon trop rigide, l'auteur semblant sous-estimer le rôle central de l'équation cartésienne, objet algébrique, au profit d'une conception géométrique plus ou moins indépendante du nombre ; mais l'intérêt de ce fil conducteur est bien senti et n'en reste pas moins important.

Descartes est donc le père de la « modernité ». Nous le voyons, dans les quatre-vingts pages du chapitre III, essentiellement opposé à Euclide sur le plan de l'éthique - clef du titre et du livre, vieux mot bien plus emprunté à Héraclite et Aristote qu'à Spinoza -, c'est-à-dire ici par la mise en parallèle de leurs comportements usuels vis-à-vis de l'appréhension et de la compréhension de l'univers mathématique. Au-delà des banales différences d'époque, les deux géomètres s'opposent en effet radicalement, tant par leurs attitudes que par leurs styles, au sein de leur pratique même. Ce qui les sépare fondamentalement, c'est justement le rôle de la « construction » géométrique : là où Euclide essentiellement démontre, Descartes résout en feignant de se moquer de la technique (maîtrisée mais volontairement occultée), car ce qui l'intéresse, c'est uniquement le fait que le problème en question ait pu être résolu. Cette conception le conduit à fonder l'existence en mathématiques sur cette possibilité, en rejetant les antiques critères formels.

Célébrant ainsi ce qu'il appelle « Descartes' revolutionary paternity », l'auteur y voit à juste titre la raison de l'absence de toute référence aux sources du mathématicien, qui ne saurait avoir ni prédécesseurs ni maîtres dans une voie si neuve. Ce chapitre cartésien se divise à peu près également en une étude de la « Géométrie » et une réflexion sur la place de la construction mathématique et du passage de l'essence à l'existence dans le reste de l'œuvre (particulièrement les *Méditations*). Ne serait-ce pas, comme le pensait par exemple un Listorp, dans la *Géométrie* plutôt que dans le *Discours* que se trouverait la véritable méthode ? Y a-t-il, contrairement à qu'écrivait Leibniz, une véritable *mathesis universalis* chez Descartes, comme le penseront Van Schooten ou Wallis ? Mais l'étude bien rapide de la si étrange structure du seul traité mathématique de Descartes laisse sur sa faim,

la place centrale du problème de Pappus étant davantage signalée qu'éclairée, le lien nombre-figure restant quelque peu sous le boisseau, etc. Quoi qu'il en soit, cette tentative d'explicitation de quelques aspects de la pratique scientifique cartésienne pose de bonnes questions, et doit inciter à relire la *Géométrie*, toujours citée et si peu fouillée à corps...

A. W.

**3. 1. 53.** MORRISON (Margaret), « Hypothesis and certainty in Cartesian science ». En traitant des hypothèses générales cartésiennes (e.g. la lumière est une action, la matière subtile existe, etc.), l'auteur soutient qu'il faut leur reconnaître ce qu'il appelle une « certitude *a posteriori* ». Selon lui, cette certitude *a posteriori* ne doit pas être identifiée à la « certitude morale », et, entre elle et la « certitude métaphysique » il n'y a qu'une différence de degré, puisque, pour Descartes, les choses qu'expliquent ces hypothèses générales ne paraissent pas pouvoir être comprises autrement que par le moyen de ces dernières.

M.K.

**3. 1. 54.** MOYAL (Georges J.D.), « '...Quod circum non commiserim...' » — *Quartae Responsiones* ». L'étude ouvre à nouveau la question du cercle cartésien en proposant une nouvelle résolution de sa prétendue circularité. Puisque tout le problème provient de ce que l'on reproche à Descartes un usage (illégitime) de la règle d'évidence lors même qu'elle n'a pas reçu de validation, la seule solution consiste à distinguer entre l'usage de la certitude et son institution en critère de vérité, le premier moment précédant le second et évitant de ce fait le reproche de circularité. C'est bien ainsi que Descartes l'entend lorsqu'en AT VII, 35 (IX-1, 27), « malgré la certitude du *cogito* (...) il ne s'estime pas encore en droit d'en déduire une règle générale » (p. 572). C'est pourquoi l'A. pourra conclure que l'existence de Dieu « nous est acquise, en même temps que le *cogito* et, comme lui, sans qu'il soit besoin d'avoir recours au critère de clarté et de distinction. Elle ne se garantit donc pas elle-même et n'est donc pas impliquée dans un cercle » (p. 587). Or, outre qu'il semble bien que la possibilité de la règle générale soit tirée par analyse du cas métaphysique du *cogito* — et non par généralisation — et qu'à ce titre le *cogito* la présuppose (ce qui justifie que la *III<sup>e</sup> Méditation* puisse suspecter le *cogito* lui-même ; cf. sur ce point J.M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, p. 254-265), l'hypothèse est audacieuse textuellement et, à tout le moins, coûteuse puisqu'elle suppose, selon l'ordre de l'argumentation de l'A. : 1) l'institution d'un lien immédiat (p. 572-574) entre le *cogito* et la preuve de l'existence de Dieu dérivant de ce que, créé à l'image de Dieu, « je ne suis en somme que comme une miniature de l'Être infini : miniature en ce sens qu'il me manque certaines de ses facultés, que celles que je possède sont — à l'exception de la seule volonté — finies et non infinies, mais qu'en toute autre chose elles sont

identiques aux siennes » (p. 573 – comment ne pas voir *rouge* devant cette miniaturisation ?) ; 2) la réduction des deux preuves principales de l'existence de Dieu de la *III<sup>e</sup> Méditation* à une seule (p. 575-576) ; 3) la particularité de la preuve *a priori* (p. 576-579) s'adressant à des humanistes ou rationalistes athées (de nouveau : voir le liminaire de ce *BC* – l'A. semble méconnaître l'acquis des travaux de Tullio Gregory ; cf. *BC V*, 3.1.4). On regrettera que l'A. n'entreprenne de fonder ses thèses en les confrontant à l'état de la critique qui en a déjà établi les difficultés, ou même les impossibilités.

G.O.

**3. 1. 56.** NEVILLE (Robert Cummings), *Recovery of the Measure*. Dans l'avant-propos de cet ouvrage, R.C. Neville énonce l'enjeu de son projet : établir ce qu'il nomme une « Axiology of Thinking », dont le présent volume est le second volet d'une réflexion déployée dans une ambitieuse trilogie. Ce deuxième volume suit le premier intitulé, non sans ironie, *Reconstruction of thinking* (divisé en deux parties : fondements et imagination) et précède le dernier *Forthcoming* (en deux parties également : théorie et responsabilité). Pour établir cette axiologie, Neville situe sa réflexion dans le sillage de J.N. Findlay et de John Dewey : J.N. Findlay, *Axiological Ethics*, pour rappeler l'apparition de la notion anglaise d'« axiology » (forgée pour traduire *Werttheorie*, elle a été introduite en philosophie au début du vingtième siècle par Wilbur Urban, p. 130) ; John Dewey, pour sa contribution majeure aux idées axiologiques dans *The quest for certainty* (première édition en 1929, l'auteur se référant toujours à l'édition de 1984), et *Theory of valuation* (1939). L'étude de ce qui dans les choses a de la valeur, au sens métaphysique (cf. p. 131), autant que l'interrogation sur la valeur, sont donc essentielles à la réflexion de Neville. Deuxième tome donc, mais troisième partie de cette ample réflexion, dans laquelle l'auteur s'attache particulièrement à l'interprétation de la nature, selon l'intitulé du sous-titre du volume. La tâche heuristique (cf. p. 324) qu'entreprend l'auteur se veut issue de la tradition pragmatique américaine, et revendique sa singularité par rapport aux voies suivies par les philosophes d'Europe continentale ou par les philosophes analytiques. Cette tentative de se réapproprier la tradition américaine (cf. p. xi) est toutefois largement tempérée par les fréquents emprunts à des penseurs aussi différents que Heidegger, Ricœur, Derrida (cf. le titre du premier tome), Wittgenstein et Peirce. L'auteur évoque une quantité impressionnante de références, mais selon une méthode qui vise davantage à confronter les doctrines que ce dont elles traitent, d'où la prolifération constante des mots aux désinences en « -isme » (*-ism*) : « foundationalism, functionalism, mechanism, pragmatism, logical positivism, nominalism, rationalism, realism, relativism, transcendentalism, existentialism, structuralism, deconstructivism », etc. Nous touchons là un point crucial : l'auteur a pour but de revenir à la nature elle-même, mais n'y parvient à aucun

moment. Il se borne à énumérer rapidement des doctrines, et ne cesse de se situer notamment par rapport aux différents courants de la philosophie américaine contemporaine, de sorte que son ouvrage apparaît surtout comme un exercice de situation d'une « axiologie » visée, qui en vient à manquer le but indiqué.

Ce défaut majeur se retrouve lorsqu'il est question de Descartes ou du « cartésianisme » : ils ne sont pas seulement pris comme prétexte par l'auteur pour défendre sa propre position, ce qui est une attitude sommaire et désinvolte, ils servent véritablement de repoussoir. L'hostilité de l'auteur envers Descartes parcourt tout l'ouvrage : Descartes n'est pas seulement celui qui a introduit la dichotomie esprit/corps qui lui est généralement reprochée (p. 32) ; cette « faute » (*ibid.*) et les « conséquences perverses » (cf. p. 252) qui en découlent ne sont pas le reproche le plus important entachant sa philosophie. « L'influence de Descartes est plus désastreuse » (p. 32) encore. L'auteur fait deux reproches essentiels à ce qu'il appelle le mécanisme cartésien, « points faibles » d'une part issus des deuxième et troisième règles du *Discours de la méthode*, d'autre part contenus dans le premier et le dernier préceptes. Dans le vocabulaire peu nuancé de l'auteur ces défauts se réduisent aux deux parties d'un seul, qu'il appelle « The Cartesian Fallacy » (cf. p. 32-39). Tous deux s'opposent en effet à l'idée holistique que la chose, son contexte d'observation, et le cas échéant l'observateur lui-même, forment un tout indissociable. D'où l'équivalence textuelle entre l'énoncé de « l'erreur cartésienne » et la section intitulée « Cartesian mechanism versus context dependence » (p. 32-39). L'auteur aligne alors un certain nombre de situations épistémologiques dans lesquelles il est indispensable de faire intervenir la dépendance vis-à-vis du contexte (« context dependence »). Il ne fait qu'énumérer en vrac, sans jamais justifier ses propos, les théories relativistes des champs, la mécanique quantique, la théorie des particules, l'historiographie, la linguistique. Seules certaines sciences comme la biochimie, la psycho-biologie, et les sciences cognitives persisteraient dans l'emploi, que l'auteur juge « particulièrement troublant », des différents procédés cartésiens d'analyse. L'auteur dresse aussi une liste de doctrines du vingtième siècle qui seraient restées sous l'influence cartésienne de l'erreur précédemment dénoncée : où l'on trouve pêle-mêle le positivisme logique, l'atomisme, l'analyse du langage, la phénoménologie husserlienne, l'intelligence artificielle... Il est donc clair qu'il s'en tient à l'attitude qu'il préconise d'adopter : n'effectuer aucune analyse et établir le moins de distinctions possibles entre les doctrines qui se voient simplement regroupées par agrégats aux critères imprécis. Dans un tel contexte, il apparaît évidemment que les accusations portées par Neville à l'encontre de Descartes sont aussi outrancièrement caricaturales que profondément injustes. Le procès fait à Descartes se résume à des affirmations simplistes à l'extrême, ainsi celle qui énonce, sans note explicative ni renvoi à un texte précis : « the basic difficulty with Descartes is his bad metaphysics » (p. 37).

A quoi l'auteur croit répondre en soulignant que la réalité ne se réduit pas à la division en simples, puis à l'addition, ou à la reconstruction, des éléments précédemment divisés.

Dans sa violente dénonciation de Descartes, et du dualisme en particulier, l'auteur montre d'ailleurs qu'il ignore aussi bien les *Réponses aux quatrièmes Objections*, où Descartes précise que le corps est « substantiellement uni » à l'âme (AT IX-1, 177), que la *lettre à Élisabeth* du 21 mai 1643 (AT III, 665-666), avec la distinction des trois notions primitives, ce qui réduit considérablement la portée de ses soupçons. De même méconnaît-il totalement les préoccupations présentes dans les *Passions de l'âme*. On le voit, le Descartes mis en accusation dans ce livre touffu et souvent confus, est un Descartes que Neville ne connaît pas, comme le montrent les quelques citations de Descartes, d'ailleurs toujours isolées de leur contexte. Soulignons à ce propos que les citations de Descartes (trois au total : p. 32-33, les quatre préceptes de la méthode extraits du *Discours* et p. 329, note 2, une référence au *Discours*, suivie d'une allusion, non précisée, aux *Méditations*) ne sont données qu'en traduction anglaise, sans mention à aucune autre édition : elles sont extraites du volume II de l'édition des *Philosophical Works of Descartes*, de Haldane and Ross, publiée en 1911 (l'auteur ne mentionne aucunement la traduction de J. Cottingham, R. Stoothoff, et D. Murdoch, cf. *BC XVI*) et de la traduction anglaise du *Discours de la méthode* par L.J. Lafleur. Est-il nécessaire d'ajouter que jamais la totalité de l'œuvre de Descartes n'est envisagée et que la correspondance n'est pas même mentionnée ? Il est vrai que ce serait difficilement compatible avec l'ambition qu'a l'auteur de se réapproprier la tradition philosophique américaine, même si en revanche cela apparaîtrait cohérent avec une manière de pratiquer la « dépendance vis-à-vis du contexte ». Ajoutons en outre qu'aucun des travaux des commentateurs de l'œuvre de Descartes n'est cité, et qu'il n'y a pas même une allusion aux études cartésiennes du monde anglo-saxon, pourtant récemment renouvelées. Il s'agit bien là d'une approche radicalement opposée au *Doing philosophy historically* (cf. *BC XIX*, p. 55), d'autant plus déplorable que les noms des penseurs que l'auteur convoque sont suivis des dates des éditions qu'il a consultées, sans mention des éditions originales. Ainsi par exemple la date « 1956 » figure-t-elle à la suite de l'énoncé des règles de la méthode, parce que c'est la date de la seconde édition de la traduction Lafleur du *Discours*, consultée par Neville. L'attaque contre Descartes tombe en définitive à plat, dont les écrits sont totalement méconnus. Cette attitude est d'autant plus regrettable que l'auteur mentionne à plusieurs reprises l'ouvrage de Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature* (1979), où il aurait pu trouver quelques bonnes raisons de lire Descartes.

A.B.-H.

**3. 1. 65.** SAFRAN-NAVEH (Gila. O), « Ideological aesthetics and meta-modalization : semiotics of Descartes' *Passions of the soul* ». Partant de ce qui est présenté comme une citation : « passion est action » immédiatement traduite : « passion is action » (p. 480 ; renvoi à *Œuvres*, édition F. Alquié, tome III, 951-952, c'est-à-dire au 1<sup>er</sup> art. des *P.A.*), l'A. en conclut que « the initial statement compels the reader of the *Passions of the soul* to equate passion directly with a performative of some sort » (p. 480). Les passions seraient donc une sorte de performatif et D. nous inviterait à lire les *P.A.* en dérivant toutes les passions singulières d'une unique formule mathématique (p. 481), modélisée et appliquée dans le détail par l'auteur.

Or, outre les nombreuses erreurs matérielles (François au lieu de Ferdinand [Alquié], p. 480), Hamlin au lieu de Hamelin (p. 483 et 490), renvoi à une référence absente en bibliographie (p. 480) et à la traduction latine des *P.A.* mise sur un pied d'égalité avec la version française (note 1, p. 489) pourtant seule de D.), outre les nombreuses approximations (l'A. s'appuie sur une référence non retrouvée et peu cartésienne – sauf erreur de notre part – dans l'esprit comme dans la lettre – « man has unavowed desires, unconscious discourses » pour avancer que « some of the text [*P.A.*] reminds us of Freud's theoretical work about the unconscious » (note 4, p. 489) ; D. aurait écrit dans la préface aux *P.A.* : « désirer faire est vouloir faire », citation non retrouvée et que contredisent p.e. AT XI, 307 et 392), outre les contre-sens (D. distinguerait les fonctions de l'âme « from the rest of 'the functions of the body' these being passions of the soul » (p. 487)), cette lecture est irrecevable puisque D. écrit que « l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose » (AT XI 328, 11-12) ce qui autorise tout aussi bien « action is passion ». Faut-il pour autant en dériver que toute action ou tout performatif est une passion ? L'A. (prè)suppose de plus que toute action peut être ramenée à un modèle performatif d'effectuation, ce qui reste à tout le moins à établir et, en tout état de cause, demeure ici un élargissement désordonné et peu rigoureux de la théorie du performatif.

G.O.

**3. 1. 68.** SCHÖNDORF (H.), « Sinn und Funktion des ontologischen Gottesbeweis in Descartes' 5. *Meditation* ». La connaissance des idées claires et distinctes, comme celle des principes, exige de commencer par une existence. La preuve « par les effets » ne met en valeur qu'une idée parmi les autres, qui n'entretient avec l'existence qu'un lien extérieur (réduit, en fait, à ce que je n'en suis pas la cause). Le lien intrinsèque de l'essence divine à l'existence n'est donc acquis qu'avec la *Méditation V*.

J.-L.M.

**3. 1. 71.** SHEA (William R.), « Cartesian clarity and Cartesian motion ». L'essentiel de cet article consiste à montrer que le caractère intuitif et géométrique de la notion de matière chez Descartes est la clef pour comprendre son concept du mouvement, et que ce dernier, conçu confor-

mément à la notion géométrique de la matière, encadre et dirige en effet les recherches cartésiennes des phénomènes physiques.

L'auteur souligne d'abord que la recherche exclusive des principes clairs et certains a déterminé chez Descartes non seulement son concept de matière, mais aussi celui du mouvement : elle l'a conduit à une conception intuitive et géométrique de la nature du mouvement. Selon l'auteur, de cette recherche de la clarté géométrique dans la détermination des concepts physiques, Descartes tire la conséquence cruciale qui pose, contrairement à la conception aristotélicienne du mouvement, que les corps géométriques sont eux-mêmes susceptibles de se mouvoir (p. 29). De là vient l'affirmation cartésienne selon laquelle l'extension mathématique constitue elle-même la réalité physique. En développant ces considérations, l'auteur de cet article soutient que « le mouvement cartésien n'est ni dynamique ni cinématique, mais seulement 'diagrammatic' (comportant uniquement la considération de l'espace) » (p. 33, cf. p. 30). Il souligne ainsi l'insistance cartésienne sur la clarté géométrique dans la conception de la matière et du mouvement.

Mais l'auteur n'oublie pas à ce propos de faire remarquer que Descartes avait besoin, pour fonder sa notion de mouvement, d'une double garantie métaphysique : établissement par Dieu de la correspondance entre les lois de la nature et les idées innées, et immutabilité de l'action divine qui maintient les lois de la nature. A cela s'ajoute la création continuée qui fait que Dieu conserve ce qui est conçu clairement et distinctement dans l'instant : c'est elle qui permet de postuler que le mouvement que Dieu conserve est le mouvement simple et rectiligne, puisque ce dernier est conçu entièrement dans l'instant (p. 34-35).

L'auteur nous invite ensuite à vérifier que la notion purement géométrique de mouvement apporte des éléments avantageux et productifs dans les recherches cartésiennes des problèmes physiques. Il allègue cinq cas pour le confirmer : 1) la définition du mouvement simple comme rectiligne permet à Descartes d'envisager le problème du mouvement du projectile d'un nouveau point de vue : il ne s'agit plus de demander pourquoi le projectile continue à se mouvoir, mais de demander pourquoi il cesse de se mouvoir. Ce point de vue conduit évidemment à la formation de la mécanique newtonienne ; 2) Descartes attribue, conformément à sa notion de mouvement, la dureté des corps à l'état de repos des parties qui les composent, sans faire intervenir quelque force extérieure qui s'exercerait entre les parties ; 3) l'idée de la discontinuité du temps qui se combine avec la thèse de la création continuée autorise Descartes à affirmer, au sujet du problème du choc, que « le corps ne passe pas par tous les degrés de vitesse » (p. 36-37, cf. AT III, 592) ; 4) en vertu de la notion géométrique de mouvement, Descartes comprend bien, à la différence de Galilée, que ce n'est pas la différence de la vitesse, mais la différence de l'espace (déplacement) qui importe dans l'analyse du problème de l'équilibre (p. 347, cf. AT II, 355) ; 5) la loi de la réfraction (la loi de Snell ou de Descartes) a été établie sur la supposition

que la lumière « est une action ou une vertu qui suit les mêmes lois que le mouvement local » (AT II, 143), supposition qui rend possible la démonstration géométrique de ce problème (p. 37).

Enfin, l'auteur évoque deux autres cas qui montrent cette fois-ci que la conception cartésienne du mouvement est inadéquate et défectueuse (il s'agit du problème de la vitesse de la propagation de la lumière, et de celui de la résistance du corps dans le choc). Mais c'est pour indiquer que ces deux cas deviennent intelligibles, lorsque nous nous rappelons que Descartes était préoccupé par la recherche d'une clarté intuitive et géométrique dans ses études des problèmes physiques. Pour nous en tenir ici au premier cas, l'auteur nous fait remarquer l'absence de cohérence chez Descartes au sujet de la vitesse de la propagation de la lumière : Descartes admet dans la *Dioptrique* que la lumière pénètre le milieu plus dense « plus facilement » (à savoir avec une vitesse plus grande), tandis qu'il affirme ailleurs que la lumière se transmet instantanément dans le milieu. Selon l'auteur, cette absence de cohérence peut s'expliquer par le fait que, pour Descartes, la vitesse n'est pas essentielle à la nature intrinsèque du mouvement définie chez lui purement géométriquement.

L'exposé de l'auteur se fonde sur des documents détaillés. L'analyse des problèmes est claire et solide, et les conclusions sont pertinentes dans l'ensemble. Il conviendrait cependant de faire les deux remarques suivantes. Premièrement, l'identification de l'extension et de la matière ne paraît pas, comme l'auteur le pense, être une chose *per se nota* (« self-evident ») pour Descartes (p. 25). Pour fonder cette identification, il lui a fallu d'abord surmonter la position des *Regulae* où il n'avait regardé l'extension que comme « entité purement abstraite et philosophique ». Il a dû surtout formuler la thèse de la création des vérités éternelles et développer les *Méditations* entières en vertu desquelles il est parvenu à déterminer l'essence des choses matérielles comme extension, et à confirmer l'existence des choses matérielles en tant que substance étendue. Deuxièmement, il nous paraît tant soit peu excessif d'affirmer que le mouvement cartésien n'est ni dynamique ni cinématique, mais seulement « diagrammatic ». Descartes attribue, par exemple, la cause de la chute des corps pesants (plus généralement la cause de la pesanteur) à la pression de la matière subtile qui entoure la matière de la terre, et cette explication cartésienne du mouvement ne peut pas se réduire à la conception purement « digrammatic » du mouvement. Notons que dans ses analyses du problème de la pesanteur et de celui du centre d'oscillation, Descartes affirme plus d'une fois les limites de la méthode qui s'appuie seulement sur « les règles de la géométrie » (cf. AT II, 544 s. ; AT IV, 380 s. et 560 s.).

M.K.

3. 1. 75. TROISFONTAINES (Claude), « La temporalité de la pensée chez Descartes ». En s'appuyant sur l'ouvrage de J.-M. Beysade, *La philosophie*

*première de Descartes* (voir *BC X*, 2.1.3) et en reprenant précisément certains de ses acquis, l'A. réaffirme que le temps cartésien n'est pas discontinu mais qu'il est fait de « moments de durée ». Le *cogito*, « loin d'abolir la temporalité, reste engagé dans le temps » car 1) il n'est ni simple ni instantané ; 2) il n'est pas seulement une intuition, mais comprend un aspect déductif ; 3) il doit être fondé à titre de conclusion. Enfin l'A. montre hâtivement que cette interprétation permet de répondre à certaines objections de Kant et de Husserl (en quoi cet art. se distingue d'une simple reprise de plusieurs des analyses de l'ouvrage cité).

V.C.

3. 1. 77. VERBEEK (Theo), « Les passions et la fièvre. L'idée de la maladie chez quelques cartésiens néerlandais. » Descartes se serait-il sur la fin de ses jours consacré à la morale par déception envers les résultats enregistrés par sa médecine, comme semble le suggérer la *lettre à Chanut* du 15 juin 1646 (AT 440-444) ? C'est en critiquant cette position classiquement reçue, ainsi que son présupposé selon lequel la médecine cartésienne serait mécaniste, que l'auteur avance sa thèse : sur la base d'une physiologie mécaniste, D. a bâti une étiologie psychosomatique – faisant de la passion la cause principale des maladies – et une thérapeutique de l'âme dont la correspondance avec Élisabeth offre l'exemple. En effet, la reprise des travaux d'embryologie après 1646 manifeste que la déception de la *lettre à Chanut* était toute relative et momentanée, liée en fait à la question méthodologiquement essentielle de la génération et résolue en 1648 (p. 46). Qui plus est, D. partage avec « tous les médecins de son temps [l'idée que] la maladie est avant tout une fièvre » (p. 47) qui relève selon lui de la chaleur cardiaque. Or, l'A. montre que la variation de la chaleur cardiaque est essentiellement liée à l'altération plus ou moins durable de la disposition du cœur que seules les passions peuvent expliquer. Aussi sont-elles « la cause principale sinon unique de la fièvre » (p. 49). Enfin, l'idée d'une médecine mécaniste ne pouvait venir à D. pour qui la maladie provient d'un désordre fonctionnel du système sanguin causé par les passions et dont elles sont à la fois le seul remède définitif. « Le résultat le plus naturel du projet d'une médecine mécaniste est donc la thérapeutique qui sera effectivement suivie avec Élisabeth » (p. 50). L'examen (p. 51-58) des thèses de quelques cartésiens néerlandais (Regius, T. Craanen, C. Bontekoe, S. Blankaert) confirme les conclusions de l'auteur puisque les positions cartésiennes, là où elles ont exercé leur influence, n'ont pas donné naissance à la conception « agressive et technique de la médecine » (p. 59) que l'on prête à D. Si D. est novateur en physiologie, « il retient le cadre et même les faits de la médecine traditionnelle » (p. 59). Ainsi la déception de la *lettre à Chanut* s'explique peut-être aussi par le constat que « toutes les maladies ne se guérissent pas par la morale » (p. 60), ce qui ouvre à la nécessité d'une lecture médicale des *Passions de l'âme*.

Cette étude très riche et rigoureuse, en même tant qu'elle remodèle et expose à la discussion tout un pan du cartésianisme en dévoilant de façon convaincante la cohérence, offre à la communauté des chercheurs de nouveaux éléments sur le cartésianisme hollandais avec la vigueur dont l'A. avait déjà fait preuve dans *La querelle d'Utrecht* (recensé par V. Carraud in *B.C. XIX*, 1.1.1). C'est à la mesure de ces qualités qu'on peut regretter que les nombreux textes, peu faciles d'accès, fournis en note ne soient pas traduits du néerlandais, en rendant la lecture et la discussion plus aisée. De même, l'A. minore-t-il peut-être l'élément mécanique de la nourriture qui pourtant rentre dans le cadre psychosomatique de l'étiologie qu'il décrit. Car AT XI, 166-169 exposant plus nettement ce qui sera implicite en AT XI, 371, 18, 372, 3 montre que la production à partir de la nourriture, la circulation et la variabilité des esprits animaux façonnent et entretiennent l'humeur individuelle caractéristique qui dépend donc en partie du régime alimentaire. Ainsi serait-il possible de dire que, par passion interposée et selon le mécanisme décrit par l'A., la nourriture est aussi cause éventuelle de la maladie.

G.O.

### 3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. *De onbekende Voetius: Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989*, uitgegeven onder redactie van J. van OORT, C. GRAAFLAND, A. de GROOT, O.J. de JONG, Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1989.

3. 2. 2. BEEN-ZEEV (A.), « Reexamining Berkeley's notion of suggestion », *Conceptus*, 23, 59, 1989, p. 21-30.

3. 2. 3. BERKEL (Klaas van), « Galileo in Holland before the *Discorsi*: Isaac Beeckman's reaction to Galileo's work », in *Italian scientists in the Low Countries in the XVIIth and XVIIIth centuries* (Invited papers from the Congress held in Utrecht on 25-27 May 1988 to commemorate the 350th anniversary of the publication of Galileo's *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Leyden, 1638), edited by C.S. Maffioli & L.C. Palm, Amsterdam, Atlanta GA, Rodopi, 1989, p. 101-110.

3. 2. 4. CASCARDI (A.J.), « Genealogies of modernism », *Philosophy and Literature*, 11, 2, 1987, p. 207-225.

3. 2. 5. CHÉDIN (Jean-Louis), « Infini et subjectivité dans la pensée classique », *Revue de métaphysique et de morale*, 94, 2, 1989, p. 229-250.

3. 2. 6. COLEMAN (A.D.), « Le rationalisme et les lentilles », *Impact, Science et Société*, 39, 154, 1989, p. 115-127.
3. 2. 7. FAYE (Emmanuel), « Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences », *Corpus*, 1986, 2, p. 7-15 [oubli du *BC XVII*].
3. 2. 8. HARMSSEN (A.J.E.), *Onderwys in de tooneel-poëzy: De opvattingen over tooneel van het Kunstgenootschap Nil Volentibus Arduum* (sommaire en français, p. 494-498), thèse Leyde [Rotterdam, Ordeman], 1989, 545 p. [*L'enseignement de la poésie dramatique: les conceptions théâtrales de la Société d'Artistes Nil Volentibus Arduum*].
3. 2. 9. KUBBINGA (H.H.), « Beeckman's molecuultheorie als nieuwe categorie in de geschiedenis van de theorie van de materie: een overzicht », *Algemeen nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte*, 42, 1989, p. 161-177 [« La théorie moléculaire de Beeckman comme catégorie nouvelle dans l'histoire de la théorie de la matière », avec des résumés en anglais et en français].
3. 2. 10. LENNON (T.M.), « Physical and metaphysical atomism: 1666-1682 », *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 116, 1989, p. 81-95.
3. 2. 11. MORMINO (Gianfranco), « Newton contro Descartes: il concetto di estensione nel *De Gravitatione* », *Rivista di Storia della Filosofia*, 44, 1, 1989, p. 99-114.
3. 2. 12. MOROT-SIR (E.), « Géométrie du sens, calcul de la parole: la raison selon Pascal », *Semiotica*, 70, 1-2, 1988, p. 105-167.
3. 2. 13. NODÉ-LANGLAIS (M.), « Les Lumières étaient-elles révolutionnaires ? », *L'enseignement philosophique*, 39, 6, 1989, p. 3-24.
3. 2. 14. PALLADINO (Franco), « Critica dei principi e metodo logistico nell'opera matematica del cartesiano Michelangelo Fardella », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1988, 1, p. 51-85.
3. 2. 15. SIEBRAND (H.J.), *Spinoza and the Netherlanders: An inquiry into the early reception of his philosophy of religion*, Assen-Maastricht-Wolfeboro (New Hampshire), Van Gorcum, 1988 (thèse Groningue), 239 p.
3. 2. 16. SLUIS (Jacob van), *Herman Alexander Roëll*, Leeuwarden, Fryske Akademy, 1988 (thèse Groningue), 258 p. (résumés en frison et en allemand).

3. 2. 17. TUCK (Richard), « Hobbes and Descartes », in *Perspectives on Thomas Hobbes*, éd. par G.A.J. Rogers et Alan Ryan, Oxford, Clarendon, 1988, 1990<sup>2</sup> (Paper), p.11-41.

3. 2. 18. VAYSSE (J.-M.), « Heureux qui comme Leibniz..., car Descartes vint enfin », *Exercices de la patience*, 8, 1987, p. 47-57.

3. 2. 19. VLĂDUTESCU (G.), « [Sujet, objet, chose dans la philosophie moderne prékantienne] », *Analele Universitatii București. Filosofie*, 38, 1989, p. 15-19.

3. 2. 20. ZOELLER (Günter), « From innate to *a priori*: Kant's radical transformation of a Cartesian-Leibnizian legacy », *The Monist*, 72, 1989, p. 222-235.

3. 2. 1. *De onbekende Voetius*. Recueil des communications présentées à un colloque organisé par la Faculté de Théologie de l'Université d'Utrecht pour célébrer le 400<sup>e</sup> anniversaire de la naissance du premier professeur de théologie à Utrecht, Gysbertus Voetius (1589-1676). Après le grand ouvrage de A.C. Duker (*Gisbertus Voetius*, 4 vols, Leiden, E.J. Brill, 1897-1915), dont une nouvelle impression, avec introduction par Aart de Groot, a été lancée à l'occasion du même anniversaire (Leiden, Groen, 1989) et après la publication du dossier complet de 'la querelle d'Utrecht' (*La querelle d'Utrecht*, voir *BC XIX*, 1.1.1), ce volume témoigne de l'intérêt toujours vivant des érudits néerlandais pour le grand ennemi de Descartes. Relevons parmi les articles rassemblés ici, et dont l'ensemble couvre tous les aspects imaginables de la vie et de l'œuvre du patriarche du Calvinisme néerlandais, une mise au point biographique par Aart de Groot (« Voetius'biografie », p. 84-91) ; un article de D.E.A. Faber (« Voetius gezien door een tijdgenoot », p. 73-83), qui publie une lettre sur la querelle d'Utrecht d'un étudiant de théologie, Johannes van Almelooven, à son père, qui était membre de la Municipalité ; un article de Theo Verbeek (« Voetius en Descartes », p. 200-219) qui apporte quelques précisions par rapport à *La querelle d'Utrecht*, notamment en ce qui concerne l'attitude de Voetius envers l'héliocentrisme ; et un article de A. Vos (« Voetius als reformatorisch wijsgeer », p. 220-241) dans lequel il défend la scolastique réformée de Voetius contre les attaques des cartésiens. D'autres articles éclairent les rapports de Voetius avec S. Augustin (J. van Oort, p. 181-190) et Jansenius (M. Lambrigts, p. 148-167) et avec la médecine (M. van Lieburg, p. 168-180). Une lettre inédite, conservée dans les Archives de la Maison Royale des Pays-Bas est publiée par F.G.M. Broeyer (p. 57-72).

Th. V.

3. 2. 3. BERKEL (Klaas van), « Galileo in Holland before the *Discorsi* :

Isaac Beekman's reaction to Galileo's work ». Mise au point des rapports entre l'ami de Descartes et Galilée qui est d'autant plus utile que le seul autre ouvrage où l'on trouve une discussion du même problème n'est pas accessible à ceux qui n'entendent pas le néerlandais (Klaas van Berkel, *Isaac Beekman (1588-1637) en de mechanisering van het wereldbeeld*, p. 113-114 ; 139-140, 144-151, etc. ; voir le *BC XIV*, 2.2.2).

Th. V.

3. 2. 5. CHÉDIN (Jean-Louis), « Infini et subjectivité dans la pensée classique. » L'article, dont le contenu dépasse de très loin l'énoncé restrictif du titre, cherche d'abord à montrer que la métaphysique classique ne peut se caractériser, ainsi que l'a prétendu Heidegger, comme une métaphysique de la subjectivité, car la pensée classique de la subjectivité (comme en témoignent Descartes et Leibniz, p. 235-243) trouve elle-même sa condition originaire de possibilité dans une ouverture transcendante de la substance pensante finie à l'infini (l'être-à-l'infini). Ce faisant, l'A. met en évidence, jusqu'à l'idéalisme allemand compris, le jeu constitutif, selon différentes figures, du rapport fini/infini qui structure les positions philosophiques fondamentales (Schelling, p. 243-245) ou les problèmes cruciaux irrésolus (Kant). La philosophie kantienne intégrant ce rapport dans le sujet fini (formes *a priori* de la sensibilité) et niant donc la transcendance (de façon du moins relative) au profit du transcendantal est la seule à pouvoir répondre, par certains côtés, au nom de métaphysique de la subjectivité, en le payant toutefois du prix de la distinction entre la sensibilité et l'entendement (p. 245-250).

L'article procède selon un triple mouvement de pensée. Le premier expose ce que Heidegger comprend sous le nom de métaphysique de la subjectivité et restitue le motif de sa nécessaire destruction phénoménologique (p. 229-234). S'inspirant des préceptes herméneutiques énoncés par Heidegger « qui font droit et place aux possibilités inédites » (p. 234) d'une pensée, le second mouvement entreprend alors de critiquer, non pas tant les insuffisances de l'idée même d'une métaphysique de la subjectivité, que l'absence de radicalité du projet qui la dévoile. Car Heidegger, « accaparé par l'exigence et la nécessité de l'ouverture radicale ou « ekstase » (p. 236), n'a pas su mettre au jour que le point de départ originaire de la pensée classique n'est pas l'impensé de l'être-au-monde constitutif du *Dasein* rendant possible la subjectivité, mais l'être-à-l'infini. L'A. ira jusqu'à avancer en conclusion que, parce qu'il n'a su instituer qu'une transcendance relative au *Dasein*, le clôturant sur lui-même, Heidegger a décrit un *Dasein* « bien plus absolu et au fond plus « métaphysique » que ne le fut jamais la subjectivité chez les grands métaphysiciens de l'âge classique » (p. 250). La critique est donc le point d'appui d'un troisième et dernier mouvement de pensée qui cherche à fonder la thèse d'une originarité transcendante (condition de possibilité) radicale du rapport à la transcendance que le cartésianisme, dans son

institution de la subjectivité, atteste de façon manifeste sous la modalité de l'être-à-l'infini (p. 235-237). D'abord, parce que prime sur la *res cogitans* « sa propre condition de possibilité de *res cogitans*, savoir l'auto-découverte de l'existant sur fond d'infini transcendant » (p. 237). Aussi, *Être et Temps* (§ 6, 20 et 21) est critiquable car la substantialité de la substance pensante est bien déterminée par Descartes, et caractérisée comme être-à-l'infini et donc distinguée de la substance matérielle (p. 235). Ensuite, parce que l'infini ne saurait être assimilable à un étant parmi d'autres, mais « est transcendant par définition à la totalité de l'étant elle-même », infini ni déterminé ni « totalisable » (p. 237) et donc ouvert.

Descartes, on l'aura compris, n'est dans ce cadre, qu'un (court) moment d'un parcours infiniment riche et dense qui défie la recension exhaustive, convoquant et interprétant de nombreux auteurs, esquissant et/ou remettant à d'autres lieux le traitement de problèmes seulement mentionnés. Ce n'est donc qu'aux développements portant proprement sur Descartes que nous attacherons notre attention. Et tout d'abord, on regrettera que l'auteur n'ait pas fondé textuellement l'idée que la substantialité de la substance pensante lui provient de son rapport constituant à l'infini, lors même que l'on a pu mettre en évidence – en un sens, contre Heidegger aussi – que la *III<sup>e</sup> Méditation* déploie une déduction égologique de la substantialité, signifiant une équivalence entre *ego* et substantialité à laquelle seule la substantialité de l'infini contredit, demandant qu'on la réinterprète à partir de l'infinité, en un sens non univoque à la substance finie (cf. J.L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, chap. III et IV). De la même façon, s'il paraît acquis que l'infini cartésien est une nomination de Dieu unique en son genre, il eût été utile de montrer plus nettement l'assertion selon laquelle « l'infini ne saurait être assimilable le moins du monde à quelque étant » (p. 237). Car, si l'on a pu établir que l'infini transgresse bien l'ordre de l'étant et de ses manières d'être, ce n'est qu'en montrant que les (deux) autres noms divins conviennent à une double figure onto-théologique de la métaphysique (intégrant donc Descartes, pour une part du moins, dans la métaphysique de la subjectivité) à laquelle il fait exception, déterminant par là seulement la nature de sa transgression (*idem*, chap. IV). Bref, il est dommageable, pour la force même de ses thèses, qu'entretenant une critique de la lecture heideggérienne de Descartes, l'A. se soit privé d'une confrontation avec l'état de la critique qui l'a déjà entreprise. D'autre part, le rapprochement très stimulant entre les formes *a priori* de la sensibilité « représenté(es) comme (des) grandeur(s) infinie(s) donnée(s) » (*C.R.P.*, trad. Tremesaygues et Pacaud, p. 57, note 1 à propos de l'espace) et l'infini cartésien demande sans doute d'autres formes de précautions que : « ceci signifie que (comme chez Descartes *mutatis mutandis*) la représentation de l'infini, ici spatio-temporel, est originaire et première » (p. 245-246), si l'on se souvient que l'infini cartésien ne se représente précisément pas, mais s'entend ou se conçoit comme indéfini. Il n'en demeure pas moins qu'un même mais équivoque

recours à l'infini *donné* esquisse, dans les deux cas, la finitude humaine. Enfin, on ne peut que souhaiter une explication plus complète de ce que recouvre la modalité d'être-à-l'infini, puisque critique de la phénoménologie heideggerienne, elle se définit cependant comme une modalité d'ouverture, qui plus est, commune, par exemple chez Descartes et Leibniz, à ce que ces auteurs ne déterminent pas de façon univoque (comme du reste le signale l'A., p. 239). On comprend que cette étude, par l'ampleur et la densité de son projet s'inscrit dans un cadre plus vaste dont on ne peut qu'attendre avec impatience les résultats et les nécessaires éclaircissements qui ne manqueront pas de lever ces interrogations.

G.O.

3. 2. 7. FAYE (Emmanuel), « Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences ». Présentation succincte de la carrière et de l'ensemble des ouvrages de Scipion Dupleix (1569-1661), philosophe, puis historien et grammairien, et du paradoxe qui consiste à constituer un corps entier de philosophie pour n'y plus revenir après 1618 : « Faut-il penser que l'auteur s'est heurté au problème d'un corps achevé, trop complet au sens où il se clôt sur son propre discours [...] ? Quel contraste avec l'inachèvement de l'arbre cartésien, enraciné dans l'infinité divine, dont les fruits sont indéfiniment différés [...] ». E. Faye souligne que l'œuvre de Dupleix « pose le problème d'une démarche qui ignore le doute », cherchant à prendre appui non sur une métaphysique, mais sur une logique qui « aplanit trop facilement les obstacles ». La « remise en cause » cartésienne de 1628 prend à coup sûr davantage de relief quand on connaît mieux la tradition logique et dialectique contemporaine. Autant de raisons de poursuivre et d'achever la réédition du *Corps de philosophie*.

V.C.

3. 2. 8. HARMSSEN (A.J.E.), *Onderwys in de tooneel-poëzy : De opvattingen over tooneel van het Kunstgenootschap Nil Volentibus Arduum*. Dans sa thèse, soutenue devant la Faculté des Lettres de l'Université de Leyde, l'A. présente, autour de son édition d'un de ses principaux textes théoriques, l'histoire de la société d'artistes et de littérateurs d'Amsterdam ' *Nil Volentibus Arduum* '. Fondée en 1669, la société s'occupait notamment du théâtre, qu'elle tâchait d'élever sur un plan supérieur par la mise en œuvre des grands exemples français, notamment de Corneille. Un lien avec Descartes est visible en la personne de Louis Meyer, auteur de *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte* (1666) mais aussi le membre le plus connu de ce groupe littéraire (voir p. 31-34, 89-102, 177-191, 297-304, etc.). Un chapitre de l'écrit publié et commenté dans ce volume est voué à une exposition de la théorie cartésienne des passions, que les sociétaires regardaient comme un instrument théorique de la plus haute importance (p. 359-369).

Th. V.

**3. 2. 9.** KUBBINGA (H.H.), « Beekman's molecuultheorie als nieuwe categorie in de geschiedenis van de theorie van de materie : een overzicht ». Insistant sur les différences avec la théorie réticulaire de la matière (qui ne devait être populaire qu'au XIX<sup>e</sup> siècle), l'A. montre que Beekman doit être regardé comme le père de la théorie moléculaire. Dans cet article, qu'on peut regarder comme une synthèse de plusieurs études publiées auparavant [notamment « Les premières théories moléculaires de la matière : Isaac Beekman (1620) et Sébastien Basso (1621) », *Revue d'histoire des sciences*, 37, 1984, p. 215-233], l'A. analyse aussi les rapports avec les théories de l'individu substantiel et de l'espèce individuelle. Pour terminer, signalons du même auteur une note sur le catalogue des livres de Beekman : « Nouveau : Le Catalogus [...] librorum d'Isaac Beekman », *Revue d'histoire des sciences*, 42, 1989, p. 193-195.

Th. V.

**3. 2. 15.** SIEBRAND (H.-J.), *Spinoza and the Netherlanders : An inquiry into the early reception of his philosophy of religion*. L'ouvrage contient quelques pages sur Velthuysen (p. 78-95) et Wittich (p. 95-119), comme aussi un chapitre sur « Cartésianisme néerlandais et Spinozisme » (p. 177-191). Pour un compte rendu de cet ouvrage très confus, qu'on ne signale ici que par besoin d'exactitude, nous nous permettons de renvoyer aux *Studia Spinozana*, 5, 1989, p. 442-449.

Th. V.

**3. 2. 16.** SLUIS (Jacob van), *Herman Alexander Röell*. Biographie définitive du professeur de théologie à Franeker et à Utrecht, Herman Alexander Röell (1653-1718), cartésien et père du rationalisme théologique du XVIII<sup>e</sup> siècle. En 1686 Röell fit soutenir par un de ses étudiants la thèse selon laquelle c'est en vertu d'une réflexion rationnelle que nous considérons l'Écriture comme la parole de Dieu et que nous obéissons à son autorité, tandis que la confession de l'Église des Pays-Bas avait stipulé que c'est en vertu de la grâce et du Saint Esprit. En 1689 Röell fit scandale par des thèses plus spécifiques, notamment sur la génération éternelle du Fils. On peut regarder le conflit sur la première thèse, qui était attentivement suivi par la presse francophone (notamment la *Bibliothèque universelle et historique* de Jean Leclerc) comme le dernier grand débat sur la pensée de Descartes aux Pays-Bas, débat qui était d'autant plus intense qu'il était postérieur à la publication des *Œuvres Posthumes* de Spinoza. L'A. présente cette discussion, pour la situer, tantôt dans le cadre des conceptions générales de Röell, tantôt dans celui de la théologie néerlandaise de la fin du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècles. Pas plus que d'autres cartésiens de l'époque, Röell n'est un philosophe très original. Son importance historique est d'avoir transmis un certain fonds d'idées, qu'il a parfois profondément changé. Tout en étant indispensable, une approche biographique n'est donc jamais entièrement satisfaisante. Dans ces limites cependant, l'A. a fait un travail admirable et

définitif. L'ouvrage est complété par 40 p. de notes, et par une série d'annexes très utiles, notamment un inventaire des disputations soutenues sous la présidence de Röell avec le nom de la bibliothèque où elles sont actuellement conservées. Précisons que l'A. travaille actuellement à un inventaire des thèses et des dissertations qui ont été soutenues à Franeker de la fin du XVI<sup>e</sup> au début du XVII<sup>e</sup> siècles.

Th. V.

### 3. 3. DIVERS

3. 3. 1. AQUILA (R.E.), « The Cartesian and a certain 'poetic' notion of consciousness », *Journal of the History of Ideas*, 49, 4, 1988, p. 543-562.
3. 3. 2. BAAS (Bernard) et ZALOSZYC (Armand), « Descartes et les fondements de la psychanalyse », suppl. à *Analytica*, 53, Paris, Navarin, Osiris, 1988, 91 p.
3. 3. 3. BRAFMAN (Jacques), « Robinson ou la fable métaphysique (Descartes et Defoë ou Tournier) », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1988, 1, p. 19-28.
3. 3. 4. BURGE (T.), « Individualism and self-knowledge », *The Journal of Philosophy*, 85, 11, 1988, p. 649-665.
3. 3. 5. CAVAILLÉ (Jean-Pierre), « Notes et documents sur 'le Descartes de L. Lévy-Bruhl' », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1989, 4, p. 453-463 (documents p. 464-477).
3. 3. 6. CHANIER (P.), « Faut-il corriger les 'illusions' de la perspective ? (Architecture, optique et métaphysique) », *CMR* 17, 1986, 16 (« D'un siècle à l'autre : Anciens et Modernes »), p. 119-128.
3. 3. 7. DROZDOWICZ (Z.), « [Le conventionnalisme dans la philosophie française moderne] », *Uniwersytet Imienia Adama Mickiewicza w Poznaniu. Seria Filozofia i Logika*, 148, 1989, p. 1-47.
3. 3. 8. FROMAN (W.J.), « Action painting and the world-as-picture », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 46, 4, 1988, p. 469-475.
3. 3. 9. GLUCKSMANN (André), « Suis-je bête : comment le dire ? », *Exercices de la patience*, 8, 1987, p. 99-108.
3. 3. 10. HALLER (R.), « Bemerkungen zur Egologie Wittgensteins », *Grazer Philosophische Studien*, 33-34, 1989, p. 353-373.
3. 3. 11. JARDINE (David W.), « Piaget's clay and Descartes' wax », *Educational Theory*, 38, 1988, p. 287-298.

3. 3. 12. JEDRASZEWSKI (Marek), « On the paths of cartesian freedom : Sartre and Levinas », *Analecta Husserliana*, 27, 1989, p. 671-83.
3. 3. 13. JUDOVITZ (Dalia), « Derrida and Descartes : economizing thought », in *Derrida and deconstruction*, éd. par H.J. SILVERMAN, New York - London, Routledge, 1989, p. 40-58.
3. 3. 14. KNASTER (S.M.), « The limits of doxastic voluntarism », *Philosophical Inquiry* (Athènes), 7, 1985, p. 82-92.
3. 3. 15. LUFT (E.V.D.), « The Cartesian circle : Hegelian logic to the rescue », *The Heythrop Journal*, 30, 4, 1989, p. 403-418.
3. 3. 16. MARRADES MILLET (Julián), « Los límites del escepticismo. Wittgenstein y la refutación del cartesianismo », *Pensamiento*, 45, 1989, p. 183-205 (résumé p. 183).
3. 3. 17. MICCOLI (P.), « Modernità del soggetto e valore perenne dell'uomo », *Euntes Docete*, 41, 2, 1988, p. 185-227.
3. 3. 18. PARRET (H.), « Lettre sur les passions », *VS (Versus)*, 47-48, 1987, p. 163-172.
3. 3. 19. PINILLOS (J.L.), « Schopenhauer y la psicología », *Revista de Filosofía*, 1989, 2, p. 43-52.
3. 3. 20. RIBEIRO DE MOURA (C.A.), « História 'sultitiae' e história 'sapientiae' », *Discurso*, 17, 1988, p. 151-171.
3. 3. 21. SPECHT (E.K.), ERICHSEN (N.), SCHÜTTAUF (K.), « Die Empfindungen des Anderen. Ein Disput zwischen Cartesianer und Wittgensteinianer », *Grazer Philosophische Studien*, 33-34, 1989, p. 305-334.
3. 3. 22. TAMINIAUX (Jacques), « Heidegger lecteur de Descartes », in *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, éd. par Walter BIEMEL et Friedrich von HERMANN, Klostermann, 1989, p. 109-123.
3. 3. 23. TANIGAWA (T.), « [Descartes et la psychanalyse — quelques problèmes de départ] », *Studies in Philosophy*, 14, 1988, p. 59-88.
3. 3. 24. TYMOCZKO (T.), « In defense of Putnam's Brains », *Philosophical Studies*, 57, 3, 1989, p. 281-297.
3. 3. 25. VAN LIER (Peter), « Descartes, Geulincx... Beckett. Een interpretatie van Beckett als cartesiaan », *Stoicheia*, 1989, 4, 1, p. 3-18.
3. 3. 26. VESEY (G.), « Free will », *Royal Institute of Philosophy. Lecture Series*, 24, 1989, p. 85-119.

3. 3. 5. CAVAILLE (Jean-Pierre), « Notes et documents sur ' le Descartes de L. Lévy-Bruhl ' ». Reprenant et discutant les informations fournies par Étienne Gilson dans son article sur « Le Descartes de L. Lévy-Bruhl » (*Revue philosophique*, 1957, 4), en part. sur le cours célèbre de 1905, et les complétant de plusieurs autres écrits négligés par Gilson, l'A. montre brièvement que l'apport de Lévy-Bruhl aux études cartésiennes réside à la fois dans l'analyse historique de la diffusion de la philosophie cartésienne et dans la place centrale donnée à la science dans la pensée de Descartes. L'image de Descartes qu'impose Lévy-Bruhl, particulièrement visible dans son ouvrage sur *La philosophie d'Auguste Comte* (1900) comme dans le premier chapitre de son *History of Modern Philosophy* (Chicago, 1899), est celle du fondateur de la « science physique purement rationnelle », accomplissant le rejet de la métaphysique au profit d'une philosophie des sciences positives. Toute la lecture de Lévy-Bruhl (y compris celle des *Méditations*) consiste à ramener les principes métaphysiques à leur fonction épistémologique. Le premier point, sur lequel Gilson avait insisté, est plus intéressant, qui visait à montrer, contre une illusion historiographique tenace (la première leçon du cours exposait les images successives que l'on s'est faites de Descartes depuis le XVII<sup>e</sup> siècle), que la philosophie de Descartes n'est pas une « proles sine matre creata », mais prend place dans une histoire : d'où le sujet de thèse fécond que Lévy-Bruhl proposa à Gilson, non sans un malentendu initial. Mais dans les travaux de Gilson (sur le parcours duquel l'A. aurait sans doute dû être plus nuancé et plus précis ; voir le liminaire du *BC VIII*) comme dans l'interprétation de Maritain, l'A. voit « un effet pervers du positivisme », en ce que les deux anciens élèves de Lévy-Bruhl se sont appropriés l'idée-force de sa lecture, celle du primat de la science, mais en ont totalement inversé la valeur : la subordination de la métaphysique à la science n'est plus l'acquis décisif du cartésianisme permettant la libération de l'esprit positif, mais son tort et sa faiblesse.

Cette courte présentation est suivie de deux documents et d'un extrait de lettre : a) les plans de deux conférences tenues à Bruxelles les 28 et 29 avril 1922 sur « Descartes et l'esprit cartésien », qui s'organisent en « 1<sup>o</sup> Ce que Descartes a voulu faire » et en « 2<sup>o</sup> Ce que Descartes a fait. Diffusion de l'esprit cartésien » ; b) « The Cartesian spirit and history », art. publié dans *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, 1936 (repris à New York, 1963), pour lequel J.-P. Cavallé présente une rétroversion française (original non retrouvé) ; c) la *lettre* du 15 août 1904 où Jacques Maritain explique à Lucien Lévy-Bruhl son échec à l'agrégation, principalement dû à son explication des « premiers paragraphes des *Principes* sur le Doute et le Cogito » (en part. à l'interprétation, reprise du cours de Lévy-Bruhl, du doute en tant qu'il porte sur les existences et non sur les essences). L'ensemble présente évidemment un intérêt spéculatif assez limité.

V.C.