

Archives de Philosophie 44, 1981, Cahier 4.

BULLETIN CARTÉSIEN X

publié par L'ÉQUIPE DESCARTES*
avec le concours du C.N.R.S.

*Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 1979**.*

*An international critical bibliography of Cartesian Studies for 1979**.*

LIMINAIRE

par Frédéric DE BUZON

Descartes, Beekman et l'acoustique.

Une des découvertes les plus importantes pour la compréhension de l'évolution de la pensée cartésienne fut celle du *Journal* tenu par Isaac Beekman de 1604 jusqu'à sa mort, survenue le 19 mai 1637. C. de Waard retrouva ce manuscrit à la bibliothèque de Middelburg en juin 1905 ; immédiatement avisé, Ch. Adam en tint compte dans le tome X des *Œuvres* de Descartes. Cela suppose une grande rapidité de travail : le tome X parut en 1908, mais l'Avertissement d'Adam est daté du 15 décembre 1905. D'autres fragments du *Journal*, beekmaniens cette fois, paraissent dans l'édition que le même C. de Waard donne de la *Correspondance* de M. Mersenne à partir de 1933. On peut remarquer qu'à mesure que les textes de Beekman sont connus, se modifie favorablement l'image de leur auteur ; il est vrai qu'elle était d'assez mauvaise

* *Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne*, dirigé par G. Rodis-Lewis ; secrétaire : J.-L. Marion. Secrétaire du Bulletin : J.-R. Armogathe (6, Parvis Notre-Dame, 75004 Paris). Ont collaboré à ce *Bulletin* : J.-R. Armogathe, J.-M. Beyssade, Geneviève Brykman, F. de Buzon, P.-A. Cahné, P. Costable, J.-L. Marion ; les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs.

** Ce dixième *Bulletin cartésien* continue le travail d'information commencé dans les *Archives de Philosophie* en 1972 ; des tirés-à-part sont disponibles chez l'Éditeur (Beauchesne, 72 rue des Saints-Pères, 75007 Paris). Le prochain *Bulletin* reviendra sur quelques livres et articles signalés dans celui-ci.

qualité au rapport de certaines lettres de Descartes, et surtout de Baillet. Un témoin de cette évolution est A. Koyré, qui écrivait en 1939 dans les *Études Galiléennes*, p. 108-9 que « la publication par M. Cornelis de Waard de nouveaux fragments du *Journal* de Beeckman (...) a modifié sensiblement l'image que l'on se faisait, ou plus exactement que l'on ne se faisait pas du Physicien hollandais. En effet, Beeckman, on s'en rend compte maintenant, mérite pleinement l'appellation de *vir ingeniosissimus* dont l'avait gratifié Descartes ; et, ce qui plus est, il nous apparaît désormais comme un chaînon de première importance dans l'histoire de l'évolution des idées scientifiques ; enfin, son influence sur Descartes semble avoir été beaucoup plus profonde que l'on n'a pu le supposer jusqu'ici (...). » A fortiori, cette image s'améliore encore davantage grâce à la publication de la quasi intégralité du *Journal* par, encore et toujours, C. de Waard. Les quatre tomes de cette édition paraissent à La Haye entre 1939 et 1953 ; ils renferment avec l'indication du foliotage l'essentiel des notes scientifiques, à l'exception très notable de la copie que Beeckman fit faire du *Compendium Musicae* vers 1628, de quelques notes d'intérêt divers : détails familiaux, observations météorologiques, informations maritimes etc. D'autre part, ne sont pas transcrits les titres courants en tête de certaines pages, jusqu'au f° 114 ; par exemple, à partir du f° 96, nous lisons successivement, *Laetitia, Tristitia, Philosophia, ignorantia, liberales artes, grammatica* etc. Enfin, l'éditeur a jugé utile de rectifier le texte, en rétablissant une orthographe parfois défaillante chez les divers copistes, en introduisant des alinéas, et en remettant à leur place certains passages décalés. Il ne s'agit pas d'une simple transcription, mais bien d'une édition, accompagnée de notes particulièrement riches d'informations.

Il faut cependant préciser, pour compléter les informations relatives à l'état du manuscrit, que contrairement à une rumeur tenace celui-ci n'a pas disparu après la seconde guerre mondiale. Il est vrai que l'incendie de la Bibliothèque Provinciale de Middelburg, et l'inondation qui a suivi, en mai 1940 ont causé des dommages irrémédiables. La reliure a été perdue, et l'immersion du manuscrit a délavé certaines pages ou provoqué des taches. Il apparaît cependant — après un bref examen — que la totalité du texte est conservée, dans un état assez lisible. C. de Waard avait fait le travail de transcription avant le désastre. Dans le *post-scriptum* inséré à la fin du t. II, il indique « Heureusement pour notre édition, nous avons déjà puisé largement dans ces sources, tandis que nous avons soigneusement collationné notre copie du *Journal*. Cependant, en raison des circonstances actuelles, on a cru ne plus pouvoir nous confier le Manuscrit. » Pour ces raisons, la conservation du manuscrit, dans l'état où il se trouve, reste malgré l'édition

excellente qui en a été faite un témoin essentiel. Nous avons pu relever quelques erreurs de transcription du manuscrit du *Compendium Musicae* commises par Adam. Cela ne préjuge évidemment pas du travail de C. de Waard ; mais la confrontation avec l'original ne peut qu'être profitable.

Le *Journal* est décrit avec une grande exactitude dans le premier tome de l'édition, pp. xxv-xxxiv ; il se compose d'environ cinq cents feuilles contenant de brèves notes de lecture, de pensées propres, et de remarques concernant les rencontres que faisait Beeckmann. Les notes relatives à Descartes ont en premier attiré l'attention, et ceci justement. L'intérêt des renseignements fournis par Beeckman est en effet capital. Les textes cartésiens consignés sont les premiers que nous connaissons, et il apparaît invraisemblable que l'on en découvre d'antérieurs. D'autre part, ils occupent une position *critique* dans la vie du philosophe ; ils terminent les années d'étude, et débute une production propre. Descartes rencontra Beeckman¹ le 10 novembre 1618 à Bréda. Très rapidement une estime mutuelle s'installe : « Ce Poitevin a fréquenté beaucoup de Jésuites et autres hommes de science. Il dit cependant n'avoir jamais rencontré personne, à part moi, qui use, ce dont je me réjouis, de ce mode d'étude, et joigne exactement la physique avec la mathématique. Et moi, je n'ai jamais parlé qu'à lui de ce mode d'étude² ». A de nombreuses reprises les suites de cette rencontre ont été décrites³ ; en particulier, les commentateurs mettent en relation les fragments cartésiens du *Journal* avec les *Cogitationes Privatae*. C'est le cas de l'ensemble des *Premières Pensées de Descartes*, que M. H. Gouhier publia en 1958 (Paris, Vrin). D'une façon générale, on peut dire cependant que les historiens des sciences ont fait porter l'accent sur des problèmes « nobles » tels celui de la chute des graves ; en revanche, sauf exceptions, ont été négligés les problèmes relatifs à l'acoustique, que nous voudrions décrire avec quelques détails. La difficulté d'interprétation vient semble-t-il que les grands travaux sur la musique de Descartes sont, soit antérieurs à la publication du *Journal*, voire d'A-T (le *Descartes et la Musique* d'A. Pirro date de 1907), soit très strictement esthétiques. Il nous semble que pour bien comprendre la théorie cartésienne du son qui s'élabore en 1618 dans le

1. La rencontre est racontée par Lipstorp puis Baillet, cités dans A-T, X, p. 47-51. Voir G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin 1971, p. 25 et note p. 435.

2. Nous reprenons la traduction de Mme Rodis-Lewis (*op. cit.*, p. 26) en rétablissant, contre une suggestion d'A-T, X, p. 52, le texte original : le *g* de *gaudeo* est parfaitement lisible sur le ms.

3. Voir les notes bibliographiques de Mme Rodis-Lewis, *op. cit.*, et C. L. THIJSEN-SCHOOTE, *Nederlands cartesianisme*, Amsterdam 1954, pp. 557-560.

Compendium Musicae il est nécessaire de saisir les points d'accord, mais aussi de désaccord de Descartes et de Beeckman, présents dès leurs premières rencontres.

La date du 10 novembre 1618 n'est pas réellement un commencement si l'on se place du point de vue du rédacteur du *Journal* pour les questions d'acoustique et de musique. En effet, dès 1614 (f° 14^v) Beeckman semble s'intéresser de près au problème de la nature du son ; celui-ci est associé à la question de la nature de la lumière. Les solutions retenues seront toujours assez semblables, et associées à un atomisme sans équivoque qui est la doctrine constante de Beeckman. Les notes ne suivent évidemment pas un ordre linéaire, néanmoins la théorie possède unité et permanence. Cette stabilité est signalée par Beeckman dans une lettre à Mersenne de juin 1629 (*Correspondance de Mersenne*, t. II, p. 232 sqq.), où il reprend la substance des notes des f° 23^v-24^r (fin 1614-début 1615) sur le tremblement des cordes des instruments de musique. Comme Galilée et Mersenne⁴, mais avant eux, il découvre la loi des cordes vibrantes. Par un procédé géométrique, il montre que la corde tremble deux fois plus vite à l'octave qu'à l'unisson, et ainsi de suite pour les autres consonances. De plus, il postule explicitement que ce qui est démontrable des cordes vibrantes l'est également de la voix humaine et de tout instrument en général.

Cette conception est le résultat d'un ensemble de positions tant physiques qu'esthétiques qu'elle a à charge d'expliquer. Un problème particulier est celui du classement des consonances selon leur douceur. Contrairement à l'ensemble des théoriciens antérieurs qui préféraient la quinte, Beeckman considère que l'octave a la primauté sur les autres consonances, « parce qu'elle est presque (*ferme*) l'unisson », et que « l'unisson procure le plus grand plaisir (*maxime delectat*) ». D'autre part, Beeckman affirme le caractère réellement discontinu du son. Dans une note titrée en marge « Le son est divisible en plusieurs chocs » (f° 23^v), il écrit : « Il ne faut pas estimer que le son perçu par nos oreilles soit un et indivisible parce que la pause qui sépare deux sons n'est pas perceptible ; le son que nous entendons se compose d'autant de sons qu'il y a de retours des cordes en leur lieu. Mais s'il y a deux sons, l'oreille discerne sans difficulté celle des voix qui est la plus dense (*crebrior*) en un même temps ; ce qui n'est pas autre chose que de comprendre alors que les pauses séparant les sons d'une voix sont plus grandes que les pauses séparant les sons de l'autre voix : le sens est davantage affecté par le son le plus dense, et ce qu'il ne déciderait pas à l'aide d'un son simple (*sous-entendu* la hauteur

4. Voir en particulier, dans la traduction des *Regulae* de J.-L. MARION (La Haye, 1977) la note du R. P. Costabel, p. 319-322 : « La loi des cordes vibrantes ».

du son), il le juge très facilement avec les sons répétés. » Le choc (*ictus*) devient ainsi la notion essentielle de l'acoustique ; c'est le rapport du nombre de chocs qui détermine l'agrément des consonances, et permet un classement (dans l'ordre décroissant, octave, double octave, quinte, quarte, tierce majeure et tierce mineure). Contrairement à une note de C. de Waard⁵, on ne peut dire à la rigueur que la classification beeckmanienne soit mathématique ; elle est plutôt physique, et la mathématique n'a qu'un rôle de représentation. Et Beekman distingue bien les plans ; ainsi, dans une note de 1614 (f^o 13^v) il estime que la quadrature du cercle est chose impossible d'un point de vue mathématique, mais possible *physice*, puisque le nombre d'atomes d'une figure circulaire est nécessairement fini.

Beekman s'intéresse donc à une physique du son, associée à une explication physiologique de l'ouïe. Cette théorie présente une analogie certaine avec les optiques de l'émission. Cela est particulièrement clair dans une lettre à Mersenne du 1^{er} octobre 1629 (*Corr. de Mersenne*, t. II, p. 282) : « *causa vocis auditae est idem numero aer qui erat in ore loquentis* » ce qui reprend un grand nombre de remarques plus anciennes, de 1616 notamment. Par exemple, f^o 42^r, il écrit en marge : « Il n'y a de son que lorsque l'air frappe le cerveau (*Sonus tantum fit cum aer cerebrum ferit*) ». Le texte de la note est le suivant : « J'ai dit que la voix ou le son vole, non pas que, lorsqu'il vole il soit son ou voix ; à ce moment, il est seulement de l'air en mouvement, brisé ou composé. Mais il devient son lorsque cet air affecte le cerveau par la voie des oreilles, à la mesure de la diversité de sa forme. » Ces textes peuvent être comparés à la théorie épicurienne de la voix (*Lettre à Hérodote*, 52, et Lucrèce, IV, 524-571), bien que Beekman ne l'évoque pas explicitement. Au reste, il est fort avare de ses sources, acoustiques du moins.

Concernant Beekman seul, une dernière remarque semble nécessaire. La physique du son esquissée par les notes du *Journal* tient, plus que d'autres, compte d'un facteur essentiel, celui du temps. Curieusement, rien n'est dit du rythme ; mais le temps est présent dans l'harmonie : les tours et retours des cordes sont isochrones, au problème d'atténuation près ; à propos de l'octave, il écrit (f^o 23^v) entre autres choses « l'octave diffère peu de l'unisson. Au moment où la voix inférieure frappe une fois l'oreille, la voix supérieure le fait deux fois (...) ». Ces divisions insensibles dans le temps de la perception constituent le plaisir : « Le plaisir survient lorsqu'en sautant l'un se tourne deux fois, et que l'autre se tourne une fois ».

5. *Journal*, t. I, p. 53.

Par là, Beekman retrouve une des composantes du goût classique, celui de la symétrie.

A cette théorie élaborée entre 1616 et 1618, la rencontre avec Descartes ne va pas apporter de grandes modifications.

Deux types d'interventions cartésiennes sont à différencier soigneusement. Il s'agit d'une part des notes du *Journal* relevées par A-T, X pp. 52-63, sous les numéros III, V, VI, VII, IX, X, XII, XIII, XIV ; d'autre part du *Compendium Musicae*, remis à Beekman pour le premier de l'an 1619. A l'exception du fragment IX, purement circonstanciel, et du fragment XI, où visiblement Beekman découvre le sens du mot *testudo* en même temps que son accord (il écrit deux fois la traduction flamande luijte, luth), toutes les notes où il est question de l'acoustique comparent une expérience menée par Descartes à la théorie que Beekman a déjà élaborée. Ces expériences portent sur des questions de résonance, qui posaient problème à Beekman depuis longtemps. Ainsi, f° 67^r (date comprise entre 1616 et 1618), il se demande « pourquoi deux cordes à l'unisson se meuvent-elles l'une et l'autre, alors que l'une des deux seulement est grattée ? », et y répond selon ses principes. A la fin de l'année 1618, les problèmes de résonances seront étendus expérimentalement par Descartes aux consonances sur les cordes (III et VII) ou aux tuyaux sonores (V). Le fragment VII manifeste une certaine révision de la théorie non dans ses principes mais dans son application au classement des consonances (fragment X) la quarte en fera les frais, qui disparaît des consonances. On peut remarquer que Beekman reste constant dans ses opinions acoustiques mais manifeste moins de fidélité à ses idées esthétiques (il a lu, et recopié au f° 24^v le plaidoyer de Papius en faveur de la quarte⁶). En tout cas, Beekman superpose sa propre théorie, celle des *ictus*, aux observations cartésiennes. Le fragment XII, qui enregistre la réception du *Compendium Musicae*, n'évoque que les points d'accord. Outre la théorie des *ictus*, qu'évoque en effet Descartes, comme nous le verrons plus loin, Beekman retient que Descartes rejette quatre modes inconsidérés comme désagréables par la présence de fausses quartes (c'est-à-dire de tritons). Cela correspond au chapitre *de Modis* du *Compendium* (A-T X, p. 139 l. 23-24) ; dans une formule elliptique, il apprécie que Descartes confirme son propre sentiment sur le nombre de notes de la gamme. En effet, Descartes reprend à ce propos (p. 122-4) l'essentiel des notes des f° 22^v-23^r, pour montrer que six notes suffisent pour exprimer les nuances (au lieu de quatre, ou sept, ce qui était la solution d'avenir). On remarquera à ce propos que ni Beekman ni Descartes n'ont beaucoup contribué

6. PAPIUS, *De consonantiis seu pro Diatessaron libri duo*. Anvers, 1581.

au progrès de la solmisation. Quant aux fragments XIII et XIV, les plus techniques, ils montrent que Beeckmann sollicite les textes de son ami en faveur d'une idée exprimée dès le f° 40^r (fév.-déc. 1616) celle des modes de modes, *modi modorum*. Cette notion est venue à Beeckman à partir de la lecture du *Dodecachordon* de Glareanus, Bâle, 1547. Chacun des douze modes pourrait avoir dix-huit sous-modes, ce qui fait au total deux cent seize modes de modes. Descartes, quant à lui, n'évoque jamais cette notion.

On voit clairement que les fragments recueillis dans l'édition Adam-Tannery concernent bien davantage Beeckman que Descartes. Deux périodes sont à distinguer sans doute, l'une « orale », les expériences relatées dans les fragments III, V, VI et VII, l'autre « écrite » qui commence pendant la rédaction du *Compendium* et concerne les fragments suivants. Les réflexions propres à Descartes, telles qu'elles apparaissent dans le traité ne semblent pas beaucoup influencer sur le cours des pensées de Beeckman. Celui-ci est très flatté du cadeau qui lui est fait, mais n'en perçoit ni l'unité profonde ni l'intérêt. Sans doute sur le conseil de Descartes, il tentera de lire Zarlino ; dans une note datée du 11 juillet 1619, *Sarlinus mecum collocatus*, il croit observer un accord entre la théorie zarlinienne et la sienne, et attribue cette similitude au cours uniforme de la nature ; « ainsi en diverses parties du monde naissent les mêmes théorèmes philosophiques, et diverses personnes ont démontré de leur côté l'égalité de la somme des angles d'un triangle à deux droits ». Il est vrai qu'il reconnaît dans la même note ne pas bien comprendre la langue italienne (f° 129^{ro}).

Qu'en est-il, maintenant, de la théorie beeckmanienne dans le *Compendium Musicae* ? On notera tout d'abord que Descartes développe la théorie de façon autonome ; Zarlino n'intervient explicitement qu'en fin d'analyse et pour mémoire ; il est sans doute davantage présent lorsque Descartes n'en parle pas. Ce dernier néglige les autres lectures de Beeckman, et ne reprend strictement à son compte que le problème déjà évoqué des six notes. Reste donc ouverte la question de l'acoustique, et des *ictus* beeckmaniens.

Trois occurrences du terme interviennent dans le texte, très voisines : p. 110, l. 4, 7 et 9. Le sens de l'alinéa est simple : il s'agit de montrer que ce qui vient d'être démontré par le biais des longueurs de corde (p. 109) peut l'être aussi bien par la théorie des *ictus*. « *Idemque explicibatur, quocumque modo sonum audiri concipietur* » P. 115, à propos des degrés, Descartes évoque, comme une démonstration de remplacement, l'hypothèse de la division de l'air en parties : « *atque etiam potest probari...* ». Tous ces éléments concordent : Descartes ne retient rien de ce qui est important pour Beeckman dans la théorie de l'harmonie. On peut ainsi comprendre

la signification de deux rejets de la physique : (p. 89) « *nam de ipsius soni qualitate, ex quo corpore & quo pacto gratior exeat, agant Physici* » et plus loin (p. 95) « *cujus rationem Physicis relinquo* ». La Physique n'a, en tant que telle, qu'un rôle accessoire ; on pourrait montrer que, paradoxalement, ce qui constitue l'essentiel de la théorie harmonique de Beeckman, se retrouve chez Descartes à propos du rythme, et de la considération du temps. Cette distorsion de la doctrine s'explique par la distinction que Descartes instaure en tête du *Compendium* entre la *duratio*, objet d'un traité du rythme, et l'*intensio*, ou rapport selon l'aigu et le grave.

Pour conclure, il est possible de reprendre une formule d'A. Koyré (*op. cit.* p. 107) légèrement modifiée : concernant l'acoustique, la collaboration de Descartes et de Beeckman n'est pas tant la « véritable comédie des erreurs » que celle d'une double ignorance. Il y a certes de nombreux points de rencontre, mais les intérêts théoriques paraissent tout autres. Descartes élimine à peu près toute référence acoustique précise : il ne substitue rien à la théorie beeckmanienne qu'il néglige pour l'essentiel dans le *Compendium*, mais qu'il juge ridicule dans une lettre à Mersenne de janvier 1630 (A-T I p. 109, *Corr. de Mersenne*, t. II, p. 371) ; quant à Beeckmann, nous avons vu que sa lecture déforme singulièrement le propos cartésien.

F. de B.

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

DONEY (Willis). — « Some Recent Works on Descartes : A Bibliography » *Philosophy Research Archives* 1976, 2, 2.

Supplément à la bibliographie publiée dans *Descartes : A Collection of Critical Essays* (Garden City, New York : Doubleday 1967), pour des ouvrages et articles en anglais, parus de 1966 à 1975 (disponible sur microfilm : Philosophy Documentation Center, Bowling Green Ohio 43403, États-Unis).

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1979

1. Publications de textes

1. 1. DESCARTES

1. 1. 1. DESCARTES (René). — *Descartes : His Moral Philosophy and Psychology*, trad., comm. index des thèmes par John J. Blom, New-York, New York University Press 1978, XXI-288 p.

1. 1. 2. DESCARTES (René). — *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres*. Chronologie, présentation et bibliographie de J. M. et M. Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion 1979, 497 p.

1. 1. 3. DESCARTES (R.). — *Meditations on First Philosophy*, trad. p. Donald A. Cress, Indianapolis, Hackett Publ. Co.

1. 1. 4. DESCARTES (R.). — *Leitfaden der Musik (Compendium Musicae)*, ed. et tr. p. J. BROCKT, Darmstadt, Wiss. Buchges. (*Texte zur Forschung*), 1978, 79 p.

1. 1. 5. JURGENS (Madeleine) et MESNARD (Jean). — « Quelques pièces exceptionnelles découvertes au Minutier central des notaires de Paris 1600-1650 ». *Revue d'Hist. Litt. de la France* 1979, 79, 5, 739-754.

1. 1. 4. DESCARTES (R.). *Leitfaden der Musik*. L'édition que propose M. Brockt (plus loin, l'A.) vient combler une lacune : il n'y avait pas à ce jour de traduction allemande du *Compendium Musicae*. L'A. est présenté dans le prière-d'insérer comme compositeur, théoricien et musicologue ; ainsi, l'ensemble des remarques se tiendra-t-il au seul point de vue musicologique. Une introduction rapide caractérise l'ouvrage cartésien : date de composition, d'éditions : les renseignements proviennent du tome X d'AT. On ne trouve pas de travail original d'édition*, mais une synthèse bien menée. Le texte et sa traduction viennent après. Sans préciser

* D'AT, malheureusement, l'A. reprend les erreurs ; en particulier la mention p. XI, d'une édition publiée en 1653 à Amsterdam ; il s'agit d'une confusion de AT X, 79-80, les seules éditions amsterdamaises connues étant datées de 1656 et de 1683.

les raisons de son choix, l'A. reproduit photomécaniquement, à la pagination près, l'édition d'Amsterdam de 1656 (Jansen) ; ainsi le lecteur pourra comparer les fac-simile de l'édition princeps de 1650 (Broude Brothers, New-York 1968) avec cette seconde édition. Les principaux éléments de cette comparaison sont d'ailleurs relevés dans les notes. La traduction, qui se veut être « so wörtlich wie möglich und so frei wie nötig » (p. xi) n'appelle aucune remarque particulière. Une quarantaine de notes éclaircissent certaines difficultés d'édition, ou bien commentent le texte, par référence à la correspondance — principalement bien entendu, avec Mersenne — ou encore aux auteurs classiques de la théorie musicale, en particulier Zarlino. On déplorera à ce propos que les commentaires anciens au *CM* (*Animadversions* anonymes de l'édition anglaise de 1653, et *Elucidationes Physicae* de N. Poisson de 1668) ne soient pas même évoqués.

En conclusion, on saura gré à l'A. de contribuer à la réhabilitation du traité cartésien, et ce dans une problématique de musicologie. Une « Forschung » plus élaborée est nécessaire, mais ce texte, dans sa collection, paraît avoir cette visée.

F. de B.

1. 1. 5. JURGENS (Madeleine) et MESNARD (Jean). — « Quelques pièces » reproduisent une lettre inédite et autographe de Descartes, datée du 24 février 1634.

2. Études générales

2. 1. DESCARTES

2. 1. 1. *Descartes, Critical and Interpretative Essays*, ed. by Michael Hooker, The John Hopkins University Press, Londres et Baltimore 1978, 322 p.

2. 1. 2. BADER (Franz). — *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*. Erster Band : *Genese und Systematik der Methodenreflexion*. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, und Pädagogik, 124), Bouvier Verlag, Bonn 1979, 298 p.

2. 1. 3. BEYSSADE (Jean-Marie). — *La philosophie première de Descartes : le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979, XIII-381 p.

2. 1. 4. CAVALLO (Giuliana). — « Studi recenti su Cartesio », *Filosofia* 1979, 30, 585-592.

2. 1. 5. CURLEY (E. M.). — *Descartes against the Skeptics*, Oxford, Blackwell 1978, XII-242 p.

2. 1. 6. GOMEZ PIN (V.). — *Descartes y su obra*, Barcelona, Dopesa 1979, 128 p.

2. 1. 7. LEFÈVRE (Roger). — *La Structure du Cartésianisme*. Publications de l'Université de Lille III, Lille 1978, 198 p.

2. 1. 8. MCGANN (Thomas F.). — *A History of Philosophy in The West : A Synopsis from Descartes to Nietzsche*. Washington, D.C., Univ. Press of America 1979.

2. 1. 9. NAMER (Émile). — *Le beau roman de la physique cartésienne et la science exacte de Galilée*, Paris, Vrin, 1979, 172 p.

2. 1. 10. NATOLI (S.). — *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*. Padoue, Antenore 1979, x-275 p.

2. 1. 11. ŒING-HANHOFF (Ludger). — « Descartes : die Neube-gründung der Metaphysik ». *Grundprobleme der grossen Philo-sophen*, pp. J. Speck, Gottingen, Vandenhoeck et Ruprecht t. 1, 1979, 35-73.

2. 1. 12. SOKOLOV (V. V.). — « Tradition et innovation dans la philosophie de la connaissance des grands philosophes du 17^e siècle » (en russe). *Vopr. Filos.* 1979, 8, 131-142.

2. 1. 13. WILSON (Margaret Dauler). — *Descartes*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, xvii-255 p., bibl., index.

2. 2. CARTÉSIENS

2. 2. 1. DELON (Jacques). — « Les conférences de Retz sur le cartésianisme ». *Dix-Septième Siècle* 124, 31 (3), juillet/septembre 1979, p. 265-276.

2. 2. 2. MALEBRANCHE (Nicolas). — *Œuvres*, t. 1, éd. établie par Geneviève Rodis-Lewis, avec la coll. de Germain Malbreil, Paris, Gallimard 1979, 1815 p.

2. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

2. 3. 1. BEAUDE (Joseph). — « Cartésianisme et anticartésianisme de Desgabets », *Studia cartesiana* 1, Amsterdam 1979, p. 1-24.

2. 3. 2. BRYKMAN (Geneviève). — « Le cartésianisme dans le *De Motu* ». *Rev. Intern. de Philosophie*, 1979, 33, 552-569.

2. 3. 3. DEPRUN (Jean). — *La philosophie de l'inquiétude en France au dix-huitième siècle*. Paris, Librairie Vrin 1979, 454 p.

2. 3. 4. HEYD (Michael). — « From a Rationalist Theology to Cartesian Voluntarism : David Derodon and Jean Robert Chouet » *Journal of the History of Ideas*, 1979, 40, 527-542.

2. 3. 5. McCLAUGHLIN (T.). — « Censorship and Defenders of the Cartesian Faith in Mid-17th Century France », *Journal of the History of Ideas* 1979, 40.

2. 3. 6. OSLER (Margaret). — « Descartes and Charleton on Nature and God ». *Journal of the History of Ideas*, 1979, 40, 445-456.

2. 3. 7. TREVISANI (Francesco). — « Johann Gottfried Berger (1659-1736). Cartesisches und Okkasionalistisches in seiner Neurophysiologie ». *Sudhoffs Archiv*, 1979, 63, 1, 45-70.

2. 1. 1. *Critical Essays*, p.p. M. HOOKER. — Avec ce livre, Michael Hooker fait paraître un ensemble de quinze articles qui fournissent leur indispensable complément aux études déjà réunies par W. Doney, *Descartes, a Collection of Critical Essays*, New York 1967. Outre trois index analytiques, ce nouveau livre est assorti d'une bibliographie des ouvrages de langue anglaise parus entre 1966 et 1975 ; à l'intention du lecteur désireux de franchir les frontières linguistiques de la recherche, W. Doney y mentionne la *Bibliographia Cartesiana* de Gregor Sebba et les travaux régulièrement consignés, depuis 1972, dans le *Bulletin Cartésien*.

Aucun des articles présentés n'avait été publié auparavant. Aussi l'ouvrage apporte-t-il une contribution tout à fait neuve aux études cartésiennes. On se réjouit, en particulier, qu'y soit accueillie une étude de Geneviève Rodis-Lewis. Les thèmes cartésiens généralement privilégiés par les commentateurs anglo-saxons — le doute, le *cogito*, les preuves de l'existence de Dieu, le fameux « cercle » et le dualisme — convergent nettement cette fois, d'une part vers la question de la valeur de la raison chez Descartes et, d'autre part, vers les problèmes posés par le dualisme de l'âme et du corps. Perçue à travers l'intérêt massif de la philosophie anglo-saxonne contemporaine pour la nature de la « personne » et du « soi », cette dernière classe de problèmes montre combien la philosophie de Descartes n'est pas une philosophie morte. L'ouvrage s'ouvre sur une belle étude consacrée à la dite

« preuve ontologique » de l'existence de Dieu, telle qu'elle se présente dans les *Secondes Réponses* — William Doney, « The Geometrical Presentation of Descartes' *a priori* Proof ». Preuve *a priori*, car tirée de la seule « essence ou nature » de Dieu. L'auteur montre que la *preuve* en question constitue un passage particulièrement obscur ; et pour des raisons qui n'appartiennent pas seulement à la brièveté de l'exposé. A première vue, cette preuve n'a aucune ressemblance avec la « preuve ontologique », telle qu'elle existe dans la *Cinquième Méditation* ou dans le *Discours*. A mieux y regarder, l'argumentation est cependant similaire à celle de la *Cinquième Méditation* ; mais il demeure qu'on peut se demander si un argument reste bien le même argument, dès lors que la formulation en est différente. Et William Doney met en évidence que la première prémisse de l'argument *more geometrico* fait définitivement obstacle à ce que la preuve demeure ce qu'elle était dans le corps des *Méditations*. L'existence d'en être suprême parfait étant, par ailleurs, donnée comme objet d'une intuition liminaire, la preuve *a priori* des *Secondes Réponses* fait l'effet d'une pure et simple concession aux théologiens. « Pour témoigner combien je défère à votre conseil, je tâcherai d'imiter ici la synthèse des géomètres... » annonce Descartes. Concernant l'existence de Dieu, et plus généralement la métaphysique, « les longues chaînes de raisons » des géomètres sont beaucoup moins simples et faciles que ne l'indique le *Discours*.

Concernant le dualisme qui est le thème dominant de l'ouvrage, Michael Hooker (« Descartes' Denial of Mind-Body Identity ») recherche les prémisses qui fondent la négation de l'identité âme/corps chez Descartes. Or l'argument tiré du doute :

(1) Je peux douter que mon corps existe,

(2) Je ne peux douter que j'existe,

(3) Donc, je ne suis pas la même chose que mon corps, cet argument est spécieux. Mais ce n'est pas pour les raisons qu'en donnait auparavant Anthony Kenny. Selon Hooker, on ne doit pas même attribuer un tel paralogisme à Descartes, et la non-identité doit être articulée à d'autres prémisses, où l'examen des rapports entre le *possible* et le *concevable* demandera une attention particulière. Margaret D. Wilson (« Cartesian Dualism ») montre que ce qu'on appelle inconsiderément aujourd'hui le « dualisme cartésien », sous les auspices de Chomsky par exemple, n'a plus grand chose à voir avec le dualisme de Descartes : ce dualisme n'était pas la simple affirmation que les phénomènes mentaux sont conceptuellement (donc réellement) distincts des états du corps ou du cerveau ; il supposait que les opérations de l'*entendement pur* (à travers lesquelles je sais que je suis essentiellement une chose qui pense) n'avaient strictement aucune relation avec des phé-

nomènes corporels. Un dualisme aussi « robuste », souligne Margaret Wilson, faisait de Descartes, dès son temps, le seul philosophe dont les écrits ne pouvaient autoriser des aménagements qui eussent fait du dualisme un matérialisme ou un parallélisme. En contraste avec cet article, Ruth Mattern (« Descartes' Correspondence with Elizabeth, concerning the union and distinction of Mind and Body ») se demande comment interpréter la conception d'une *union* de l'âme et du corps, que Descartes distingue de ce que serait une interaction, et dont la description est, dans les lettres à Elisabeth, très sensiblement différente de ce qu'elle était dans la *Méditation Sixième* d'une part, et de ce qu'elle sera dans les *Principes*, d'autre part.

L'article de Geneviève Rodis-Lewis (« Limitations of the mechanical Model in the Cartesian Conception of the Organism ») met en jeu de multiples questions relatives au dualisme, mais aussi celles qui tiennent au décalage, chez Descartes, entre l'ordre déductif idéal et l'ordre réel des raisons, à quoi l'oblige parfois l'expérience. Tout d'abord, G. Rodis-Lewis rappelle l'image, au sens large, de « modèles » par Descartes. Artifices pédagogiques le plus souvent, de tels modèles introduisent toujours, dans une explication en principe mécaniste, des éléments dynamiques implicites. Selon Descartes, si le tissu profond de notre pensée est anthropomorphique, c'est parce que « nous ne sommes pas suffisamment habitués à penser aux machines ». Mais, à la suite de Georges Canguilhem, Geneviève Rodis-Lewis pose à Descartes la question de savoir si une machine reste intelligible dès lors qu'on l'abstrait des finalités pour lesquelles l'artisan l'a construite. Concernant l'organisme humain, une difficulté particulière surgit : l'homme du *Traité de l'Homme* est limité à la description des mouvements d'une machine qui imiterait « le mieux qu'il est possible ceux d'un homme réel ». Mais, d'autre part, « l'homme réel » du *Discours* est le composé d'un corps et d'une âme. D'où deux questions : 1) étant donnée la description de « l'homme réel » comme unité d'un corps et d'une âme, l'explication mécaniste n'est-elle pas de l'ordre des artifices évoqués ci-dessus ? Artifice, c'est-à-dire pis-aller pour qui ignore les fins dernières du Créateur ? — 2) S'il existe, par contre, une réelle autonomie du fonctionnement de la machine humaine, quel rôle peut être assigné à l'âme dans ce fonctionnement ? Toutes les fonctions et mouvements du corps semblent pour Descartes pouvoir se produire par le simple fait d'une *disposition* déterminée des organes qui ne demande rien à l'âme ; il reste que, la matière étant virtuellement toujours divisible, le désordre et l'usure sont à l'horizon de tous les phénomènes corporels. L'homme réel a précisément, par la possession d'une âme, la capacité originale de comprendre le fonctionnement de son propre corps ;

de là une possibilité d'adaptation et d'apprentissage qui le rend supérieur à tous les automates et autrement digne de crainte et d'admiration.

A lire certains articles, on se dira parfois avec H. G. Frankfurt (« Descartes on the Consistency of Reason ») que la manie contemporaine de recherche d'une absolue rigueur, coupée de tout besoin théorique déterminé, éteint la curiosité plus qu'elle ne la stimule. L'histoire de la philosophie ne donnant, elle, aucun exemple d'argumentation qui ait été à la fois parfaitement cohérente et féconde, ce sont plutôt les limites de l'ordre déductif qui seront utilement mises à jour dans ce livre, par l'examen méticuleux qu'on y trouve des thèses essentielles de Descartes sur le dualisme et sur les capacités démonstratives de la raison humaine.

G. B.

2.1.2. BADER (Franz). — *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*. Erster Band : *Genese und Systematik der Methodenreflexion*. — Première des deux parties d'une vaste étude sur Descartes, l'ouvrage se signale dès son titre par la clarté de son point de vue. Il s'agit pour l'auteur de partir du concept de philosophie transcendentale, thématique par Kant et Fichte, et plus récemment par R. Lauth, et d'étudier ce en quoi Descartes a pu, en quelque sorte, ouvrir le chemin. Cité dans l'avant-propos, Kant (*Logik*, AK Ausg. IX, p. 32) reconnaissait « qu'il est difficile de dire d'où provient l'amélioration de la philosophie spéculative », et poursuivait : « Descartes ne s'est pas acquis un faible mérite en contribuant grandement à donner de l'évidence à la pensée par l'usage du critère de la vérité qu'il proposa et situa dans la clarté et la distinction de la connaissance. » Ce qui toujours est programmatique dans l'œuvre de Kant, l'histoire de la Raison jusqu'à la révolution de la philosophie transcendantale, oriente, tel un plan manifeste, la totalité du texte ; ses indices apparaissent progressivement à titre de résultats. Ainsi, par définition, la philosophie spéculative de Descartes est-elle conçue comme prékantienne, ou plutôt préfichtéenne. Il s'agit donc de le montrer, et de chercher dans les œuvres principales de Descartes ce qui justifie le postulat. La boucle ne devrait être bouclée qu'à la fin du second volume, après l'étude des *Méditations* (rien n'étant semble-t-il prévu pour les *Principes*). Le volume premier examine pour l'essentiel le *Discours* (parties I et II) et les *Regulae*, après une Introduction définissant pour les lecteurs « nicht transzendentalphilosophisch Geschulten » (p. 7) les méthodes, herméneutiques en particulier, de la philosophie transcendentale.

Pour l'A. en effet, il importe que la compréhension du texte philosophique soit elle-même philosophique, et dépasse donc la

simple recension historique ou commémorative (p. 39). Faute de quoi l'interprétation peut pécher par défaut ou par excès, rester en deçà de ce qui est pensé (donc sans jamais le re-penser) ou bien tomber dans l'arbitraire d'une pénétration trop grande de la pensée propre de l'interprète, substituée à l'objet étudié. Cette double pathologie de l'art interprétatif n'est qu'un effet du cercle herméneutique dont l'A. trace la figure p. 39 sqq. Corrélativement doit se dégager une méthode d'interprétation, esquissée pp. 44-45 : « nous saisissons les théories ou opinions professées par Descartes à l'intérieur de l'unité de la Raison (...) dans leur relevance *systematique*, comme elles se donnent à partir de l'unité de la Raison. » Pour l'A. en effet, l'unité de la Raison (Vernunft) chez tous les individus est une présupposition fondamentale propre à Descartes. Plus inquiétante nous paraît la réciproque que l'A. croit devoir inférer de son principe interprétatif : « tout ce qui ne se donne pas à partir de l'unité de la Raison, et pourtant se trouve chez Descartes au titre de théorie ne peut être une *vraie* théorie (p. 45) ». Dans ce premier volume du moins nous ne trouvons pas d'exclusion de « fausse » théorie, explicitement tout au moins. Mais, peut-être ce critère explique-t-il pourquoi l'auteur n'effleure presque jamais les questions scientifiques, se situant toujours dans la théorie de la science et non dans la science même.

Au terme d'une analyse de la genèse de la méthode, l'A. propose ses premières conclusions quant au rapport de Descartes à l'idéalisme allemand. Cette conclusion ne porte que sur l'étude des *Regulae*, et doit être modifiée par la suite : « l'esprit n'est pas encore un principe métaphysique d'unité, il n'est pas non plus un principe d'unité de la réalité effective (Wirklichkeit) complète comme plus tard dans l'idéalisme transcendantal de Fichte, ou bien l'idéalisme absolu d'un Hegel ou d'un Schelling, mais il n'est qu'un principe méthodique d'unité : principe d'unité pour l'accomplissement de la science et la totalité de tout être autant que celui-ci est connaissable scientifiquement. » (p. 191). Et plus loin (p. 193) l'A. tient pour « très vraisemblable que Descartes ait découvert le cogito/sum le 10 nov. 1619 », mais en un sens différent des *Méditations* et du *Discours* : « non pas le principe de base d'une métaphysique justifiée épistémologiquement (erkenntniskritisch), mais principe de base de l'accomplissement de la science. »

Il faudrait disposer de la totalité du travail de l'A. pour discuter convenablement ses résultats. Néanmoins quelques remarques peuvent être formulées sur la méthode employée. En premier lieu, le lecteur éprouve quelque peu le sentiment d'une traduction de la langue cartésienne en termes kantien ou postkantien : quelques difficultés apparaissent dans le vocabulaire commun, qui devient très équivoque. Ainsi, la notion d'*a priori* est toujours

prise au sens kantien, sans que la continuité avec Descartes soit bien assurée ; dans le même sens, on peut douter que Descartes entende en 1619 par *scientia* ce que Fichte place sous le nom de *Wissenschaft*.

En second lieu, la situation faite à la science cartésienne — qui compte tant cependant en ces années de formation — est quelque peu paradoxale : toujours évoquée, mais jamais thématifiée, elle n'est en définitive que prétexte à dépassement. A propos des quatre règles de méthode du *Discours*, assimilées à la *scientia mirabilis*, l'A. écrit (p. 80) qu'elles « ne sont pas simplement une généralisation de la mathématique, de sa méthode et de son mode d'évidence, mais au premier chef une généralisation de l'intérêt pour la vérité accompli par la mathématique » etc. Cela est sans doute en partie exact, mais à la condition que la mathématique ne s'efface pas derrière l'intérêt qui la sous-tend.

Enfin, on peut regretter — mais c'est là plutôt l'indication d'une autre étude à accomplir — que, dans cette partie tout au moins, ne soient pas davantage pris en considérations les textes kantien et postkantien concernant Descartes. Gageons toutefois qu'à l'occasion des *Méditations* pourront être évoqués, entre autres, le Paralogisme et la réfutation de l'Idéalisme. Ainsi, un certain réalisme empirique en histoire de la philosophie accompagnerait avec bonheur l'idéalisme transcendantal propre à faire apparaître la systématisme de l'œuvre.

On remarquera pour conclure que l'A. parvient à associer point de vue systématique ou structural et point de vue génétique ; ce qui fait attendre la suite avec un intérêt certain.

F. de B.

2. 1. 3. BEYSSADE J. M. La philosophie première de Descartes. — Cet ouvrage, remarquable aussi bien par la qualité de la langue dans laquelle il est écrit que par la rigueur de sa structure philosophique, a déjà fait l'objet de compte-rendus appropriés (notamment de la part de J.-L. Marion) dans diverses revues dont la philosophie est directement l'affaire, mais le propos qui consiste à renouveler l'intérêt pour la philosophie première de Descartes, c'est-à-dire sur ce qui permet de fonder la « possibilité même de la vérité », de la « vraie et certaine science », croise suffisamment les chemins de l'histoire de la science pour qu'il ne soit pas déplacé qu'un familier de ces voies exprime ici comment il perçoit l'originalité du propos. Il le fera avec la conscience des risques qu'il court et qu'il fait courir à l'A. car pour un scientifique non spécialiste de la philosophie il est aisé de traverser les carrefours sans mesurer exactement ce qu'ils signifient.

La première originalité perceptible à un tel lecteur réside dans la

reconnaissance que le philosophe est « solidaire » de son temps, c'est-à-dire que la philosophie elle-même n'est pas une spéculation abstraite totalement indépendante de la situation historique dans laquelle est formulée. Ce n'est pas là une évidence banale, en tout cas une évidence dont il soit fait un usage si courant que l'on voudrait le laisser entendre. L'A. l'explicite en ce qui concerne Descartes qui écrivait pour des lecteurs dont la scolastique était partie intégrante de la formation et qui ayant à combattre leurs habitudes et leurs préjugés trouvait néanmoins en eux un consensus quant à l'importance de la notion de vérité. L'A. le suggère aussi pour lui-même en soulignant qu'il écrit à son tour en un temps où la science n'est plus considérée communément comme « raison assurée de l'avenir et non du seul présent », comme « vraie et immuable », et il est agréable de le sentir solidaire d'un moment singulièrement défavorable à toute recherche de la vérité.

Peut-être reste-t-il un peu trop, à cet égard, sur les sommets ; car le préjugé moderne auquel le philosophe est affronté résulte des débats internes à la science elle-même et d'une histoire tourmentée. Sa nature philosophique n'est pas détachable de la bonne conscience où se trouvent beaucoup de nos contemporains et selon laquelle une expérience de plusieurs siècles de développement de la science positive enseigne positivement et infiniment mieux que tout effort de théorie de la connaissance. Il n'eût donc pas été inutile de signifier très fortement que le préjugé en question est bien le fruit d'une histoire et d'introduire ainsi un doute au cœur de ceux qui le tiennent tranquillement. Un doute quant à leur connaissance des origines de cette histoire, un doute aussi bénéfique pour eux que pour l'historien et le philosophe amenés à approfondir cette connaissance.

Ce n'est là cependant qu'une remarque, dont la portée est singulièrement limitée par la manière dont l'A. dirige son propos et manifeste sa solidarité avec nos réserves et nos méfiances modernes. Au seuil de son travail il a cessé, comme il dit, de « savoir », afin de chercher à apprendre ou à désapprendre ce qui est essentiel pour la lecture actuelle de Descartes, c'est-à-dire comment le doute, qu'il soit scientifique ou métaphysique, exige d'être surmonté et quel rapport le moyen fondamental de l'« ordre des raisons » a avec la durée. En creusant « jusqu'à la racine », qui « s'appelle ici le temps », l'A. a parfaitement situé la pertinence de sa stratégie.

Celle-ci se déploie suivant trois parties (Nature de l'esprit et naissance de la Science, Le temps des choses spirituelles, l'Ordre des raisons) dont il ne convient pas de restreindre la leçon par des remarques de détail. Le rôle de la mémoire dans les jugements d'évidence qui sont la base de toute activité de l'esprit, la dis-

inction entre les « choses que nous concevons fort clairement » et « celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues », ce sont là des données de l'expérience humaine qu'il est nécessaire de rappeler aux lecteurs modernes comme il est aussi nécessaire d'expliquer comment elles sont prises en charge par Descartes. L'« évidence au passé », qui est vécue, affronte l'« évidence instantanée » qui semble nécessaire en rigueur logique, et l'A. rend parfaitement compte des problèmes qui en résultent pour la philosophie cartésienne — notamment le problème du « cercle ». Ainsi la difficulté souvent proclamée comme un « dogme » à savoir que cette philosophie souffre de la conception d'une discontinuité radicale du temps, prend consistance pour un scientifique : on lui dit enfin en quoi sa manière habituelle de conjuguer sans inquiétude particulière coupure et intervalle dans l'analyse du continu, recouvre des conséquences philosophiques qu'il ne soupçonnait pas. Citant un passage de la *Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, de F. Alquié (1950), l'A. précise (p. 201) qu'il y a vu un programme à réaliser, et il dit vrai lorsqu'il met là l'accent sur la discontinuité de l'avant et de l'après qui n'est pas contradictoire avec la continuité même du temps. F. Alquié notait que la philosophie de Descartes est conçue dans un cadre temporel, distinguant la liberté avant le choix des actions et la liberté au moment même du choix, craignant d'accorder à Dieu même une intemporalité positive et déclarant seulement que ses décrets sont immuables, et il concluait « c'est vers le temps que cette philosophie regarde soucieuse d'atteindre les objets limités qu'elle propose à l'homme ». Il nous semble que c'est dans le développement de cette pensée que l'A. a été le plus particulièrement heureux.

Pour l'historien de la science, rien n'est plus important aujourd'hui que l'économie qui ressort des démarches de Descartes savant, et en particulier le souci de procéder par étapes, de commencer par tirer le maximum de parti d'hypothèses limitées : la mathématique du fini, la physique des phénomènes pour lesquels on peut en première approximation faire abstraction du temps. C'est pourquoi il nous semble que l'A., faisant allusion à une correspondance avec Martial Gueroult (p. 338), est habité d'un scrupule trop grand et qu'il est bien vrai que lorsque Descartes déclare avoir suivi *quam accuratissime* l'ordre des raisons, il s'agit d'un superlatif inséparable d'une comparaison, donc d'un maximum relatif.

Et cette relativité module la différence qu'il y a entre la science et la métaphysique dans la « cohérence » en laquelle l'A. place à juste titre la référence cartésienne de l'« ordre des raisons ». Cohérence qui consiste en ce que « pour la preuve de chaque question, toutes les choses qui la précèdent y contribuent et une grande

partie de celles qui la suivent ». C'est en « métaphysique, science du passage à la science » que la « grande partie des choses qui suivent » jouit d'une garantie absolue parce que divine. D'où les pages si éclairantes où l'A. incorpore le *Cogito* dans un édifice dont la clé de voûte a autant de rôle que les fondations, « architecture sans ciment » dans laquelle la « stabilité du tout » prime celle que l'on serait « tenté de chercher au niveau de l'élément » (p. 335-336).

Le dernier mot de l'ouvrage est cependant que la métaphysique la plus parfaite reste une métaphysique « par provision ». On ne saurait assez remercier l'A. d'avoir tiré de l'effort de Descartes une vision aussi nouvelle et convaincu son lecteur de ce que « le métaphysicien est plus exigeant que le savant le plus rigoureux ». P. C.

2. 1. 4. CAVALLO (Giuliana). — « Studi recenti » Rend compte d'E. Namer, *Le beau roman...* et des *Essays* réunis par Michael Hooker.

2. 1. 5. CURLEY (E. M.). — *Descartes against the skeptics*. Avec quelque retard, nous nous devons de rendre compte d'une contribution significative de la critique anglo-saxonne. L'A. y combine l'analyse logique et la recherche historique. Ce qui nous offre plusieurs développements (1). Dans un premier moment, on insiste sur les sources sceptiques de la pensée cartésienne (dans la lignée de R. Popkin), en montrant comment Montaigne pointe derrière maints thèmes cartésiens, dont la création des vérités éternelles (p. 38) (2). D'où, en un second temps, l'interrogation sur le doute proprement cartésien ; ici l'A. pose une distinction tranchée entre les *Regulae* et le *Discours* : les unes s'attaqueraient à la scolastique, et l'autre au scepticisme lui-même, ce changement d'adversaire justifiant la modification du vocabulaire et des enjeux ; mais cette position — apparemment conforme aux récents développements de la critique — surprend vite le lecteur : les *Regulae* ne se voient reconnaître d'autre singularité que celle d'un « important supplement to the later works », d'un « valuable supplement » (p. 22 et 25) : supplément qui précède ce à quoi il s'ajoute ! La surprise de l'expression ne le cède qu'à l'étonnant du motif de cette opposition entre les *Regulae* et le *Discours* : les premières admettraient la certitude des mathématiques comme indépassable, tandis que le second (anticipant sur les *Meditationes*) la mettrait en question ; la première thèse est discutable à partir de la signification même de *Mathesis Universalis* (qu'on nous permette de renvoyer à nos travaux)¹, tandis que la seconde n'a aucun

1. Voir *René Descartes. Règles utiles et claires...*, La Haye 1977, p. 156-158, 160-163, 302-309, etc., et ici même 3.1.28, F. van de Pitte.

support textuel (en plus que quelques commentateurs décisifs contre elle, dont F. Alquié), ce que l'A. reconnaît d'ailleurs (« *The Discourse is very vague about the grounds for doubting the truths of mathematics* » p. 36). Bref, la nouvelle répartition des œuvres selon l'évolution de la doctrine du doute ne convainc pas (3). Un argument positif va pourtant donner cohésion et force aux développements ultérieurs ; pour l'A. en effet, l'un des acquis théoriques décisifs de Descartes consiste en sa doctrine de l'inférence, qui, au contraire d'une déduction par exemple syllogistique, déploie une implication dont les prémisses ne remontent pas à l'infini (c. 2, et pp. 84, 115, 186, etc.). Ce principe s'applique successivement au *cogito* (c. 4), qui, interprété comme « a syllogistic inference » (p. 90, 95), se trouve validé comme indubitable (en accord ici avec H. Frankfurt) ; puis au problème du « cercle » (c. 5) résolu par la constatation que certains arguments pour douter perdent leur validité subjective à mesure du raisonnement (selon la thèse de H. Frankfurt : Descartes vise l'indubitable, non le vrai) ; mais, contre H. Frankfurt ensuite, l'A. maintient la prétention de la véracité divine à garantir la vérité des propositions, non leur cohérence seulement (p. 110-112) ; enfin, à la question de Dieu (c. 6) : les arguments sont tenus pour acceptables (avec d'ailleurs l'appui de Meinong pour la doctrine des possibles de la *Med. V*), en sorte que si l'argument ontologique est finalement récusé, ce soit par une réfutation plus leibnizienne (compossibilité des perfections) que kantienne (l'existence comme attribut réel). Deux chapitres abordent enfin la question de l'âme (conscience, etc.) et celle du corps (distinction, existence, etc.).

Un lecteur français apprendra donc beaucoup à lire l'A., moins peut-être sur Descartes (nombre de travaux récents et incontournables sont ignorés, et non des moindres : L. Gäbe, F. Alquié, G. Rodis-Lewis, G. Crapulli, W. Röd, etc.), que sur l'état de la critique anglo-saxonne des thèses de Frankfurt², thème non dénué d'intérêt, mais qui ne remplace pas l'étude de la métaphysique de Descartes.

J.-L. M.

2. 1. 7. Roger LEFÈVRE. — *La Structure du Cartésianisme*. L'Ensemble de cet ouvrage semble répondre à un double projet : l'A. veut d'une part présenter une « analyse historique, structurale et intentionnelle » de la philosophie de Descartes — prenant ainsi en cette acception le cartésianisme —, et d'autre part il tente de

2. L'A. ne mentionne pas même la polémique de W. Röd contre Ryle, dont il discute longuement (chap. 7) les positions cartésiennes, « *Descartes' Mythos oder Ryles' Mythos ? Ueberlegungen zur Ryles Descartes-Kritik* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1973 (voir *B.C. IV*, *Archives de Philosophie*, 38, 1973, p. 287-289).

rectifier quelques erreurs de ses devanciers. Un appendice consacré à la « structure du cogito » critique vivement l'interprétation de M. Gueroult, qualifiée d'impersonnalisme. Ce double point de vue trouve une unité dans la méthode adoptée. En effet, ainsi qu'il le précise en note dans l'Avant-propos, l'auteur ne cite pas, tant s'en faut, tous les textes qu'il évoque ; très souvent, la paraphrase ou le résumé ne se distinguent pas du commentaire ou de l'interprétation.

L'analyse est menée par une division de la doctrine en trois moments, une théorie des facultés (le sujet pensant), une théorie des idées (les objets pensés), et une théorie du jugement (action de pensée). On s'étonnera que les trois théories précitées soient conçues, somme toute, comme permanentes dans l'œuvre de Descartes. Par exemple, la notion d'*intuitus* semble rester absolument la même des *Regulae* à la Lettre (à Newcastle ?) de Mars ou Avril 1648 (AT V, p. 136) (p. 12-13). Cette continuité de la notion est admise comme allant de soi ; la conclusion justifiera la méthode adoptée, puisque, s'il est vrai que « la doctrine cartésienne ne s'est pas faite en un jour », « y voir des discordances, des ruptures, des reniements, c'est chercher ce qu'on y met » (p. 182).

F. de B.

2. 1. 9. Émile NAMER. — *Le beau roman de la Physique Cartésienne et la science exacte de Galilée*, Vrin Edit. Paris 1979, 172 p.

Les éditions Vrin n'ont pas refusé à l'A., peu de temps avant sa mort, de publier à compte d'auteur ce pamphlet d'un autre âge. Dans la ligne de la bienveillance que l'éditeur des Œuvres de Descartes a accordé à un spécialiste de la philosophie italienne qui eut à son actif des ouvrages justement appréciés, il n'y a pas lieu ici d'entrer dans la critique d'un mauvais livre. On doit se contenter de le mentionner comme témoin de la passion anti-cartésienne, rejoignant un courant de pensée qui ne désarme pas et où se pratique un silence incompréhensible à l'égard des études positives sur Descartes savant.

P. C.

2. 1. 13. WILSON (Margaret). — « Descartes ». Cet ouvrage constituera une des meilleures introductions aux travaux de langue anglaise sur Descartes. Il est publié dans la collection *The arguments of the philosophers*, qui regroupe de solides études analytiques et critiques sur les grands penseurs classiques. L'auteur, déjà connue par ses recherches sur le 17^e siècle, avoue sa dette à l'égard des deux grands maîtres anglo-saxons pour les études cartésiennes, Anthony Kenny et Harry Frankfurt. Mais elle présente une synthèse originale qui, tout en s'appuyant constamment sur ces

deux œuvres et les débats qu'elles ont suscités, prend souvent ses distances pour mieux éclairer la démarche de Descartes. Le lecteur français appréciera en particulier (a) l'ordre suivi qui, restant en gros celui des *Méditations*, évite les découpages arbitraires et fournit une interprétation globale et cohérente de la métaphysique (sinon de toute la philosophie) cartésienne ; b) la très exacte connaissance du texte original latin, justement préféré aux traductions traditionnelles anglaises et même française (autorisée par Descartes), ce qui permet d'associer de façon exemplaire la vigueur analytique (courante dans les travaux de langue anglaise) avec la rigueur historique (qui y paraît parfois un peu sacrifiée).

L'acquis le plus clair de cette lecture systématique est que, sans quitter l'analyse métaphysique pour quelque forme plus ou moins camouflée de positivisme (la physique, qui serait l'intérêt principal, s'avançant masquée, par souci d'opportunité, sous une métaphysique de simple parade), elle fait comprendre en quoi cette métaphysique, dans sa rigueur, contient tous les fondements de la physique. Pour l'A., il s'agit avant tout d'écarter une certaine vision du monde matériel (comme monde des qualités sensibles) et de lui en substituer une autre (« l'étrange vision du monde de la physique géométrique », p. 104). Affirmer cette substitution n'a bien sûr rien d'original. Mais ce qui est original est d'éclairer par cette fonction, jusque dans l'exactitude de ses détails, la démarche métaphysique, dont la sincérité n'est pas contestée (d'où la vigoureuse condamnation de Hiram Caton, p. 224 (3)), et dont la validité est mise à l'épreuve sans dévotement complaisance mais avec un intérêt vigilant (par ex. p. 100 : « je n'aurai pas grand'chose à dire des preuves de l'existence de Dieu qui occupent la majeure partie des troisième et cinquième méditations. Quoique ces arguments ne manquent pas d'intérêt, je ne pense pas que Descartes soit en mesure de défendre leur solidité de façon très convaincante »).

Nous relèverons trois points dont l'étude approfondie nous a paru spécialement éclairante, même si les conclusions en peuvent être discutées.

D'abord, dans l'analyse du doute, la soigneuse discussion de l'argument du rêve (p. 11-31). On sait combien ce moment de l'argumentation, souvent traité en France très hâtivement, comme s'il était simple et presque trivial, retient les commentateurs de langue anglaise. Au terme d'une discussion serrée des interprétations proposées (par Moore, Malcolm, Frankfurt et Walsh notamment), discussion qui risque d'étonner le lecteur continental et de lui paraître, à tort, byzantine, l'A. s'efforce d'établir que (1) Descartes ne se pose pas la question de savoir s'il lui manque, oui (première Méditation) ou non (sixième Méditation) un critère

pour distinguer la veille du rêve, mais que (2) Descartes veut montrer qu'il n'y a pas de raison pour tenir l'expérience de la veille pour véritable, dans la mesure où elle n'a rien qui la distingue du rêve. Il ne s'agit donc plus (1) de passer provisoirement par une étape de confusion (entre veille et rêve) pour en sortir définitivement avec l'assurance que je veille (et que je ne rêve pas), mais plutôt (2) de sortir définitivement de l'illusion que la perception sensible est le monde réel (illusion scolastique) pour comprendre que la vérité du monde physique ne se confond pas plus avec la sensation (éveillée) qu'avec la pseudo-sensation (du rêve, qui est imagination). Tout en relevant avec beaucoup de finesse et d'honnêteté les difficultés (à la fois textuelles et philosophiques) d'une interprétation qui avoue dégager seulement un aspect de l'argumentation cartésienne (p. 13, p. 23), l'A. montre parfaitement ce qui est remis en question par l'argument. C'est l'opinion pré-philosophique qu'« il n'y a pas grande différence, qualitativement, entre la cause et le contenu de nos expériences » (p. 26) ou, pour le dire en un langage métaphysique plus pompeux, que « les choses en elles-mêmes, qui causent nos perceptions, sont qualitativement semblables au contenu des perceptions qu'elles causent » (p. 27).

Quant à l'*analyse du morceau de cire* (II 4, 5, 6 p. 76-99), l'A. dissocie avec soin ce qui y est en cause et ce qui, malgré des malentendus persistants (E. A. Burtt, p. 80 et note 43, anticipant sur ce point M. Gueroult), n'y est pas directement abordé, à savoir « les conditions de l'identification d'un corps donné après un certain intervalle de temps » (ce qui repose sur un contre-sens de la traduction française repris par la traduction anglaise HR et redressé p. 91) ou une « doctrine positive concernant les différences spécifiques qui existent par exemple entre de la cire et de la pierre », ou enfin la réduction de la matière à l'étendue et la distinction entre qualités premières et qualités secondes (p. 77). Une très fine comparaison entre ce texte et les textes proprement physiques (*Principes* II) permet de mettre en évidence ce qui, ici, contribue spécifiquement à « fournir une fondation à la science cartésienne et à la conception cartésienne de la distinction entre l'âme et le corps » (p. 93), à savoir une conception de la connaissance de soi, sous-jacente au débat avec Gassendi sur son caractère purement quantitatif et non explicatif, qui en dégage la spécificité : quant à la structuration interne des facultés (l'entendement dépasse toute perception de type animal) et quant à la transparence consciente de cette structure. « Les deux thèses, que l'esprit ne ressemble pas à une machine dans ses opérations, et qu'il est épistémiquement transparent à lui-même, fournissent à Descartes des bases pour rejeter ce que soutient Gassendi, que le même modèle d'explication pertinent pour le corps devrait être tenu pour pertinent

quant à l'âme. Ces deux thèses pourraient contribuer à fonder philosophiquement la science cartésienne en montrant ce qui tombe et ce qui ne tombe pas dans la sphère d'explication de cette science » (p. 98-99).

Enfin, là où l'A. abandonne le fil directeur (qui devient théologique) pour se limiter à « quelques perspectives sur la troisième Méditation », une remarquable étude de l'*idée matériellement fausse* (III, 2, p. 101-119) propose une originale distinction entre le caractère représentatif d'une idée et sa réalité objective (p. 106). Au lieu d'arriver à cette distinction, comme F. Alquié, par l'idée de Dieu (dont la réalité objective déborderait le contenu représentatif), l'A. l'aborde par la discussion des idées des sens : car « l'objet de cette troisième méditation n'est pas seulement de prouver Dieu, mais aussi de développer le thème de la connaissance des corps » (p. 113). On pourra discuter l'hypothèse proposée, que les Quatrième Objections d'Arnauld ont conduit Descartes, dès les Quatrième Réponses, à « abandonner la thèse que le caractère représentatif des idées des sens, qui est sûrement quelque chose de positif, est une source de nos croyances erronées concernant les qualités réelles des objets » (p. 114), et à forger dans les *Principes* (I. 66 à 71) une autre généalogie pour ces croyances erronées, reposant sur un regroupement initial entre affectivité et qualités secondes non représentatives (« je crois qu'il a tort », conclut l'A.), et sur une association trompeuse, qui se constitue dans la petite enfance, entre ces qualités secondes, comme la couleur, et les idées d'étendue, de figure et de mouvement, qui seules maintenant auraient intrinsèquement un caractère représentatif originaire (p. 119). Il reste que le contraste entre caractère représentatif (reconnu à toutes les idées, même à l'idée de chaleur ou de couleur, puisque toute idée se donne « comme une image de chose ») et contenu représentatif (absent de certaines idées des sens, dont on ne voit même pas quelle chose ou entité réelle possible elles exhiberaient, cf. p. 233 note 13), et, ce qui revient au même, la relation entre la simple obscurité de l'idée et la mise en question de son statut représentatif, est une difficulté majeure de la troisième Méditation. Il est donc tout à fait intéressant de remonter de la généalogie des préjugés (qui, dans les *Principes*, concernent très exactement la substitution, à la vérité physique ou géométrique du monde matériel, d'une fausse image qualitative, développée par l'enfance de la raison et la science des scolastiques) à la lutte proprement métaphysique contre ces préjugés (qui, dans les *Méditations*, amène à la lumière le statut équivoque de la sensation comme idée, et le concept paradoxal d'idée matériellement fausse).

On pourrait citer d'autres analyses éclairantes, par exemple sur la toute-puissance divine (17 et III, 3) ou sur le dualisme

(chap. vi, dont certains passages ont été publiés à part, comme articles ou études). Ces exemples suffisent à montrer la qualité de l'ouvrage, et qu'il exige une lecture attentive. Il nous semble qu'il se rangera, avec les deux livres de Kenny (1958) et de Frankfurt (1970), et à côté du livre de B. Williams (1978) (dont il est l'exact contemporain), comme une des meilleures contributions, en langue anglaise, à la compréhension d'ensemble de la métaphysique cartésienne.

Jean-Marie BEYSSADE

2. 2. 1. DELON (Jacques). — « Les conférences de Retz ». Il s'agit des conférences organisées par Retz à Commercy, en 1676-1678, avec des Bénédictins de l'abbaye Saint-Mihiel (dom Hennezon, dom Desgabets) et des visiteurs occasionnels (Corbinelli, Mme de Sévigné). L'A. commente les textes conservés dans le manuscrit 64 de la B. M. d'Épinal et partiellement publiés par Victor Cousin et par Chantelauze¹. Il faut attendre la parution des *Œuvres philosophiques de Desgabets* (publiées par G. Rodis-Lewis et J. Beaudé) pour en savoir davantage.

J.-R. A.

2. 2. 2. MALEBRANCHE (Nicolas). — *Œuvres*, I. En complément de la monumentale édition des *Œuvres Complètes* (Vrin-C.N.R.S., sous la direction d'A. Robinet, Paris, 1962-1970), où elle avait d'ailleurs donné une excellente édition critique de la *Recherche de la Vérité* (t. 1-3, 1962 sq.), G. Rodis-Lewis présente ici la *Recherche de la Vérité*, les *Éclaircissements*, la *Réponse à Régis* et les *Conversations Chrétiennes*, c'est-à-dire les principaux documents du premier débat entre Descartes et Malebranche. Une riche annotation conceptuelle rend ce rapport plus intelligible et précis. En un mot, l'outil de travail sera bientôt indispensable.

J.-L. M.

2. 3. 2. Geneviève BRYKMAN. — « Le cartésianisme dans le *De Motu* ». Le *De Motu* en question n'est pas un quelconque de ces traités innombrables qui ont continué à fleurir au xvii^e et au début du xviii^e siècle, c'est celui qui fut écrit par Berkeley à Lyon et presque aussitôt publié à Londres en 1721. L'A. de l'article note les circonstances de la composition — un concours ouvert par l'Académie des Sciences de Paris, auquel il n'est pas sûr que Berkeley ait, en définitive, réellement participé — et l'atmosphère de la

1. Une omission d'importance, l'étude de G. RODIS-LEWIS sur « L'âme et la durée d'après une controverse cartésienne », *Revue internationale de philosophie* 12, 1950, p. 1-20.

science française encore assez favorable à l'époque à la physique cartésienne, notamment en ce qui concerne les tourbillons. C'est là une excellente mise en situation, encore qu'il y ait lieu de nuancer.

Le concours de l'Académie dont il est question fut en réalité le premier du genre et pour satisfaire aux volontés d'un généreux donateur dont on connaît les dispositions testamentaires (cf. *Les Fondations de Prix à l'Académie des Sciences*, Ernest Maindron, Paris, 1881, p. 13). Le service que ce personnage, Rouillé de Meslay, entendait rendre à un déisme vague et manifestement inspiré par le Newtonianisme relevait d'une métaphysique de pacotille en face de laquelle la structure du *De Motu* de Berkeley contraste heureusement. L'occasion qui donna naissance à ce texte a donc un caractère suggestif qui mériterait d'être étudié.

L'étude présentée par l'A. est en tous points remarquable du point de vue de la rigueur de l'analyse philosophique. Elle fournit, p. 558, cinq « éléments cartésiens », rubriques sous lesquelles il est possible de regrouper les résultats relatifs à cette analyse du *De Motu* : le dualisme, le cogito, la connaissance scientifique ramenée à celle des effets sensibles, la création continuée, l'étendue admise comme une qualité positive. Et après quelques précisions sur chacune de ces rubriques sont étudiées successivement en quoi on peut retrouver dans le *De Motu* des vestiges des premières œuvres de Berkeley et comment il y a réellement nouveauté. Cette nouveauté qui consiste à « briser le cercle et le jeu de miroirs où les métaphores (inhérentes au langage) nous enferment », l'A. la situe dans le fait que le « voile des mots devient partie intégrante du poids du monde ». La formule est brillante et correspond aux nombreuses citations du texte qui sont données en note. Il est certain que l'effort mené par Berkeley à propos du principe et de la nature du mouvement, comme à propos de la cause de la communication, ne pouvait que se heurter au problème de la distinction entre l'idée et les métaphores qui servent à l'habiller, et par là prolonger le cartésianisme proprement dit — tel qu'il convient d'employer ce terme comme le rappelle opportunément l'A. — On ne peut que la remercier d'une telle contribution aux études cartésiennes.

P. C.

2. 3. 3. DEPRUN (Jean). — *La philosophie de l'inquiétude*. Il ne saurait être ici question de discuter le travail présenté par J. Deprun : parce qu'il concerne le xviii^e s., et non spécifiquement Descartes, et surtout parce que la confondante érudition qui lui permet de traverser la musique, l'architecture, la poétique, l'histoire, l'apologétique et la mystique avant d'en arriver à la métaphysique elle-même, subjugué et ébahit tout spécialiste étroit d'une disci-

plaine et d'une époque — dont nous sommes. Qu'il soit permis, cependant, de dégager de ce monument d'étude interdisciplinaire l'enquête qui concerne Descartes (pp. 186-188 et 337-340) : l'A. distingue la présence de deux thèmes concernant l'inquiétude, (a) le rapport entre les mouvements de l'âme et le quasi-principe d'inertie, (b) l'infini d'ailleurs multiforme d'une volonté qui, pour cela même, reste instable, inquiète au sens du *cor inquietum* augustinien. Mais Descartes n'opère pas la jonction de ces deux thèmes, au contraire de Malebranche, qui transpose la doctrine spirituelle de saint Augustin dans la physique que fonde le principe d'inertie, et qui ainsi, met en place la situation de l'inquiétude au xviii^e s., toute d'ambiguïté entre l'aspiration à Dieu et la recherche de ce monde. Ce rapport entre Descartes et Malebranche confirme pour l'essentiel les conclusions de F. Alquié, dans *Le Cartésianisme de Malebranche*. Ce n'est d'ailleurs pas la seule rencontre entre ces deux chercheurs.

J.-L. M.

2. 3. 4. HEYD (Michael). — « David Derodon and J. R. Chouet ». Cet important article traite, à partir d'inédits (Archives Tronchin, BPU Genève), d'un débat théologique à la fin du 17^e siècle autour de la création des vérités éternelles. Le protagoniste est Jean Robert Chouet (auquel l'A. a consacré sa thèse doctorale, Princeton 1974, et un article fondamental¹) à deux étapes de sa vie : jeune étudiant de philosophie à Nîmes en 1662, professeur à Genève en 1680. Agé de vingt ans en 1662, il écrit à son oncle Louis Tronchin pour l'interroger sur la justesse de l'enseignement donné à Nîmes par David Derodon et Jean Bruguier : peut-on dire que Dieu a créé le monde par nécessité ? Le jeune Chouet reprend à son compte les vues « rationalistes » et ses professeurs (*Disputatio de Libertate* de Derodon, parue à Genève en 1662) : il n'y a pas en Dieu de liberté d'indifférence ; la Raison sert de cause efficiente à la volonté, pour l'homme comme pour Dieu. La *Metaphysica* de Derodon avait déjà été, en manuscrit, critiquée par la Compagnie des Pasteurs en 1658 (le manuscrit original est à Paris, B.N. Fonds français 8668). Derodon écrivait : « non est autem absurdum ut sint actu duo entia aeterna, quorum unum sit actu aeternum ens simpliciter, absolute et perfecte, scilicet Deus ; alterum uero sit actu aeternum ens secundum quid, conditionale et imperfecte, scilicet res possibilis ». La commission théologique répondait à cela : « telle façon de parler ne peut être supportée entre les chrétiens comme étant absurde et répugnante à l'analogie de la foi qui ne reconnaît qu'un

1. « J. R. Chouet et l'introduction du cartésianisme à l'Académie de Genève », *Bull. Soc. d'Hist. et d'Arch. de Genève* 15, 1973, 125-153.

Être Éternel duquel toutes choses dépendent » (p. 534). Ce qui n'empêche pas Derodon de publier son livre en 1659.

Sous l'influence de Tronchin, Chouet découvre le cartésianisme et enseigne la nouvelle physique à Saumur, puis à Genève où ses cours sont conservés (BPU Ms. Lat. 292 ; Coll. Jalabert 37). En 1680, alors qu'un étudiant de 24 ans, L. Sarrazin, lui pose les mêmes questions que le jeune Chouet posait, dix-huit ans auparavant, à son oncle Tronchin, il répond désormais en fonction de l'interprétation cartésienne : la concordance avec la tradition théologique calviniste ne doit pas nous cacher que J. R. Chouet argumente ici en termes de philosophie cartésienne : c'est l'abîme entre le fini et l'infini *et* notre perception des idées claires et distinctes qui servent d'argument majeur. Chouet les avait d'ailleurs bien développés deux ans plus tôt, en réponse aux *Considérations* (de Claude Pajon) *sur la notion de la liberté de Dieu contre le sentiment de M. Descartes* (BPU Genève, Arch. Tronchin 53, ff° 62-64).

L'A. conclut sur le lien privilégié entre le *volontarisme* divin de Descartes et la théologie calviniste.

J. R. A.

2. 3. 6. OSLER (Margaret). — « Descartes and Charleton ». Walter Charleton (1619-1707) a permis la diffusion, en Angleterre, de la pensée de Gassendi (*The Darkness of Atheism Dispelled by the Light of Nature*, 1652 et *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana : or a Fabrick of Science Natural, Upon the Hypothesis of Atoms*, 1654). La comparaison est prise entre Descartes et lui en raison de l'importance explicite qu'il accorde aux liens entre les problèmes théologiques et la philosophie mécaniste. Après R. Hooykaas, l'A. insiste sur les deux types de philosophie concernés, dérivant de deux thèses fondamentales : l'accent thomiste mis sur l'intellect divin, qui crée des lois éternelles dans la nature (d'où le mécanisme) et la théorie occamiste de la volonté divine qui entraîne, dans les sciences, une attitude empiriste. Les textes de Charleton cités montrent bien cette croyance dans « un pouvoir miraculeux de Dieu » qui prolonge le monde sans qu'on puisse être assuré de la continuité des lois physiques. La démonstration, qui s'appuie sur des travaux anglo-saxons récents (Hooykaas, J. E. McGuire, Francis Oakley) aurait gagné à considérer plus attentivement Suarez et son rôle dans la transmission de la pensée médiévale.

J.-R. A.

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

3. 1. 1. BOARMAN (W. S.). — « Dreams, Dramas and Scepticism », *Philosophical Quarterly* 1979, 29-116, 220-228.

3. 1. 2. CLARKE (Desmond). — « Physics and Metaphysics in Descartes' Principles », *Studies in Hist. Phil. Sci.* (Londres) 1979, 10, 2, 89-112.

3. 1. 3. COSTABEL (Pierre). — « Le théorème de Descartes-Euler », *Studia cartesiana* 1, Amsterdam 1979, 25-37.

3. 1. 4. CRAPULLI (Giovanni). — « La prima edizione delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e il suo 'esemplare ideale' », *Studia cartesiana* 1, Amsterdam 1979, 37-90.

3. 1. 5. DANIEL (S. H.). — « Descartes' Treatment of 'lumen naturale' », *Studia Leibnitiana* 1978, 10, 92-100.

3. 1. 6. FAHRNKOPF (R.). — « Cartesian Insanity », *Analysis* (Oxford) 1979, 39, 68-70.

3. 1. 7. GOMBAY (André). — « Mental Conflict : Descartes », *Philosophy* 1979, 54, 485-500.

3. 1. 8. HATFIELD (G. C.). — « Force (God) in Descartes' Physics », *Studies in History and Philosophy of Science* (Londres) 1979, 10, 2, 113-140.

3. 1. 9. LINDEBOOM (G. A.). — *Descartes and Medecine*, Amsterdam, Rodopi, 1979, 134 p.

3. 1. 10. LOHMANN (Johannes). — « Descartes' *Compendium Musicae* und die Entstehung des neuzeitlichen Bewusstseins » (Nachtrag : Descartes und Ansermet), *Archiv für Musikwissenschaft* 1979, 2, p. 81-104.

3. 1. 11. MCKINNON (A.). — « Some Conceptual Ties in Descartes' *Meditations* », *Dialogue* 1979, 18, 166-174.

3. 1. 12. MERRILL (Kenneth R.). — « Did Descartes misunderstand the 'Cogito' ? », *Studia cartesiana* 1, Amsterdam 1979, 111-120.

3. 1. 13. NANCY (Jean-Luc). — *Ego Sum*, Flammarion, Paris 1979, 165 p.
3. 1. 14. NANCY (Jean-Luc). — « Larvatus pro Deo » tr. p. D. A. Brewer, *Glyph 2* (John Hopkins Textual Studies) 14-36.
3. 1. 15. O'BRIANT (Walter H.). — « Is Descartes' Evil Spirit Finite or Infinite ? », *Sophia* (Australia) 1979, 18, 28-32.
3. 1. 16. O'HEAR (Anthony). — « Was Descartes a Voluntarist ? », *Philosophy* 54, 105-107.
3. 1. 17. REMNANT (Peter). — « Descartes : Body and Soul », *Can. J. Phil.* 1979, 9, 377-386.
3. 1. 18. SEBBA (Gregor). — « Retroversion and the history of ideas : J.-L. Marion's Translation of the *Regulae* of Descartes », *Studia cartesiana* 1, Amsterdam 1979, 145-166.
3. 1. 19. SHEA (William R.). — « Descartes and the Rosicrucians », *Annali dell' Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze*, 1979, 4, 2.
3. 1. 20. SIEVERT (Donald). — « Die Bedeutung des Wachsbeispiels bei Descartes », *Ratio* 1979, 21, 1, 74-85.
3. 1. 21. SIEVERT (D.). — « Does Descartes doubt everything ? », *The New Scholasticism* 1979, 53, 107-117.
3. 1. 22. STEINER (M.). — « Cartesian Scepticism and epistemic Logic », *Analysis* 1979, 39, 38-41.
3. 1. 23. STOHRER (W. J.). — « Descartes and Ignatius Loyola : La Flèche and Manresa Revisited », *Journ. of the Hist. of Philosophy* 1979, 17, 11-27.
3. 1. 24. TANAKA (Hitohiko). — « Où se situe le 'poêle' de Descartes ? », *Études de langue et de littérature françaises* (Tokyo), 1979, 34.
3. 1. 25. TRACY (T.). — « The Soul as Boatman of the Body : Presocratics to Descartes », *Diotima* (Athènes) 1979, 7, 195-199.
3. 1. 26. TREVISANI (Francesco). — *Inuentio e Demonstratio in Cartesio*, Messina, La Libra 1979, 68 p.

3. 1. 27. TWEYMAN (Stanley). — « Deus ex Cartesio », *Studia cartesiana* 1, 1979, Amsterdam, 167-182.

3. 1. 28. VAN DE PITTE (Frederick P.). — « Descartes' *Mathesis Universalis* », *Arch. Gesch. Phil.* 1979, 61, 154-174.

3. 1. 29. VAN PEURSEN (C. A.). — « Waarheid bij Descartes », *Wijsg. Persp. Maatsch. Wet.* 1978/1979, 19, 70-73.

3. 2. CARTÉSIENS

3. 2. 1. IMLAY (Robert A.). — « Arnauld on Descartes' Essence : A Misunderstanding », *Studia Leibnitiana* 1979, 11, 134-145.

3. 2. 2. LEIBNIZ (G. W.). — « Advertencias a la parte general de los Principios de Descartes », intr. et notes d'E. de Olaso, *Dialogos* 1978, 13, 32, 129-171.

3. 2. 3. MITTELSTRASS (Jürgen). — « The Philosopher's Conception of *Mathesis Universalis* : from Descartes to Leibniz », *Annals of Science* 1979, 36, 593-610.

3. 2. 4. RODIS-LEWIS (Geneviève). — « Quelques échos de la thèse de Desgabets sur l'indéfectibilité des substances », *Studia cartesiana* 1, Amsterdam 1979, 121-128.

3. 3. DIFFUSION DU CARTÉSIANISME

3. 3. 1. BESTOR (T. W.). — « Gilbert Ryle and the Adverbial Theory of Mind » *Personalist* 1979, 3, 233-242.

3. 3. 2. BOGEN (J.), BECKNER (M.). — « An Empirical Refutation of Cartesian Scepticism », *Mind* 1979, 351, 351-369.

3. 3. 3. BUCZYNSKA-GAREWICZ (H.). — « La théorie du signe et le doute cartésien » (en polonais) *Studia Filozoficzne*, Varsovie 1979, 4, 113-125.

3. 3. 4. DELHOUGNE (H.). — « L'argument ontologique est-il philosophique ou théologique ? Examen critique de la position de Karl Barth », *Rev. Sc. Rel.* 1979, 1, 43-63.

- 3. 3. 5.** DIBON (Paul). — « En marge de la Préface à la traduction latine des *Passions de l'Ame* de Descartes » *Studia cartesiana* 1, Amsterdam 1979, 91-110.
- 3. 3. 6.** EBOROWICZ (W.). — « La conception augustinienne de la justice divine vindicative dans l'histoire de la théologie et de la philosophie depuis le 16^e siècle jusqu'au 18^e siècle » *Filosofia Oggi* 1979, 2, 2, 141-188.
- 3. 3. 7.** GLOUBERMAN (M.). — « Conceptuality : An Essay in Retrieval », *Kantstudien* 1979, 4, 383-408.
- 3. 3. 8.** GLOUBERMAN (M.). — « The Dawn of Conceptuality : A Kantian Perspective » *Ideal. Stud.* 1979, 3, 187-212.
- 3. 3. 9.** KUHNS (Richard). — « Metaphor as Plausible Inference in Poetry and Philosophy » *Phil. Lit.* 1979, 3, 225-238.
- 3. 3. 10.** MARKIE (P.). — « Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty » *Mind* 88, 97-104.
- 3. 3. 11.** RÖD (Wolfgang). — « Einige Überlegungen zur Debatte über das 'cogito, ergo sum' in der Philosophie des 20. Jahrhunderts » *Studia cartesiana* 1, 1979, Amsterdam 129-144.
- 3. 3. 12.** SMITH (Michael P.). — « Rubin's Validation of Descartes », *Phil. Stud.* 1979, 36, 425-431.
- 3. 3. 13.** TICHY (Pavel). — « Existence and God », *J. Phil.* 1979, 76, 403-420.
- 3. 3. 14.** VAN CLEVE (J.). — « Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle », *The Philos. Review* 1979, 88.
- 3. 3. 15.** VIETTA (S.). — « Selbsterfahrung bei Büchner and Descartes », *Dtsche. Viertelj-schr. Lit.-wiss. Geistesgesch.* 1979, 53, 3, 417-428.
- 3. 3. 16.** WELLS (Norman J.). — « Old Bottles and New Wine : A Rejoinder to J. C. Doig », *New Scholasticism* 1979, 53, 513-523.
- 3. 1. 2.** Desmond CLARKE. — « Physics and Metaphysics in Descartes'Principles ». En s'attaquant après tant d'autres au problème des relations chez Descartes entre Physique et Métaphysique, l'A. a tenu compte de la bibliographie abondante dont

il disposait au moment où il rédigeait son étude. S'il sait aujourd'hui que cette bibliographie comporte des lacunes, il peut être assuré que ces lacunes ne sont pas de conséquence importante par rapport au travail qu'il a essayé de faire dans l'analyse de la structure des *Principes*.

Tandis que le problème ci-dessus évoqué est en effet d'ordinaire pris de manière générale, il n'a pas jusqu'ici fait l'objet d'une application systématique au cas de l'ouvrage même publié par Descartes en 1644. Le premier mérite de l'A. est de traiter avec précision du vocabulaire et notamment de l'ambiguïté du terme de « principe », d'où la possibilité de mieux poser la question : quel type de relations établir entre les cinq grandes « propositions », que l'on peut reconnaître comme principes de physique sous la plume de l'auteur des *Principes*, et le fondement de la fiabilité du raisonnement humain que l'on peut référer à un principe métaphysique ou à diverses propositions métaphysiques.

Si certains textes font explicitement appel à l'« appui » que les premiers de ces principes trouvent dans le dernier, il y a plus souvent mention d'opérations exprimées par les verbes « déduire », « démontrer » et c'est à juste titre que l'A. établit une liste de « lois » implicites, susceptibles de représenter les diverses formes sous lesquelles on est en droit de concevoir comment Descartes voyait la dépendance entre Physique et Métaphysique. Ces formes, au nombre de six, et distinguées naturellement en fonction de nos exigences logiques actuelles, ont chacune des références au texte cartésien et l'A. étudie très heureusement les nuances qui proviennent des différences entre le texte latin et la traduction française des *Principes*.

La résultat de sa patiente enquête est en définitive que la II^e Partie de l'ouvrage contient la leçon essentielle, à savoir que la notion d'explication chez Descartes est plus large que celle de preuve et que son emploi n'a pas la rigueur logique que des auteurs modernes sont enclins à y mettre. Il note que la première des formes ci-dessus mentionnées (L1 les principes physiques sont vrais, de nécessité) et la sixième (L6 les principes métaphysiques ont pour conséquence la possibilité pour les principes physiques d'être certains) ont des zones de recouvrement, et que c'est là que se situe la relation-type, assez complexe et imprécise, dans la pensée de Descartes.

L'étude et sa conclusion méritent l'attention. Il faut souhaiter que l'A. poursuive ses analyses. Elles sortent heureusement des sentiers battus, mais peut-être sont-elles encore trop liées à la philosophie de la méthodologie cartésienne. Or les *Principes* ne sont pas seulement l'exposé de cette méthodologie, ils sont aussi l'application à la Genèse du monde. Et dans cette perspective

la métaphysique ne peut constituer que des lois-cadres pour l'évolution qui va de la Création au monde tel que nous l'avons sous les yeux. Il y a là matière, semble-t-il, à compléter la leçon précédente.

P. C.

3. 1. 7. GOMBAY (André). — « Mental conflict ». Le conflit est celui du début de la *Meditatio IIIa* (AT 7, 36) : l'A. (U. de Toronto) propose un parallélisme avec le conflit mental d'Adolfe dans la pièce de Strindberg, *Le Père* (dont le héros doute de toutes les femmes, au point de prendre ces moments mêmes où il est sûr de la fidélité de la sienne comme une preuve supplémentaire de duplicité). Il discute le problème (déjà soulevé par Hobbes) des conditions de certitude dans la durée (ignorant sur ce point les travaux de J.-M. Beyssade). Il conclut que le type de connaissance que cherche Descartes nous est devenu étranger.

J.-R. A.

3. 1. 8. Gary C. HATFIELD. — « Force (God) in Descartes' Physics ». Cette étude nouvelle de la notion de force dans la Physique de Descartes est motivée par des travaux récents en langue anglaise sur la dynamique au XVII^e siècle, travaux dans lesquels l'A. constate que la manière dont Descartes dote en fait les corps en mouvement d'une action ou d'une possibilité d'agir est mal analysée. Le plus marquant de ces travaux (Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics...* New York 1971) aboutit d'après l'A. à affecter seulement la matière inerte, telle que la conçoit Descartes, d'une faculté de résistance, et ne tient pas suffisamment compte des passages des *Principes* plus spécialement consacrés à « clarifier le concept de force ». A la suite de Peter Machamer (« Causality and Explanation in Descartes' Natural Philosophy » in *Motion and time, Space and Matter* chap. 7, Ohio State University Press 1976), l'A. estime nécessaire la considération constante des fondements métaphysiques des démarches cartésiennes et c'est pourquoi il a signifié dans le titre de son étude que le profil de Dieu est essentiel derrière la force dont parle Descartes.

Il ne paraît pas cependant que cette étude — qui associe aux *Principes* certains passages du *Monde* et de la correspondance avec More — renouvelle vraiment un sujet déjà maintes fois considéré. Il est entendu que le mouvement cartésien a un caractère fondamentalement relatif et que cette relativité, cinématique, n'est pas favorable à la conception d'une réalité dynamique sous-jacente. Il est entendu que la matière cartésienne est inerte et que c'est Dieu qui a mis dans le Monde du mouvement lors de la création. De telle sorte que c'est à Lui qu'il faut remonter comme

cause première et constante de l'action dans le monde. Mais faut-il prendre au pied de la lettre toutes les références à Dieu qui se situent dans des textes dont la rédaction n'a pas été indépendante de préoccupations polémiques ? C'est là une question que l'A. ne se pose pas.

Cette question, le signataire du présent compte rendu se la posait en 1967 dans un article que sa publication dans les *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* n'a pas réussi à faire admettre dans les bibliographies anglaises et américaines. Il a le regret de constater que le silence dans lequel sont tombés ses arguments le prive d'une contestation constructive. Aussi ne doit-il manquer aucune occasion de la provoquer.

Dans une note, p. 120, l'A. signale que bien que *le Monde* de Descartes ait été écrit en 1629-1633 il n'y a pas lieu de le privilégier par rapport aux *Principes* car ceux-ci correspondent à une pensée plus mûre et eurent par leur publication en 1644 une grande diffusion alors que *le Monde* ne fut publié qu'en 1664. Or c'est dans cet ouvrage que l'on trouve une version singulièrement différente du fameux article 36 de la II^e Partie des *Principes*, à savoir que Dieu conserve autant de mouvements (au pluriel) qu'il en avait mis à la création, et si l'expression est vague il est néanmoins certain qu'elle manifeste d'une part le souci de mentionner la pluralité — indénombrable — des phénomènes qui sont mis en cause et d'autre part l'hésitation à fixer la manière de quantifier cette pluralité.

Si l'on se rapporte alors aux explications que Descartes a fournies à Clerselier dans une lettre en 1645 au sujet du choc des corps et des règles données dans la II^e Partie des *Principes*, on constate que loin d'avoir pris simplement pour principe fondamental la quantification du mouvement par le produit de la masse et de la vitesse, l'inventeur des règles a suivi une voie assez complexe qu'il explicite parfaitement. Il y a choc quand les mouvements de deux corps qui se rencontrent sont incompatibles au double point de vue des modes du mouvement, c'est-à-dire de la vitesse et de la direction. Le choc doit transformer en compatibilité ce qui ne l'était pas, et cela doit se faire par un changement « qui soit le moindre qu'il puisse être ». Mais aussitôt après cet appel à une économie (certainement conçue comme loi de nature et reflet de la Sagesse divine), Descartes déclare que quand on a trouvé une manière simple de résoudre le changement par référence à une quantité, on peut être certain que c'est la bonne solution.

Autrement dit dans l'incapacité où se trouvait évidemment Descartes de traiter avec précision le problème de minimum, il s'est contenté de la certitude que la solution, nécessairement unique, devait porter la marque de l'économie, et de la possibilité

de construire une solution ayant ce caractère. Que cette solution utilise la quantification qui consiste à composer masse et vitesse, c'est-à-dire la plus simple à concevoir, n'est en définitive que l'un des aspects de l'exigence poursuivie.

Ainsi les révélations à Clerselier permettent de situer l'aboutissement d'une spéculation commencée dans le *Monde* et qui est celle d'une tête mathématicienne. Avec les exposés des *Principes* on doit prendre garde au progrès de la confiance que cette tête a été amenée à faire à une certaine manière de quantifier. Écrivant pour un large public, l'auteur de l'ouvrage pouvait dispenser son lecteur de la confiance de la complexité de ses voies. Tandis qu'il tenait évidemment à ne pas laisser ignorer la référence à Dieu, si essentielle à sa philosophie. C'est à nous, lecteurs d'aujourd'hui, qu'il revient en fonction de notre information de placer la référence plus haut que ne le disent à la lettre des textes à but didactique, dans un contexte conflictuel.

S'il lui arrive de lire ces lignes, l'A. trouvera sans doute que nous négligeons ce qu'il dit lui-même des révélations à Clerselier, p. 133-134. Nous ne négligeons pas, nous constatons seulement que son commentaire ne va pas au fond des choses. Et dans l'attention qu'il accorde à la phrase dans laquelle Descartes ajoute qu'il y a « égale difficulté » à changer vitesse ou direction, il majore le recours à toutes les formes de conservation que l'exposé cartésien rapporte à l'immutabilité divine. Dans le cas du choc que traite Descartes, c'est-à-dire du choc direct, changer la direction c'est l'inverser et l'on ne peut pas concevoir changement plus radical. Si le mathématicien conçoit donc la nécessité de réunir vitesse et direction dans une même économie, il faut le laisser aux prises avec les vicissitudes de l'opération sans télescoper sa démarche avec sa métaphysique.

Le Dieu de Descartes nous paraît en définitive plus vrai en ce qu'il offre à son philosophe une marge assez considérable à l'exercice de son esprit et des facultés qu'Il garantit, une marge pour le développement de tâtonnements laborieux.

Dans la physique cartésienne, la force relève d'ailleurs de diverses « dimensions » et se présente nettement comme une notion dérivée. Ce n'est pas une notion première. Rien n'eût davantage étonné Descartes, à notre avis, que le titre même choisi par l'A.
P. C.

3. 1. 10. LOHMANN (J.). « Descartes' Compendium Musicae und die Entstehung des neuzeitlichen Bewusstseins » suivi de « Descartes und Ansermet ». Intéressante contribution à l'étude du premier ouvrage cartésien. Le premier article reprend les propos d'une conférence tenue à l'Institut Walberger de Bonn, à l'occasion d'un groupe

de travail sur l'art et le symbole réuni en sept. 1978, complété par une réflexion sur la relation au cartésianisme du grand chef d'orchestre et musicologue suisse E. Ansermet. Pour l'A. l'un des mérites de Descartes est de faire apparaître dans la première ligne du *Compendium* (*Huius objectum est sonus*, AT X p. 89) le mot *objectum* en son sens moderne, et ce pour la première fois dans la pensée occidentale. Néanmoins, ce décentrement inaugural s'accompagnerait d'une sorte de castration de la musique, puisque le concept central des Grecs, celui d'harmonie, serait sacrifié ici sur l'autel de la précision mathématique.

F. de B.

3. 1. 11. McMinnon (Alistair). — « Some conceptual ties ». L'A. applique à l'Index des Méditations publié par André Robinet et A. Becco la « question » de programmes permettant de chiffrer, après un coefficient, les corrélations pertinentes, les corrélations absentes et celles que l'on pourrait attendre. Les résultats concrets relevés par l'A. n'apportent pour l'instant que des relations très attendues.

P.-A. C.

3. 1. 13. Nancy (Jean-Luc). — *Ego sum*. Soient quatre textes et thèses, qui, bien qu'écrits pour des circonstances diverses, se rassemblent en une seule intention : montrer que l'*ego*, qui dit *sum* parce qu'il cogite, demeure un sujet indécidé et indécidable (p. 22, 25), anonyme (p. 82), comme tel vide (p. 93, 114), qui excède (p. 126, 127) toutes identifications et appropriations (p. 30, 888, 33, 36, etc.) par quoi une autre instance voudrait le tenir, mieux par quoi lui-même se prétendrait identifier. L'*ego* se dérobe toujours à sa propre « autoperformation » (p. 24, 123, 144, etc.), même et surtout celle de la « subjectivité » ou de la *cogitatio*. Cette thèse, quasiment indiscutable et, oserai-je risquer, admise par la plupart des commentateurs récents, ne trouve ici son originalité que par le *ton* et le brillant des quatre essais qui la répètent. (a) *Dum scribo* (voir AT X, 414, 5) marque l'identité entre l'écriture (D. écrivant qu'il écrit, etc.) et l'intelligibilité (l'acte d'écrire servant ici de modèle pour la modélisation par figure qui produit, selon les *Regulae*, l'intelligibilité du sensible). Peut-on en conclure que « connaître, écrire, c'est même chose » (p. 52) ? Sans doute, à condition de préciser qu'écrire dépend de la figuration, comme l'instance la plus originaire (puisque, comme dé-figuration, elle fait un « autre » monde). Bref « Je suis une calamité » (p. 59) : je suis un *ego* qui pense, en tant que j'écris avec un calame. — (b) *Larvatus pro Deo* (repris de AT X, 213, 6-7) : analyse des textes cartésiens sur la dissimulation, la semblance, le masque, etc., qui aboutit à cet

apparent paradoxe, que sous le masque, rien ne reste qui aurait pu se montrer (p. 93) ; le *cogito* lui-même sert encore de masque à Dieu (selon AT VII, 51, 18-23), et même à « quelque chose qui n'est, en toute rigueur, ni âme, ni Dieu, ni monde » (p. 83). L'*ego* n'apparaîtrait comme tel, à la fin, lui qui proprement ne ressemble à rien pas même à soi (mais n'est-ce point la définition de tout ce qui apparaît absolument, loin de faire exception ?), qu'« avec Descartes en érection » (p. 92, sans référence textuelle, bien sûr). — (c) *Mundus est fabula* reconduit la *fabula* à *fari*, et *fari* au *pronuntia-mentum* de AT VII, 25, 11-12, donc à l'interprétation du *cogito* comme un performatif de l'*ego* (p. 122 sv.). En sorte que l'*ego* ne soit, qu'en tant qu'il pense, cogite, donc feint : « Je suis feignant » (p. 117). — (d) Enfin *Unum quid* (écho à AT VII, 81, 4 = 14, 23) marque très justement l'écart entre la distinction de la *res cogitans* /âme et de la *res extensa* /corps d'une part, et la distinction entre l'*ego* avec tout ce qui n'est pas lui d'autre part, et que, comme « extrême », il ne cesse de surpasser ; en sorte que l'*ego*, comme le Sujet de la modernité, ne puisse jamais se faire homme, comme le *subjectum* de la pensée médiévale (ce qui disqualifie d'ailleurs la thèse de M. Foucault sur la constitution et la mort de l'homme comme sujet). — Il n'est pas utile d'insister sur les séductions de l'écriture, de l'intelligence qui rendent ces textes attachants et stimulants. A ces qualités on en alouera d'autres : l'acquis de Heidegger est reconnu, présupposé même ; les textes sont plus scrupuleusement (malgré la manie faussement désinvolte de ne pas donner les références, ou de la donner ailleurs qu'en AT) ; des problèmes anciens (par ex. substance complète selon les *IV^e Resp.*, le *larvatus prode*, la « fable du monde » etc.) retrouvent une nouvelle rigueur.

Pourtant, quelques réserves demeurent : (a) Est-il indispensable de mépriser — sauf exceptions — les travaux des historiens ? Faut-il redire que l'interprétation de l'*ego cogito* comme performatif remonte au moins à J. Hintikka, « *Cogito ergo sum* : Inference or Performance ? », *Philosophical Review*, 1962, et que la question devient aujourd'hui non d'établir le performatif (sur quoi l'accord est unanime), mais de préciser sa portée et nature ? Faut-il insister sur le fait que depuis E. Gilson, et à cause de lui, sur le *Discours*, les *Regulae* et les *Essais*, tant en France qu'à l'étranger, quelques menus progrès sont discernables ? Qu'il est délicat de parler de pensée « baroque » (p. 91), d'« intuition » cartésienne (p. 35, 46, 47, 120, 157), de répéter d'anciens contresens sur le paradigme du peintre dans la *Med. I* (p. 76-77) ; que préciser la démonstration de l'existence des corps ou la logique du *cogito* reste plus que jamais difficile et donc utile (p. 114, 138) ; bref que, dès lors que l'on se risque à commenter un auteur, on doit

aussi le lire, c'est-à-dire entrer dans le sérieux — lassant parfois — de l'histoire de ses interprétations ? (b) Il vaut de pointer une *ontologie* de l'*ego sum* (p. 87, 89, 98, 104, 120, 149, etc.) ; il eût mieux valu encore de préciser la situation de cette ontologie, sans cesse supposée acquise, comme pour se dispenser d'en dire plus ; mais quoi donc importe plus que, d'abord, de mesurer en quoi le caractère si justement qualifié d'indécidable de l'*ego* concerne l'ontologie ? Bref, pourquoi n'avoir rien dit de ce que *sum* — dans *ego sum* — demande qu'on y pense ? Peut-être faut-il songer à ce que, bien avant son *Nietzsche* que l'A. cite seul, Heidegger remarquait dans *Sein und Zeit* : « Mit dem ' cogito sum ' beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem ' radikalen ' Anfang unbestimmt lässt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer der *Seinssinn des ' sum '* » (/6, S. 24). Devant cette occasion manquée de répondre sérieusement (donc d'abord d'entendre) la question si ardue posée par Heidegger à tout lecteur de Descartes, nous ne pouvons entièrement écarter de notre pensée le sentiment que l'A., comme certains des plus célèbres commentateurs français de Descartes (n'achève-t-il pas en citant Valéry ? Il aurait pu y joindre Péguy ou Alain), ne visait pas tant à faire parler Descartes, en le lisant, qu'à (nous faire) jouir de son propre exercice de lecture.

J.-L. M.

3. 1. 16. O'HEAR (Anthony). — « Was D. a Voluntarist ? ». Répond à Briant Grant *Philosophy* 51 (1976), p. 401-419 (cf. *B.C.* VII, 1978, p. 40) sur la liberté de croire à tel ou tel objet selon la *Meditatio IVa* ; l'A. (qui a publié dans *Philosophy* 47, 1972, p. 95-112 « Belief and the Will » : *B.C.* III, 1974, 492) nie qu'un tel volontarisme existe chez Descartes ; il montre l'intérêt de Descartes pour l'appréhension moderne du rôle du préjugé et de l'erreur dans la genèse de nos convictions.

J.-R. A.

3. 1. 19. SHEA (William R.). — « Descartes and the Rosicrucians ». Sans doute Descartes ne fut-il point un rosicrucien, puisque les Invisibles le sont d'autant plus restés que, selon toute vraisemblance, ils n'existent jamais, à titre de secte véritable du moins (H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, 1958). Il n'en reste pas moins qu'à son retour d'Allemagne, en 1623, le tout-Paris intellectuel a tenu Descartes pour un rosicrucien, lorsqu'en un coup les libelles de Naudé et Garasse attaquèrent la secte invisible (voir les réponses de Baillet, N. Poisson et les attaques de D. Huet, ou de l'*Admiranda Methodus...*). Comment expliquer que Descartes ait pu ainsi prêter le flanc à cette étrange accusation ? L'A. répond en scrutant

les *Olympica*, les *Regulae*, etc., rapprochés d'écrit rosicruciens ; et surtout en relevant les correspondances entre les préceptes rosicruciens et le comportement extérieur de Descartes (dissimulation, exercice secret de la médecine, signature R.C., etc.). Reste surtout la dédicace mentionnée en AT X, 214, 17-19. — En fait, cet essai laisse supposer (après les travaux de L. Gäbe) que le rapport de Descartes à Faulhaber, sans doute décisif, mériterait encore des études et des précisions.

J.-L. M.

3. 1. 22. STEINER (M.). — « Cartesian scepticism ». L'A. (Columbia U.) étudie la consistance logique de l'argument sceptique du rêve dans la *Meditatio Ia* ; sans doute, la démarche de Descartes est fondée en logique épistémique (de la connaissance) par le recours au principe KK (= *Knowledge of Knowledge*) de Jaako Hintikka : je ne sais pas si je rêve ou non, donc je ne sais pas de façon certaine que je *sais* être assis ici — car si je *savais* que je sais cela, je saurais que je ne rêve pas. Puisque je ne sais pas que je sais (que je suis assis), alors (selon le principe KK) je ne sais pas non plus que je suis assis.

Mais l'A. montre que si, en théorie causale de la connaissance, je fais l'économie du principe KK, l'argument cartésien conserve sa validité, quoique plus faible. C'est ce que conteste, dans le même périodique (p. 224), David Gordon : le fait qu'un candidat soit sûr qu'il n'est pas sûr de ses réponses n'entraîne pas pour autant qu'il soit irrationnel pour lui de répondre. L'attrait des logiciens de la connaissance pour la démarche des *Méditations* montre, par-delà l'affinement des formalisations, la vigueur démonstrative recélée par le discours cartésien.

J.-R. A.

3. 1. 23. STOHRER (W. J.). — « Descartes and Ignatius Loyola ». Après d'autres (Pierre Mesnard, Naguib Baladi, Arthur Thomson), l'A. souligne les rapprochements entre la démarche ignacienne des *Exercices* et le projet cartésien. Les rapprochements textuels tentés ici sont trop généraux pour être convaincants.

3. 1. 25. TRACY (T.). — « The Soul as Boatman ». Bien que critique à l'endroit de la métaphore, Descartes reconnaît comme en partie exacte la fonction de « pilote » que l'âme assume à bord du corps (*Discours de la Méthode* AT 6, 59, l. 13). L'A. en rappelle les origines lointaines : Anaximandre, Parménide, Platon surtout (*Phèdre* 247c, *Lois* 961d-e). Chez Aristote, l'analogie illustre deux aspects de l'âme : l'âme est en soi immobile, elle est sur un bateau mobile (*De Anima* 405b11-406a10) ; bien qu'immuable en soi,

elle entraîne des changements importants (ou du mouvement) dans l'organisme par de très petits changements de la température vitale du cœur, comme le pilote fait changer le navire de cap par une simple variation, même faible, sur la barre (*De Anima* 416b20-29). L'A. énumère les différents commentateurs jusqu'à Thomas d'Aquin qui, n'envisageant que l'usage platonicien de la métaphore, la déclare inadéquate à rendre l'union de l'âme et du corps (*Contra Gentes* II, 57). C'est la même critique que fera Descartes, à partir de principes psychologiques plus que métaphysiques : il l'aura trouvée dans les Coïmbres (*Comm. Coll. Conimbrensis, De Anima* II, 1, 6, 2). Lorsque Élisabeth demande (AT III, 663, lettre du 21 mai 1643) comment l'âme peut faire se mouvoir les esprits animaux, Descartes ne trouve rien à répondre : le pilote ne peut pas prendre barre sur le corps matériel.

J.-R. A.

3. 1. 28. VAN DE PITTE (Frederick). — « Descartes' *Mathesis Universalis* ». Critique de l'interprétation donnée, en 1964, par J.-P. Weber, *La constitution du texte des Regulae*, de la Règle IV, et de la traduction généralement admise de *Mathesis Universalis* par « mathématique universelle » ; cette analyse rejoindrait nos conclusions (citées n. 1, 24 et 35), si l'A. avait appuyé son résultat — *Mathesis Universalis* indique la science en général, au-delà des simples mathématiques — sur trois considérations. (a) La *Mathesis Universalis* n'outrepasse la mathématique, même générale, qu'en ce qu'elle adjoint au critère de mesure celui d'ordre (AT X, 378, 1) ; (b) l'irréductibilité de *mathesis* à « mathématique » doit aussi s'établir pour les occurrences extérieures à la Règle IV (AT X, 394, 7) et aux *Regulae* (par exemple *Meditationes*, AT VII, 71, 8, 15 ; 74, 2 ; 80, 10), ce qui ne va pas sans une certaine difficulté, dont il faudrait aussi rendre compte ; (c) enfin l'universalité de la *Mathesis* ne devient déterminante que pour autant que Descartes y met en jeu rien moins qu'une ontologie (métaphysique générale), outrepassant par avance toute épistémologie mathématisée. L'A. enregistre donc certains résultats, sans pourtant les conduire à leur terme, ni même au point où ils ont déjà été conduits.

J.-L. M.