

Bulletin cartésien LIII

Centre d'études cartésiennes (Sorbonne Université)*
Centro Dipartimentale di Studi su Descartes
Ettore Lojaco (Università del Salento)**

Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour 2022***

Liminaires

I. *In memoriam* : Stephen Gaukroger (9 juillet 1950-3 septembre 2023), par Annie Bitbol-Hespériès.

II. Une nouvelle copie de la correspondance de Claude Clerselier avec Denis et Viogué, par Maria Teresa Bruno.

III. Les plus grands crimes que dicte la passion : Descartes et Cromwell, par Vincent Carraud et Olivier Chaline.

I. *In memoriam* : Stephen Gaukroger (9 juillet 1950-3 septembre 2023)

Après des études de philosophie à Birbeck College à Londres, puis un doctorat en histoire et en philosophie des sciences obtenu à Cambridge en 1977, suivis d'une année de *Fellowship* au Clare Hall de Cambridge, S. Gaukroger a quitté son Angleterre natale

* Centre d'études cartésiennes de Sorbonne Université, dirigé par Vincent Carraud ; secrétariat scientifique du *Bulletin* : Dan Arbib.

** Centro Dipartimentale di Studi su Descartes - Ettore Lojaco de l'Université du Salento, dirigé par Igor Agostini.

*** Le *Bulletin* dans son intégralité est consultable sur Internet à l'adresse des *Archives de philosophie* : www.archivesdephilo.com et à celle du site *Cartesius*, dirigé par Giulia Beligioioso : www.cartesius.net.

Réalisation du *Bulletin* : (1) Listes bibliographiques : Dan Arbib, avec la collaboration de Yoen Qian-Laurent ; (2) Liminaires : Mmes Annie Bitbol-Hespériès, Maria Teresa Bruno ; MM. Vincent Carraud et Olivier Chaline (Sorbonne Université) ; (3) Comptes rendus : Mmes Claire Etchegaray, Catherine Goldstein et Madeleine Ropars ; MM. Dan Arbib, Jean-Robert Armogathe, Vincent Carraud, Jean-Côme Chalamon, Alberto De Vita, Xavier Kieft, Jean-Luc Marion, Cristian Moisuc, Gilles Olivo, Yoen Qian-Laurent et Arnaud Rossetti. – Correspondants : pour la Russie et l'Europe de l'Est (langues slaves) : Wojciech Starzynski (Varsovie) ; pour l'Amérique latine hispanisante : Pablo Pavesi (Buenos Aires) ; pour le Brésil : Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares (Uberlândia) ; pour le Japon : Masato Sato ; pour la Chine : Zuo Huang.

pour l'Australie, où l'université de Melbourne lui offrait une bourse de recherche de deux ans au département d'histoire et de philosophie des sciences. C'est dans ce pays que sa carrière universitaire devait dès lors se dérouler; il y épousa Helen Irving, et tous deux s'installèrent à Sydney, Stephen étant nommé *Lecturer* à l'université. Son arrivée donna une impulsion décisive aux enseignements d'histoire de la philosophie, d'histoire des sciences, mais aussi de la philosophie des sciences.

Cette solide compétence s'affirme dans *Descartes, an intellectual biography*, livre relié, publié par Oxford U. P., en 1995 (réédité broché, 1997). Ce livre avec illustrations frappait d'emblée par la richesse, la précision et l'ampleur des analyses scientifiques des travaux de Descartes, autant que par l'attention accordée à la métaphysique cartésienne et aux *Passions de l'âme*. Il se distinguait aussi par l'intérêt porté au *Traité du Monde ou de la lumière* et à *L'Homme*, à l'analyse des sensations, puis aux conséquences de la condamnation de Galilée. L'auteur rectifiait avec élégance les traductions existant en anglais et faisait découvrir d'autres textes de Descartes. Il s'affirmait comme l'un des plus éminents cartésiens au niveau international et la place majeure qu'il accordait à Descartes dans les vastes travaux qu'il a ensuite entrepris ne s'est pas démentie. Le livre s'ouvrait aussi par l'évocation rapide de la biographie intellectuelle de son auteur qui rappelait le souvenir vivace de sa première lecture de Descartes, le *Discours de la méthode*, à l'ombre d'un arbre du parc de la villa Borghese, à Rome, l'été 1970, avant ses études de philosophie. Stephen critiquait l'enseignement reçu sur Descartes en premier cycle, privé de tout contexte, si bien qu'à Cambridge il avait travaillé sur Galilée, sans toutefois délaisser Descartes, grâce à Gerd Buchdahl et à John Schuster. Il devait revenir à Descartes dix ans plus tard. Il mentionnait aussi l'intérêt qu'il avait pris à lire la biographie intellectuelle de Simone de Beauvoir. Peu après, j'ai eu la chance d'échanger des lettres avec lui. Il achevait sa traduction anglaise du *Monde*, de *L'Homme*, de la *Description du corps humain*, accompagnée d'extraits de la *Dioptrique* et des *Météores* (*The World and Other Writings*, Cambridge U. P., 1998), et préparait le recueil – devenu classique –, *Descartes' Natural Philosophy*, publié en 2000 chez Routledge, coédité avec John Schuster et John Sutton, un de ses premiers doctorants. Entre-temps, il était devenu professeur d'histoire de la philosophie et d'histoire des sciences à l'université de Sydney. En 2002, paraissait sa troisième contribution à la compréhension de la pensée scientifique de Descartes : *Descartes' System of Natural Philosophy*.

Stephen Gaukroger a présidé plusieurs sociétés savantes en Australie, a obtenu des récompenses, est devenu membre effectif de l'Académie internationale d'histoire des sciences en 2017, après avoir été élu membre correspondant en 2007. Son immense culture, son ouverture d'esprit, la profondeur de ses réflexions, son attention aux différents contextes (scientifiques, philosophiques, religieux), la clarté de son expression, jointe à la maîtrise de plusieurs langues, lui permettaient d'avoir une vue en surplomb sur les transformations, la place et l'enjeu de la science et des sciences dans la culture et la civilisation. En témoignent quatre impressionnants volumes publiés chez Oxford U. P. entre 2006 et 2020 : *The Emergence of a Scientific Culture* (1210-1685), *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility* (1680-1760), *The Natural and the Human, Science and the Shaping of Modernity* (1739-1841), *Civilization and the Culture of Science* (1795-1935). Sa passion de transmettre, d'éveiller, de discuter, de voyager, l'avait aussi conduit à enseigner à Édimbourg entre 2007 et 2013, tout en continuant à assurer ses cours à Sydney. Devenu professeur émérite en 2014, il n'avait pas cessé de travailler. Ses trois dernières contributions aux études cartésiennes sont le fruit de collaborations. D'abord, en 2015 avec Frédérique Ait-Touati, pour *Le Monde en images. Voir, représenter, savoir, de Descartes à Leibniz* (Classiques Garnier), sur les problèmes de la représentation en épistémologie : statut des images, conception de la vision et de

la connaissance, déjà abordés par Stephen dans *Objectivity : A very Short Introduction* (Oxford, 2012). Ensuite, en 2016 avec Delphine Antoine-Mahut, pour *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, recueil issu en partie d'un colloque sur *L'Homme* à l'ENS de Lyon, site Descartes, en janvier 2014. Enfin, en 2017 avec Catherine Wilson, pour un recueil d'hommages à Desmond Clarke intitulé : *Descartes and Cartesianism*. Ma dernière discussion avec Stephen eut lieu fin juillet 2019 à Utrecht, où il était venu, « en voisin depuis Londres » (il y vivait une partie de l'année depuis sa retraite), « en qualité d'auditeur », assister le jeudi 25, à la séance du congrès de l'History of Science Society, consacrée à *Descartes, The Traité de L'Homme, and the Cartesianizing of Dutch Medicine*, organisée par Phillip R. Sloan et présidée par Theo Verbeek. Il avait prévu de revenir à Paris, ville qu'il aimait, mais la pandémie est survenue. Les derniers échanges concernaient notamment la publication de Baillet. Dans son courriel du 22 juillet 2022, avant de repartir pour Sydney la semaine suivante, après des séjours à Florence et à Londres, il espérait revenir (*epidemics permitting*) en avril à Paris.

En ce mois de novembre 2023, où je rédige ces lignes d'hommage dédiées à un penseur majeur, d'humeur égale, respectueux des idées des autres, aimant débattre, et où paraissent *Le Monde* et *L'Homme* avec les autres textes médicaux dans la collection des *Œuvres complètes* de Descartes dirigée par le regretté Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, chez Gallimard, je me déssole que nous ayons perdu un grand lecteur de ces textes qu'il connaissait parfaitement et dont il attendait avec intérêt une nouvelle édition.

Bibliographie sélective de Stephen Gaukroger

Livres

- *Descartes, an intellectual Biography*, Oxford University Press, 1995
- *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2001
- *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge University Press, 2002
- *French Philosophy: A very short introduction*, Oxford University Press, 2020
- *The Failures of Philosophy*, Princeton University Press, 2020
- Le quatuor sur la culture scientifique de l'Occident de 1210 à 1935, chez Oxford University Press :
 - *The Emergence of a Scientific Culture* (2006)
 - *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility* (2010)
 - *The Natural and the Human* (2016)
 - *Civilization and the Culture of Science* (2020)

Traductions et éditions scientifiques

- Arnauld, *On True and False Ideas*, Manchester University Press, 1990
- *Descartes' Le Monde and Other Works*, Cambridge University Press, 2001
- Charles Bonnet, *Analytical Essay on the faculties of the Soul*, Oxford U. P., 2022

Livres en tant que coéditeur

- Avec J. Schuster et J. Sutton : *Descartes' Natural Philosophy*, Routledge, 2000
- Avec C. Condren et I. Hunter : *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, Cambridge University Press, 2006
- Avec F. Aït-Touati : *Le Monde en images. Voir, représenter, savoir, de Descartes à Leibniz*, Paris, Garnier, 2015
- Avec D. Antoine-Mahut, *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, Cham, Springer, 2016

- Avec C. Wilson, *Descartes and Cartesianism: Essays in Honour of Desmond Clarke*, Oxford University Press, 2017
- Avec *Knowledge in Modern Philosophy*, London, Bloomsbury, 2018.

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

II. Une nouvelle copie de la correspondance de Claude Clerselier avec Denis et Viogué

Dans la correspondance de Clerselier, la discussion sur l'explication cartésienne de l'Eucharistie naquit sous l'impulsion du religieux augustin François Viogué, dont la première lettre connue date de mars 1654. Pour satisfaire ce docteur en théologie de la faculté de Paris, aumônier de l'ambassade de France en Suède et qui assista Descartes mourant, Clerselier demanda l'aide de l'un de ses amis, « Monsieur Denis », avocat à Tours, auquel il envoya copie des lettres échangées auparavant avec Viogué. De cet échange nous connaissons aujourd'hui les lettres suivantes, toutes datées de 1654 :

1. Viogué à Clerselier, 1^{er} mars
2. Clerselier à Viogué, 22 mai
3. Clerselier à Viogué, 5 juin
4. Viogué à Clerselier, 25 juin
5. Viogué à Clerselier, 2 juillet
6. Denis à Clerselier, 18 juillet
7. Clerselier à Denis, 30 juillet
8. Clerselier à Viogué, 6 novembre
9. Viogué à Clerselier, 30 novembre
10. Clerselier à Viogué, 20 décembre

Cette correspondance connut une importante circulation manuscrite, qui peut être en partie documentée, comme le montre l'édition de Siegrid Agostini, *Les Lettres de Monsieur Claude Clerselier 1644-1681*, Turnhout, Brepols, 2021 : Clerselier les envoya au jésuite Jean Bertet en 1659 et à Jean-Antoine Pastel en 1671 (prendront aussi part au débat d'autres personnalités, telles qu'Antoine Vinot, Honoré Fabri ou Robert Desgabets).

Le 24 juillet 1659 Bertet laisse entendre que Clerselier avait songé à faire (de cet ensemble?) un « Livre » :

[...] j'ay envoyé à Grenoble à Monsieur Pardessus un traité manuscrit du Pere Theophile Renault, dont la seconde partie est contre Monsieur Des Cartes pour l'explication du saint Sacrement et où il condamne enfin nostre opinion comme heretique : j'ay cru que je vous ferois service de vous le faire voir avant que de mettre au jour le vostre. [...] On pourra imprimer en mesme temps que vostre Traitté ; celuy du Pere Theophile, auquel afin qu'il nous donne plus de sujet d'crire. Si vous le jugez, je pourray communiquer vostre Livre, pour adjouter une 3^o partie à son traité contre les nouveaux explicateurs du saint Sacrement¹.

Mais le 27 août Clerselier lui précisait :

[...] je voy par vostre lettre du 24 juillet qui me fut rendue le 24 de ce mois que vous parlez de mon escrit comme d'un livre que j'ay desseïn de donner dans peu au public. Je ne say qui vous a pu donner cette pensée ; vous verrez que ce n'est qu'un ramas de Lettres que j'ay escrites et qui m'ont esté escrites sur ce sujet à l'occasion des difficultez qui m'avoient esté proposées par un Docteur en Theologie Religieux de l'ordre de saint Augustin nommé le Pere Viogué. Et mesme la premiere est d'un mien amy appellé Monsieur Denis avocat à Tours auquel j'avois envoyé les mesmes objections qui m'avoient esté faites pour sçavoir

comment il y répondroit sachant qu'il est sectateur des opinions de Monsieur Des Cartes et qu'il les entend assez bien. Et la seconde est la réponse que je fis à sa lettre, et j'ay voulu joindre tout cela ensemble pour n'en faire que comme un corps, pour ce que tout cela appartient à un mesme sujet et sert à faire voir les differentes pensées qu'on en peut avoir. J'attendray avec patience vostre avis sur le tout ; mais avant que de condamner ou approuver mes pensées ou mesme de les redresser, je vous prie de vouloir prendre la peine de les examiner et mesme de les faire voir à ceux de vos amis que vous en jugerez capables et qui seront d'humeur à vouloir entendre avec douceur de nouvelles propositions sans s'effaroucher tout d'un coup à la seule veue de la nouveauté : ainsi que vous me dites que font ceux qui parmy vous ont la censure en main. Si vous jugez que l'explication que je donne à ce mystere puisse estre admise et n'ait rien qui contraire, je ne dis pas aux opinions de nos Theologiens, mais aux decisions des Conciles : alors vous me ferez plaisir de me dire de quelle façon je me dois prendre pour la publier, si en forme de Lettres comme elle est ou d'une autre maniere. À vous dire la verité, c'est le dernier travail auquel je me destine pour mettre fin à tous les ouvrages de Monsieur Descartes².

Encore en 1684, un anonyme écrit à Pierre Bayle :

Il y a quelque apparence qu'on publiera dans quelque País de liberté les Lettres que M. Clerselier, & le P. Violier³ Religieux de l'Ordre de S. Augustin, se sont écrites pendant que le P. Violier étoit Aumônier de M. Chanut Ambassadeur en Suede. L' Aumônier n'étoit pas du sentiment de M. Chanut, il croyoit que le Cartésianisme ruinoit le Mystere de la Transsubstantiation, & il s'est efforcé de le prouver à M. Clerselier, M. Chanut croyoit au contraire que l'on pouvoit accorder ces choses ensemble⁴.

Les sources manuscrites

Cette correspondance de Clerselier avec Denis et Viogué nous a été transmise par cinq copies manuscrites : quatre sont prises en compte par S. Agostini dans le cadre de son édition, à laquelle nous renvoyons, et une, le manuscrit 594 de Yale, est restée jusqu'ici inconnue. Dans le cadre de la correspondance de Clerselier, il s'agit de l'ensemble le plus copié, à ce jour. Voici la répartition des lettres telles que nous les trouvons dans les manuscrits :

	Chartres 366 ⁵	BNF fr. 3262	BNF fr. 15356	Copenhague 3465	Yale 594
1) Denis à Clerselier, 18 juillet	f. 59	f. 17-22	f. 252 ^r -253 ^r		f. 1 ^r -3 ^v
2) Clerselier à Denis, 30 juillet	f. 62	f. 22-39	f. 253 ^r -257 ^v		f. 3 ^v - 13 ^r
3) Viogué à Clerselier, 1 ^{er} mars	f. 75	f. 40-41	f. 257 ^v -258 ^r		f. 13 ^r -14 ^r
4) Clerselier à Viogué, 22 mai		f. 41-63	f. 258 ^r -264 ^r		f. 14 ^r - 26 ^v
5) Clerselier à Viogué, 5 juin	f. 90	f. 64-109	f. 264 ^r -275 ^v		f. 27 ^r - 53 ^r
6) Viogué à Clerselier, 25 juin	f. 119	f. 110-117	f. 276 ^r -277 ^v		f. 53 ^r -57 ^r

2. Éd. S. Agostini, p. 419-420.

3. Viogué.

4. « Extrait d'une Lettre écrite à l'Auteur de ces Nouvelles », *Nouvelles de la Republique des Lettres. Mois de Juin 1684*, Amsterdam : Henry Desbordes, 1684, p. 432-433. Cité par S. Agostini, p. 106-107.

5. Nous rapportons le numéro de pages, quand il est lisible, tel qu'il est rapporté dans la table au début du manuscrit, dont les marges brûlées ne laissent pas lire la pagination.

7) Viogué à Clerselier, 2 juillet	f. 124	f. 117-120	f. 278 ^v -278 ^v		f. 57 ^r -58 ^v
8) Clerselier à Viogué, 6 novembre		f. 120-234	f. 278 ^v -299 ^v		f. 59 ^r -102 ^v
9) Viogué à Clerselier, 30 novembre		f. 242 ^r -242 ^v	X	X	X
10) Clerselier à Viogué, 20 décembre	f. 203	f. 243-285	X	X	X

L'ordre dans lequel cette correspondance nous a été conservée – en commençant, comme on le voit dans ce tableau, par les lettres de Denis, chronologiquement postérieures – pourrait correspondre à celui que Clerselier avait adopté pour ce « ramas de Lettres » évoqué dans l'extrait de sa lettre à Bertet rapporté ci-dessus (« Et mesme la premiere est d'un mien amy appellé Monsieur Denis avocat à Tours auquel j'avois envoyé les mesmes objections qui m'avoient esté faites [...] Et la seconde est la response que je fis à sa lettre, et j'ay voulu joindre tout cela ensemble pour n'en faire que comme un corps, pour ce que tout cela appartient à un mesme sujet et sert à faire voir les diferentes pensées qu'on en peut avoir »). Nous ignorons, en revanche, quelles lettres à et de Viogué il avait choisies et fait circuler : comme on le voit dans notre tableau, trois copies sur cinq ne présentent pas les deux dernières lettres et d'autres sont perdues.

Un examen des sources, qui n'a pas encore été fait, s'impose pour deux raisons, la première étant que les copies présentent des différences remarquables entre elles ; la seconde que, jusqu'à présent aucun élément interne n'a pu être dégagé pour comprendre le rapport de filiation entre les divers manuscrits.

1. BNF fr. 13 262. Papier ; xvii^e siècle ; 180 × 120 mm ; 509⁶ p. numérotées ; reliure maroquin rouge ; ex-libris gravé de « Lothar Frideric de Nalbach Episcop. Emausensis suffragan et officialis / Trevir decanus collegiatarum S. Paulin. et Simeon. Ibid.⁷ » et une note de provenance : « ce MS. me vient de la Bibl. de l'ab. Desessarts. 1775. », à savoir Alexis Desessarts (1687-1774).

Réunion d'écrits sur un même papier :

1. f. 1-16 : Terson à Clerselier, avril 1681 (« cherchez la page 235 pour avoir la suite »)
2. f. 17-22 : Denis à Clerselier, 18 juillet 1654
3. f. 22-39 : Clerselier à Denis, 30 juillet 1654
4. f. 40-41 : Viogué à Clerselier, 1^{er} mars 1654
5. f. 41-63 : Clerselier à Viogué, 22 mai 1654
6. f. 64-109 : Clerselier à Viogué, 5 juin 1654
7. f. 110-117 : Viogué à Clerselier, 25 juin 1654
8. f. 117-120 : Viogué à Clerselier, 2 juillet 1654
9. f. 120-234 : Clerselier à Viogué, 6 novembre 1654
10. f. 235-236 : suite de la lettre de Clerselier à Terson, avril 1681
11. f. 236-238 : Terson à Clerselier, 1^{er} juillet 1681
12. f. 238-241 : Clerselier à Terson, 9 juillet 1681
13. f. 241 : Terson à Clerselier, 13 juillet 1681 (« pour avoir la suite cherchez la page 465 »)
14. f. 242^r-242^v : Viogué à Clerselier, 30 novembre 1654
15. f. 243-285 : Clerselier à Viogué, 20 décembre 1654
16. f. 286-304 : instances de Pastel à Clerselier (sur les objections de Viogué)

6. Erreur du copiste et du Catalogue collectif de France qui rapporte 409.

7. Lothar Friedrich von Nalbach (1691-1748) fut nommé évêque titulaire d'Emmaüs en 1730 ; doyen du Simeonstift en 1729 et de l'abbaye de Saint-Paulin en 1732. Il a rendu des services diplomatiques à la cour royale de France, d'après la notice allemande de Wikipedia qui lui est consacrée.

17. f. 304-333 : Desgabets à Clerselier (sur les *Instances* de Pastel)
 18. f. 333-352 : réponse de Clerselier à Pastel (sur ses *Instances*)
 19. f. 353-384 « Extrait des Ecrits dictez par le R. P. Dom Robert Desgabets Religieux benedictin Professeur en Theologie en l'année 1663 ou 64 »
 20. f. 385 : note sur les lettres de Clerselier à Bertet, Fabri et Malleval
 21. f. 386-388 : « Censura R. mi Patris Honorati Fabritii Societatis Jesu 15. Martii 1660 »
 22. f. 389-396 : « Animadversio in censuram R. ^{mi} Patris Honorati Fabritii Societatis Jesu »
 23. f. 397-420 : censure de Malleval, 15 mars 1660
 24. f. 420-443 : réponse à la censure de Malleval
 25. f. 444-464 : réponses à quelques objections de Arnauld pour Desgabets, 19 juin 1671
 26. f. 465-478 : continuation pièce 13 (« pour avoir la suite cherchez à la page 497 »)
 27. f. 479-497 : « Copie de deux lettres que Monsieur Descartes a escrites au R. P. Mesland Jesuite en l'année 1645 ou environ »
 28. f. 497-507 : continuation pièce 26
 29. f. 507-509 : Terson à Clerselier, le 23 juillet 1681

Deux écritures. La plupart des pièces sont écrites par une même main à l'exception des suivantes : n° 1, 10, 11, 12, 13, 26, 28, 29, écrites par une autre main ; il s'agit de la correspondance de Clerselier de 1681. On peut supposer que cette deuxième main est intervenue en écrivant sur les pages blanches laissées par la première⁸. Pour le premier groupe, la pièce la plus tardive date 1671. Pour le second, 1681. Présence de quelques biffures et intervention surtout sur l'ensemble écrit par la première main. Il aurait fallu signaler ces interventions dans l'édition de S. Agostini, puisqu'elles sont de nature originale, et certainement postérieures. Il faudrait d'ailleurs vérifier, mais cela dépasse le cadre de la présente étude, si une partie de ces additions n'a pas été faite par la deuxième main, ce qui ne nous semble pas exclu.

Il faut encore remarquer que de ce manuscrit qui présente, comme nous l'avons dit, la note : « ce MS. me vient de la Bibl. de l'ab. Desessarts. 1775. », nous avons bien trouvé mention dans le *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu Monsieur l'abbé Desessarts*, Paris, Chez Pillot, 1775⁹ : « Lettre de M. Denis, Avocat du Roi au Présid. de Tours, du 18 Juill. 1654, sur la Philos. de Descartes appliquée au sujet du St Sacrement, & autres pièces : in-8. MS. maroq. r. » (p. 171, lot n° 1933). Il est curieux que le libraire rapporte le titre, quelque peu remanié, de la deuxième pièce du manuscrit tel qu'on le voit aujourd'hui, et cela d'autant plus si l'on considère, comme nous venons de le montrer, que la première pièce a été écrite par une main différente de la seconde : tandis que la première main est certainement du XVII^e siècle, la seconde est plus vraisemblablement du XVIII^e siècle. Il faut enfin signaler que la pagination de l'intégralité du manuscrit que nous avons suivie dans notre présentation a été certainement faite sur le manuscrit postérieurement. On peut même en apercevoir une autre qui n'est pas

8. Voir la fin des pièces n° 1, 13, 26 qui donnent des indications pour trouver la suite : par exemple à la fin de la pièce n° 1 on lit « cherchez la page 235 pour avoir la suite ». C'est aussi l'avis de Pierre Costabel : « Il y a eu, par la suite, intervention d'un second copiste qui a utilisé les pages laissées blanches par le premier dans le petit registre, et sans entrer dans l'examen détaillé de l'ensemble de ce manuscrit, on peut évidemment conclure ceci : dans un premier état, le registre 13262 se présentait comme un rassemblement de textes émanant des archives de Clerselier et concluait *cet ouvrage* par les deux lettres à Mesland [...] » (AT IV 746).

9. Dans l'« Avertissement » du libraire on lit à propos d'Alexis Desessarts : « Appliqué continuellement à l'étude, dès sa jeunesse, M. l'Abbé Desessarts, a eu le temps & les moyens, jusqu'à l'âge de 87 ans, de faire une collection nombreuse & choisie. Les Belles-Lettres & la Philosophie furent d'abord ses délices ; mais l'état Ecclésiastique auquel il se consacra, le fixa bientôt à l'étude des Langues Orientales pour l'intelligence des Saintes Ecritures, & à la lecture des Saints Pères, des Conciles & des Théologiens ».

très lisible ni constante dans le manuscrit et qui commence par « 1. » au f. 17 (selon la numérotation définitive), ce qui correspond exactement à la deuxième pièce du recueil, la lettre de Denis à Clerselier. Nous ignorons qui était l'acheteur du manuscrit lors de la vente de la bibliothèque de Desessarts en 1775. Et l'on ne peut exclure l'hypothèse d'une intervention de ce possesseur dans le manuscrit, à en juger par l'écriture de sa note en tête du recueil, mais nous ne disposons pas d'assez d'éléments pour en rien conclure. Ce recueil est ensuite entré dans le fonds de la Bibliothèque Royale, aujourd'hui Bibliothèque nationale de France, entre 1775 (notre *terminus a quo*, fourni par la date de la vente de la bibliothèque de Desessarts) et 1830-1848 (notre *terminus ad quem*, fourni par le cachet de la Bibliothèque Royale sur le manuscrit, correspondant à celui estampillé pour ces années¹⁰). Quoi qu'il en soit, on le retrouve sous son ancienne cote « Suppl. fr. 695 », dans les *Anciens Catalogues de la Bibliothèque du Roi et de différentes collections qui sont venues l'accroître aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles* (cote NAF 5496, Tome XLVIII. Suppl. fr., tome IV. Nos 601-800) ainsi mentionné : « Recueil de Lettres et de Pièces relatives au Saint Sacrement. 1 vol. in 8^o, pap., 17^e S. » (f. 124').

2. BNF fr. 15 356. « Mélanges ». Papier ; XVII^e siècle ; 240 × 170 mm ; 332 p. numérotées recto/verso ; cartonné. Réunion d'écrits en français et en latin, avec table des matières :

1. « Table des matieres contenues en ce livre »
2. f. 1 : « Advis secrets de la Societé de Jesus »
3. f. 48 : « Question Royale où il est montré en quelle extremité, principalement en temps de paix, le Sujet pourroit estre obligé de conserver la vie du Prince aux depens de la sienne »
4. f. 108 : « Observationes in novos hymnos Sanctæ sedi Apostolicæ submissæ. Per Patrem Fratrem Ludovicum Cavalli Minorem G.R. »
5. f. 144 : « Censura seu iudicium de genio ac præcipue de Epistolis Petri Blesensis »
6. f. 160 : « Censurarum quibus Sancti Augustini doctrina de gratia potissimum et Libero arbitrio ac prædestinatione. A scriptoribus Societatis Nominis Iesu »
7. f. 170 : « De Bibliothecarum antiquitate, utilitate et fine »
8. f. 181 : « Des bornes legitimes de cette maxime de ne se point prevenir et de l'abus qu'on en peut faire »
9. f. 191 : « Remarques sur le Livre du P. Thomassin des Dissertations sur les Conciles »
10. f. 209 : « Remarques sur le mesme Livre du P. Thomassin »
11. f. 219 : « Autres Remarques sur le mesme Livre »
12. f. 235 : « Discernement des vrays et faux amis »
13. f. 243 : « Jugement sur le Livre de Canonicis de M. ^t de la Place par Monsieur Hermant »
14. f. 251 : « Du Mistere de l'Eucharistie conformement aux principes de la Philosophie de Mons. ^t Descartes » (réunion des lettres 1-8 ci-dessus mentionnées dans notre tableau, précédées par une note sans référence au f. 251^v, dont voici le début « Le Pere Maimbourg Le Mercredi 30 May 1663 dans son sermon du s. ^t Sacrement [...] » et la fin « [...] et qui y quadre fort bien et non point à la commune. »)
15. f. 301 : « Demonstration de l'Existence de Dieu par la raison naturelle selon la pensée de M. ^t Des Cartes »
16. f. 313 : « Quelques difficultés proposées et resolües suivant les principes de S. ^t Augustin »

10. Voir *Catalogue général des manuscrits latins* n^{os} 8823 à 8921, Sous la direction de M.-P. Laffitte et de J. Sclafer par F. Bléchet, M.-F. Damongeot, M. Lescuyer, M.-H. Tesnière, Paris : Bibliothèque nationale de France, 1997, p. XXI. À en juger par le numéro de l'ancienne cote « Suppl. fr. 695 », on se rapproche plus de 1830 que de 1848.

17. f. 319 : « Sentences tirées de S. ^t Augustin »

18. f. 325 : « Lettre de M. ^r de à Madame la Comtesse de Imitée de Montagne »

Écrit par une même main à l'exception de la pièce « Censurarum quibus Sancti Augustini doctrina¹¹ », une seule main s'est occupée du rassemblement des pièces en les faisant précéder par une table en tête du recueil et par une page de titre avant chaque pièce. Très lisible, presque aucune biffure ou correction. Il est difficile de dater cette copie, en raison de la diversité des écrits qu'elle contient. Par exemple, pour les remarques sur les *Dissertations sur les conciles* du Louis Thomassin, nous pouvons avancer une datation de ou postérieure à 1667, année de parution et suppression de l'ouvrage, mais ne pouvons pas donner une date précise.

Nous avons réussi à lire quelques filigranes présents sur le papier : « P T / 1663 » ; « P M / 1666 » ; « BOY / 1666 ». Les deux premières correspondent parfaitement et respectivement aux filigranes répertoriés par le site verrelene.org : le premier, repéré sur un document, daté de 1666, concernant le village de Peyrusse (Cantal) ; le deuxième, sur « un autre document non daté (fin XVII^e) concernant Moulins (Allier) » est « identique [au précédent], daté 1663 mais avec les initiales PM » et il est ajouté « Monsieur Roch de Coligny nous apporte la précision suivante : il s'agit du filigrane de Pierre Mary, à Riom et à Chamalières¹² ».

Ce manuscrit, comme le précédent, est entré dans le fonds de la Bibliothèque Royale entre 1830-1848, à en juger par le cachet qui demeure toutefois pas très lisible¹³. On le retrouve, sous son ancienne cote « Supp^l fr. 3181 », dans les *Anciens Catalogues de la Bibliothèque du Roi et de différentes collections qui sont venues l'accroître aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles*, cote NAF 5509, tome LXI. Suppl. fr., t. XVII. Nos 3 101-3 300, f. 81^r, avec le titre « Recueil », suivi du dénombrement des pièces rapportées dans un ordre différent de celui dans lequel elles sont dans le manuscrit.

3) Bibliothèque de Chartres, ms 366. « Sentimens de M. ^r Des Cartes et de ses sectateurs sur le mystere de l'Eucharistie. Recueil curieux et rare ». Papier ; XVIII^e siècle ; 210 × 168 et 160 × 140 mm ; 502 f. (AT disent 1 012 f. avant le bombardement) ; reliure veau (complètement brûlée). Selon l'inventaire d'Armogathe dans *Theologia cartesiana*, qui transcrit la table des matières manuscrite qui se trouve au début de ce recueil, il compte 90 pièces. Selon la datation que nous avons proposée dans notre compte rendu de l'édition de S. Agostini paru dans *Kritikon Litterarum*, il fut confectionné entre 1681 et 1684¹⁴.

4. Bibliothèque Royale de Copenhague, ms GKS 3 465. 238 ou 240¹⁵ pages non numérotées, reliure en basane de l'époque, in-4°. Appartenant à Hans Gram (1685-1748). Cette copie ne rapporte que l'ensemble des lettres 1-8 de notre tableau. Sur la page de garde, on lit : « Ce qui est écrit à la marge, ou rayé et corrigé dans le texte par-cy par-là, est de la main de M^r Des Cartes ». En effet, si une seule main recopie les textes, une seconde

11. Nous avons encore quelques doutes sur la pièce « De Bibliothecarum antiquitate, utilitate et fine ».

12. <https://verrelene.org/filigranes-1650-1674/>

13. Voir *Catalogue général des manuscrits latins* nos 8823 à 8921, *op. cit.*, p. XXI.

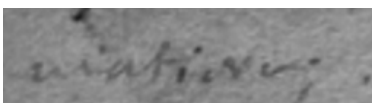
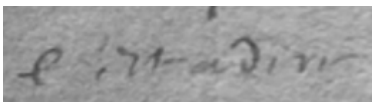
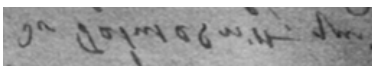
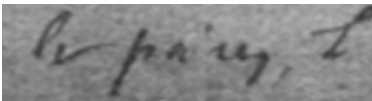
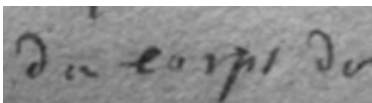
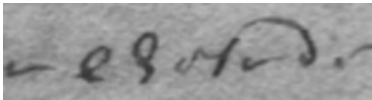
14. Voir notre section « Le manuscrit 366 de Chartres », *Kritikon Litterarum* 2023, Band 50, Heft 3-4, p. 210-213.

15. Deux cent trente-huit pages selon Domenico Collacciani qui a découvert cette copie, « Manuscrits cartésiens à la Kongelige Bibliotek de Copenhague », *Bulletin cartésien XLIV, Archives de philosophie*, 78, 2015/1, p. 168-172. Ici p. 168. Nous avons consulté une reproduction photographique de ce document qui comptait bien 238 pages mais deux pages étaient manifestement absentes après la page 52ⁿ. n. n. (ce qui ne nous a pas permis d'ailleurs de vérifier leur contenu et de rapporter des éventuelles variantes). Nous reprenons les renseignements sur la reliure, le format et la propriété de ce recueil à l'article de D. Collacciani, auquel nous renvoyons pour d'autres compléments.

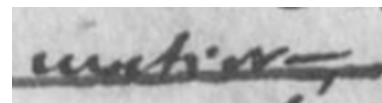
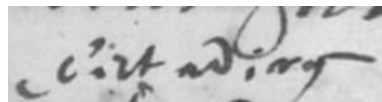
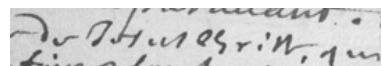
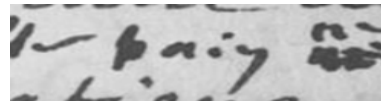
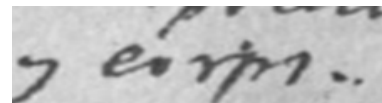
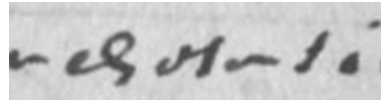
main intervient parfois pour corriger. Nous ne retiendrons pas ces corrections pour notre étude puisqu'elles ne sont manifestement pas fiables. Un exemple : « on a bien compris les fondemens dont M. ^r Descartes se sert pour l'explication de ce mystere », l'annotateur biffe « M. ^r Descartes » et écrit à la place « je me »!

5. Yale ms 594. « Claude Clerselier, Réponse à plusieurs objections faites contre la Philosophie de M. ^r Des-Cartes, sur le sujet du S. ^t Sacrement de l'Eucharistie » conservé sous la cote GEN MSS VOL 594, General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, provenant d'un achat de la bibliothèque en 2012 chez Bernard Quaritch. Papier ; XVII^e siècle ; 18,5 × 12,75 × 1,5 cm ; 4 f. n. ch. + 1^r-102^v f. + 7 f. n. ch. blancs ; reliure cartonnée moderne. Le filigrane du papier tel qu'il apparaît dans le coin supérieur de la feuille représente une petite grappe de raisin symétrique ou conventionnel, mais elle apparaît ailleurs accompagnée d'un écu ou une crosse. Réunion des lettres 1-8 mentionnées ci-dessus, plus une lettre reliée en tête du recueil, 1 f. recto-verso, et écrite par une main différente de celle du recueil ; cette lettre rapporte un passage de la lettre de Clerselier à Denis du 30 juillet 1654, et présente des variantes avec toutes les copies connues, y compris celle que l'on retrouve à l'intérieur du recueil. Quant à ce dernier, toutes les lettres y sont écrites par une main du XVII^e siècle ; une seconde main intervient pour biffer, corriger ou ajouter des passages. Cette seconde main écrit à la fin du texte : « reueu et acheué de reuoir le vendredy 18 mars [?] 1678 14 Iuin 1680 » (f. 102^v)¹⁶. L'écriture est identique à celle de Clerselier¹⁷ :

Chartres, ms n° 366



Yale, ms n° 594



16. Une note au début du manuscrit écrit : « on lit à la fin de ce manuscrit autographe et curieux, composé en 1654, ces mots : “reueu et acheué de reuoir le vendredy 14 Iuin 1680” ».

17. Voir la section « Les autographes de Clerselier » dans *Kritikon Litterarum* 2023, art. cit., p. 213-215.

Clerselier est donc l'auteur des corrections, modifications, suppressions et additions apportées sur ce recueil, qu'il aurait achevées de revoir en 1680, quatre ans avant sa mort, le 13 avril 1684. Signalons enfin qu'une autre main intervient parfois pour biffer ou transcrire les corrections et additions de Clerselier de façon plus lisible. Nous ne retiendrons pas les interventions de cette main pour notre étude.

Généalogie des manuscrits

La confrontation des manuscrits permet d'établir les points suivants :

1. Les copies Copenhague 3 465, BNF fr. 15 356 et Yale 594 (non corrigé) appartiennent à une même famille.

2. Le BNF fr. 15 356 concorde avec le premier état de Yale 594, mais présente quelques leçons identiques à des corrections de Clerselier.

3. Le Chartres 366 concorde avec le premier état de Yale 594 mais intègre un grand nombre d'interventions de Clerselier surtout dans les deux premières lettres échangées avec Denis.

4. Le BNF fr. 13 262 concorde quasi intégralement avec le texte du Yale 594 tel que corrigé et remanié par Clerselier. Leurs divergences sont rares et sans incidence sémantique, comme dans l'exemple suivant (nous marquons en gras les additions ou corrections de Clerselier) :

Yale 594 [f. 54 ^v -55 ^r]	BNF fr. 13 262 [f. 113]
Venons à la question. Vous voulez qu'il y ait de l'extension au corps de Jesus Christ en longueur, largeur et profondeur au corps de Jesus Christ dans l'Eucharistie, parce que la mesme substance, qui auparavant estoit pain, estant unie à l'ame de nostre Seigneur est convertie [se convertit <i>a. c.</i> est convertie <i>p. c.</i>] en son corps, et cette substance est ainsy étendue dans la moindre petite particule.	Venons à la question, vous voulez qu'il y ait de l'extension en longueur largeur et profondeur au corps de Jesus Christ dans l'Eucharistie, parce que la meme substance qui auparavant estoit pain estant unie à l'ame de nostre Seigneur est convertie en son corps, et cette substance est estendue dans la moindre petite particule.

Voici un échantillon de passages illustrant ces quatre points¹⁸.

Lettre de Clerselier à Viogué du 22 mai 1654 en 5 extraits¹⁹

- 1
[Copenhague 3 465] Je prendray neamoins la liberté de copier icy une reponse que j'ay faite autre fois à un de mes amis [/] qui après avoir leu les objections et les reponses susdictes, avoit encor de la difficulté à comprendre comment les accidens eucharistiques subsistent sans miracle au moien d'une superficie que Monsieur Descartes admet en tous les corps, de laquelle, disoit il, il n'avoit jamais ouy parler, Et je la copieray icy, à cause que par occasion, j'y parle de la difficulté que je traite neamoins maintenant, et peut estre s'y pouroit il rencontrer quelque chose qui pourra servir à l'éclaircir, et d'ailleurs pour ce que peut estre pourés vous avoir une difficulté pareille à celle que j'ay eüe autre fois à concevoir ce que

18. Nous transcrivons tous les textes en distinguant les *u* et *v* / *i* et *j* quand ils ne le sont pas dans les manuscrits, en régularisant l'accentuation sur *a* et à / *ou* et *où* ainsi que l'usage de l'apostrophe et en résolvant les abréviations (perluète incluse). Nous mettons en gras les corrections et additions de la main de Clerselier dans Yale 594 ainsi que les passages qui concordent avec ces corrections et additions dans les autres copies et signalons toute biffure ou autre intervention par un signe, une note entre crochets droits ou en bas de page. Les différences des autres copies avec Yale 594 sont soulignées par nous avec un trait.

19. NDE : les extraits ci-dessous sont réunis dans un tableau qu'il n'était pas possible d'intégrer de manière lisible dans ces pages, mais téléchargeable sur Cairn et archivesdephilosophie.com.

M. ^r Descartes entend par ce terme [/] que l'on conçoit moien, entre chacune des parties d'un corps, et les corps, et les corps qui les environnent qui est la notion qu'il donne de la superficie dans ses reponses à M. ^r Arnaud, je mettray encore icy l'eclaircissement qu'il m'a autre fois donné sur cela.

[BNF fr. 15 356] [f. 259^v] Je prendray neanmoins la liberté de copier icy une réponse que j'ay faite autrefois à un de mes amis, qui apres avoir leu les objections et les responses susdites, [259^v] avoit encore de la difficulté à comprendre, comment les accidens eucharistiques subsistent sans miracle, au moyen d'une superficie que M. Des Cartes admet en tous les corps, de laquelle, disoit-il, n'avoit jamais ouy parler ; Et je la copieray icy, à cause que par occasion j'y parle de la difficulté que je traite maintenant, et que je croy qu'il s'y pourra rencontrer quelque chose qui pourra servir à l'esclaircir. Et d'ailleurs pour ce que peut estre pourrez vous avoir une difficulté pareille à celle que j'ay eüe autrefois en lisant ces responses à M. Arnaud, à concevoir ce que M. Des Cartes entend là par ce terme ou cette extremite, que l'on conçoit tenir le milieu entre chacune des particules d'un corps, et les corps qui les environnent, qui est la notion qu'il donne de la superficie dans ses responses à M. Arnaud, je mettray encore icy l'eclaircissement qu'il m'a autrefois donné là dessus.

[Chartres 366] Je prendray neanmoins la liberté de copier icy une response que j'ay faite autrefois à un de mes amis qui apres avoir leu les objections de M^r Arnaud et les responses avoit encore de la difficulté à comprendre comment les accidens eucharistiques subsistent sans miracle, au moyen d'une superficie que M. ^r Des Cartes admet en tous les corps ; de laquelle, disoit il, il n'avoit jamais ouy parler, Et je la copiray icy à cause que par occasion j'y parle de la difficulté que je traite maintenant, et que je croy qu'il s'y pourra rencontrer quelque chose qui pourra servir à l'esclaircir. Et d'ailleurs pour ce que pourrez vous peutestre avoir une difficulté pareille à celle que j'ay eue autrefois en lisant ces responses à M. ^r Arnaud à concevoir ce que M^r Des Cartes entend là par ce terme ou cette extremite que l'on conçoit tenir le milieu entre chacune des particules d'un corps et les corps qui les environnent qui est la notion qu'il donne de la superficie dans ses responses à M^r Arnaud. Je metteray enco†re† [/] †...† l'eclaircissement qu'il m'a autrefois donné là dessus.

[Yale 594] [f. 16^v] Je prendray neantmoins la liberté de copier icy une response que j'ay faite autrefois à un de mes amis, qui lequel après avoir leu les objections et les responses susdites, avoit encore de la difficulté à comprendre comment les accidens eucharistiques subsistent sans miracle, au [f. 17^r] moyen d'une superficie que M. ^r Des-Cartes admet en tous les corps et qu'il dit estre moyenne entre le corps qui est environné et ceux qui l'environnent, de laquelle, disoit-il, il n'avoit jamais ouy ouy entendu parler ouy parler ; Et je la copieray icy à cause d'autant plus volontiers que par occasion j'y parle de la difficulté que je traite [traite a. c. traite p. c.] maintenant. et peut-estre s'y pourra il rencontrer quelque chose, qui pourra servir à l'esclaircir. Et d'ailleurs, pour ce que peut-estre pourrez vous avoir une difficulté pareille à celle que j'ay eüe autrefois à concevoir ce que M. ^r Des-Cartes entend par ce terme que l'on conçoit moyen, entre chacune des parties d'un corps, et les corps qui les environnent, qui est la notion qu'il donne de la superficie, dans ses responses à Monsieur Arnaud. Je mettray encore icy l'eclaircissement qu'il m'a autrefois donné sur cela là dessus.

[BNF fr. 13 262] [f. 46] Je prendray neanmoins la liberté de copier icy une response que j'ay faite autres-fois à un de mes amis, lequel apres avoir leu ces [les a. c. ces p. c.] objections [f. 47] et ces [les a. c. ces p. c.] responses susdites, avoit encore de la difficulté à comprendre comment les accidens eucharistiques subsistent sans miracle, au moyen d'une superficie que M. ^r Descartes admet en tous les corps, et qu'il dit estre moyenne entre le corps qui est environné et ceux qui l'environnent, de laquelle, disoit il, il n'avoit jamais ouy parler ; Et je la copieray icy d'autant plus volontiers, que par occasion j'y parle de la difficulté que je traite maintenant.

• 2

[Copenhague 3 465] Voicy maintenant quel est l'éclaircisement que j'ay donné autre fois receu de Monsieur Descartes [...] mais auparavant je suppose que vous aiez leu ses reponses, car sans cela vous auriez de la peine à l'entendre.

[BNF fr. 15 356] [f. 261^v] Voicy maintenant quel est l'éclaircisement que j'ay receu de M. ^r Des Cartes [...] Mais auparavant je suppose que vous ayez eu ses responses, car sans cela [f. 262^r] vous auriez de la peine à l'entendre.

[Chartres 366] Voicy maintenant quel est l'éclaircisement que j'ay receu de M^r Des Cartes [...] Mais auparavant je suppose que ¶ vous ayez leu ses responses, car sans cela vous auriez de [/] la peine à l'entendre.

[Yale 594] [f. 21^v] Voicy maintenant quel est l'éclaircisement que j'ay autrefois receu de Mons. ^r Des-Cartes [...] Mais auparavant je suppose [f. 22^r] que vous ayez leu ses réponses à M. ^r **Arnauld**, car sans cela vous auriez de la peine à l'entendre **ce qu'il vous dira sa pensée**.

[BNF fr. 13 262] [f. 54] Voicy maintenant quel est l'éclaircisement que j'ay autrefois receu de M. ^r Descartes, [...] Mais auparavant je suppose que vous ayez leu ses réponses à M. ^r Arnauld, car sans cela vous auriez de la peine à entendre sa pensée.

• 3

[Copenhague 3 465] comme nous pouvons dire que la Loire est la meme riviere qui estoit il y a dix ans, bien que ce ne soit plus la même eau et que peut-estre aussy il n'y ait plus aucune partie de la mesme terre qui environnoit cette eau. [/]

[BNF fr. 15 356] [f. 262^v] Comme nous pouvons dire que la Loire est la mesme riviere qui estoit il y a dix ans, bien que ce ne soit plus la mesme eau, et que peut estre aussy il n'y ait plus aucune partie de la mesme terre qui environnoit cette eau.

Et de mesme aussi que bien qu'il soit vray que la flamme d'une chandelle et l'air qui l'environne changent à tous momens, neanmoins la superficie qui separe l'un de l'autre demeure toujours la mesme qui estoit auparavant entre d'autre air et d'autre flamme à cause que la flamme qui succede à celle qui s'evanouit, et l'air qui survient à celui qui l'environnoit auparavant prenant precisement la place des autres ne changent point la ressemblance des dimensions, et ayant les mesmes dispositions et mouvemens ils excitent ensuite les mesmes sentimens.

[Chartres 366] Comme nous pouvons dire que la Loire est la mesme riviere qui estoit il y a 10 ans, bien que ce ne soit plus la mesme eau, et que peutestre aussy, il n'y ait plus aucune partie de la mesme terre qui environnoit cette eau. **Et de mesme aussi que bien qu'il soit vray que la flame d'une chandelle et l'air qui l'environne change à tous momens, neantmoins la superficie qui separe l'un de l'autre demeure toujours la mesme qui estoit auparavant entre d'autre air et d'autre flame, à cause que la flame qui succede à celle qui s'esvanouit et l'air qui survient à celui qui l'environnoit auparavant prenant precisement la place des autres ne changent point la ressemblance des dimensions et ayant les mesmes ¶ dispositions et mouvemens ils excitent ensuite les mesmes sentimens.**

[Yale 594] [f. 23^r] Comme nous pouvons dire que la Loire est la mesme riviere qui estoit il y a dix ans, bien que ce ne soit plus la mesme eau, et que peut-estre aussy il n'y ait plus aucune partie de la mesme terre qui environnoit cette eau.

Et de mesme aussy que bien qu'il soit vray que la flamme d'une chandelle et l'air qui l'environne changent à tout moment neantmoins la superficie qui separe l'un de l'autre demeure tousjours la mesme qui estoit auparavant, entre d'autre air et d'autre

flamme à cause que la flamme qui succede à celle qui s'evanoüit et l'air qui survient à celuy qui l'environnoit auparavant, prenant précisément la place des autres, ne changent point la ressemblance des dimensions et ayant les mesmes dispositions et mouvemens excitent ensuite les mesmes sentimens.

[BNF fr. 13262] [f. 56] comme nous pouvons dire que la Seyne est la mesme riviere qui estoit il y a dix ans, bien que ce ne soit plus la même eau, [f. 57] et que peut estre aussy il n'y ait plus aucune partye de la mesme terre qui environnoit cette eau. Et [, et a. c. . Et p. c.] de mesme aussy que²⁰ bien qu'il soit vray que la flamme d'une chandelle et l'air qui l'environne changent à tous momens, neanmoins la superficie qui separe l'un de l'autre demeure tousjours la mesme qui estoit auparavant entre d'autre air et d'autre flamme ; à cause que la flamme qui succede à celle qui s'evanoüit, et l'air qui survient à celuy qui l'environnoit auparavant, prenant précisément la place de l'autre, ne change point la ressemblance des dimensions ; et ayant les mesmes dispositions et mouvemens excite ensuite les mesmes sentimens.

- 4

[Copenhague 3 465] Et pour les autres accidens qui ont esté auparavant dans le pain et qui demeurent encore les mesmes après la conversion, sçavoir est la grandeur, la situation [...]

[BNF fr. 15 356] [f. 263^r] Et pour les autres accidens qui ont esté auparavant dans le pain, et qui demeurent encore les mesmes apres la conversion, sçavoir est la grandeur, la situation, [...]

[Chartes 366] Et pour les autres accidens qui ont esté auparavant dans le pain et qui demeurent encore les mesmes apres la conversion, sçavoir est la grandeur, la situation [...]

[Yale 594] [f. 24^r] Et pour les autres accidens qui ont esté estoient auparavant dans le pain, et qui demeurent encore les mesmes apres la conversion, **consecration, c'est à dire apres la conversion du pain au corps de Notre Seigneur**, sçavoir est la grandeur, la situation [...]

[BNF fr. 13 262] [f. 58] Et pour les autres accidens qui estoient auparavant dans le pain, et qui demeurent encore les mesmes apres la consecration **c'est à dire apres la conversion du pain au corps de nostre Seigneur**, sçavoir est la grandeur, la situation, [...]

- 5

[Copenhague 3 465] Voila, Monsieur, tout ce qui m'est venu sous la plume pour satisfaire à la premiere partie de la difficulté qui regarde les accidens, ce qui semble de vray estre superflu et comme inutile pour répondre à celles que vous m'avez proposées qui regardent le fond du mystere. Mais d'autant que toutes ces difficultés pouroient encore rester après avoir répondu aux vôtres j'ay voulu entreprendre les unes et les autres tout à la fois, [...]

[BNF fr. 15 356] [*ibidem*] Voila M tout ce qui m'est venu sous la plume pour satisfaire à la premiere partie de la difficulté, qui regarde les accidens ; Ce qui semble de vray estre superflu, et comme inutile pour répondre à celles que vous m'avez proposées, qui regardent le fonds du mystere. Mais d'autant que toutes ces difficultez pouvoient encore rester apres avoir répondu aux vôtres, j'ay voulu entreprendre, les unes et les autres tout à la fois ; [...]

[Chartes 366] Voila M. ' tout ce qui m'est venu sous la plume pour satisfaire à la 1^{re} partie de la difficulté qui regarde les accidens ce qui semble de vray estre superflu et comme inutile pour répondre à celles que vous m'avez proposées qui regardent le fond du mystere.

Mais d'autant que toutes ces difficultez pouvoient encore rester apres avoir respondu aux vostres, j'ay voulu entreprendre les unes et les autres tout à la fois [...]

[Yale 594] [*ibidem*] Voyla, Monsieur, tout ce qui m'est venu [f. 24^v] sous la plume pour satisfaire à la premiere partie de la difficulté, qui regarde les accidens ; ee-qui-semble-de-vray-estre-superflu-et-comme-inutile-pour-respondre-à-celles-que-vous-m'avez-proposées-qui-regardent-le-fonds-du-mystere. Mais d'autant que toutes ces difficultez pouvoient encore rester apres avoir repondu aux vostres, j'ay je sçay bien que je me suis en cela un peu écarté de mon sujet, et que j'aurois peu tout d'abord [...] ²¹ entreprendre de satisfaire aux difficultez que vous m'avez proposées, qui regardent le fond du mystere ; Mais parce que celles-là qui regardent les accidens sont le plus ordinaire sujet des contestations, qu'elles frappent davantage l'esprit et qu'on a coutume de les proposer les premieres, j'ay voulu entreprendre les unes et les autres tout à la fois, [...]

[BNF fr. 13 262] [f. 59] Voyla M. ' tout ce qui m'est venu soubz la plume pour satisfaire à la premiere partie de la difficulté, qui regarde les accidens : je sçay bien que je me suis en cela un peu écarté de mon sujet, et que j'aurois peu tout d'abord entreprendre de satisfaire aux difficultez que vous m'avez proposées qui regardent le fonds du mystere ; Mais parce que celles qui regardent les accidens sont le plus ordinaire sujet des contestations, qu'elles frappent d'avantage l'esprit, et qu'on a coutume de les proposer les premieres ; j'ay voulu entreprendre les unes et les autres tout à la fois ; [...]

Lettre de Clerselier à Denis du 30 juillet 1654, en huit extraits

- 1
[Copenhague 3465] La seconde est de plus grande importance, et c'est pour avoir lieu d'y satisfaire pleinement que dès le commencement j'ay un peu serré mes lignes, pour ce que je juge que j'auray assés de matiere pour remplir mes trois pages. Je vous ay beaucoup d'obligation de m'avoir bien voulu secourir de vôtre main dans un combat de cette consequence, cela me confirme dans la confiance que j'ay toujours eüe en votre amitié, et m'a fait connoistre par mesme moiien jusques où [/] s'étend vôtre generosité, qui ne vous permet pas de refuser aucune occasion de signaler vôtre courage, toutes les fois que l'honestete n'est point offensée.

[BNF fr. 15 356] [f. 253^r] Monsieur

La premiere de vos lettres ausquelles je dois response etc. [f. 253^v]

La seconde est de plus grande importance, et c'est pour avoir lieu d'y satisfaire pleinement que des le commencement j'ay un peu serré mes lignes, pour ce que je juge que j'auray assez de matiere pour remplir plus que mes trois pages. Je vous ay beaucoup d'obligation de m'avoir bien voulu secourir de vostre main dans un combat de cette consequence, cela me confirme dans la confiance que j'ay toujours eüe en vostre amitié, et m'a fait connoistre par mesme moyen jusqu'ou s'estend vostre generosité, qui ne vous permet pas de refuser aucune occasion de signaler vostre courage, toutes les fois que l'honesteté n'est point offensée.

[Chartres 366] La 1.^{re} de vos lettres ausquelles je dois response etc.

La 2.^{de} est de plus grande importance et c'est pour avoir lieu d'y satisfaire pleinement que des le commencement j'ay un peu serré mes lignes, pour ce que je juge que j'auray assez de matiere pour remplir mes trois pages.

Je vous ay beaucoup d'obligation d'avoir bien voulu me secourir de vostre main dans un combat de cette consequence. [/] Cela me confirme dans la confiance que j'ay toujours eue dans vostre amitié, et m'a fait connoistre par mesme moyen jusqu'ou s'estend vostre

21. Biffure illisible.

generosité qui ne vous permet pas de refuser aucune occasion de signaler votre courage toutes les fois que l'honnesteté n'est point offensée.

[Yale 594] [f. 3^v] Monsieur

~~La premiere de vos lettres auxquelles je [f. 4r] dois response etc.~~

Comme la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'ecrire La seconde est de plus grande importance, et c'est pour avoir lieu d'y satisfaire pleinement, que dez le commencement j'ay un peu serré mes lignes, pour²² ce que je juge **prevoy** que j'auray assez de matiere pour remplir mes trois pages. Je vous ay beaucoup d'obligation d'avoir [de m'avoir *a. c.* d'avoir *p. c.*] bien voulu **me** secourir de votre main dans un combat de cette consequence, cela me confirme dans la confiance que j'ay toujours eüe en votre amitié, et m'a fait connoître par mesme moyen jusques où s'estend vostre generosité, qui ne vous permet pas de refuser aucune occasion de signaler vostre courage ; toutes les fois que l'honnesteté n'est point offensée.

Je n'ay point esté surpris de la réponse que vous avez faite [...]

[BNF fr. 13 262] [f. 22] Monsieur

Je n'ay point esté surpris de la réponse que vous ~~m'~~avez faite...

• 2

[Copenhague 3 465] Et comme c'estoit une difficulté qui m'avoit desja long temps agité l'esprit, [...]

[BNF fr. 15 356] [f. 254^r] Et comme c'estoit une difficulté qui m'avoit des longtemps agité l'esprit, [...]

[Chartes 366] Et comme c'estoit une difficulté qui m'avoit **depuis** longtemps agité l'esprit [...]

[Yale 594] [f. 5^v] Et comme c'estoit une difficulté qui m'avoit ~~deja~~ **dez depuis** long temps agité l'esprit [...]

[BNF fr. 13 262] [f. 24] Et comme c'estoit une difficulté qui m'avoit **depuis** long temps agité l'esprit, [...]

• 3

[Copenhague 3 465] cela m'a porté à considerer les choses tout d'un autre biais, et m'a fait tenter, si [/] pratiquant bien les regles qu'il a prescrites dans sa Methode pour bien conduire sa raison, et trouver ensuite la verité je ne [...]

[BNF fr. 15 356] [*ibidem*] cela m'a porté à considerer les choses tout d'un autre biais ; et m'a fait tenter, si pratiquant bien les regles qu'il a prescrites dans sa methode, pour bien conduire sa raison, et trouver ensuite la verité, je ne [...]

[Chartes 366] cela m'a porté à considerer les choses tout **autrement que je n'avois fait la 1^{re} fois**, et m'a fait tenter si pratiquant bien les reigles qu'il a prescrites dans sa methode pour bien conduire sa raison **et chercher la verité dans les sciences**, je ne [...]

[Yale 594] [f. 6^r] Cela m'a porté à considerer les choses tout ~~d'un autre biais~~ **autrement que je n'avois fait la premiere fois**, et m'a fait tenter si pratiquant bien les règles qu'il a prescrites dans sa methode, pour bien conduire sa raison et ~~trouver en suite la verité~~ **chercher la verité dans les sciences**, je ne [...]

[BNF fr. 13 262] [f. 25] Cela m'a porté à considerer les ~~moyens~~ choses tout **autrement que je n'avois fait la premiere fois**, et m'a fait tenter si pratiquant bien les regles qu'il a prescrites dans sa methode, pour bien conduire sa raison, **et chercher la verité dans les sciences**, je ne [...]

- 4

[Copenhague 3 465] soit en ce qui regarde les especes ou accidens du Sacrement (ce que M. ^r Descartes a desja éclaircy en ses réponses à Monsieur Arnauld) soit ce qui regarde le fond du mystere.

[BNF fr. 15 356] [f. 254^v] soit en ce qui regarde les especes ou accidens du sacrement (ce que M. Des Cartes a déjà **expliqué** en ses responses à M. Arnauld) soit en ce qui regarde le fonds du mistere.

[Chartres 366] soit en ce qui regarde [...] ²³ ou accidens du Sacrement {ce que M^r Des Cartes a desja **expliqué dans** ses responses **aux 4^{es} objections faites par** M^r Arnauld} soit en ce qui regarde le fond du mystere.

[Yale 594] [*ibidem*] soit en ce qui regarde les especes ou [f. 6^v] accidens du Sacrement (ce que Mons. ^r Des-Cartes a déjà ~~eclaircy~~ **expliqué dans** ses responses à **aux 4. objections faites par** M. ^r Arnauld) soit en ce qui regarde le fond du mystere.

[BNF fr. 13 262] [*ibidem*] soit en ce qui regarde les especes ou accidens du Sacrement (ce que M. ^r Descartes a desja **expliqué** [appliqué *a. c.* expliqué *p. c.*] ~~dans ses responses aux quatriemes objections faites par~~ M. ^r [f. 26] **Arnauld**) soit en ce qui regarde le fond du mystere.

- 5

[Copenhague 3 465] Ce qui m'a ce me semble redressé l'esprit et fait tirer d'autres consequences que celles que vous mettés dans vôtre lettre.

[BNF fr. 15 356] [*ibidem*] Ce qui m'a ce me semble, redressé l'esprit, et fait tirer d'autres consequences que celles que vous mettez dans vostre lettre.

[Chartres 366] ce qui m'a ce me semble redressé l'esprit et fait tirer d'autres consequences que celles **qui sont couchées** dans vostre lettre.

[Yale 594] [*ibidem*] Ce qui m'a, ce me semble, redressé l'esprit, et fait tirer d'autres consequences que celle qui [que *a.c.*] **sont** [vous *a.c.*] ~~mettez~~ **inserez couchées** dans votre lettre.

[BNF fr. 13 262] [*ibidem*] Ce qui m'a ce me semble, redressé l'esprit, et fait tirer d'autres consequences que celles **qui sont couchées** dans vostre lettre.

- 6

[Copenhague 3 465] Ainsy pour ce que je connois évidemment que deux et trois joints ensemble font cinq, je conclud qu'il est nécessaire qu'ils fassent cinq, et qu'il ne peut estre autrement, ou du moins qu'il ne peut estre conçu par nous autrement ce qui à nostre esgard, est la mesme chose.

[BNF fr. 15 356] [*ibidem*] ainsy pour ce que je connois evidemment que deux et trois joints ensemble font **le** [f. 255^r] **nombre de** cinq, je conclud qu'il est necessaire qu'ils fassent cinq, et qu'il ne peut estre autrement, ou du moins qu'il ne peut estre conceu et **jugé** par

23. Peut-être omission du copiste : « les especes ou accidens ».

nous autrement, ce qui à nostre esgard est la mesme chose, **puisque nostre jugement pour estre juste, doit toujourns repondre à nostre perception.**

[Chartres 366] Ainsi pour ce que je **concois clairement** que 2 et 3 joints ensemble font le **nombre de 5**, je conclus qu'il est necessaire qu'ils fassent 5. Et qu'il ne peut estre autrement ou du moins qu'il ne peut estre conceu et **jugé** par nous autrement ce qui à nostre egard est la mesme chose **puisque nostre jugement pour estre juste doit toujours estre conforme à nostre perception.**

[Yale 594] [f. 7^r] Ainsy, ~~pour ce~~ **parce** je ~~connois~~ **evidemment concois clairement** que deux & trois joints ensemble font le **nombre de cinq**, je conclus qu'il est necessaire qu'ils fassent cinq et qu'il ne peut estre autrement, ou du moins qu'il ne peut estre **par nous** conceu ~~par nous~~ et **ny jugé** autrement ; ce qui à nostre égard est la mesme chose, **puisque nostre jugement pour estre juste doit tousjours repondre estre conforme à nostre perception.**

[BNF fr. 13262] [f. 27] Ainsy **parce que je conçois clairement** que deux et trois joints ensemble font le **nombre de cinq**, je conclus qu'il est necessaire qu'ils fassent cinq, et qu'il ne peut estre autrement, ou du moins qu'il ne peut estre **par nous** conceu **ny jugé** autrement ; ce qui à nostre égard est la même chose ; **puisque nostre jugement pour estre juste doit tousjours estre conforme à nostre perception.**

- 7

[Copenhague 3465] neanmoins que Dieu comme estant tout puissant et independant, et le Maistre absolu de toutes les essences, les peut changer comme il luy plaist et que quand il le fait, ce n'est pas merveille, si nous ne pouvons alors en concevoir la façon ; car nostre esprit n'est capable que de concevoir les choses qui se font selon le cours ordinaire de la nature, à cause que les idées naturelles que nous [/] avons des choses qui sont les veritables formes par lesquelles nous les pouvons concevoir, repondent à cet ordre.

[BNF fr. 15356] [f. 256^r] Dieu neanmoins, comme estant tout puissant et independant et le maistre absolu de toutes les essences, les peut changer comme il luy plaist ; et que quand il le fait, ce n'est pas merveille si nous ne pouvons alors en concevoir la façon ; Notre esprit **comme vous dites fort bien, n'estant** capable que de concevoir les choses qui se font selon le cours ordinaire de la nature, à cause que les idées naturelles que nous avons des choses qui sont les veritables formes par lesquelles nous les pouvons concevoir, repondent à cet ordre.

[Chartres 366] Dieu neantmoins comme estant tout puissant, independant et le maistre absolu de toutes les essences, les peut changer comme il luy plaist, **sans que les choses cessent pour cela d'estre ce qu'elles estoient et que quand** il le fait ce n'est pas merveille si nous ne pouvons alors **concevoir comment cela est possible.** Notre esprit **comme vous dites fort bien n'estant** capable que de concevoir les choses qui se font selon le cours ordinaire de la nature, à cause que les idées naturelles que nous avons des choses {qui sont les **seules et veritables formes parquoy nous les puissions connoistre**}, repondent à cet ordre.

[Yale 594] [f. 10^r] Dieu²⁴ neantmoins, ~~que Dieu,~~ comme estant tout puissant, et independant, et le maistre absolu de toutes les essences, les peut changer comme il luy plaist ; et ~~que quand~~ **sans que les choses cessent pour cela d'estre ce qu'elles estoient ; et que quand** il le fait, ce n'est pas merveille si nous ne pouvons alors ~~en concevoir la façon ;~~ **concevoir**

24. « Dieu » ajouté au-dessus de la ligne : écriture pas très clairement identifiable, dans le doute nous ne la marquons pas en gras.

comment cela est possible ; Car Nostre [nostre *a. c.* Nostre *p. c.*] esprit n'est comme vous dittes fort bien, n'estant capable que de concevoir les choses qui se font selon le cours ordinaire de la nature ; à cause que les idées naturelles que nous avons des choses (qui sont les seules et veritables formes par lesquelles quoy nous les pouvons concevoir) puissions connoistre) répondent à cet ordre.

[BNF fr. 13 262] [f. 31] Dieu neanmoins comme estant tout puissant et independant et le maistre absolu de toutes les essences, les peut changer comme il luy plaist, sans pour cela²⁵ que les choses ~~essent pour cela~~ changent de nature et cessent²⁶ d'estre ce qu'elles estoient ; et que quand il les fait, ce n'est pas merveille, si nous ne pouvons alors concevoir comment cela est possible, nostre esprit, comme vous dittes fort bien, n'estant capables que de concevoir les choses [f. 32] qui se font selon le cours ordinaire de la nature ; à cause que les idées naturelles que nous avons des choses, (qui sont les seules et veritables formes par quoy nous les puissions connoistre) répondent à cet ordre.

- 8

[Copenhague 3 465] car si vous admettés que Dieu comme maistre absolu des essences des choses, les peut changer et faire par exemple que deux et trois ne soient pas cinq, ou qu'un quarré n'ait pas quatre costés, vous admettés qu'une même chose peut estre et n'estre pas en même temps ; ce qui repugne si fort [...]

[BNF fr. 15 356] [*ibidem*] Car si vous admettez que Dieu, comme maistre absolu des essences des choses les peut changer, et faire par exemple, que deux et trois ne soient pas cinq, ou qu'un quarré n'ait pas quatre costez, vous admettez qu'une chose peut estre et n'estre pas en mesme temps ; Ce qui repugne si fort [...]

[Chartres 366] Car si v†ous† admettez que Dieu comme Maistre absolu des essen†ces† [†...† choses les peut changer sans qu'elles changent de nature et cessent d'estre ce qu'elles estoient. Par exemple si vous dites que Dieu peut faire qu'un quarré ait plus ou moins de 4 costez sans cesser d'estre un quarré, et qu'un corps n'ait point d'estendue sans cesser d'estre corps, vous admettez qu'une mesme chose peut estre et n'estre pas en mesme temps : car c'est dire qu'une chose est un quarré et ne l'est pas ; c'est dire qu'une chose est un corps et ne l'est pas. Ce qui repugne si fort [...]

[Yale 594] [f. 10^v] Car si vous admettez que Dieu, comme Maistre [maistre *a. c.* Maistre *p. c.*] absolu des essences des choses les peut changer et faire par exemple, que deux et trois ne soient fassent pas cinq, ou qu'un quarré n'ait pas quatre costez, vous admettez qu'une sans que les choses changent de nature et cessent d'estre ce qu'elles estoient ; par exemple si vous dittes qu'un quarré que Dieu peut faire qu'un quarré ait plus ou moins de quatre costez sans cesser d'estre un quarré et qu'un corps n'ait point d'estendue sans cesser d'estre corps, vous admettez qu'une mesme chose peut estre et n'estre pas en mesme temps ; en mesme temps ; car c'est dire qu'une chose est un quarré et ne l'est pas, c'est dire qu'une chose est un corps, et ne l'est pas ; Ce [c. *a. c.* Ce *p. c.*] qui repugne si fort [...]

[BNF fr. 13 262] [*ibidem*] Car si vous admettez que Dieu, comme maistre absolu des essences des choses, les peut changer, sans que les choses changent de nature, et cessent d'estre ce qu'elles estoient, par exemple si vous dittes que Dieu peut faire qu'un quarré ait plus ou moins de quatre costez sans cesser d'estre un²⁷ quarré ; et qu'un corps n'ait point d'estendüe sans cesser d'estre corps, vous admettez qu'une mesme chose peut estre

25. « pour cela » a été ajouté en marge.

26. « changent de nature et cessent » a été ajouté au-dessus de la ligne.

27. « un » ajouté au-dessus de la ligne.

et n'estre pas en mesme [f. 33] temps, car c'est dire qu'une chose est un quarré, et ne l'est pas ; c'est dire qu'une chose est un corps, et ne l'est pas ; Ce qui repugne si fort [...]

Mentionnons un cas exceptionnel, celui de la lettre du 6 novembre 1654 qui comporte dans la copie BNF fr. 13 262 et dans celle de Chartres un long passage que nous ne retrouvons pas dans la copie de Yale, où cette lettre se présente très remaniée.

Les quatre points que nous avons énoncés permettent d'établir un tableau généalogique des manuscrits.

Rappelons que Pierre Costabel est le seul à s'être prononcé sur la question : il avait étudié la copie de Chartres 366 et BNF fr. 13 262 et avait conclu que celle-ci était meilleure et certainement antérieure à celle-là :

Si le manuscrit BN. Fds Fr. 13 262, petit recueil relié cuir, est comme nous l'avons dit certainement antérieur à celui de Chartres, il s'agit dans les deux cas de documents qui ont été conservés en raison de leur communication à des personnes extérieures au cercle cartésien. Si le manuscrit de Chartres se recommande par les corrections mentionnées par A-T. [...] avec référence aux autographes, il n'en résulte pas qu'on puisse conclure à un collationnement effectué par Clerselier lui-même, comme le disent A-T sans autre forme de procès²⁸.

Ses arguments étaient les suivants :

[...] le dernier document du petit registre 13 262, copié de la même main que les précédents, est constitué par les lettres à Mesland et est introduit p. 479 par le titre suivant : « Copie de deux lettres que Mr Descartes a écrites au R.P. Mesland jésuite en l'année 1645 ou environ... (il s'agit des lettres CCCLXVII et CDXVII)... Ces deux lettres ont servy de fondement à tout cet ouvrage et c'est aussy là-dessus que se sont réglés tous ceux qui depuis ont écrit de cette matière suivant les pensées de Mr Descartes, en suite de la communication qu'ils ont eu de ces lettres ».

Il y a eu, par la suite, intervention d'un second copiste qui a utilisé les pages laissées blanches par le premier dans le petit registre, et sans entrer dans l'examen détaillé de l'ensemble de ce manuscrit, on peut évidemment conclure ceci : dans un premier état, le registre 13 262 se présentait comme un rassemblement de textes émanant des archives de Clerselier et concluait cet ouvrage par les deux lettres à Mesland citées ci-dessus. Si l'on se rapporte à ce que A-T ont relevé eux-mêmes dans le manuscrit de Chartres [...], on note que les documents appelés en garantie étant plus nombreux, il y a un argument supplémentaire pour l'antériorité de BN Fds 13 262 ; les deux manuscrits s'inscrivant d'ailleurs dans une même histoire : celle des dossiers constitués par Clerselier et ses proches, et communiqués privatim par copie [...] à propos de l'Eucharistie²⁹.

La prise en compte de la copie de Yale 594 nous conduit à une conclusion différente :

- le BNF fr. 13 262 connaissant toutes les interventions de Clerselier, est la copie la plus tardive ;
- le Copenhague 3 465, ignorant les interventions de Clerselier³⁰, et concordant avec le premier état de Yale, est parmi les plus anciens ;

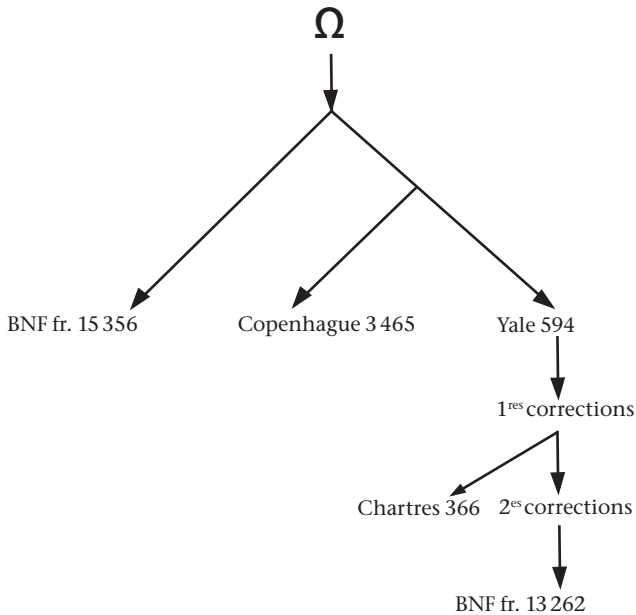
28. AT IV 747.

29. AT IV 745-746.

30. Nous avons remarqué qu'il connaît une intervention significative de Clerselier dans la lettre du 22 mai 1654. Yale 594 (f. 19^v) : « De plus, il est certain qu'il est aisé de concevoir que par la toute-puissance de Dieu, une substance corporelle, par exemple **d'un une pièce d'or peut estre mise en la place d'une autre substance corporelle, par exemple d'un morceaux de pain**, sans que pour cela [...] » et Copenhague 3 465 ainsi : « De plus il est certain qu'il est aisé de concevoir que par la toute puissance de Dieu, une substance corporelle, par exemple **une pièce d'or peut estre mise en la place d'une autre substance corporelle, par exemple d'un morceaux de pain**, sans que pour cela [...] ».

- le BNF fr. 15 356, concordant avec un nombre très limité de corrections de Clerselier, appartient lui aussi à un état antérieur de cette correspondance, mais à autre famille que Copenhague 3 465 et Yale 594 ;
- le Chartres 366, connaissant certaines des interventions de Clerselier, aura été fait sur le Yale 594 (ou un manuscrit en dérivant) ne comportant pas encore toutes les interventions faites par Clerselier en vue d'une édition. La note finale de Yale 594 indiquant « reueu et acheué de reuoir le vendredy ~~18 mars~~ (?) 1678 14 Iuin 1680 » (f. 102^v), il est probable que la copie du Chartres 366 (ou de celle dont il dérive) ait été faite entre ces deux dates.

Dans ces conditions, nous pouvons dresser le *stemma* suivant :



Ainsi Yale 594 avec les interventions de Clerselier nous donne la correspondance telle que celui-ci voulait l'édition en 1680 (lequel deux décennies plus tôt, en 1659, n'hésitait pas à affirmer que ce travail était « le dernier [...] auquel [il se] destin[ait] pour mettre fin à tous les ouvrages de Monsieur Descartes³¹ »), tandis que Yale non corrigé, Copenhague 3 465 et BNF fr. 15 356 nous rapportent cette correspondance telle qu'elle fut écrite, ou tout au moins telle qu'elle circula primitivement. Si Clerselier a traité la correspondance de Descartes avec le même scrupule que la sienne, on peut s'interroger sur la confiance à accorder à son édition.

Maria Teresa BRUNO (Sorbonne Université)

31. Éd. S. Agostini, p. 419-420.

III. Les plus grands crimes que dicte la passion : Descartes et Cromwell

Verdrängen den Habakuk

Karl Marx

La consolation de la princesse

La « funeste conclusion des tragédies d'Angleterre³² » fut un coup de tonnerre : « Tout l'univers frémit³³ ». La décapitation légale³⁴ de Charles I^{er}, le 30 janvier/9 février 1649³⁵, n'a pas moins scandalisé les philosophes britanniques que leurs contemporains³⁶, comme le Parisien Hobbes³⁷, ou encore, un siècle plus tard, comme l'ancien

32. DESCARTES, *lettre à Élisabeth* du 22 février 1649, AT V 282, 1-2 ; on lira avec profit la préface, les notes et les annexes de J.-R. Armogathe dans son édition de DESCARTES, *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*, Paris, Gallimard, 2018, ici p. 203 (désormais *Corr.*, à laquelle nous ne renvoyons par commodité que pour les paratextes de l'éditeur et son utile annotation des *Lettres*, en particulier celles de 1645 et de 1649).

33. Jacques-Bénigne BOSSUET, *Suite de L'Histoire universelle, XVII^e siècle, Œuvres complètes*, Migne, X, 1856, c. 1165.

34. Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, II, I, Remarque générale A, note, Ak VI, 320-322, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 203-204.

35. La première date est celle du calendrier julien, employé en Grande-Bretagne jusqu'en 1752 (en outre, la nouvelle année commençant en Angleterre le 25 mars, il y a un décalage d'un an avec le continent entre le 1^{er} janvier et le 24 mars : Charles I^{er} a donc été décapité, pour ses contemporains anglais, le 30 janvier 1648) ; la seconde est celle du calendrier grégorien, promulgué par la bulle *Inter gravissimas* et appliqué en France en décembre 1582 (c'est naturellement ce calendrier que suit AT, par ex. en AT V 95, 280 et 285) ; dans les Pays-Bas, la chronologie de l'application du calendrier est plus complexe, puisqu'elle requiert de distinguer les Provinces catholiques qui adoptent le calendrier dès octobre 1582 ou en décembre 1582 pour celles du sud des Pays-Bas (l'Union d'Arras), les Provinces insurgées contre Philippe II, protestantes (l'Union d'Utrecht), qui ne l'appliquent qu'au XVIII^e siècle (décembre 1700 pour Utrecht), comme les pays protestants et la Grande-Bretagne, mais avant eux, alors que la Hollande et la Zélande, pourtant insurgées et protestantes, l'adoptent aussi fin 1582, comme les Provinces catholiques du sud. Elzevier est à Amsterdam, en Hollande, Descartes habite à Egmond, en Hollande (donc dans une Province où régnait déjà le calendrier grégorien), quand il part en Suède, qui n'adopte définitivement le calendrier grégorien qu'en 1753, après de complexes atermoiements et revirements. Quand nous n'indiquons qu'une seule date, c'est celle du calendrier grégorien.

36. Voir par exemple la *lettre* de Robert Payne à *Gilbert Sheldon* du 25 avril/5 mai 1649 : Hobbes « tells me the French – especially the men of the Guards – take the death of our King very much to heart [...] », citée par Karl SCHUHMANN, *Hobbes, une chronique. Cheminement de sa pensée et de sa vie*, Paris, Vrin, 1998, p. 111.

37. Si cette étude cite sans être consacrée à Hobbes assez abondamment le *Behemoth*, postérieur d'une petite vingtaine d'années à la mort de Descartes, c'est que ce livre, d'un historien philosophe, restitue précisément les événements qui permettent de mesurer la pertinence de l'information et du jugement cartésiens. Notoirement connu comme soutien de Charles I^{er}, Hobbes était à Paris depuis 1640 ; en 1649, il était professeur de mathématiques du prince de Galles, le futur Charles II, à Saint-Germain : voir K. SCHUHMANN, *Hobbes, une chronique*, p. 95-97, 99 (à Montpellier), 102, 118, avant de rentrer en Angleterre en 1652 ; puis Alain BOYER, *Chose promise*, Paris, PUF, 2014, p. 87. Sur la condamnation du tyrannicide, qui détruit le corps politique, la position de Hobbes est constante : voir les *Elements of Law*, II, VIII, 10 ; le *De Cive*, XII, 3 ; puis, après 1648/1649, le *Leviathan*, XXIX (les tyrannicides sont malades de tyrannophobie : voir l'analyse de Dominique WEBER, *Hobbes et le désir des fous*, Paris, PUPS, 2007, p. 205-211) ; le 4^e dialogue du *Behemoth* critiquera le pamphlet de Milton, *Defense of the People of England*, qui, « raisonnant mal », justifie la mort du roi (*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Sir William Molesworth éd., Londres, John Bohn, 1839-1845, 10 vol. + 1 vol. d'index et de tables, réimpression Aalen, Scientia Verlag, 1966, désormais noté *EW*, VI, 368-369 ; trad. fr. de Luc Borot, Paris, Vrin, 1990, p. 206-207). Voir Olivier LUTAUD, *Cromwell, les niveleurs et la République*, Paris, 1967, Aubier, 1978³, puis, sur « l'odyssée » du pamphlet tyrannicide « Killing No Murder » dans lequel Edward Sexby (probablement) appelle, en 1657, son dédicataire Cromwell à « l'honneur de mourir pour le peuple » et à « faire plaisir au monde en le quittant » (trad. fr. de Carpentier de Marigny, Lyon [en fait probablement en Hollande ou à Bruxelles], 1658), du même O. LUTAUD, *Des Révolutions d'Angleterre à la Révolution Française. Le tyrannicide et Killing No Murder (Cromwell, Athalie, Bonaparte)*, La Haye, Nijhoff, 1973.

Fléchois Hume³⁸. Pascal note le paradoxe que constitue l'exemple d'Élisabeth de Bohême, nièce du roi : « Qui aurait eu l'amitié du roi d'Angleterre, du roi de Pologne et de la reine de Suède, aurait-il cru manquer de retraite et d'asile au monde³⁹? ». La « fâcheuse nouvelle » (AT V 281, 2) connue à Egmond vers le 20 février 1649, Descartes écrit le 22 à Élisabeth que la considération de la mort du roi, « plus glorieuse, plus heureuse et plus douce [...] que celle qu'on attend en son lit » doit lui « servir de consolation [...]. Car c'est beaucoup de gloire de mourir en une occasion qui fait qu'on est universellement plaint, loué et regretté de tous ceux qui ont quelque sentiment humain [...] ». Dans cette lettre, « plus glorieuse » est du reste la première expression qui s'oppose à « si violente ». L'opinion de la postérité estimera et louera Charles I^{er}, d'où sa gloire posthume dont la représentation doit constituer un premier motif de consolation pour Élisabeth.

Un second motif lui est fourni par l'assurance « que sa conscience lui a donné plus de satisfaction, pendant les derniers moments de sa vie, que l'indignation, qui est la seule passion triste qu'on dit avoir remarquée en lui, ne lui a causé de fâcherie⁴⁰ ». La satisfaction, que la conscience de Charles I^{er} lui donne au moment de mourir, est définie en général à l'art. CXC des *Passions de l'âme* : « La satisfaction, qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu, est une habitude en leur âme, qui se nomme tranquillité et repos de conscience » (AT XI 471, 14-16⁴¹), de sorte que le « repos de conscience » du roi, acquis par la clémence⁴² – vertu du souverain par excellence – et une habitude vertueuse que l'ultime épreuve rend remarquable⁴³, l'emporte sur son indignation.

38. *Histoire de la maison de Stuart sur le trône d'Angleterre*, t. II, Londres, 1760, p. 173-175 = *The History of England, from the Invasion of Jules Caesar to the Revolution in 1688*, Londres, 1820, vol. VII, p. 143-145. D'après John HARDMAN, *The Life of Louis XVI*, Newhaven and London, Yale U. P., 2016, p. 17-18 : un nommé Leclerc de Sept-Chênes, qui fut un des hommes chargés de l'instruction du dauphin, lui lut quand il avait l'âge de 12 ans (donc en 1766) ce que Hume avait écrit de la guerre civile anglaise, suscitant ce commentaire de son élève selon lequel, à la place de Charles I^{er}, il n'aurait jamais tiré l'épée contre son peuple. Hardman fait remarquer que Sept-Chênes avait traduit et publié des extraits d'Edward GIBBON, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (6 volumes, de 1776 à 1789). Le futur Louis XVI en traduisit aussi des passages, comme pour l'*History of England* de Hume, ainsi que l'intégralité de Horace WALPOLE, *Historic Doubts on the Life and Reign of King Richard III* (1768), tué à la bataille de Bosworth en 1485 en luttant contre Henry Tudor.

39. L 3/62 = *Disc.*, 120. Sur les liens familiaux d'Élisabeth de Bohême avec le roi d'Angleterre Charles I^{er}, son oncle, le roi de Pologne Jean-Casimir, la reine de Suède Christine, sa cousine, voir *Corr.*, p. 342-361.

40. AT V 282, 9-24 ; *Corr.*, p. 203. Henri Brassat (1591-après 1657, secrétaire d'ambassade à La Haye de 1627 à 1654) écrit à Brienne le 18 février 1649 : « La tragédie d'Angleterre est ici [La Haye] une assidue méditation », AT V 285.

41. Pour toutes les citations de l'art. CXC, nous n'indiquerons plus désormais AT XI 471-472, et ne renverrons qu'aux lignes, 14 à 24 pour la p. 471, 1 à 15 pour la p. 472 ; on pourra aussi se reporter à l'édition des *Passions de l'âme* par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1966, p. 201-202 et à la trad. latine d'H[enri] D[esmarests], *Passiones animae*, Amsterdam, Elzevier, 1650 (rééd. anastatique par Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso, Lecce, Conte, 1997), p. 88 pour l'art. CXC, dont le titre explicite la notion de satisfaction : « De satisfactione sive acquiescentia in seipso ».

42. C'est pourquoi elle n'est pas mise au nombre des passions de l'âme (le terme de clémence est absent des *Passions*), de même que la miséricorde ou la douceur, dont le modèle est divin. – C'est aussi la « clémence, l'illustre défaut de Charles », que souligne Bossuet vingt ans plus tard, le 16 novembre 1669, dans l'*Oraison funèbre d'Henriette-Marie de France*, *ibid.*, VII, c. 1208. On pourra comparer avec les vertus vantées dans le *Behemoth*, où Hobbes loue « what courage, patience, wisdom, and goodness [la clémence], was in this prince » (*EW* VI, 368-369 ; trad. fr. p. 197).

43. « Il est certain que, sans cette épreuve, la clémence et les autres vertus du Roi dernier mort n'auraient jamais été tant remarquées ni tant estimées qu'elles sont et seront à l'avenir par tous ceux qui liront son histoire » (AT V 282, 16-20 ; *Corr.*, p. 203). – Les derniers moments de Charles I^{er} fascineront Louis XVI, qui a demandé qu'on lui lût une ultime fois dans ses propres derniers instants, dont Antoine François Bertrand de Molleville fut le témoin direct : « Il attendait la mort avec une résignation si froidement et si tranquillement héroïque, qu'on l'aurait prise pour de l'insouciance. Sa lecture ordinaire était l'histoire de Charles I^{er} [...] », *Mémoires particuliers pour servir à la fin du règne de Louis XVI*, Paris, 1816, t. II, p. 42 ; voir aussi Jean-Baptiste CLÉRY, *Journal de ce qui s'est passé à la Tour du Temple pendant la captivité de Louis XVI*, Londres, 1798, p. 203. Gallica ne donne pas cette édition du *Journal*, mais celle de 1825 (dont les notes développent

Le dernier article de la seconde partie s'achève en évoquant la joie produite par une telle satisfaction : « Quiconque a vécu en telle sorte, que sa conscience ne lui peut reprocher qu'il ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction, qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions [fût-ce l'indignation] n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme » (art. 148, AT XI 442, 10-17). Si la tranquillité du roi a été troublée par l'indignation – Descartes ne fait pas de Charles I^{er} l'archétype du généreux – fût-ce sans fâcherie⁴⁴, c'est-à-dire sans colère⁴⁵, sa mort a sans doute été « plus heureuse » qu'affreuse, deuxième qualificatif apposé à « si violente » (AT V 9 et 10). L'art. LXIII disait déjà que cette « satisfaction intérieure [...] est la plus douce de toutes les passions » (AT XI 377, 19-20) – « plus douce », tel est le troisième qualificatif, propre au souverain, que la consolation cartésienne oppose à « si violente » pour caractériser la mort du roi (AT V 282, 8 et 11).

Et de conclure, sans s'« arrêter longtemps sur un sujet si funeste », en ajoutant « qu'il vaut beaucoup mieux être entièrement délivré d'une fausse espérance, que d'y être inutilement entretenu⁴⁶ », puisqu'au fond, « il n'y a de consolation qu'en la vérité seule⁴⁷ ». La consolation d'Élisabeth est donc fondée sur l'interprétation exacte (« à le bien prendre ») qu'il faut accorder à la mort de Charles I^{er} – non pas interprétation historique, qui l'analyserait à partir de ses motifs politiques et de leurs circonstances, mais interprétation qu'on dira psychologique ou morale, du point de vue du roi lui-même : l'excès de la passion gaie (« sa conscience lui a plus donné de satisfaction [...] ») éprouvée par Charles I^{er} « pendant les derniers moments de la vie », sur la « passion triste » de l'indignation. Une telle interprétation corrige l'affliction extraordinaire (AT V 281, 20) d'Élisabeth en ce qu'elle requiert de se représenter les derniers instants de la vie du roi conformément à l'explication cartésienne des passions menée dans les *Passions de l'âme*. Descartes applique donc à Charles I^{er} une analyse dont celui-ci ne constitue qu'un

le parallèle Louis XVI – Charles I^{er}), qui indique p. 60 que *l'Histoire d'Angleterre* de Hume faisait partie de « sa lecture habituelle ». Voir surtout p. 128 : le 18 janvier 1793 « Le Roi m'ordonna de chercher dans la bibliothèque le volume de l'Histoire d'Angleterre où se trouve la mort de Charles I^{er} : il en fit la lecture les jours suivants ». La figure de Charles I^{er} hante pour ainsi dire la réflexion de Louis XVI. John Hardman rapporte, *The Life [...]*, *op. cit.*, p. 302, qu'en octobre 1788, le roi avait justement parlé avec Malesherbes de Charles I^{er} et Malesherbes avait conclu que le sort de Louis XVI ne pourrait être le même car il n'y avait pas un conflit religieux pour aggraver le conflit politique. Et le roi de prendre le bras de Malesherbes et de lui dire : « Fort heureusement, si bien que l'atrocité ne sera pas la même. » Malesherbes fut avec Tronchet et de Sèze son conseil lors de son procès.

44. Selon l'art. CXC VII, l'indignation – dont le contraire est la faveur (AT XI 477, 23) – « n'est pas incompatible avec la joie [...]. Car lorsque le mal dont nous sommes indignés ne nous peut nuire, et que nous considérons que nous n'en voudrions pas faire de semblable, cela nous donne quelque plaisir » (AT XI 476, 13-18). Quant aux généreux, ils n'éprouvent aucune « colère, à cause que, n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis, que de reconnaître qu'ils en sont offensés » (art. CLVI, AT XI 448, 12-15).

45. Henri Desmarests traduit la « fâcherie » des vieillards par « taedium vel ira », art. CXXXIII, *op. cit.*, p. 61 (= AT XI 426, 24-25). L'art. CXCIX affirme, avant d'en dire la violence, que la colère « contient tout le même que l'Indignation, et cela de plus, qu'elle est fondée sur une action qui nous touche » (AT XI 477, 18-20). Charles I^{er} est indigné sans colère – l'art. CCI permet de comprendre que Descartes n'identifie pas clémence et bonté (voir plus haut la note 42).

46. AT V 282, 31-283, 3 ; *Corr.*, p. 204. La lettre à Élisabeth du 22 février 1649 s'énonce dans des termes bien souvent communs avec ceux de la lettre du 6 octobre 1645 où Descartes exposait le doute qu'il s'était proposé (AT IV 304, 16-305, 6 s.) : voir le commentaire de Laure VERHAEGHE, « L'exemple du premier cartésien : l'interprétation pascalienne de la générosité », in D. Arbib et T. Pavlovits, éd., *Magyar Filozófiai Szemle / Revue philosophique de la Hongrie*, 2015, 2, p. 98-103.

47. PASCAL, lettre à Florin et Gilberte Périer du 17 octobre 1651 sur la mort de son père (OC II, 853) : voir Emmanuel MARTINEAU, « Les amis inconnus. Pascal et Descartes », *Conférence*, 44, printemps 2017, p. 391-399 et Vincent CARRAUD, *Pascal : de la certitude*, Paris, PUF, 2023, chapitre XV.

exemple dans la *lettre* du 22 janvier 1649, dont la seule fin, répétons-le, est de consoler la princesse des « disgrâces de la fortune » (AT V 282, 3) – tel est l'effet, dirions-nous, des *Passions* sur la *lettre*. Il n'y avait donc aucune raison que l'histoire exemplaire des derniers moments du roi exécuté figurât dans les *Passions de l'âme*, puisque cette partie du traité est organisée selon une gradation qui procède du motif extrinsèque de satisfaction (la gloire) à la satisfaction intérieure ou contentement de l'âme (la conscience du roi).

La satisfaction de soi injuste : bigots et superstitieux

Venons-en plus précisément à l'art. CXC des *Passions de l'âme*. Sa première partie (14-2) définit la satisfaction de soi-même, disposition caractéristique de la vertu parce qu'elle lui est ordinaire⁴⁸, en la distinguant de « celle qu'on acquiert de nouveau » à la suite d'une action nouvelle et qui est une passion. La définition repose donc sur la distinction de l'habitude vertueuse qui autorise une satisfaction de soi tranquille et le repos de conscience (14-16) et la satisfaction de soi passionnelle que renouvelle, de façon non habituelle parce qu'elle n'est pas encore issue d'une vie vertueuse, une action « qu'on pense bonne ». Il y a là l'opposition d'une situation qui se mesure à son éventuelle fréquence devant une action nouvelle mais non habituelle, par opposition à l'analyse de la satisfaction habituelle du vertueux⁴⁹. Aussi, par différence d'avec la satisfaction de soi qui est la conséquence d'une vie vertueuse, qu'en est-il pour ceux dont la satisfaction passionnelle provient ponctuellement de ce qu'ils ont « fraîchement fait quelque action [qu'ils] pens[ent] bonne », mais dont « la cause n'est pas juste » ? Réponse : « lorsque cette cause n'est pas juste, c'est-à-dire lorsque les actions dont on tire beaucoup de satisfaction, ne sont pas de grande importance ou même qu'elles sont vicieuses, elle est ridicule et ne sert qu'à produire un orgueil et une arrogance impertinente » (21-2). Il y a injustice quand l'analyse de la cause de la passion en révèle la petitesse, et par conséquent celle des actions qui nous satisfont, voire de leur vice. Le vocabulaire de l'art. CXC marque sévèrement la cause injuste de la satisfaction de soi, qui en devient « ridicule et ne sert qu'à produire un orgueil et une arrogance impertinente ». Quelle différence y a-t-il alors avec l'objet de l'art. CLVII, qui définissait l'orgueil comme le fait de concevoir illégitimement une « bonne opinion » de soi-même en employant déjà une terminologie très péjorative : « un orgueil, qui est toujours fort vicieux », « ce vice est si déraisonnable et si absurde » (AT XI 448, 21 et 449, 2-3)⁵⁰ ? Dans l'art. CXC, l'orgueil et l'arrogance impertinente sont certes l'effet de la cause ridicule des actions sans importance ou vicieuses qui entraînent injustement « beaucoup de satisfaction »

48. Art. CLXI : « il faut remarquer que ce qu'on nomme communément des vertus, sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, et réciproquement être produites par elles » (AT XI 453, 8-12). Voir aussi l'art. CXLVIII déjà cité.

49. Le vertueux éprouve sans doute une joie intellectuelle permanente (et non pas une passion ponctuelle), car installée, précisément parce que sa vertu est une habitude ; c'est au contraire le non vertueux qui éprouve la joie passionnelle : il peut se tromper, alors que le généreux ne se trompe pas (art. CLIV). L'art. CXC distingue donc deux sortes de satisfaction : la satisfaction de soi qui suppose que le généreux suit constamment ou habituellement la vertu, joie intellectuelle donc, qui est une estime de soi (et qui implique le bon usage de la volonté) ; et la satisfaction ponctuelle : « celle qu'on acquiert de nouveau, « lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne, [qui] est une passion, à savoir une espèce de joie » (471, 17-19). En précisant que la seconde est une joie passionnelle, Descartes laisse penser que la première ne l'est pas et crédite donc Charles I^{er} de la seconde : il n'est donc pas l'archétype du généreux.

50. L'art. CLIX considère que « ceux qui ont l'esprit le plus bas » sont « les plus arrogants et superbes » pour rendre compte du paradoxe apparent de « l'humilité vicieuse » (AT XI 450, 12-13). Quant à l'impertinence et l'absurdité, elle caractérise à l'art. CXCVIII l'indignation apparente dont les degrés sont « être difficile et chagrin », « être injuste » et enfin, portée à son comble, « c'est être impertinent et absurde de ne restreindre pas cette passion aux actions des hommes, et de l'étendre jusques aux œuvres de Dieu ou de la nature » (AT XI 477, 2-8).

de soi ; mais dans l'art. CLVII, la cause de la bonne opinion de soi « la plus injuste de toutes est, lorsqu'on est orgueilleux sans aucun sujet, c'est-à-dire sans qu'on pense pour cela qu'il y ait en soi aucun mérite, pour lequel on doit être prisé » (AT XI 448, 23-26), d'où la confusion imaginaire de la gloire et de l'usurpation. Un tel orgueil a la cause la « plus injuste », dit Descartes, puisqu'il est « sans aucun sujet ». L'orgueil dont il est question à l'art. CXC n'est donc pas pire que celui qui est défini à l'art. CLVII, si l'on entend par là qu'il serait le plus injuste, car ceux qui éprouvent cette passion ne l'éprouvent pas absolument sans sujet : il est donc d'une autre nature, qui, si elle ne laisse pas moins dominer l'imagination (8 ; 448, 28), est sans doute pire non par sa cause, fût-elle vicieuse, mais par ses effets, en conduisant « aux plus grands crimes », alors même qu'ils sont imaginés être des actions justes : autre chose est d'être satisfait de soi sans raison, autre chose de l'être pour une raison ou une action vicieuse – singulièrement quand cette action entend se recommander de Dieu. Là l'injustice la plus grande, ici le crime le plus grand.

C'est alors que Descartes prend un exemple⁵¹ : « Ce qu'on peut particulièrement remarquer en ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux⁵², c'est-à-dire qui sous ombre qu'ils vont souvent à l'Église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu⁵³, qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaît, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle [...] » (2-11). Si chacun reconnaît les préceptes évangéliques (*Matthieu* 6, 1-18) sur la manière de pratiquer l'aumône, la prière et jeûne *dans le secret* – ce que ne font sans doute pas les bigots qui « vont souvent à l'Église » (*Matthieu* 6, 2 et 5, « in synago-

51. Les exemples développés sont rares dans les *Passions de l'âme*, comme celui du mari qui à la fois « pleure sa femme morte, laquelle (ainsi qu'il arrive quelquefois) il serait fâché de voir ressuscitée » : « véritables larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme » (art. CXLVII, AT XI 441, 3-15).

52. *Hypocritae* est le mot choisi par la traduction latine des *Passiones animae* pour « bigots » : « Quod specialiter observari potest in iis qui, cum se religiosos putent, hypocritae demum et superstitiosi sunt [...] » (p. 88). L'art. CXC applique aux faux dévots puritains ce que Jésus dit des pharisiens : hypocrites (*Matthieu* 23, 13, 15, 23, 27, 29 etc.) qui tuent (*Matthieu* 23, 34 sq.) en prétendant être animés d'un bon zèle (*Écclésiastique* 51, 24) et qui savent discerner la volonté de Dieu (*Romains* 2, 18). Descartes avait écrit à Élisabeth en 1644, dans l'*Epistola dedicatoria des Principia* : « nulli facilius ad magnam pietatis famam perveniunt, quam superstitiosi vel hypocritae » (AT VIII-1 2, 16-17), phrase dont la reprise en conclusion du Placard résumant les thèses de Regius (AT VIII 346, 13-14) suscite, de la part de Descartes, une réponse qui rapproche l'hypocrisie de l'ironie (AT 364, 4-10). L'*Epistola ad Voetium*, retournant l'accusation portée contre Descartes, insulté comme athée, et par conséquent hypocrite, avait qualifié Voet lui-même d'hypocrite (AT VIII-2 28, 26 puis 132, 14, en lui appliquant la citation de *Matthieu* 7, 1-5) : le contre-remontant Voet, prédicateur antipapiste, partagera avec les puritains anglais également antipapistes l'injustice et la calomnie qui s'y attache, proférée au nom de Dieu. Sur l'analyse de l'hypocrisie et la calomnie dans l'*Epistola ad Voetium*, voir Vincent CARRAUD, « Descartes : le droit de la charité », in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani e Y. C. Zarka, Milan, FrancoAngeli, 1993, p. 515-536. – Ce qui vaut ici du puritanisme anglican peut valoir pour Descartes, à un moindre degré certes, du calvinisme, selon Baillet qui cite une *Relation manuscrite* d'Imbert Porlier rapportant une « particularité » de la vie de Descartes elle-même racontée par un certain maître d'armes qui « se vantait de connaître (Descartes) mieux que personne ». Le maître d'armes lui dit qu'un « honnête homme », hésitant comme bien d'autres en Hollande entre catholicisme et Réforme, s'était adressé à Descartes, réputé « homme de bon conseil touchant la diversité des religions » ; Descartes lui aurait demandé « s'il avait remarqué dans les nouveaux Réformés plus de charité et plus de condescendance chrétienne, plus de patience, d'humilité et de soumission aux ordres de Dieu. La personne qui n'était point déjà trop édifiée de plusieurs effets scandaleux de la nouvelle Réformation en reconnut aussitôt l'illusion » (*La vie de Mr Descartes*, Paris, 1691, II, 278).

53. Abraham est « appelé ami de Dieu, *amicus Dei appellatus* », *Lettre de saint Jacques* 2, 23, qui rappelle *Judith* 8, 22 : Abraham « Dei amicus effectus est » ; *Sagesse* 7, 27 dit de la sagesse qu'« elle forme des amis de Dieu, *amicos Dei constituit* ». Quant à ceux qui « pensent être entièrement parfaits », il est possible que Descartes évoque aussi l'interprétation illégitime de la *Lettre de saint Jacques* 3, 2 : « Si quelqu'un n'offense pas en parlant, c'est un homme parfait, Si quis in verbo non offendit, his perfectus est vir ».

gis⁵⁴ ») et qui « s’imaginent si grands amis de Dieu, qu’ils ne sauraient rien faire qui lui déplaît » –, notre étonnement vient de l’inclusion, dans ce sommaire manifestement inspiré du *Sermon sur la montagne* et de sa triade aumône, prière, jeûne, du conseil paulinien adressé aux hommes d’avoir les cheveux courts? Pourquoi Descartes intercale-t-il 1 *Corinthiens* 11, 14⁵⁵ dans ce sommaire de *Matthieu* 6, alors que les injonctions de Jésus n’y concernaient que la seule manière (visible ou invisible) dont doivent s’exercer la prière (6, 5-6), le jeûne (6, 16-18) et l’aumône (6, 2-4)? On observera au demeurant que Jésus dénonçait d’emblée les pratiques spectaculaires, voire exhibitionnistes (« ut vedeamini ab hominibus ») d’une telle justice, « votre justice », dit-il, en *Matthieu* 6, 1 (voir 5, 20), qui est celle des hypocrites (6, 2, 5 et 16). Telle est notre première question : que viennent faire ces cheveux courts entre les prescriptions évangéliques que sont prières, jeûnes et aumône?

Ayant décrit les pseudo-dévots, Descartes énonce les conséquences de leur croyance en leur perfection entière, en leur amitié de Dieu et en leur assurance de ne rien faire qui lui déplaît : croyance si forte que Descartes la pense comme un *Diktat* de la passion qu’ils revendiquent comme les actions d’un « bon zèle ». Plus, l’art. CXC énumère les plus extrêmes conséquences de leur prétendu « bon zèle » – par où ceux qui se sont rendus *visibles* dans l’exercice exhibé de leur piété s’avèrent *aveugles* de leurs crimes (les plus visibles⁵⁶ ne voient pas). Ainsi la passion des bigots et superstitieux « leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes (a), de tuer des princes (b), d’exterminer des peuples entiers (c), pour cela seul qu’ils ne suivent pas leurs opinions » (11-15) – entendons : les opinions des puritains haineux de la papauté, largement diffusées par la prédication. D’où notre seconde question : le propos cartésien a-t-il une valeur générale ou n’acquiert-il cette portée qu’en faisant référence à des « crimes » particuliers?

Cromwell et les Roundheads

Commençons par la seconde question, et, parmi les trois exemples, par celui dont l’identification est la plus aisée.

(b) « tuer des princes » : sous ce pluriel de généralité, Descartes pense évidemment à la décapitation de Charles I^{er} d’Angleterre à Londres, le 9 février (grégorien) 1649, connue à Egmond à peu près une dizaine de jours plus tard.

(a) « trahir des villes⁵⁷ » : il y a eu une forte suspicion de trahison⁵⁸ lors de la chute de Shrewsbury, lors d’une attaque surprise par les « parlementaires » le 22 février 1645. La perte fut de grande conséquence, car Shrewsbury était un nœud routier essentiel pour le camp royaliste, entre les deux places d’Oxford (la base principale de Charles I^{er})

54. Qui « [...] saepe frequentent templa, multas recitent preces, capillos tonsos habeant, jejument, elemosynas largiantur, se plane perfectos putant », *Passiones animae*, p. 88.

55. « Nec ipsa natura docet vos quod vir quidem, si comam nutriat, ignominia est illi, La nature même ne vous enseigne-t-elle pas qu’il serait honteux à un homme de laisser pousser ses cheveux? ».

56. *Matthieu* 6, 16 propose le jeu de mots caractéristique de l’hypocrisie ostentatoire : les hypocrites se défigurent pour faire figure, ils disparaissent pour apparaître (ἀφανίζουσιν/φανῶσιν).

57. On pourrait facilement multiplier les exemples de défenses trahies hors de la Guerre civile anglaise, comme en d’autres lieux ; ainsi, en 1648, Prague est livrée par un ancien officier de l’armée impériale, Ernst Odowalsky von Streitberg, mécontent de ne pas avoir été repris au service, voir Jan KILJÁN, *Bitva o Prahi v roce 1648* [La bataille pour Prague en l’an 1648], České Budějovice, Veduta, 2018, p. 30-31.

58. Bossuet, dans le portrait de Cromwell de l’*Oraison funèbre d’Henriette-Marie de France* (16 novembre 1669), le nomme « hypocrite raffiné » à qui « il fut donné de tromper », et évoque « ses fameuses victoires dont la vertu était indignée », OC VII, c. 1212.

et de Bristol (ville tenue par son oncle, le prince Rupert)⁵⁹. Reste que les trois exemples cartésiens ne semblent pas faire allusion à des événements antérieurs à 1649. Pour Descartes comme pour les contemporains, il y a sans doute trahison dans la « réduction⁶⁰ » de Drogheda, ville portuaire fortifiée au nord de Dublin, si, du moins, l'on considère comme telle la promesse faite par l'armée de Cromwell au commandant Arthur Aston, promesse non tenue, puisque Cromwell a fait exécuter les soldats royalistes qui avaient décidé de se rendre en échange de leur vie sauve. La trahison n'est pas dans le fait que la ville a été livrée par un de ses défenseurs, elle est dans l'irrespect de la promesse faite à la garnison.

(c) « exterminer des peuples entiers⁶¹ » : il est très probable que Descartes évoque le massacre des Irlandais (les historiens l'évaluent à 40 % de la population) lors de la conquête de l'Irlande par Cromwell et la New Model Army à partir de fin août 1649⁶². Cromwell justifia son action en Irlande en prétendant que c'était la juste rétribution pour les massacres d'Anglais commis par les Irlandais en 1641. Le 11 septembre 1649, c'est la prise de Drogheda, avec le massacre des défenseurs catholiques et royalistes. Certes, il y a déjà eu avant Drogheda des atrocités, signe avant-coureur des massacres

59. Voir John KENYON, *The Civil Wars of England*, London, Weidenfeld et Nicholson, 1989, p. 137 (et le 3^e dialogue du *Behemoth*, EW VI, 315-316 ; trad. fr. p. 162-163). Rappelons que le correspondant et ami anglais le « plus qualifié » de Descartes, William Cavendish, comte de Newcastle, d'une « fidélité inviolable » envers Charles I^{er} (et membre de la *commission of array*), prit part à la guerre civile avant de rejoindre Hambourg où il demeura de juillet 1644 à février 1645, puis Paris jusqu'en 1648, avant Rotterdam et Anvers (voir Adrien BAILLET, *La vie de Mr Descartes*, op. cit., II, 363-364 et AT IV 577) ; il ne revint en Angleterre qu'après la mort de Cromwell. C'est lui dont John Aubrey rapporte qu'il aurait organisé un dîner à Paris en 1647 ou 1648 qui réunit Descartes, Hobbes et Gassendi (*Brief Lives*, Londres, Penguin, 1972, p. 468 ; AT V 118 et 554 et A. BOYER, *Chose promise*, op. cit., p. 105).

60. Cromwell utilise l'expression « reduction of this place » dans sa conquête de l'Écosse, qui précède celle de l'Irlande : voir par exemple la *lettre* du 9 novembre 1648 au *Gouverneur de Pontefract Castle*. Voir ensuite l'emploi de l'expression « to reduce to obedience », dans le *Summons* qui accompagne la *lettre* CIII du 12 septembre 1649 à l'*officier en chef commandant à Dundalk* exigeant la reddition de Drogheda (Tredah dans Carlyle), puis les *lettres* CIV et surtout la *lettre* CV du 17 septembre 1649 au *Speaker du Parlement d'Angleterre* sur le siège de la ville, à partir du vendredi 31 août : « Sir, Having brought the Army belonging to the Parliament of England before this place, to reduce it to obedience, to the end effusion of blood may be prevented, I thought fit to summon you to deliver the same into my hands to their use » (sur la *lettre* CIV du 16 septembre 1649). On peut enfin relever l'emploi de « the reducing » dans la progression de la conquête, comme dans la *lettre* de Cromwell au *Speaker du Parlement* du 27 septembre 1649, qui commence ainsi : « Mr speaker : I had not received any account from Colonel Venables (whom I sent from Tredah to endeavour the reducing of Carlingford, and so to march northward towards a conjunction with Sir Charles Coote) until the last night » (*The Letters and speeches of Oliver Cromwell with Elucidations by Thomas Carlyle*, ed. in 3 vol. with notes by S. C. Lomas, vol. I, Methen & Co, London, 1904 (respectivement p. 477, p. 463-472 et p. 463-464).

61. L'histoire en fournit de nombreux exemples, de Carthage à Azincourt. Pour le XVII^e siècle, voir le cas, étudié par J.-R. Armogathe dans « Caramuel cistercien », de la bataille de Nieuport (1600), où l'archiduc Albert, pour sauver ses troupes vaincues par la coalition anglo-hollandaise, ordonna une retraite précipitée, ce qui impliqua un lourd massacre par ses soldats des civils, femmes et enfants, regroupés à l'arrière de l'armée (in M. da Vinha, B. El Gammal, M. Forycki, M. Zuili éd., *Polyhistor Europeus. Essais sur l'âge classique offerts à Chantal Grell*, Turnhout, Brepols, 2024). Le cas est discuté par Caramuel dans sa *Theologia Praeintentionalis* qui soutient que, d'une part, il est illicite de tuer des innocents, si la retraite peut se faire d'une autre manière ; d'autre part, s'il n'y a pas d'autre solution (« si tout délai comportait du danger et qu'une calamité certaine ou probable était imminente »), les soldats pouvaient, pour leur propre sécurité et pour sauver leur vie, comme ils en avaient reçu l'ordre, faire leur chemin, même en tuant des innocents (*Theologia Praeintentionalis*, t. 4 de la *Theologia moralis*, Lyon, 1664, Casus XLI, n. 2832-2837, p. 129-130). Il est possible que l'argumentation de Caramuel fût un lieu commun aux Pays-Bas : l'armée hollandaise était alors commandée par Maurice de Nassau.

62. Dans le 4^e dialogue du *Behemoth*, Hobbes note : « A – Quelques jours plus tard [après le 2 août], arriva Cromwell, qui, avec une extraordinaire diligence et d'horribles exécutions, en moins de douze mois qu'il resta là-bas [en Irlande], soumit à peu près toute la nation, tuant ou exterminant une grande partie [...]. B – À quelle misérable condition l'Irlande était-elle réduite par la science [learning] du clergé romain, comme l'Angleterre par la science du clergé presbytérien » (EW VI, 368 ; trad. fr. p. 206).

irlandais, lors de la guerre civile anglaise, comme la mise à mort des Irlandaises trouvées dans le camp de l'armée royaliste vaincue à Naseby en 1645, puis lors de la prise difficile de Basing House en octobre, où Cromwell fait exécuter un quart des quatre cents royalistes qui avaient défendu la place et refusé de se rendre, mais pas encore d'extermination de « peuples entiers ». Mais les choses prennent une tout autre ampleur avec la victoire cromwellienne en Irlande. À Drogheda tout particulièrement, sur son ordre personnel⁶³, Cromwell fit massacrer des défenseurs et plus largement des royalistes anglais ainsi qu'une partie de la population qui avait cru trouver refuge dans la ville. Ceux qui s'étaient retirés dans la cathédrale n'échappèrent pas. Combien sont morts? Deux mille, trois mille hommes⁶⁴? Et sans doute plusieurs centaines de civils. Ensuite commencera l'expropriation des catholiques⁶⁵.

Nous pouvons revenir à la première question.

Que Cromwell et bien de ses hommes fussent « bigots et superstitieux » ne fait aucun doute. Les témoignages sur Cromwell et sur la New Model Army confirment qu'ils s'imaginèrent « qu'ils sont si grands amis de Dieu, qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaise⁶⁶ » – à quoi l'on opposera « aimer Dieu comme il faut⁶⁷ ». Cromwell

63. On signalera ensuite, le 11 novembre, la nouvelle tuerie des défenseurs et des habitants de Wexford, au sud de Dublin, cette fois sans que Cromwell y soit pour quelque chose.

64. Yann Kerlau, dans son *Cromwell. La morale des seigneurs*, Paris, Perrin, 1989, chapitre VII, p. 262-266, narre le siège, les deux attaques puis la prise de la partie sud de Drogheda en décrivant la rage des assaillants républicains lors de leurs massacres (tueries, civils, femmes et prêtres égorgés, incendies des églises où une partie des assiégés s'est réfugiée), avant, le lendemain, la maîtrise du pont-levis donnant accès à la partie nord et l'extermination systématique des résistants royalistes, le 11 septembre 1649 : « Trois mille morts en deux jours de combat, voilà Drogheda ».

65. Voir le compte rendu que Cromwell envoie de Dublin le 17 septembre au Speaker of the Parliament : « The Governor, Sir Arthur Ashton, and divers considerable Officers being there, our men getting up to them were ordered by me to put them all to the sword. And indeed, being in the heat of action, I forbade them to spare any that were in arms in the Town : and, I think, that night they put to the sword about 2,000 men ; - divers of the officers and soldiers being fled over the Bridge into the other part of the Town, where about 100 of them possessed St. Peter's Church- steeple [...]. Whereupon I ordered the steeple of St. Peter's Church to be fired, when one of them was heard to say in the midst of the flames : "God damn me, God confound me I burn, I burn." The next day, the other two Towers were summoned [...]. When they submitted, their officers were knocked on the head ; and every tenth man of the soldiers killed ; and the rest shipped for the Barbadoes. The soldiers in the other Tower were all spared, as to their lives only ; and shipped likewise for the Barbadoes. I am persuaded that this is a righteous judgment of God upon these barbarous wretches, who have imbrued their hands in so much innocent blood ; and that it will tend to prevent the effusion of blood for the future. Which are the satisfactory grounds to such actions, which otherwise cannot but work remorse and regret » (*The Letters and speeches of Oliver Cromwell*, vol. I, p. 469 – l'Angleterre envoie alors des citoyens déclarés indésirables peupler l'île de la Barbade).

66. Dans le 4^e dialogue du *Behemoth* par exemple, Hobbes note : « C'est ainsi [...] que se terminèrent l'année 1648 [le 24 mars 1649 selon le calendrier grégorien] et le jeûne mensuel, Dieu ayant accordé ce pour quoi ils [les « hommes assez stupides pour pouvoir être trompés par »] jeûnaient et priaient, la mort du roi et l'appropriation de son héritage », *EW VI*, 364 ; trad. fr. p. 203.

67. Ce que Descartes nomme dévotion, selon l'art. LXXXIII : « On peut, ce me semble, avec meilleure raison distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime à comparaison de soi-même. Car lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection ; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié ; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut-être nommée dévotion [...]. Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine divinité, à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connaît comme il faut » (AT XI 389, 29-390, 19). Voir la lettre à *Élisabeth* du 15 septembre 1645 : « On est naturellement porté à avoir » la considération selon laquelle on fait « toutes les plus héroïques actions que fassent les hommes [...] lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut : car alors, s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a point d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable ; en suite de quoi on a des satisfactions d'esprit et des contentements, qui valent incomparablement davantage que les petites joies passagères qui dépendent des sens » (AT IV 293, 30-294, 21). Bossuet dira à son tour, dans l'*Oraison funèbre d'Henriette-Marie de France*, VII, c. 1209 : « il n'y a point de particulier qui ne se voie autorisé [...] à appeler Dieu tout ce qu'il pense ».

lui-même, qui avait sans cesse à la bouche un verset biblique, était un puritain imbu de citations vétéro-testamentaires qui fournissaient une justification commode : l'extermination des Amalécites ordonnée par Dieu à Saül (*1 Samuel* 15, 3 et 18) constitue un précédent bien connu et largement exploité⁶⁸. Deux siècles plus tard, Marx comparera Cromwell et Habacuc dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, d'où l'épigraphe de cette note⁶⁹.

Que vient faire, entre prières, jeûnes et aumône exhibés par les faux dévots, la remarque cartésienne de selon laquelle les « bigots et superstitieux [...] portent les cheveux courts »? Descartes fait référence ici aux Roundheads de Cromwell, vigoureusement ennemis des royalistes et des catholiques – et appliquant à la lettre le verset de *1 Corinthiens* 11, 14, selon lequel « ce serait une ignominie pour un homme de se laisser pousser les cheveux ». Les Roundheads sont les *Têtes rondes*, puritains au crâne rasé (« capillos tonsos habeant »), qui combattent les *Cavaliers*, royalistes aux cheveux longs et bouclés, depuis 1642, qui marque le début de la guerre civile, après que le Parlement a conclu une alliance avec les Écossais, le *Covenant*, qui légitime la confession presbytérienne⁷⁰.

Conclusions

Si le discours de Descartes, « si simple et si bref » maintient principalement le dessein d'expliquer les passions « en physicien⁷¹ », comme le confirme sur notre sujet l'art. CLX (« l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des passions », AT XI 451, 3-5), l'ajout de la seconde partie de l'art. CXC témoigne aussi de ce que Descartes savait expliquer les passions « en philosophe moral ». En effet, la seconde moitié de l'art. CXC (2-15), qui développe de façon étonnante – pour nous – mais explicite – pour les contemporains – un exemple particulier, s'explique parce que Descartes pense aux exactions de Cromwell et de ses Roundheads, qui le scandalisent certes, mais qu'il analyse comme un effet de la bigoterie et de la superstition, donc de l'hypocrisie, c'est-à-dire de la conjonction de l'orgueil et de la bassesse, à quoi s'oppose la générosité (art. CLIX) – d'où le prétexte de la dévotion (l'« ombre »), typique du puritanisme, pour commettre « les plus grands crimes ». On comprend dès lors qu'il

68. Si *Killing No Murder* développe l'exemple de Moïse tuant l'Égyptien, O. Lutaud analyse les figures d'Esther ou de Mardochée et d'Athalie et leurs avatars théâtraux, et fournit toutes les références vétéro-testamentaires évoquées in *Des Révolutions d'Angleterre à la Révolution Française. Le tyrannicide et Killing No Murder*.

69. « Cromwell et le peuple anglais avaient emprunté à l'Ancien Testament le langage, les passions et les illusions nécessaires à leur révolution bourgeoise. Lorsque le véritable but fut atteint [...], Locke évinça Habacuc » (Paris, Éditions sociales, 1963, I, p. 14-15, cité par A. BOYER, *Chose promise, op. cit.*, p. 87, n. 2). Le 1^{er} dialogue du *Behemoth* décrit le style de prédication des presbytériens, qui appelaient à la rébellion « selon un long entraînement à la faculté histrionique » *EW* VI, 193 s. ; trad. fr. p. 63 s. Voir par exemple *EW* VI, 193-194 ; trad. fr. p. 63-64, à propos des prédicateurs qui appel : « [...] aucun tragédien au monde n'aurait pu mieux jouer le rôle d'un véritable saint homme mieux qu'ils ne le faisaient. [...] Avant leur sermon, ils priaient, ou semblaient prier d'abondance, et ils prétendaient que ces prières leur étaient dictées par l'esprit de Dieu [...]. Quant aux ministres qui ne prêchaient pas d'ordinaire, mais lisaient au peuple, au lieu de sermons, les homélies appointées par l'Église, ils les traitaient de chiens muets [*dumb dogs*, selon *Isaïe* 56, 10 dans la *King James Version*] ».

70. Sur l'origine du mot *Rounheads*, datée de décembre 1641, voir Edward HYDE, Earl of Clarendon, *The History of the Rebellion and Civils Wars in England*, IV, 121, Oxford, Clarendon Press, 1888, t. 1, p. 456 : « They who were looked upon as servants to the King being then called *Cavaliers*, and the other of the rabble contemned and despised under the names of *Rounheads* ».

71. Préface, *Réponse à la seconde lettre*, AT XI 326, 12-15 ; voir la problématisation de G. OLIVO, « Parler des passions en "physicien"? », in G. Belgioioso et V. Carraud, éd., *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*, Turnhout, Brepols, 2020, p. 201-2015, puis le développement de la thèse cartésienne dans *La Sagesse des passions. Physique et morale dans les Passions de l'âme*, Paris, PUF, 2024, à paraître.

en va tout autrement de l'exemple de Charles I^{er} et de celui de Cromwell. *L'exemplum* de Charles I^{er} *explicandum est*, absent des *Passions de l'âme* et dont la nature de l'épreuve qu'il vivait en ces derniers instants et par conséquent celle de ses passions, étaient, dans la *lettre à Élisabeth* du 22 février 1649, expliquées par le traité, alors que celui de Cromwell *explicans est*, auquel l'allusion transparente pour les contemporains permet de « particulièrement remarquer » (2-3) les effets affreux de la satisfaction de soi-même quand sa « cause n'est pas juste » (AT XI 471, 21-22).

La présente note permet deux conclusions, la première est générale, qui porte sur le rapport de Descartes à la politique de son temps. La seconde concerne la difficile datation des *Passions de l'âme*.

Les commentateurs estiment qu'il n'est jamais question de l'actualité politique⁷² dans les œuvres publiées de Descartes, malgré les conversations, orales ou écrites, que Descartes a eues, avec la princesse Élisabeth⁷³, la reine Christine, le comte de Newcastle

72. Politique, mais pas seulement : scientifique évidemment (pour les *Passions de l'âme*, voir A. BITBOL-HESPÉRIÈS, « "De toute la nature de l'homme" : de *L'homme* à la *Description du corps humain*, la physiologie des *Passions de l'âme* et ses antécédents médicaux », in G. Belgioioso et V. Carraud, éd., *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*, op. cit., p. 67-100). L'art. VII (AT XI 332, 1 s.) déplore ainsi les résistances envers la circulation du sang, comme Harvey l'écrivit en 1649 également dans ses *Lettres à Riolan (fils)*, qui rejetait l'idée d'une circulation générale du sang dans tous les vaisseaux, publiées simultanément à Cambridge et à Rotterdam (*Exercitatio anatomica de circulatione sanguinis. Ad Joannem Riolanum filium Parisiensem*), confirmant son traité de 1628, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francfort. On pense que Riolan fils a rencontré Harvey en octobre 1638 à Londres quand il a accompagné Marie de Médicis, dont il était le médecin, lorsqu'elle a rendu visite à sa fille la reine Henriette-Marie (Queen Henrietta Maria) : voir Robert WILLIS, *William Harvey*, London, 1878, p. 224, cité par Geoffrey KEYNES, *The Life of William Harvey*, Oxford, Clarendon Press, 1978², p. 323). En l'occurrence donc, scientifique, mais aussi politique. Rappelons que William Harvey était le médecin personnel du roi Charles I^{er}, à qui il avait dédié le *De motu cordis*. Il a suivi le roi dans son exil à Oxford, puis à Newcastle, jusqu'au moment où les geôliers du monarque décidèrent de choisir eux-mêmes l'entourage immédiat de leur royal prisonnier. Sur l'amitié entre Hobbes et Harvey, voir K. SCHUHMANN, *Hobbes, une chronique*, op. cit., p. 131.

73. La *correspondance* avec Élisabeth montre l'intérêt de Descartes pour les négociations des traités de Westphalie et « l'issue des affaires d'Allemagne et d'Angleterre, qui semblent être maintenant en une crise » : voir les *lettres* de mai 1647 (AT V 47, 14-17), du 6 juin 1647 (60, 3-4), du 30 juin 1648 (195, 10-12), du 23 août 1648 (226, 17-19) ou d'octobre 1648 : « Si votre Altesse compare sa condition avec celle des Reines et des autres Princesses de l'Europe, elle y trouvera même différence qu'entre ceux qui sont dans le port, où ils se reposent, et ceux qui sont en pleine mer, agités par les vents d'une tempête. Et bien qu'on ait été jeté dans le port par un naufrage, pourvu qu'on n'y manque pas des choses nécessaires à la vie, on ne doit pas y être moins content, que si on y était arrivé d'autre façon » (232, 26-233, 7) ou du 22 février 1649 citée au début de cette note (282, 1-2), en particulier la page 283, 21-285, 9, où Descartes s'abstient de « faire aucun jugement » sur « les raisons particulières » qu'avait l'Électeur palatin, le prince Charles-Louis, frère d'Élisabeth, de refuser la restitution partielle (le Bas-Palatinat) que les traités de Münster et d'Osnabrück lui avaient accordée (*Corr.*, 344, 423-424) pour « dire, en général que, lorsqu'il est question de la restitution d'un État occupé, ou disputé par d'autres qui ont les forces en main, il me semble que ceux qui n'ont que l'équité et le droit des gens qui plaide pour eux, ne doivent jamais faire leur conte d'obtenir toutes leurs prétentions, et qu'ils ont bien plus de sujet de savoir gré à ceux qui leur en font rendre quelque partie, tant petite qu'elle soit, que de vouloir du mal à ceux qui leur retiennent le reste ». On pourra se demander si le propos général de Descartes ne vaut pas aujourd'hui encore. Quoi qu'il en soit, la position de Descartes pose la question de la « causa palatina », c'est-à-dire celle d'une double restitution. D'une part celle de la dignité électoral confisquée au Palatin après son équipage ratée en Bohême et attribuée au cousin et rival bavarois (une autre branche Wittelsbach). Lors des négociations en 1647, les états d'Empire protestants et la Suède réclamaient une restitution intégrale (dignité électoral et territoires), la Bavière devant renoncer au Haut-Palatinat (proche de la Bohême) et à l'Électorat palatin pour se satisfaire d'un Électorat de nouvelle création, faisant d'elle le huitième et dernier Électorat. Mais l'Empereur, les états d'Empire catholiques et aussi la France tenaient à ce que l'Électeur Palatin ne reçoive que le huitième Électorat et que Maximilien de Bavière conserve celui obtenu en 1623 ainsi que le Haut-Palatinat. Finalement à la conclusion de la paix, Charles-Louis doit se satisfaire d'un nouvel Électorat, ce qui le rétrograde en dernière place parmi les Électeurs, et ne retrouve pas le Haut-Palatinat. Pour atténuer la déconvenue, l'Empereur crée une charge d'*Erzchatzmeister* pour l'Électeur Palatin, en lieu et place de celles perdues de *Reichsvikar* et d'*Erztruchsess* dont se prévaut le Bavarois. Mais il est prévu qu'en cas d'extinction de la lignée bavaroise, l'héritage passe à la branche palatine et qu'il n'y ait plus qu'un seul Électorat, ce qui sera le cas en 1777.

ou encore avec Marin Mersenne⁷⁴, Constantin Huygens et le résident de France en Suède Pierre Chanut⁷⁵, dont certes témoigne la correspondance⁷⁶, mais qui n'ont laissé aucune trace dans ses quatre livres principaux. Il n'en est jamais question, ou très rarement, comme dans la sixième partie de *l'Epistola* – lettre ou livre? – *ad D. Gisbertum Voetium* : l'affaire de la *Confraternitas Mariana* de Bois-le-Duc avait déclenché la polémique : politique municipale donc, devenue régionale (AT VIII-2 64, 21-107, 22). Or l'art. CXC des *Passions de l'âme* révèle un Descartes non seulement sensible aux événements politiques internationaux majeurs, mais encore prompt à les analyser. S'étonnera-t-on de l'intrication du régime des passions et de la réaction à des événements historiques remarquables?

La seconde conclusion porte sur la biobibliographie de Descartes. Elle prend la forme d'une hypothèse qui requerra d'être discutée. Si la première moitié de l'art. CXC (14-2) s'inscrit dans le développement des *Passions* (au demeurant sa longueur est semblable à celle des articles voisins) en analysant l'opposition entre satisfactions de soi légitime et illégitime et, ce faisant, en complétant le propos de l'art. CLVII, « De l'orgueil », l'évocation de la condamnation à mort de Charles I^{er} prouve que la rédaction de la seconde moitié de l'art. CXC (2-15) est postérieure à la fin de février 1649. Descartes a donc ou bien substitué à un exemple initialement prévu celui sur Cromwell et les Roundheads, ou bien, comme nous le supposons plutôt, a purement et simplement ajouté ce dernier : en fait quelques lignes, une seule phrase, à peine plus d'une page dans l'édition originale petit in-8⁷⁷. Quand Descartes a-t-il fait cet ajout? La réponse à la seconde lettre de « l'avertissement d'un des amis de l'auteur » indique qu'il a livré les *Passions* à l'impression après le 14 août 1649 (AT XI 326, 22). Ne peut-on avancer encore cette date? Si l'extermination de peuples entiers fait référence au massacre de Drogheda, l'exemple date à peu près de la troisième semaine de septembre⁷⁸, le temps que parvienne la nouvelle de l'assaut de Drogheda, le 11 septembre 1649. Or *La vie de Mr Descartes* (II, 386-387) et une *lettre* de Brasset à Chanut du 7 septembre 1649 (AT V 411) fixent le départ de Descartes pour la Suède le 1^{er} ou le 2 septembre : il nous faut

74. À qui Descartes écrit le 12 octobre 1646 : « Je viens d'apprendre la reddition de Dunkerque » (AT IV 528, 1).

75. Sur Chanut diplomate, voir Pierre LINAGE DE VAUCIENNES, *Mémoires de ce qui s'est passé en Suède et aux Provinces voisines Depuis l'année 1645 jusques en l'année 1655, Tirez des dépêches de Monsieur Chanut, Ambassadeur pour le Roy en Suède*, Paris, 1677, t. I, puis Jean-François DE RAYMOND, *Pierre Chanut, ami de Descartes. Un diplomate philosophe*, Paris, Beauchesne, 1999 et Siegrid AGOSTINI et Maria Teresa BRUNO (éd.), *Pierre Chanut diplomate et philosophe*, Turnhout, Brepols, 2023. Est-il possible que l'actualité internationale n'ait pas été abordée pendant les « quatre jours » de la rencontre, à Amsterdam au début d'octobre 1645, entre Chanut et Descartes, qui « ne les [sc. M. et Mme Chanut] quitta point pendant leur séjour en cette ville » (*La vie, op. cit.*, II, 279 et 277)?

76. L'année 1645 avait déjà été déjà une année d'intenses échanges entre Élisabeth et Descartes, en particulier les mois de septembre et d'octobre : dans la *lettre* du 13 septembre 1645, AT IV 290-296, Élisabeth mentionnait « la multitude d'accidents qui surprennent les personnes gouvernant le public » (AT IV 288, 17-18) et dans celle du 6 octobre, Descartes prenait l'exemple du « premier jugement, que font les habitants, du mal qui leur en peut arriver [...], lorsqu'on dit, dans une ville, que les ennemis la viennent assiéger » (AT IV 312, 15-18).

77. Paris, Le Gras, 1649, p. 256.

78. Voire avant, dès la deuxième semaine, car la circulation des informations entre l'Angleterre et les Pays-Bas a pu être rapide, c'est-à-dire de l'ordre de cinq jours plutôt que dix. Ainsi Charles, roi d'Écosse en exil aux Pays-Bas, apprit-il dès le 4/14 février 1649 l'exécution de son père, le roi Charles I^{er} (voir James Rees JONES, *Charles II, Royal Politician*, London, Allen and Unwin, 1987, p. 13) Le futur roi d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande se trouvait alors avec sa cour dans une des résidences des Princes d'Orange, à Breda – ville où des étudiants anglais exilés pour raisons religieuses et politiques venaient suivre les enseignements en mathématiques de John Pell (on sait qu'il y a aussi des étudiants anglais à l'université de Leyde et à Amsterdam).

donc supposer ou que cette date est inexacte, ou que Descartes aurait envoyé son ajout après son arrivée « à Stockholm au commencement du mois d'octobre », selon *La vie*, II, 387. Dans ce cas, c'est de Suède, en octobre, que Descartes aurait envoyé son bref ajout à Elzevier ou à celui que nous appellerions son éditeur « scientifique » (Henri Desmarests, Bloemaert ou d'autres?) : en tout cas, l'impression ne semble achevée que « sur la fin du mois de novembre⁷⁹ ». Mais la page suivante de *La vie* cite le pilote qui avait été chargé d'amener Descartes à Stockholm, qui, répondant à la reine Christine, parle d'un voyage de « trois semaines ». Si le « commencement du mois d'octobre » peut s'étendre jusqu'à sa seconde semaine et si Descartes n'a quitté la Hollande que vers le 15 ou le 20 septembre, nous revenons à la première supposition, celle d'un départ retardé. Quoi qu'il en soit, il ne nous semble pas faire de doute que c'est *in extremis* que Descartes a inclus dans les *Passions de l'âme* l'exemple des « plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes »⁸⁰.

Vincent CARRAUD (Sorbonne Université) et Olivier CHALINE (Sorbonne Université)

Recensions pour l'année 2022

L'année 2022 a vu paraître un grand nombre de publications sur Pascal et son cercle en l'honneur du quatrième centenaire (1662-2022) de la mort de Pascal. Nous choisissons de ne pas en faire état ici, afin d'en rendre compte en une seule note critique dans le prochain numéro du *Bulletin cartésien*.

1. Textes et documents

1.2 Cartésiens et alii

- ANONYME, *Hypothèse de la nouvelle philosophie*, texte édité et présenté par Sylvain Matton, avec des études de Maria Teresa Bruno et José Médina, Paris-Milan, SÉHA-Archè, 2022, LXXXVI-241 p.

L'inépuisable passion de S. Matton pour les choses curieuses nous permet cette année de découvrir un manuscrit de physique peu connu, quoique déjà repéré par André Robinet. S'y offre un gassendisme attesté par les abondantes « Notes sur les sources » (p. 166-228) et démontré par l'étude de J. Médina (p. XXIX-LVIII), dont l'influence cartésienne n'est toutefois nullement ignorée. L'agencement logique et démonstratif des questions, mis en valeur par l'analyse de M. T. Bruno (p. LIX-LXXXVI), donne à voir des échantillons originaux de réfutation des formes substantielles par l'analyse du concept de génération ou d'amusantes considérations morales sur le raisonnement *nécessaire* des bêtes. On y retrouve ensuite une exposition parfois suggestive d'autres

79. Voir le mot de remerciement de Brassat à Descartes du 27 novembre 1649, AT V 450, 2-3 et BAILLET, *La vie*, op. cit., II, 393 (AT V 453). L'espoir qui avait animé Descartes sept mois auparavant a donc été déçu : « Pour le traité des *Passions*, je n'espère pas qu'il soit imprimé qu'après que je serai en Suède » (*lettre à Clerselier* du 23 avril 1649, AT V 353, 17-354, 1). En juillet, More et Carcavi l'attendaient (AT V 379, 28-30 et 381 2-3 ; 371, 12). Geneviève Rodis-Lewis, dans l'introduction à son édition des *Passions de l'âme*, suppose p. 37, note 5, que le 14 août, « l'ouvrage était peut-être déjà imprimé », après avoir noté p. 10 qu'« en septembre 1649, le traité des *Passions* était en cours d'impression ». Le livre, paru sans achevé d'imprimer, ne fut diffusé en Hollande qu'après le 26 décembre.

80. Nous avons l'agréable devoir de remercier A. Bitbol-Hespériès, J.-R. Armogathe et G. Olivo pour plusieurs précisions apportées à la lecture de cette note.

lieux classiques de la littérature scientifique du temps, sur les qualités, le système du monde, les météores et flux (jusqu'aux mises au point sur les sources du Nil), les sens. Bien des sujets pour satisfaire l'intérêt des lecteurs, comme la subtile évocation d'un mécanisme de la sympathie à la cartésienne, p. 56. L'érudition admirable de l'éditeur, très proluxe en 2022 puisque plusieurs autres ouvrages sont parus dans sa collection, est encore à l'œuvre dans la riche présentation du volume.

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

1.3. Biographie et historiographie

- BAILLET, Adrien, *La Vie de monsieur Descartes*, édition annotée par A. Bitbol-Hespériès, Paris, Les Belles Lettres, « Encre marine », 2022, CXXIV-1320 p., avec 29 planches couleurs et un index

Héritier de Claude Clerselier (1614-1684), l'abbé Jean-Baptiste Legrand († 1704) avait formé le projet d'une édition complète et s'était mis à l'œuvre sans retard : on trouve la date de 1684, écrite de sa main, en marge d'une des lettres communiquées par La Hire (Bibl. Nat. fr. n. a., 5160, f. 23). Il avait aussi hérité de nombreux mémoires de Clerselier sur Descartes, et il paraît même avoir commencé à écrire la vie du philosophe ; mais, sans doute afin d'être tout entier à son édition, il céda cette partie de sa tâche à l'abbé Adrien Baillet, en lui remettant tous ses papiers (voir sur ce point Pierre Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, juin 1705 ; Leonard J. Wang, « A controversial biography : Baillet's La vie de Monsieur Des-Cartes », *Romanische Forschungen*, 1963, n° 75, p. 316-331 ; Gregor Sebba, « Adrien Baillet and the Genesis of his Vie de M. Des-cartes », in T. M. Lennon, J. M. Nicholas, & J. W. Davis, éd., *Problems of Cartesianism*, Kingston/ Montréal, McGill-Queen's UP, 1982, p. 9-60 ; J.-R. Armogathe, « Descartes, philosophe des Lumières, ou l'effet Baillet », in G. Barber et C. P. Courtney, éd., *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, p. 1-8).

La *Vie de Monsieur Descartes* par Adrien Baillet (ou plutôt les deux *Vies*, la grande de 1691 et l'abrégé de 1693) a servi de source unique aux biographies postérieures de Descartes, dont les plus notables sont celles de Jean-François Dreux du Radier dans *L'Europe illustre* (t. 5, 1777) et d'Alexandre Saverien, dans ses *Vies des philosophes modernes* (1763) ; ce sont les deux biographies citées dans une note manuscrite, note fort irrévérencieuse, du reste, envers le digne biographe : « [l'histoire de la vie de M. Descartes] est un gros in 4° difficile à lire sans bailler » (Baillet, *Abrégé*, exemplaire de la BNF, Réserve 8° Ln²⁷ 5857A). Johann Jakob Brucker lui doit tout, et le reconnaît : « nemo autem uel praeclare magis de Cartesii historia meruit, uel melioribus auxiliis instructus ad eam condendam accessit, quam Hadrianus Baillet, cuius egregia de historia eruditionis merita nemini ignota sunt » (*Historia critica*, Per. III, pars II, l. 1, c. VII, t. IV-2, p. 246-248, Leipzig, 1744). Les autres biographes que Brucker mentionne n'ont traité leur sujet que « leviori manu ». Brucker souligne, enfin, qu'aucun autre philosophe ne reçut jamais un traitement biographique aussi exceptionnel et abondant. Cette vie exemplaire rédigée par un érudit qui était aussi un hagiographe fut donc déterminante pour la postérité, devenant un ouvrage canonique qui fit prendre à la vie de Descartes une importance disproportionnée (il suffit de comparer avec Gassendi ou Leibniz). L'usage de la correspondance, publiée ou inédite, en faisait aussi un ouvrage recherché.

Baillet nous a transmis çà et là des documents de premier ordre, comme la requête de Descartes à Servien, ambassadeur de France en Hollande, en mai 1647, pour qu'il intervienne en sa faveur auprès de l'université de Leyde. Ses citations de la correspondance ont permis aux éditeurs de retrouver des fragments de lettres inconnues par ailleurs. De surcroît il apporte des précisions inédites sur la traduction française des

Meditationes ou sur celle des *Principia*, comme sur la difficile chronologie des lettres de Henricus Regius (1598-1679), professeur à Utrecht, et des *Notae in programma quoddam* (1648).

Des réimpressions anastatiques, depuis longtemps épuisées, furent faites chez Slatkine, 1970, chez Georg Olms 1972 et chez Garland en 1987 et aux Éditions des Malassis, Paris, 2012 (suivie de l'*Abrégé de la vie de M. Baillet*, par Bernard de La Monnoye). L'*Abrégé* de 1692 a fait l'objet d'une réédition à Paris, La Table ronde, 1992. Une traduction japonaise, à laquelle A. Bitbol-Hespériès a été associée, est parue par les soins de Hiroaki Yamada et Chiaki Kagawa (Tokyo, Kusakusha, 2022). Le très beau volume que nous présentons est un indispensable ouvrage de référence ; l'orthographe a été modernisée, les index complétés et surtout une annotation abondante permettent d'explicitier et de discuter les sources de Baillet, avec des précisions historiques et lexicologiques. Les précieuses « manchettes » ont été maintenues en place, la pagination de l'édition originale a été reproduite : bref, un ouvrage d'une très belle facture, qui remet au premier plan une biographie idéale.

Jean-Robert ARMOGATHE, de l'Institut

2. Études générales

2.1. Descartes

- CHEVALIER, Olivia, éd., *Descartes et ses mathématiques*, Paris, Classiques Garnier, « Histoire et philosophie des sciences » n° 27, 2022, 220 p.

Ce recueil rassemble sept contributions sur les mathématiques cartésiennes, écrites par des spécialistes reconnus d'histoire et de philosophie des mathématiques. Vincent Jullien traque l'usage (et le non-usage) d'une notion de limite dans quatre types d'interventions mathématiques de Descartes. Marco Panza, synthétisant plusieurs de ses travaux antérieurs, réévalue la suggestion de Henk Bos sur le rôle clef des constructions et de la résolution de problèmes (celui dit de Pappus en particulier) dans l'élaboration de la *Géométrie*, pour souligner au contraire le projet cartésien d'étendre la géométrie euclidienne, dont il précise les composantes. Jean Dhombres examine la fonction de la méthode dite des coefficients indéterminés, attribuée à Descartes par l'historiographie, à la lumière de plusieurs de ses postérités possibles et montre comment cette méthode suppose une conception des polynômes relevant d'algèbre linéaire avant la lettre. Benoît Timmermans se penche sur une des rares incursions de Descartes en arithmétique, autour de la question des nombres parfaits (égaux à la somme de leurs diviseurs), en particulier sur sa tentative pour trouver un nombre parfait impair. Jean-Michel Salanskis s'interroge sur la philosophie des mathématiques de Descartes à travers le problème de la démarcation entre mathématiques et philosophie, concluant au désir cartésien de favoriser une entreprise rationnelle unique qui adopterait autant que possible le régime de certitude des mathématiques. Julien Copin propose une nouvelle analyse logique du *Cogito* (et d'énoncés connexes pertinents, comme le rôle joué par « 2 et 2 font 4 » ou l'argument du malin génie), concluant que le *Cogito* repose sur un ordre des certitudes distinct en particulier des arguments logiques traditionnels. L'éditrice du volume, Olivia Chevalier, enfin, rouvre le dossier de l'infini, ou plus précisément, des différentes places des infinis dans les écrits cartésiens, contrastant leur exclusion de la *Géométrie* et la maîtrise de Descartes des procédés infinitistes disponibles à son époque.

L'objectif du recueil, annoncé dans l'introduction et la quatrième de couverture, est de montrer la variété des travaux mathématiques cartésiens, en prenant en compte en particulier les correspondances. Cette variété apparaît en filigrane, mais les correspondances sont de fait très peu sollicitées (sauf par B. Timmermans et, pour

une courte page, par O. Chevalier elle-même) et la plupart des contributions reprennent des questions et des sources classiques de l'historiographie cartésienne. À cet égard, des éclairages utiles, voire des réponses à certains points soulevés, auraient sans doute pu être trouvés dans une littérature historique secondaire récente qui n'est pas sollicitée : par exemple sur le rôle des problèmes comme formes d'énoncés privilégiés, en particulier dans le cercle de Mersenne ; sur ce que signifie méthode et certitude au XVII^e siècle ; ou bien sûr sur l'histoire de la continuité et de l'infini. La déshistoricisation (ou l'anachronisme volontaire) est plaidée, explicitement ou non, par plusieurs auteurs et son utilisation contrôlée a certes donné d'importants résultats, mais ce qui revient, en fin de compte, à une contextualisation par les connaissances actuelles du ou de la philosophe semble parfois ici ne pas offrir l'apport théorique revendiqué : une contextualisation contemporaine à Descartes aurait pu éclairer utilement certaines questions sur la démarche cartésienne qui ont été laissées en suspens. S'il n'est pas donc ni un état de l'art complet ni, bien sûr, un point final aux études sur les mathématiques cartésiennes, ce recueil de textes stimulants mérite sans aucun doute de figurer dans toutes les bibliothèques consacrées à l'histoire et à la philosophie de l'époque moderne.

Catherine GOLDSTEIN (IMJ-PRG, CNRS, SU, UPC)

2.2. Cartésiens et *alii*

- BEDON Marine & LANTOINE Jacques-Louis, éd., *L'Homme et la brute au XVII^e siècle. Une éthique animale à l'âge classique?*, Lyon, ENS Éditions, « La croisée des chemins », 2022, 306 p.

L'idée est largement partagée dans l'histoire du commentaire, selon laquelle l'âge classique serait radicalement étranger à toute forme d'éthique animale : à partir de Descartes, l'animal serait décrit comme une « brute », un « automate », une « machine » ; il ne penserait pas, ne sentirait pas, ne jouirait pas, ne souffrirait pas ; l'homme n'en apprendrait rien et pourrait l'utiliser comme bon lui semble : le XVII^e siècle, en somme, serait violemment anthropocentrique. Cet ouvrage collectif propose d'aller « à rebours » (p. 83) de cette idée : l'animal fait l'objet de jugements bien plus nuancés (partie I) et bien plus ambigus (partie II). D'une part on critique l'homme : celui-ci trouve dans l'animal une occasion de nourrir son orgueil et de satisfaire ses élans de cruauté. D'autre part on valorise l'animal : ses différences avec l'homme s'atténuent – la bête est elle aussi dotée de sensation, parfois même de raison. Plus profondément, c'est l'idée même d'une autorité cartésienne incontestée qui est ici relativisée : « l'âge classique *n'est pas* cartésien » et la question animale en est la preuve (« *surtout* pour ce qui regarde le statut des bêtes » p. 11).

Pour autant, l'ouvrage doit admettre deux paradoxes : un premier auquel il se heurte (partie III), un second sur lequel il se fonde (partie IV). Le premier est que, malgré la diversité des représentations (diversité que la littérature secondaire, précisément, n'a pas vue ou voulu voir), la conclusion reste la même : aucun auteur classique ne va réellement jusqu'à envisager la possibilité d'un lien moral et juridique avec l'animal. Le second est que l'ouvrage se donne pour mission de lire les œuvres du XVII^e siècle à partir d'une question qui leur est étrangère : pour rappel, la notion d'éthique animale apparaît à la fin du XIX^e siècle, et celle de spécisme (ou d'antispécisme), seulement dans les années 1970. Il s'agit, en dernière instance, de résoudre un problème qui n'était pas « le leur » (p. 27), mais bel et bien le nôtre.

Un ouvrage qui se veut très actuel, donc, puisque le but est d'inviter le lecteur contemporain à revenir sur ses propres certitudes. Mais un ouvrage qui se sait également sur une ligne de crête. Le sous-titre (*Une éthique animale à l'âge classique?*) le montre d'entrée de jeu : c'est moins une thèse qui est soutenue qu'une question qui

est soulevée. Cet « anachronisme » (p. 248) constitue un parti pris de lecture qui doit inviter à la plus grande prudence.

Madeleine ROPARS (Université de Caen Normandie)

- DOTOLI, Giovanni, *Montaigne et Pascal. Deux cœurs une âme*, Paris, L'Harmattan-AGA, 109 p.

La publication massive des œuvres de G. Dotoli donne lieu à la parution de ce petit ouvrage de méthode comparatiste qui reprend le dossier déjà connu mais toujours intéressant de la relation entre Montaigne et Pascal en envisageant, comme d'autres avant lui (voir, pour un travail récent, le volume 33 des *Montaigne Studies* de 2021, sous la direction de V. Carraud, A. Frigo et G. Olivo), comment la lecture de l'un permet d'éclairer la pensée de l'autre. C'est ici principalement de Pascal qu'il sera fait cas, à partir de Montaigne, dont l'auteur est un spécialiste avéré. La mise en regard des doctrines, soutenue par une prise en compte assez savante du commentaire pascalien, se déclinera en six ou sept thèmes traités chacun en dix courtes pages : l'homme, le moi, la connaissance et la sagesse, la mort, la religion, l'écriture et aussi « le chemin commun » : « le voyage à l'intérieur de notre moi, notre mystère » (p. 87). On s'efforce ici de souligner à quel point Montaigne fait office de maître pour Pascal, car il anticipe ses pensées, y compris sur certains points de religion (puisque pour l'un comme pour l'autre, on ne prouve pas l'existence de Dieu de façon théorique car Dieu est incompréhensible, ce qui n'empêche qu'on puisse gager sur l'infini, p. 63-65). On est assez loin, dans cet agréable recueil, des enthousiasmantes envolées interprétatives de Jacques Derrida sur « Justice, force » (L 103) dans *Force de loi* (Paris, Galilée, 1994) – on pourrait d'ailleurs regretter que le thème de la justice ne soit pas ici abordé. Toutefois, sans rien bouleverser de notre compréhension des relations de l'auteur des *Essais* à celui des *Pensées*, ce volume fait sonner à nos oreilles une petite musique de littérature comparée érudite, certes un peu en recherche de formules faciles, mais finalement assez plaisante.

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

- MAIA NETO, José R., *Pierre-Daniel Huet (1630-1721) and the Skeptics of his time*, Cham, Springer, « International Archives of the History of Ideas » n° 238, 2022, 221 p.

Spécialiste important du scepticisme moderne au XVI^e et XVII^e siècle, J. R. Maia Neto présente dans cet ouvrage une synthèse philosophique de la pensée de Huet à partir de ses travaux antérieurs. L'objectif est de combler l'écart entre l'ignorance relative de l'intérêt philosophique des réflexions de celui-ci et leur richesse objective, discutées et admirées par ses contemporains (cf. chapitre 1, p. 1-5). La première partie aborde la place de Huet dans l'histoire du libertinage érudit et ses rapports avec les figures essentielles de celui-ci (Gassendi, qui s'y rapporte d'après René Pintard, et La Mothe Le Vayer). La seconde partie présente la genèse de la rédaction du *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, en établissant notamment les différences entre la version latine et la version française du texte, et son caractère décisif pour comprendre le système philosophique de Huet. La troisième partie suscitera directement l'intérêt des lecteurs du *Bulletin cartésien*, puisqu'il y est question du cartésianisme puis de l'anticartésianisme de Huet. Enfin, la dernière partie aborde de façon comparative Huet en regard de ses contemporains cardinaux, à savoir Pascal, Foucher et Bayle (Pascal étant donc rangé parmi les philosophes sceptiques).

La section dédiée aux rapports de Huet à Descartes met clairement en évidence leur évolution : si l'ambition scientifique de l'auteur du *Discours de la méthode* suscite d'abord au moins l'adhésion verbale de Huet, cet enthousiasme ne résiste pas à la lecture approfondie et de la tradition philosophique (qui relativise partiellement

aux yeux de Huet l'originalité de Descartes, notamment en ce qui concerne l'exercice du doute), et de la métaphysique cartésienne (dont le système ne tient pas sa promesse de mettre un terme aux incessantes disputes philosophiques). Le rejet s'opère à un double niveau : d'une part, le dédain de Descartes pour la tradition philosophique (et en particulier Platon) s'oppose à l'intérêt de Huet pour celle-ci ; d'autre part, et c'est le point conceptuellement plus important, ce dédain empêche Descartes de découvrir que l'incapacité de sa philosophie à mettre fin à la diaphonie (comme elle y prétend) tient à l'incertitude des principes de celles-ci, ce que la connaissance de Platon et du scepticisme antique lui aurait fait apparaître. Il est alors tentant de comprendre la *Censura Philosophiae Cartesianae* moins comme une attaque de la philosophie cartésienne que comme une reformulation sceptique de celle-ci, analogue à celle qu'opèrent Cicéron et les Académiciens devant la référence platonicienne selon Huet (cf. p. 125 *sqq.*). Un fait spécifique soutient cette ligne de lecture : la reprise par Huet du doute cartésien, qui est étonnamment ignoré ou minimisé par les philosophes post-cartésiens que sont Malebranche, Spinoza ou Arnauld. Pour Huet, si Descartes est grand, c'est précisément par son usage du doute, dont il faut mesurer toutes les conséquences sceptiques, en particulier en ce qui concerne la certitude du *cogito*, qui ne résiste pas aux arguments des Pyrrhoniens. C'est sous ce rapport que Huet s'écarte de Descartes, en affirmant que les principes immanents à l'exercice du doute radical, que l'auteur des *Méditations* admet, conduisent non pas à dépasser celui-ci, mais aux conclusions pyrrhoniennes, c'est-à-dire à l'incertitude. C'est la « cohérence » de Huet avec le doute cartésien qui donne raison à Huet *contre* Descartes (p. 132). J. R. Maia Neto rend compte en détail de cette critique en indiquant les sources antiques auxquelles celui-ci peut se référer – ce qui est utile pour établir précisément la nature du scepticisme de Huet.

On vient de rappeler avec l'auteur que, parmi les philosophes successeurs de Descartes, la relative sous-détermination du doute est frappante : la silhouette de Pascal se détache d'autant plus selon cette perspective puisque celui-ci, avant Huet, prend au sérieux le doute (et notamment l'argument du rêve, comme dans L 131 ou l'*Entretien avec M. de Sacy*). C'est tout l'intérêt de la section 5.1., dédiée à Pascal, que d'examiner le rapport que Huet entretient avec l'auteur des *Pensées*. Celui-ci brille par son absence dans le *corpus* de Huet, et la reconstitution de son influence ou de ses usages se fait par médiation (*via* Filleau de la Chaise) et sur le plan thématique, *via* l'examen des annotations de Huet à son exemplaire des *Pensées*. Sur le plan philosophique, l'ouvrage met en évidence le rôle que joue Pascal dans sa critique de Descartes, comme opérateur du retournement sceptique par lequel le doute vise les conclusions mêmes qu'en tire Descartes. La façon dont Huet interprète le fragment L 131 que reconstitue le commentaire est particulièrement saisissante. En radicalisant son aspect sceptique, Huet est en fait plus fidèle à sa version originale, expurgée de ses accents les plus sceptiques par les éditeurs de Port-Royal (p. 161-163). Mais cette interprétation radicale le conduit aussi à mettre de côté ce que Pascal *concède* aux dogmatistes, à savoir la certitude des premiers principes dont nous ne sommes pas capables de douter – d'où l'on voit que la lecture sceptique de Pascal, qui a tant « influencé » la (non-)réception philosophique de celui-ci à partir de Cousin, *remonte à loin*. L'auteur interprète cet usage du fragment L 131 par Huet comme le signe de son rationalisme : alors que pour Pascal, la certitude *sensible* des principes sur laquelle repose la position dogmatiste manifeste le fondement non-rationnel de la rationalité (en tant qu'elle se déploie à partir de ces principes), Huet entend au contraire rester rationnel, en refusant d'admettre ces principes, puisqu'ils ne sont pas fondés rationnellement – le rationalisme conduit au scepticisme. Ultimement, l'écart de Huet à Pascal tient selon l'étude à leur conception différente du mouvement par lequel la raison se soumet à la foi : pour Pascal, la raison peut conduire à cette

soumission, quand pour Huet, c'est « l'ouvrage de la foi » qui produit cette soumission, comme il l'écrit en marge du fragment L 174 (ce qui conduit à ensuite des approches apologétiques distinctes que l'ouvrage décrit de façon synthétique).

Si, comme Richard Popkin a pu le déplorer, la pensée de Huet restait largement méconnue en regard de l'importance qui lui avait été conférée en son siècle, tel n'est plus le cas – et le mérite en revient largement à José Raimundo Maia Neto.

Yoen QIAN-LAURENT (Sorbonne Université)

- WOLFE, Charles T., PECERE, Paolo, CLERICUZIO, Antonio, éd., *Mechanism, Life and Mind in Modern Natural Philosophy*, Cham, Springer, « International Archives of the History of Ideas, Archives internationales d'histoire des idées » n° 240, 2022, 362 p.

Ce recueil contient dix-sept chapitres sur la notion de mécanisme appliquée à la vie et à l'esprit, d'où les deux parties : « Vie et mécanisme » et « Mécanismes de l'esprit ». Il est issu pour l'essentiel d'un colloque d'avril 2019 à l'Université de Roma Tre, où enseignent P. Pecere, spécialiste de Kant et du kantisme et A. Clericuzio, spécialiste de l'histoire de la théorie de la matière et de la chimie, éditeur de la correspondance de Boyle, rejoints par C. T. Wolfe, enseignant à Toulouse et spécialiste du matérialisme au XVIII^e siècle. Les auteurs convoqués sont nombreux, entre le début de l'ère moderne et le XIX^e siècle, depuis Scaliger, Bacon, van Helmont jusqu'à Helmholtz, en passant par Glisson, Cudworth, Boyle, Spinoza, Swammerdam, Sténon, Maupertuis, auxquels s'ajoute l'héritage kantien. La bibliographie qui suit chaque article privilégie, comme l'ont prescrit les éditeurs, les études récentes (« recent decades », « past two decades »), et anglophones afin de questionner à nouveaux frais le statut de la matière, l'extension de la notion de vie depuis la matière jusqu'aux êtres rationnels, l'importance de l'âme végétative, les héritages platonicien et aristotélicien du lien entre la vie et l'âme, le principe de vie et de mouvement, les notions d'émergence, de principe d'activité plastique, l'héritage de l'atomisme, le statut de la nature. Questions passionnantes, mais le recueil – qui malmène la chronologie des auteurs et des textes – offre moins qu'il ne promet, car il tente d'esquiver le contexte fondamental lié à la triade des notions inscrites dans le titre *Mechanism, Life and Mind* : celui de la diffusion du mécanisme cartésien en Europe, dissocié ou non de la métaphysique et en liaison avec l'essor des dissections et le ralliement à la circulation du sang démontrée par Harvey.

La question de l'animation de la nature plane sur ce recueil, comme l'illustre le chapitre 2 : « Scaliger, Bacon, Harvey, Glisson : A Trajectory in the Early Modern History of Vegetative Life », par Guido Giglioli. Dans ce bref *parcours*, relevons deux points problématiques : 1/ p. 20-21, sur le développement de l'embryon et sur l'âme végétative (« the vegetative soul [...] builds its own body ») en rappelant que l'âme végétative citée par Harvey dans le *De generatione animalium* (1651) ne permet pas de produire un animal. L'âme sensitive, véhiculée par la semence mâle, est indispensable dans cette formation. N'est-ce pas la partie sensitive qui régit le mouvement et la sensation? 2/ L'étrange paragraphe (p. 23), sur Bacon et Harvey, partisans du « modèle du soi vital – le soi irritable » (*i. e.* susceptible d'irritabilité au sens physiologique et pathologique : voir Glisson, dont l'auteur est spécialiste) s'opposant à Descartes et à sa « théorie de l'auto-réflexion » et son « self-centred *cogito* ». L'article évoque aussi le rapport entre perception et sensation, à nuancer selon les auteurs étudiés et en notant que Bacon critique Telesio et son idée que la nature aurait concentré dans la Terre toute la matière de l'Univers, et en s'interrogeant sur le soleil et sa chaleur, thème que l'on retrouve en cosmologie, dans les météores et en médecine – voir le *De principiis atque originibus secundum fabulas cupidinis et coeli* [...], *The Works*, Londres, éd. Spedding, Ellis et Heath, 1879-1892, vol. 3, p. 112-113, et, sur la notion de *forma caloris* chez Bacon, *Novum organum*, II, 20, Spedding,

I, 262 sq. Il serait judicieux de mieux appréhender l'héritage aristotélicien chez Bacon et Harvey, tout comme le statut des expériences et de la méthode.

Si le nom de Descartes n'est inscrit que dans un titre qui ouvre la seconde partie du recueil : « Powers of the Body and Eclipse of the Soul. From Descartes On », par Emanuela Scribano, texte sur lequel nous reviendrons, la première partie offre cinq chapitres convoquant, à des degrés divers, des thèses cartésiennes et/ou leur héritage.

Le chapitre 7, par Riccardo Chiaradonna, « The opération of Nature is different from Mechanism' : Cudworth's Account of Plastic Nature and its Plotinian Background » est consacré au rejet du mécanisme par Cudworth dans *True Intellectual System of the Universe* (1678) et à l'influence de la lecture de Plotin (distinguée de celle de Marsile Ficin) dans le contexte – pas assez étudié – des débats sur le dualisme cartésien et sur la physique qui inclut la physiologie et l'embryologie (p. 104, 107). De fait, à Cambridge, comme à Oxford, après Utrecht et Leyde, sans oublier la correspondance entre Descartes et Henry More (Morus, le plus célèbre des *Cambridge men*), les thèses cartésiennes mécanistes en physique et en médecine sont discutées. Il est fondamental de cerner les différentes définitions de la nature et de l'esprit et leurs contextes, comme le montre le recours, par Cudworth, au fameux vers de l'*Énéide* sur l'esprit qui meut la masse de la matière : « mens agitat molem et magno se corpore miscet » (voir p. 112). Notons que Morus avait cité cet extrait du chant VI de l'*Énéide* pour appuyer ses vues sur l'animation, par l'esprit divin, de la nature. Il invoquait « Virgile et les platoniciens » dans sa première lettre à Descartes (11 décembre 1648, AT V 240 ; publiée en 1657, au tome I des *Lettres* par Clerselier, Lettre LXVI, p. 320). Cet extrait figurait dans le *De occulta philosophia* d'Agrippa (1533, II, p. CCI), où le chapitre 55 était consacré à l'âme du monde selon la tradition des poètes et des philosophes, et Leibniz reprendra ces « beaux vers de Virgile » en dénonçant cette « mauvaise doctrine » (*Essais de Théodicée*, « Discours de la conformité de la foi avec la raison », § 8).

Dans le chapitre 8, « The Chain of Motions and the Chain of Thoughts. The Diachronic Mechanism of Spinoza's Friends », Raphaële Andrault réfléchit sur les notions de mécanisme et de philosophie mécaniste en insistant sur la conception du mouvement chez Swammerdam et Sténon, à partir de fragments restés longtemps inédits. Swammerdam, qui admire Descartes, a pratiqué des expériences sur les grenouilles, et il conteste l'explication du mouvement des muscles faisant appel à l'afflux des esprits animaux. Dans un texte publié en 1738 par Boerhaave, il lui substitue une explication par une irritation du nerf, comparable au comportement de la plante *herba impatiens* (p. 121-123). Notons l'importance de l'importation, au jardin botanique de Leyde, comme au Jardin Royal de Paris, des graines de la fameuse « herbe sensitive », dont les feuilles se contractent quand on les touche, et à laquelle Descartes fait allusion dans sa lettre à Mersenne du 13 novembre 1639 (AT II 619). Sténon a été le condisciple et l'ami de Swammerdam à Leyde dans les années 1660, et Spinoza a assisté à des dissections de Sténon. Les deux anatomistes ont pratiqué des expériences sur les muscles près de Paris, chez Thévenot (p. 130), et Sténon a de nouveau réfléchi sur ces expériences vers 1684 à Hambourg, en examinant la liaison complexe entre impulsions sensorielles et réponses ou réactions motrices. Faut-il y voir un impact sur les chaînes de pensées chez Spinoza (p. 132-134)? Nul doute qu'il est nécessaire de travailler sur les amis de Spinoza autant que sur l'enseignement médical à Leyde, centre cartésien qui pratique de nombreuses expériences sur les mouvements des corps et dans les corps, sans oublier l'importance de Willis à partir de 1664.

Le chapitre 10 (p. 155-174), « Experience, Analogy and Mechanism in Maupertuis's Theory of Generation », par Marco Storni est vanté par son auteur et les éditeurs pour sa nouveauté. Nous lui trouvons pourtant, avec malaise, un air de déjà lu. En effet, dans ses

enjeux et son contenu avec les citations, l'article – qui cite Descartes – est directement issu des pages que Jacques Roger avait consacrées à Maupertuis dans son grand livre *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, [1963], Paris, 1993, p. 468-487 notamment. L'article le cite deux fois : 1/ au sujet de Malebranche affirmant que « tous les arbres sont en petit dans le germe de leur semence » (p. 162 : « Malebranche, 1674, 26-27 ; voir aussi Roger 1963, 336 »), et 2/ en bibliographie pour la 1^e édition, sans mention des rééditions, ni de la traduction anglaise (p. 173). Mais J. Roger avait aussi évoqué la critique, par Maupertuis, de l'analogie entre la plante et l'animal, que reprend l'article (p. 162-163, voir Roger, p. 475 et l'exemple de la tulipe p. 336, cf. *La Recherche de la vérité*, 1674, II, 2). Le principe de moindre action, loi de la nature, puis les critiques de l'ovisme et du spermatisme, celle de la préexistence des germes dans *La Vénus physique* (1745), renvoient à la présentation de J. Roger, « aux positions critiques adoptées par Maupertuis », à son « scepticisme » (voir « skeptical » p. 154, 156, 159, 163, 165, 168, 171), qui « n'épargne même pas l'expérience » (cf. Roger, p. 472-480). Il en va de même pour les réserves faites sur les observations microscopiques (p. 160 : cf. Roger p. 475 et 480, avec reprise de la citation), ainsi que sur notre ignorance et l'impossibilité de parvenir à une compréhension complète de la génération (p. 161 et 165, cf. Roger p. 475). J. Roger avait souligné l'importance et l'originalité de Maupertuis, tout en signalant d'autres influences que celle de Descartes (p. 472-474). L'article les reprend : qu'il s'agisse de Newton (p. 166, 173, cf. Roger, p. 470, 474, 483), des observations de Harvey sur la génération (p. 158, cf. Roger, p. 475, 476), des réflexions de Malebranche à ce sujet (p. 161, 162). De même, pour la conception de Dieu « hors du temps » selon Maupertuis avec citations (p. 163-166, cf. Roger p. 476-478, avec la référence à Geoffroy). L'article donne (p. 164) l'illustration du minuscule animal découvert en 1740 par Abraham Tremblay : le polype (hydre d'eau douce), qui, coupé en plusieurs morceaux est capable de reformer autant d'animaux complets, exemple dont J. Roger avait montré l'importance dans l'essor de la pensée matérialiste, point qui conclut l'article. Les considérations sur les monstres, par défaut et par excès, p. 167-168 sont issues du livre de J. Roger, p. 478. L'exemple du polydactylisme est développé dans l'article. J. Roger avait souligné que Maupertuis présentait une « théorie de la génération fondée sur le mélange des deux semences et analogue à celle de Descartes » (p. 476-477). L'article reprend l'idée, p. 165, 168-169, avec des restrictions indiquées par J. Roger et la citation. Il en va de même au sujet de l'évolution de Maupertuis après la *Vénus physique*, avec *Le Système de la nature* de 1751, et de l'importance du recours à « quelque principe d'intelligence, à quelque chose de semblable à ce que nous appelons désir, aversion, mémoire » (p. 170-171, cf. Roger p. 483).

Le chapitre 11, « Nutrition, Vital Mechanisms and the Ontology of Life », par Cécilia Bognon-Küss est consacré d'une part au mécanisme de nutrition et de digestion chez Descartes, et d'autre part à une révision de la généalogie du concept d'« intus-susception », dirigée contre J. Roger et F. Duchesneau (résumé, p. 175). Mais l'article est redevable à ces auteurs (p. 177, 178, 182, 184, 192). Outre le classique, *Les Sciences de la vie*, le recueil d'articles de J. Roger, *Pour une histoire des sciences à part entière*, Paris, 1995, est cité, tout comme *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz* de François Duchesneau, Paris, 1998. Les entorses à la chronologie sont manifestes. Intitulée « Seventeenth Century Mechanism and the Elimination of Life », l'introduction convoque *L'Homme* de Descartes, « entre réductionnisme méthodologique et éliminativiste en ce qui concerne la vie ». D'où les affirmations, en vogue dans le monde anglophone, sur « la vision générale de la nature avec l'insertion des phénomènes vitaux dans la mécanique classique » et « l'abolition de la distinction entre le vivant et l'inerte », et sur « l'absence de "la vie" en tant que catégorie dans la philosophie mécaniste » (p. 175-179). Avant

de s'interroger sur « l'ontologie de la vie » et l'émergence d'une science biologique, ne faut-il pas être attentif aux textes et à leur contexte? Que dire alors de la présence du « principe de vie et de mouvement » dans *L'Homme* (AT XI 202) et de l'analyse des sens et sensations, qui trouvera sa place définitive dans la *Dioptrique* de 1637? La notion de « principe » des mouvements intervient à nouveau dans la Préface de *La Description du corps humain*, qui précise les *Passions de l'âme* (« principe corporel des mouvements », art. 8, puis « principe de la vie », art. 107), sans oublier la différence entre corps vivant et corps mort (art. 6). Pourquoi commencer la partie sur « Descartes on nutrition » relative à « la modélisation cartésienne de la nutrition décrite géométriquement comme reconfiguration des substances alimentaires par une succession de mouvements et une accréation de particules de sang dans les pores des organes » (p. 180), par la lettre à Mesland du 9 février 1645 sur la transsubstantiation (AT IV 167-168) et pas par *L'Homme*? Descartes lie la circulation du sang à la nutrition et à la croissance : voir *L'Homme* (AT XI 126), complété par la *Description du corps humain*, qui précise aussi le processus du vieillissement, puis l'impossibilité de se nourrir et la mort (AT XI 245-252). La tradition médicale, influencée par Aristote et Galien liait ces notions à celle de la génération, qui incluait celle de la nutrition et de la croissance du fœtus dans l'utérus maternel. Ces questions complexes n'ont pas rebuté Descartes, comme le montrent des fragments latins des *Primae cogitationes circa generationem animalium*, des pages de comptes rendus de dissections dans les *Excerpta anatomica*, *La Description du corps humain*. Manquent aussi dans cette étude le fragment latin sur la nutrition daté de 1637, *De accretione et nutritione* (AT XI 596-598) et celui sur les saveurs, *De saporibus* (AT XI 539-542), en relation avec la signification vitale des sensations, ici le goût (cf. *L'Homme*, AT XI 146-147). Notons que la découverte de la contractilité du muscle cardiaque revient à Richard Lower (*Tractatus de corde*, 1669), et non à Sténon, comme noté p. 177.

Le chapitre 12, « Expanded Mechanism and/or Structural Vitalism : Further Thoughts on the Animal Economy », par C. T. Wolfe revient sur la notion d'*économie animale*, « synonyme d'organisation », déjà étudiée par Bernard Balan en 1975 (« Premières recherches sur l'origine et la formation du concept d'économie animale », *Revue d'histoire des sciences*, n° 28) puis par Roselyne Rey (*Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIII^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, 2000) qui a mis l'accent, avec raison, sur l'un des principaux contributeurs de l'*Encyclopédie* pour les articles sur la médecine, y compris celui d'« Économie animale » (tome XI, 361-366) : Ménuret de Chambaud. Ce docteur de Montpellier avec une thèse latine sur la génération, où il admet la double semence, masculine et féminine, mais conteste la préexistence des germes, est moins connu que Théophile de Bordeu (l'ami de Diderot) opposé à Herman Boerhaave, et que Paul-Joseph Barthez, les deux fondateurs de l'École vitaliste de Montpellier, également cités dans l'article, tout comme les analyses fondamentales de J. Roger (voir *supra*) et F. Duchesneau (voir *supra*, avec *La Physiologie des Lumières*, La Haye, 1982, rééd. Paris, 2012, et l'article de 1997 : « Territoires et frontières du vitalisme, 1750-1850 » in G. Cimino et F. Duchesneau (dir.), *Vitalisms From Haller to the Cell Theory*, Florence, Leo Olschki, 1997, p. 297-349). Le nom de Descartes s'inscrit plusieurs fois dans l'article, après Dennis Des Chene (*Spirits and Clocks*, 2001), et les analyses de S. Gaukroger. L'article se réfère à *Descartes' Intellectual Biography*, mais il ne faut oublier ni *Descartes' Natural Philosophy*, coédité avec J. Schuster et J. Sutton, ni *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility 1680-1760*, suite de *The Emergence of a Scientific Culture* (Oxford University Press, 2010, 2006). Ces textes aident à comprendre la porosité des notions de mécanisme et de vitalisme.

E. Scribano ouvre la seconde partie du recueil avec l'intéressante étude : « Powers of the Body and Eclipse of the Soul. From Descartes On », en revenant sur la question

du mouvement et de sa détermination dans les textes de Descartes, puis en examinant les variations et les trahisons chez les successeurs, notamment à partir de la diffusion des textes de Regius (p. 235-257). L'article commence par étudier « Descartes, the Mind, the Body and the Direction of Movement » en montrant le pouvoir qu'a l'âme ou esprit sur le corps de changer la direction des esprits animaux, en convoquant notamment les *IVae Responsiones* à Arnauld (AT VII 229), et la *Description du corps humain* (AT XI 224-225). Ces textes minimisent (« downsize », « downsizing » p. 236, 240, 242, 255) le rôle de l'âme dans les mouvements corporels en mettant l'accent sur les conditions physiologiques auxquelles l'action de l'esprit est soumise et en clarifiant la véritable cause de la transmission du mouvement dans le corps. Comme avec Arnauld, dans la *Description*, Descartes redit que, dans les mouvements volontaires, l'âme se borne à déterminer le cours des esprits animaux, toujours en mouvement, sans en modifier la quantité. Il s'agit d'une transmission du mouvement des petits corps mobiles que sont les esprits animaux vers d'autres corps : les membres. C'est la *détermination* du mouvement, exposée dans *Principia* II, art. 41 (p. 242). Selon l'autrice, l'héritage cartésien a été divisé en « deux grands groupes », distingués par le sujet auquel le pouvoir de mouvoir les corps est attribué : pouvoir du corps, pour les lecteurs de Descartes et de Regius, comme Spinoza dans le *Court Traité* (p. 243-245), puis pouvoir de Dieu, avec Clerselier, dans sa lettre à La Forge du 4 décembre 1660 pour l'édition de *L'Homme*, en liaison avec *Principes* II, art. 36 et la lettre à Mersenne du 11 juin 1640 (AT III 72-75), et avec Malebranche. L'article cite aussi Johann Bohn, professeur de médecine à Leipzig, dont le traité publié en 1686 illustre un tournant plus matérialiste de l'occasionalisme en limitant le domaine de l'esprit et en renvoyant mouvements volontaires et involontaires au seul corps, cf. *Circulus anatomico-physiologicus*, dédié à Malpighi, chapitre IV, *De principio vitali seu forma corporis nostri*. Au sujet de l'influence de Bohn sur Verduc, J. Roger notait que Verduc en présentait une « traduction libre », cf. *Les Sciences de la vie*, p. 207.

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

- « Repenser la philosophie du XVII^e s. Canon et corpus », *Dix-septième siècle*, n° 296, 2022/3.

Que signifie inclure les femmes dans l'histoire de la philosophie? Ce numéro montre que cela engage plus que l'ajout de quelques noms à la liste de ceux que l'on considère comme des philosophes. Repenser l'histoire de la philosophie implique une triple redéfinition : une redéfinition de la méthode, en ne considérant plus la philosophie comme des systèmes d'auteurs, mais comme une histoire sociale des débats d'idées (Marie-Frédérique Pellegrin, « Philosophes et philosophesses. Pour une nouvelle histoire de la philosophie moderne », p. 401-416), une redéfinition des objets considérés comme philosophiques, en incluant des problématiques humanistes, pédagogiques ou sociales (Lisa Shapiro, « Canon, genre et historiographie », p. 417-433), et une redéfinition de la philosophie elle-même (Anne-Lise Rey, « *Philosophies : féminin pluriel*, retour d'expérience », p. 499-511). Une telle remise en question ne peut se faire que si l'on prend en compte l'historicité de nos canons philosophiques. Soit parce que leur constitution est tributaire de contingences et de choix idéologiques (L. Shapiro, ou Delphine Antoine-Mahut, « Figures de Descartes dans l'historiographie française au XIX^e s. », 485-498), soit parce que les préjugés des contemporains (Rebecca Wilkin, « Impact, influence, importance : comment « mesurer » la contribution des femmes à l'histoire de la philosophie? », p. 435-450), parfois intériorisés par les femmes elles-mêmes (Karen Detlefsen, Charlotte Sabourin, « Genre littéraire, méthode et portée de la philosophie : le cas des préfaces de Margaret Cavendish », p. 469-484), ont empêché dès l'origine la réception et la prise en considération des écrits de femmes. Marguerite Deslauriers

(« La Querelle des femmes et l'histoire de la philosophie féministe », p. 451-468) s'étonne donc que la philosophie féministe accorde si peu d'importance à l'histoire et à la manière dont des questions féministes ont été posées, par exemple pendant la Querelle des femmes. La prise au sérieux de ces arguments montre que la philosophie féministe a bien une histoire, et que le féminisme gagnerait à s'en nourrir. L'anthologie à paraître de textes de femmes philosophes du XVII^e s éditée par A.-L. Rey nous invite alors à nous ouvrir à une nouvelle expérience de la philosophie.

Néanmoins, en redéfinissant la méthode et les objets de la philosophie pour la faire gagner en extension et inclure ainsi une diversité plus grande de *corpus*, on risque de perdre de vue sa spécificité et son exigence, qui est bel et bien conceptuelle et systémique. Ranger les problématiques humanistes, pédagogiques et sociales sous l'étiquette de philosophie n'est pas forcément la seule manière de leur donner leur légitimité et leur intérêt. Cette redéfinition entraîne donc deux problèmes. Le premier est le risque d'introduire une confusion dans ce qu'on appelle philosophie – Mme de Guyon peut-elle être tenue pour une philosophe? Le second est que cette redéfinition de la philosophie, en voulant inclure les femmes, les enferme paradoxalement dans des domaines très genrés. Associer systématiquement des figures féminines aux questions d'éducation, n'est-ce pas mettre un frein à la tension vers l'universalité qui caractérise une pensée libre? Si, comme le montrent les contributions ici rassemblées, la philosophie gagne à prendre un peu de recul sur l'historicité de ses canons, et si l'on doit incontestablement donner leur légitimité aux femmes intellectuelles du XVII^e siècle, il demeure que ces questions continuent de s'imposer, et que ce collectif les réveille avec intelligence.

Lara BERT (Université de Caen-Normandie)

3. Études particulières

3.1. Descartes

- ELLIOT, Paul Samuel, « Cartesian intuition », *British Journal for the History of Philosophy*, n° 31/4, 2023, p. 693-723.

Cet article sur l'intuition selon Descartes succède à celui que son auteur a publié en 2020 sur la notion de clarté (« Cartesian Clarity », *Philosophers' Imprint* 20 [19]), 2020) et précède un ouvrage d'une portée plus générale à paraître, qui confère à cette notion une fonction décisive (*Clarity First: Rethinking Descartes's Epistemology*). Dans la mesure où l'article de 2023 s'appuie sur les analyses de celui de 2020, il convient d'abord de revenir sur ce que celui-ci avance.

Le premier article débute par le constat suivant : l'histoire de la réception et du commentaire de la clarté cartésienne s'est focalisée de façon critique sur le manque de détermination de cette notion et les difficultés épistémiques qui en procèdent, notamment avec l'écueil supposé du cercle cartésien. À rebours de cette tendance, P. Elliot s'applique à justifier cette indétermination : si Descartes ne cherche pas à fournir une explication logique de la clarté, c'est précisément parce que celle-ci relève d'une notion primitive dont la définition ne peut qu'obscurcir le sens. En s'appuyant en particulier sur un passage de *La Recherche de la vérité* (AT X 254), l'auteur souligne avec Descartes l'erreur qui consiste à vouloir fournir une définition discursive des choses si simples et claires d'elles-mêmes (idée que l'on retrouve dans les *Principia*, I, 10, et dans l'opuscule de Pascal, *De l'Esprit géométrique*). Mais cette inutilité de la définition de ce qui est primitif nous invite moins à considérer la singularité de certains objets de pensée, qui auraient comme propriété intrinsèque d'être vrais (et se livreraient par suite avec clarté), que la *modalité d'appréhension* de certains objets, qui se fait clairement ou avec clarté. Contre ce

que l'article nomme « l'interprétation intentionnelle ou intentionnaliste de la clarté » (selon laquelle la clarté d'une perception se comprend comme « propriété objective de son contenu intentionnel », p. 5, nous traduisons), l'auteur défend une conception « présentationnelle » de la clarté, selon une vue ou perspective « phénoménale » (au sens où la clarté désigne une perception qui se présente, se manifeste comme vraie à mon esprit, cf. p. 9 *sqq.*). Dire que je perçois p clairement revient moins à dire que ma perception a un certain contenu propositionnel p qui est vrai, que le fait de tenir pour vrai ce qui se présente clairement (« When you perceive p clearly, your perception doesn't merely have p as its content; it presents p to you as true. When p is clear or present to you, we might say, in other words, that p strikes you as true, or that p feels, seems, or appears to you to be true », p. 10). L'intérêt de cette manière de comprendre la clarté est d'esquiver (ou de dissoudre) la charge problématique de l'indétermination à laquelle Descartes abandonne la définition de la clarté (et de ses critères), et plus généralement l'objection ordinaire adressée à la règle de vérité cartésienne (tenir pour vrai ce que je perçois clairement et distinctement). Selon la conception intentionnelle, les perceptions claires et distinctes sont vraies par définition, ce qui rend trivial le fait de mettre en doute leur vérité comme le fait Descartes dans les *Méditations* (puisque « perception claire et distincte » signifie « perception vraie », quel sens et quel intérêt y aurait-il à douter d'une tautologie?). Mais ce doute devient intelligible dès lors que l'on comprend la clarté non pas comme synonyme de vérité, mais comme la *manière* dont une perception m'apparaît comme vraie (et il convient alors « seulement » de fonder métaphysiquement la confiance que nous pouvons avoir en cette modalité d'accès au vrai en établissant le caractère nécessairement non-trompeur de Dieu, qui nous a fait tels que nous percevons comme vrai ce que nous percevons clairement et distinctement, cf. p. 20). C'est donc une conception adverbiale de la clarté que l'auteur nous invite à adopter, en prenant garde à la grammaire cartésienne : la clarté ne désigne jamais ce que je perçois, mais toujours comment je perçois (p. 13).

Il conviendrait alors de développer ce qui reste sous-déterminé dans l'article, à savoir l'articulation entre clarté, vérité et certitude, puisque celle-ci est elle-même à comprendre comme un voir. Tel est précisément ce à quoi P. Elliot s'applique dans le second article, « Cartesian Intuition ». Alors que le premier article s'élève contre l'interprétation intentionnelle de la clarté, il s'agit cette fois-ci de dissiper un certain nombre de fantômes trompeurs mais résistants dans l'interprétation critique de l'intuition cartésienne. Après avoir rappelé plusieurs éléments de synthèse concernant ce concept massif de la philosophie de Descartes sur lesquels il n'est pas nécessaire de s'attarder ici, l'auteur montre que l'interprétation standard dans l'épistémologie contemporaine (c'est-à-dire analytique dans sa perspective) de l'intuition cartésienne comme d'un motif daté (qui reposerait sur l'idée qu'une intuition est nécessairement juste, en tant qu'appréhension du vrai, ce qui échoue à rendre compte de tous les cas où nos intuitions sont trompeuses) est tout simplement fausse. Il ne s'agit nullement d'affirmer que l'intuition ne se trompe jamais, mais que lorsque nous tenons quelque chose pour vrai, l'intuition intervient (ce qui permet de rendre compte du caractère scalaire et gradué de la connaissance, d'une part, et d'autre part de l'étagement à établir entre les opérations intuitives et déductives). À nouveau, la clarté joue un rôle décisif : avoir l'intuition d'une chose, c'est la percevoir clairement et distinctement (et l'article s'applique aussi à montrer que la distinction est en quelque sorte emboîtée dans la clarté, ce sur quoi on ne s'attardera pas ici). C'est sur ce plan que l'analyse est la plus convaincante, puisqu'elle confirme les nombreuses études ayant mis en évidence la singularité de la détermination cartésienne de la vérité comme certitude

(et de la connaissance véritable comme connaissance certaine) : la certitude relève d'un *voir*, au sens d'une appréhension directe de ce qui est certain.

On aurait aimé sur ce point que soit développée l'analyse de la *cognitio* (p. 12 et 13) et du rapprochement avec les travaux de M-R. Antognazza, dont les recherches permettent d'élargir les enjeux historiques et épistémologiques rattachés à cette détermination cartésienne de la vérité. De même, on peut regretter que ne soient pas plus mobilisés les travaux de Gilles Olivo, cités mais dont l'usage reste sous-déterminé, alors même que ceux-ci permettent d'élaborer certaines des conséquences les plus radicales de cette conception de la certitude, notamment pour articuler métaphysique et méthode dans la constitution de la connaissance certaine. De même, pas un mot n'est dit des travaux de D. Kambouchner sur le sujet et en particulier l'article « Le statut cartésien de la clarté et de la distinction » (*in* E. Bury et C. Meiner, éd., *La Clarté à l'âge classique*, Paris, 2013), qui aurait permis d'insister sur le pragmatisme sous-jacent à la conception cartésienne de la clarté, c'est-à-dire de la vérité : si Descartes n'a pas besoin de définir logiquement la clarté comme Leibniz, c'est précisément parce que celle-ci relève d'un réglage du jugement dont la norme doit toujours être découverte ou conquise au sein « d'une situation empirique ou pragmatique qui demande toujours à être saisie dans sa complexité et dans sa singularité » (D. Kambouchner, art. cit., p. 48-49). Le lecteur de ces deux articles attend désormais avec impatience l'ouvrage général sur Descartes que ces études annoncent et se réjouit du renouveau des études cartésiennes au sein d'une nouvelle génération de chercheurs anglophones, dont l'effort pour surmonter le mur qui a parfois semblé isoler les études anglo-saxonnes de celles en langue française est remarquable.

Yoen QIAN-LAURENT (Sorbonne Université)

- GIOCANTI, Sylvia, éd., *Anthropologie sceptique et modernité*, Lyon, ENS Éditions, 2022, 286 p.

Actes d'un colloque organisé à Lyon en mars 2019 sur le thème du scepticisme, cet ouvrage rassemble de nombreux spécialistes internationaux de la question. Comme le précise S. Giocanti en introduction, l'approche se veut résolument transversale et générale, afin de faire apparaître les « éventuelles continuités » ou « discordances dans ce que différents textes sceptiques ont pu opposer à d'autres manières, plus sûres d'elles-mêmes, pour l'homme, de se rapporter à lui-même ». L'hypothèse rectrice est que le scepticisme est un discours sur l'homme, permettant d'en interroger, au moins négativement, la nature : c'est à ce titre que le concept d'anthropologie désigne à la fois le titre et l'enjeu de l'ouvrage dans son ensemble. Plusieurs études portent sur la période moderne et en particulier Montaigne, ce qui ne manquera pas d'intéresser aussi les lecteurs de Descartes (« Les effets des croyances selon Montaigne » par Barbara de Negroni ; « Anthropologie et imagination : de Jean-François Pic de la Mirandole à Montaigne » par Nicola Panichi ; « Lucrèce contre Lucrèce : la vérité des sens dans l'« Apologie de Raymond Sebond » de Montaigne » par Celso Azar, « Montaigne, une anthropologie de la relation » par Sophie Peytavin ; « L'anthropologie sceptique de Montaigne à l'épreuve de l'anthropologie de Philippe Descola : une entorse au naturalisme occidental » par S. Giocanti).

Concentrons-nous dans le cadre du *Bulletin cartésien* sur l'article de Gianni Paganini, « Scepticisme, croyance et opinion : Descartes et les néo-académiciens ». Il examine la relation conceptuelle entre le doute cartésien et cette seconde branche du scepticisme antique, sous-déterminée dans son histoire comme dans ses effets par les historiens de la philosophie moderne. La question précise examinée par G. Paganini est celle de la croyance et de l'apraxie, comme risque engendré par l'exercice pratique du doute. Il s'agit alors de montrer que la façon dont Descartes immunise les croyances

nécessaires à l'usage de la vie ordinaire contre les effets du doute, qu'il convient de pratiquer radicalement dans le domaine épistémique, tient plus à une tradition néo-académicienne que pyrrhonienne. En effet, la fermeté et l'assurance avec lesquelles nous devons nous rapporter à ces croyances se rattache à une conception « forte » de la croyance, énoncée à travers les verbes *credere* et *assentire*. Elle s'oppose à une conception faible de l'adhésion nécessaire à certaines croyances défendue par Sextus, comme ce à quoi je consens passivement, de façon non-dogmatique. Sont mises en évidence plusieurs distinctions subtiles soutenues par les interprètes de Carnéade (p. 135-136), qui montrent une tentative de « conjuguer l'usage de l'*epochè* [...] et le recours aux "opinions" et au "probable" dans l'"usage de la vie", comme on le voit dans les deux premières maximes de la "morale par provision du *Discours de la méthode*" » (p. 136). Le bénéfice de cette lecture est d'attirer notre attention sur la force et la radicalité de la thèse cartésienne : la « morale par provision » n'est absolument pas incertaine, ni fondement d'une résolution partielle. Nous croyons en ses principes avec une fermeté qui n'a rien de commun avec l'adhésion distante du sceptique pyrrhonien aux croyances nécessaires à la vie ordinaire. Le texte rejoint en cela la conclusion de l'analyse du syntagme « morale par provision » par V. Carraud et G. Olivo dans le *Bulletin cartésien XLVIII*, Liminaire I : « la morale du *Discours* est à la fois suffisante et imparfaite ». Certes, le chemin est étroit entre le *suffisant* et l'*imparfait*. Mais c'est un chemin : en cette (fin d')année pascalienne, soulignons qu'il n'est pas absurde d'y voir l'un des principes recteurs des *Pensées*.

Yoen QIAN-LAURENT (Sorbonne Université)

- ROUQUAYROL, Louis, « L'idée d'un sens commun à tous. Descartes et Herbert de Cherbury », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 113, 2022/1, p. 21-38.

En montrant comment le concept cartésien de lumière naturelle a pu se nourrir d'une lecture du *De Veritate* d'Herbert de Cherbury, que Mersenne communiqua à Descartes en 1639, cette étude a de nombreux intérêts. Elle jette d'abord la lumière sur la place problématique de Descartes dans l'histoire du *sens commun*. De Victor Cousin à Hans-Georg Gadamer, le constat se répète. Que la notion cartésienne de lumière naturelle en soit un jalon incontournable, c'est bien sûr ce que confirme la référence à la *bona mens* en ouverture du *Discours de la méthode*. Mais la philosophie cartésienne a pu aussi être décrite comme la « perte du sens commun ». La notion de sens commun connote en effet une immédiateté telle qu'il est impossible de le fonder en raison, tandis que le partage du bon sens cartésien ne saurait éviter les préjugés, en particulier philosophiques, sans une fondation métaphysique. En outre, la phase hyperbolique de cette fondation fait peser un doute sur ce qu'il est inintelligible de remettre en question pour les défenseurs du sens commun. Or cette place s'éclaire singulièrement dès lors que l'on comprend, grâce à l'article, 1/ quel problème pose le recours au consentement universel et aux notions communes, 2/ quelles thèses cherburiennes ont pu néanmoins retenir l'attention de Descartes et quelles ambiguïtés et obscurités il a pu y déceler ; et finalement 3/ quel remaniement cartésien a permis de donner une réponse au problème initial. Celui-ci est formulé à l'aide des objections sceptiques faisant valoir que non seulement la diversité de fait des opinions communes rend le consentement universel indiscernable (première difficulté) mais également que toute prétention à les critiquer au nom d'un consentement universel est suspecte d'intolérance épistémique (seconde difficulté). Selon l'auteur, la solution de Descartes contourne la première difficulté puisque le discernement universel de la vérité est accessible à quiconque mène la fondation métaphysique ; quant à la seconde difficulté, la délimitation de cette fondation

à la « théorie » permet de reconnaître qu'« en pratique, aucune croyance n'est insensée tant qu'elle contribue à la conservation de la vie » (p. 37).

La démonstration, rigoureuse et instructive, atteste une maîtrise qui dépasse le *corpus* étudié. On notera que la position du problème se fait parfois dans des termes postérieurs, ce qui a le mérite de le dégager d'une relativité historique, mais court le risque de quelques rapprochements incidents trop rapides. On souhaiterait que certains points soient affinés, telle la distinction entre la fonction de « preuve » et celle de « confirmation » du consentement universel chez Cherbury (puisque précisément les notions communes se passent de « preuve »). On se demandera si chez Descartes il faut distinguer de façon aussi radicale que L. Rouquayrol le pense, la raison théorique (qui ne consent qu'à l'indubitable) et le sens commun pratique (qui accepte tout ce qui permet la conservation de la vie), et pour cela on relèvera par exemple que la *Meditatio VI* admet la valeur pragmatique de nos sens. Mais on aura apprécié la richesse et l'apport de cette étude à une histoire des problèmes et des concepts autour de la notion de sens commun.

Claire ETCHEGARAY (Université Paris-Nanterre, IRePh, E1 373)

- SCHMALTZ, Tad M., « The Located Subject of Thought : Hobbes, Descartes, More », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 113, 2022/1, p. 3-19.

Pour Descartes comme pour la plupart des commentateurs de Hobbes, l'argument de « l'Anglais » selon lequel il faudrait conclure du *cogito* la matérialité de la *res cogitans* est fondé sur un matérialisme de principe, d'abord formulé dans une théorie empiriste des idées se réduisant à des sensations. L'article montre ici que le matérialisme de Hobbes est moins « dogmatique » que cela : ce n'est pas à la théorie des idées de Hobbes qu'il faut le rapporter, mais à son « argument de la localisation » ainsi formulé dans la quatorzième des *IIIae Objectiones* : « nullibi est, non est – ce qui n'est nulle part n'est point du tout » (AT VII 193). L'auteur établit la persistance de ce principe dans la philosophie hobbesienne avant d'étudier sa discussion par H. More, qui s'en sert contre Hobbes lui-même, pour défendre l'existence de substances immatérielles étendues. Aussi pour More, Dieu, l'âme et les anges peuvent-ils bien être *quelque part*. T. M. Schmaltz montre ensuite, dans la correspondance entre Descartes et More, comment ce principe est discuté par Descartes pour qui Dieu, les anges ou notre âme, quoiqu'immatériels, possèdent « d'une certaine façon » (AT V 270) une étendue, au sens d'une « étendue de puissance » (AT V 342). Avec l'auteur, on admettra sans doute que la discussion entre Descartes et Hobbes sur la matérialité de la *res cogitans* sort enrichie de cette médiation par More – et donc, peut-être, que More a su nouer avec Descartes une discussion que Hobbes a pour sa part manquée.

Jean-Côme CHALAMON (Sorbonne Université)

3.2 Cartésiens et alii

- BOUCHILLOUX, Hélène, « Du différend entre Descartes et Malebranche sur la connaissance que l'esprit a de lui-même », *L'Enseignement philosophique*, n° 72, 2022/4, p. 63-69.

Cet article tente d'élucider ce que signifie, pour Descartes, que l'esprit ait de lui-même une idée claire et distincte. H. Bouchilloux procède en deux étapes. Premièrement, elle explique que, par une réflexion sur la connaissance immédiate qu'il a de soi, ou « introspection ontologique », l'esprit peut former de son essence une idée claire et distincte irréductible à un sentiment. Cependant, contrairement à ce que suggère l'article, cette manière de procéder n'est pas opposée à celle de Malebranche, pour qui l'esprit peut parvenir à une connaissance indirecte de son essence en confrontant l'expérience qu'il fait de lui-même par sentiment aux propriétés de l'étendue. En

second lieu, l'auteur légitime contre Malebranche l'irréductibilité de la connaissance qu'a l'esprit de lui-même au modèle mathématique en invoquant sa liberté essentielle, qui le rend inopérant. L'étude s'efforce d'être précise dans sa lecture des *Meditationes*. Malheureusement, il nous semble que la question du « différend » entre Malebranche et Descartes avait déjà été clarifiée par Ferdinand Alquie. Celui-ci faisait preuve de plus de charité avec Malebranche, en restituant, au sujet de la connaissance de l'âme, le *cartésianisme implicite* de l'oratorien, par-delà l'opposition de la lettre du texte, due à l'homonymie du terme d'*idée*, qui n'est pas, dans cet article, levée. Malebranche ne nie pas que nous ayons une *idée claire* de l'âme au sens où Descartes entend ce terme. En revanche, il nie que cette idée procure une connaissance scientifique de l'âme, parce que nous n'accédons pas à l'*idée-archétype* sur le modèle de laquelle les âmes sont créées par Dieu.

Arnaud ROSSETTI (Sorbonne Université)

- BREEUR, Roland, « “Des objets même! oh, que nous n'y sommes pas!” Malebranche, sur l'esprit stupide et ses ténèbres », in *Revue internationale de philosophie*, n° 299, 2022/1, p. 27-43.

Cet article appartient à numéro de la *Revue internationale de philosophie* qui réunit quelques analyses sur la bêtise, selon un panorama historique large. Pour Malebranche, le sot ou le stupide serait un esprit « fermé à la vérité » et R. Breeur s'intéresse à la cause génétique de cette fermeture, qui serait plutôt un *resserrement* (p. 29) dans les « ténèbres » et l'« obscurité » de l'âme. Reprenant le cadre cartésien de la *Meditatio IV* et assimilant la stupidité à l'erreur, Malebranche introduirait, cependant, « une notion qui déborde le cadre cartésien, celle de ténèbres » (p. 28) qui serait une conséquence théologique du péché originel (l'affaiblissement de l'union initiale de l'âme avec Dieu se fait au profit de l'union avec le corps). C'est ce brouillage des sentiments qui cause la confusion entre le sentiment de l'existence des choses et l'idée de leur essence (p. 30). L'article souligne, à juste titre, le renversement malebranchiste du *cogito* cartésien (transformé en « sentiment intérieur », p. 31) et l'appréhension de la nature de l'âme par une « transposition » qui s'appuie sur les propriétés de l'idée de l'étendue. L'erreur ou la bêtise consisterait donc à « éteindre le sens des sensations au-delà du domaine de leur utilité bio-fonctionnelle » (p. 32), ce que prouve le dialogue, dans les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, entre Théodore et Ariste lorsque ce dernier fait confiance au *sentiment* de « résistance » du plancher, qui l'autorise à soutenir que les objets du cabinet ont une existence réelle. Or, à un Ariste naïf qui refuse de sortir de cette « intériorité confuse et asphyxiante » (p. 38), Theodore réplique en proposant l'expérience de l'anéantissement du cabinet (par le pouvoir divin), pour prouver que « nous pouvons avoir tous nos sentiments indépendamment des objets » (*I^{er} Entretien*, § VIII). C'est la seule manière d'éviter, selon les mots de l'auteur, « ce délitement, cette dissolution des distinctions de dedans et de dehors [...] que représente la nature ténébreuse de ce moi profond » (p. 39). L'erreur ne serait donc que la perte « du pouvoir d'évoquer ou de représenter “un dehors” » (p. 41), qui offre la seule voie de sortie de ce « puits de ténèbres et de confusion [qui] est la source des erreurs répandues par ces philosophes stupides qui confondent corps et âme ». Si, comme l'affirme l'article, « seule une étendue intelligible peut nous sauver ou nous sortir » (p. 42) de ce gouffre ténébreux de l'âme, alors Malebranche serait le philosophe qui aurait échappé aux conséquences de la « pensée dualiste de Descartes » (p. 28) – syntagme qui fait grincer, tout comme celle de « cartésianisme platonisé » (p. 36), qui rappelle néanmoins la critique d'Antoine Arnauld dans *Des vraies et des fausses idées*.

Or, bien que l'article rende justice aux réflexions malebranchistes sur les ténèbres de l'âme (appréhendée par « sentiment intérieur »), on aurait aimé lire quelques mots

sur la relation inversement proportionnelle entre l'obscurité de l'âme et la clarté de la vision en Dieu : Malebranche n'obscurcit-il pas *volontairement* l'âme humaine, afin de ne pas *faire concurrence à la vision en Dieu*? Cette hypothèse de M.-F. Pellegrin s'applique à l'âme du Christ, mais serait envisageable tout d'abord pour l'homme (voir « L'obscurité de l'âme christique chez Malebranche. Le Christ et la rédemption de tous les hommes », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 39, 2003/3, p. 380 et 396). S'il en était ainsi, l'obscurité de l'âme humaine serait, au niveau architectonique, l'effet d'une décision *consciente et radicale* de Malebranche, celle de nier au « *videre videor* » cartésien le pouvoir d'auto-affection (comme l'avait déjà prouvé Michel Henry). Il revient au lecteur de méditer attentivement et de répondre à la question : l'auto-affection du *cogito* cartésien qui *se sent voir* doit-elle être jugée et condamnée parce qu'elle contredit le modèle de la *distance phénoménologique* (« le sentir et l'expression d'une immanence *sans distance interne* », p. 42, nous soulignons) ou est-ce plutôt l'inverse (le « dehors » qui nous sauverait des ténèbres de l'âme apparaît comme une conséquence de la réduction volontaire, par un Malebranche naïf et/ou hâtif, du *videre videor* cartésien au rang de simple « sentiment »)?

Cristian MOISUC (Université Alexandru Ioan Cuza de Iasi, Roumanie)

- BRENNER, Anastasios & PÉREZ-JEAN, Brigitte, éd., *L'Incertitude chez les Anciens et les Modernes*, Paris, Honoré Champion, 2022, 238 p.

Ce volume collectif se propose d'opérer la substitution, à la question classique de la certitude, celle trop négligée de l'incertitude – pas de côté qui, non seulement n'a rien de verbal, mais produit plusieurs effets herméneutiques importants sur la manière d'aborder les auteurs de la tradition. Rien de verbal puisque l'incertitude, loin d'être le simple négatif de la certitude comme forme idéale du savoir, désigne une situation d'embarras dans la pensée et dans l'existence qui est plus fréquente et plus originaire que l'état opposé de certitude. Ce décalage initial travaille l'ensemble des textes rassemblés, selon deux axes : il marginalise la question du doute ou de l'activité de douter, notion ordinairement privilégiée pour qualifier l'attitude sceptique ; on se reportera sur ce point aux articles de B. Pérez-Jean (p. 21-37), consacré aux « traditions sceptiques » dans leur relation à la figure fondatrice de Sextus, et de Lorenzo Corti (p. 39-56) qui analyse notamment le scepticisme non « douteur » de ce dernier. Second axe : ce décalage conduit à présenter l'incertitude sous un jour positif ; être incertain apparaît moins comme une raison valable de suspendre son jugement que comme une circonstance à prendre en compte et à élaborer rationnellement au moyen des concepts de vraisemblance et de probabilité. L'incertitude n'est plus une faiblesse épistémique qu'il s'agirait de surmonter coûte que coûte par l'usage de la raison, mais un milieu où cette raison pourra faire varier les points de vue et développer de nouveaux instruments, à la mesure de l'imprévisibilité du réel. La formule de Cicéron, « vivre au jour le jour », résume bien ce nouveau cap : elle est l'affirmation d'un « droit de vivre sans certitude » (p. 58) qui conduira l'esprit en possession des outils de la « conjecture » et de la « discussion *in utramque partem* » à une authentique « liberté intellectuelle » (voir l'article de Sabine Luciani, p. 57-75). Du côté des travaux consacrés à la période moderne, on insistera sur les analyses éclairantes de Sylvia Giocanti (p. 79-92) qui met en évidence l'originalité de « l'écriture de la certitude » chez Montaigne, bien différente du scepticisme analytique et logique des Anciens. Cette « écriture » possède une fonction authentiquement philosophique de ressaisie de l'incertain, narré, composé, réagencé, favorisant la vitalité du jugement, en constant renouvellement et approfondissement. Delphine Bellis (p. 93-108) propose un éclairage original du scepticisme de Gassendi ; prenant le contre-pied de la vision pyrrhonienne qu'en a donnée R. Popkin dans son

Histoire du scepticisme, elle éclaire la relation de Gassendi à la philosophie de l'Académie, celle-ci lui permettant d'« opérer une transformation de l'incertain en probable » (p. 95) et de favoriser une « prudence gnoséologique » (p. 100) qui ne pourra que l'opposer à l'exigence de certitude de Descartes métaphysicien. D. Kambouchner (p. 109-122) s'emploie quant à lui à démontrer qu'il n'existe pas de « crise sceptique » chez Descartes et invite à minorer certaines déclarations du *Discours de la méthode* (AT VI 4 28-31) (p. 112), insistant au contraire sur la positivité du rapport cartésien au savoir dont témoignent d'abord les *Regulæ* (p. 117). D'une façon générale, en contexte cartésien, le doute est plutôt « pour les autres », l'incertitude constituant un repoussoir bien plutôt qu'un drame fondateur, même si, dans le domaine moral, la réduction de la certitude pratique, envisagée au début de la *Règle I*, ne saurait aboutir. Thierry Martin (p. 123-139) offre une analyse de la conception pascalienne de la géométrie du hasard dont il récuse la filiation ordinairement établie avec le calcul des probabilités (il s'agit plutôt d'un « calcul des espérances ») pour la mettre en lien avec la théorie mathématique de la décision telle qu'elle émerge au XX^e siècle. La suite de l'ouvrage s'intéresse à Hume et à sa conception de la mesure de la certitude, confrontée à une indétermination irréductible, inhérente au fait même de croire (Claire Etchegaray, p. 143-156) et au « scepticisme métacritique » de Gottlob Schulze qui met au jour une difficulté structurelle de la philosophie critique, imposant le dépassement du kantisme, mais aussi la mise au centre de l'autoréflexivité du philosophe (Olivier Tinland, p. 163-176). Les deux derniers textes sont consacrés à la question de l'incertitude dans l'horizon contemporain, l'un focalisé sur les rapports ambigus de Wittgenstein au scepticisme (Layla Raïd, p. 177-198), l'autre sur le rôle constitutif, historiquement grandissant, du scepticisme et de l'incertitude dans les sciences modernes (Anastasios Brenner, p. 199-214).

Olivier DUBOUCLEZ (Université de Liège)

- CALLE, Delphine & VAN ASSCHE, Astrid, éd., *L'Amour et l'amitié au Grand Siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2022, 313 p.

Les littéraires ne doutent de rien : ainsi les éditrices, qui enseignent la littérature française à Utrecht et à Gand, publient-elles seize études sous ce beau titre difficile, qui évite la question classique de savoir quels sont précisément les rapports entre amour et amitié pour en juxtaposer les notions, présupposant ainsi une relative univocité du verbe « aimer ». Elles vont d'une anecdote de 1628 rapportée dans les *Mémoires* de Louis de Pontis (écrits par Pierre Thomas du Fossé et publiés en 1676) et de ceux d'Henri de Campion (mais qui n'ont été publiés qu'au XIX^e siècle) à l'*Esther* de Racine *via*, en particulier, une brève présentation par Patricia Touboul de « Trois interprètes de l'amitié. Senault, Malebranche, Fénelon » (p. 127-139) et deux études consacrées à Pascal : celle de Pierre Lyraud, « Sous le regard de l'ami » (p. 141-157) et d'Églantine Morvant sur « L'absence significative de l'amour du prochain dans les *Pensées* de Pascal » (p. 159-172). Si cette étude mentionne brièvement Descartes en s'appuyant sur Alberto Frigo, elle néglige de citer la définition de l'amour de l'article 79 des *Passions de l'âme*, puis l'article 80 sur « ce que c'est que se joindre ou séparer de volonté ». Laissons de côté une formule maladroite sinon fautive, mais sans enjeu dans l'article (p. 163 : « la théorie cartésienne égocentrée de l'amour où l'individu rapporte tout à lui-même ») et donc la discussion de son titre-thèse : je rappellerai seulement que la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, où Pascal mentionne « l'assistance du prochain », est publiée en 1670 comme chapitre XXXII des *Pensées*. Dans un chapitre subtil et maîtrisé, Pierre Lyraud, malgré la dépréciation pascalienne de l'amitié (principalement déduite des fragments L 978, 597 ou 806), étrangement nommée « ontologie du faux ami » (il y a beaucoup d'« ontologie(s) » dans cette caractérisation de l'amitié comme « terrain

fertile pour l'amour-propre » et « monstre de l'imagination ») tente une « réhabilitation paradoxale » pour « envisager la manière proprement pascalienne d'exister "sous le regard de l'ami" » – expression empruntée non à Pascal mais à... Merleau-Ponty. La thèse de Lyraud est celle de l'ambivalence de l'amitié : « *a priori* impossible, elle est pourtant une passion indéracinable ». Il y aurait donc une « amitié honnête », dont il s'agit de repérer les signes en politique, selon le 3^e *Discours sur la condition des Grands* (et L 606!) ou dans la société, comme en témoigne la correspondance de Pascal avec Fermat ou Huygens. Bref, « la condamnation théologique cède le pas à l'exigence sociale ». P. Lyraud voit ensuite dans la tendresse « un fait de l'honnête homme comme du chrétien » (une étonnante référence au « fragment décisif » L 427 confond amitié et pitié). Ainsi l'honnêteté devient-elle une figure de l'amitié qui a sa source en Dieu et dont le modèle est fourni par le Christ, « vrai ami » face aux (faux?) « amis endormis » au jardin des Oliviers. Car le « regard de l'ami » se soucie pour son ami de son salut. Il y a donc une vraie amitié, qui est un don de Dieu – elle n'est pas moins un « risque » (mot absent des *Pensées*). Le *Bulletin cartésien* n'est pas le lieu pour discuter cette lecture. Qu'il me suffise de rappeler l'essentiel, que Pascal ne peut énoncer qu'en s'appuyant sur la définition de l'amour des *Passions de l'âme* : « il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants [...] Il faut qu'ils aient une volonté et qu'ils la conforment au corps [...], le seul pour qui tout est » (nous soulignons).

La négligence stupéfiante qui affecte l'ouvrage entier doit être mesurée à l'importance décisive pour toute la seconde moitié du siècle, et bien après, de la définition cartésienne qui rompt définitivement avec le critère de la réciprocité. Les littéraires ne doutent de rien, disais-je en commençant : Descartes? – On ne l'a pas lu. On ne le lira pas.

Vincent CARRAUD (Sorbonne Université)

- HUBERT, Mathieu, « Paradoxes de la sottise entre Montaigne et La Bruyère », *Revue internationale de philosophie*, n° 299, 2022/1, p. 9-26.

Pourquoi un sot disant une vérité n'en est-il pas moins sot? L'auteur étudie ce « paradoxe de la sottise » soulevé par Montaigne puis ses prolongements au XVII^e siècle chez La Bruyère. Ce paradoxe est levé par l'étude de la manière : la sottise n'est qu'une « sottise manière » de dire, indépendante de la vérité ou de l'erreur. Ainsi chez Montaigne : le pédant est un sot, mais un sot savant, qui manque l'occasion ou la manière de dire une vérité. Chez La Bruyère, cette sottise se dit « dans un contexte philosophique cartésien » grâce au « modèle » de la machine : la sottise est alors une « manière mécanique » d'agir et de parler, affirme justement l'auteur. Resterait à évaluer si ce modèle n'est qu'une image, offrant à La Bruyère une manière de dire la sottise, ou s'il lui permet véritablement de la conceptualiser. On peut douter que Vladimir Jankélévitch, qui guide visiblement l'auteur dans cette étude, permette de le déterminer.

Jean-Côme CHALAMON (Sorbonne Université)

- LESAULNIER, Jean, *Images de Port-Royal*, t. III, Paris, Classiques Garnier, 2022, 569 p.

La parution du t. III de ces *Images de Port-Royal* nous permet de signaler l'ensemble que constituent ces trois tomes d'articles réunis sous le même titre : t. I, Paris, Nolin, 2002, rééd. Garnier, 2015 ; t. II, Garnier, 2015. L'auteur, qui a codirigé avec Antony McKenna l'impressionnant *Dictionnaire de Port-Royal* (Paris, Champion, 2004, in-f° de 1176 p.), approfondit et renouvelle notre connaissance de Port-Royal en mettant son érudition au service des personnages qui en ont fait l'histoire : images que la somme donne des personnages étudiés, qui eux-mêmes donnent certaines images de Port-Royal,

qu'il convient de caractériser pour en saisir la singularité dans la diversité, mais aussi *une certaine* image de Port-Royal, conférant, malgré sa complexité, une relative unité à un « courant de pensée » qui est d'abord le nom d'une abbaye féminine cistercienne réformée en 1602 et dispersée en 1709. Le présent recueil est organisé en trois parties : la première examine plusieurs figures marquantes de Port-Royal, la deuxième des personnalités « en marge de Port-Royal », la troisième présente des « lectures port-royalistes diverses ». On appréciera que l'ouvrage comporte une bibliographie choisie, un index des noms de lieux et un autre des noms de personnes (dont on ôtera, s. v. « Descartes », les deux mentions de l'université qui porte son nom), utiles pour qui veut se pencher sur tel ou tel aspect du « cartésianisme » port-royaliste, dont un des hauts lieux fut, à Vaumurier, tout proche de l'abbaye, le château du duc de Luynes : l'on y « parlait sans cesse du nouveau système du monde selon M. Descartes, et on l'admirait », selon Nicolas Fontaine, *Mémoires ou histoire des Solitaires de Port-Royal*, éd. critique par P. Thouvenin, Paris, Champion, 2001, p. 595-596. Que cette citation soit l'occasion de saluer le retraitage à l'identique en 2022 chez le même éditeur de ces *Mémoires*, 2 vol., pagination continue de 1 180 p. (*errata* p. [5]), qu'on ne lira pas pour le seul *Entretien de Pascal avec M. de Sacy* (p. 597-612), ni même pour la célèbre anecdote qui fait rire Arnauld du chien tourneur de broche qui « houspille » son « camarade » parti se cacher au lieu de prendre son tour. « Sont-ce là des horloges ? » dit le duc de Liancourt à Arnauld, « qui avait un esprit universel [...] et avait fait à M. Descartes des objections fort savantes » : car « la philosophie de M. Descartes [...] était alors l'entretien de toutes les compagnies » (p. 909).

Ces deux dernières citations des *Mémoires* de Fontaine sont également faites et commentées d'un point de vue tout autre, qui est celui de l'étude des jardins et des « paysages culturels » appliquée par Sylvain Hilaire au *Jardin de Port-Royal* : on y trouve en particulier quelques pages sur « L'académie et solitude seigneuriale de Vaumurier », selon les expressions de Jean Mesnard et de Bernard Beugnot pour désigner « l'autre versant géographique et emblématique du vallon de Port-Royal des Champs », « s'impos[ant] comme l'un des maillons essentiels, qui marque durablement l'histoire et la physionomie des paysages » (Paris, Garnier, 2020, p. 484). J. Lesaulnier insiste alors sur la ligne de partage que le cartésianisme trace à Vaumurier, qui « secoue tout Port-Royal avec une grande intensité » et crée une véritable division entre les Messieurs, c'est-à-dire entre ceux qui « faisaient de la nature une subtile mécanique et des animaux des machines dénuées d'âme » et ceux qui entendent défendre « l'héritage augustinien et saint-cyranien » pour considérer que la nature, jusqu'en ses détails mêmes, est le lieu de la manifestation de l'invisible. Telle est la position de M. de Sacy : « Dieu a fait le monde pour deux choses [...], l'une pour donner une grande idée de lui, l'autre pour peindre les choses invisibles dans les visibles. M. Descartes détruit l'une et l'autre. »

Gilles OLIVO (Université de Caen-Normandie)

- MARQUER, Éric & RATEAU, Paul, éd., *Regards contemporains sur la philosophie moderne. Lectures et réceptions*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022.

Issu d'un colloque tenu à l'Université Paris-1-Panthéon-Sorbonne en 2018 et 2019, ce recueil se propose d'offrir un panorama sur les usages contemporains de la philosophie moderne. Les cartésiens trouveront en particulier des rapports sur l'interprétation duhémienne de Descartes (Christian Leduc), sur celle de la liberté cartésienne par Sartre (Luca Basso) ou de l'époque moderne par Horkeimer (Raffaele Carbone), sur le recours à Descartes par Lacan (Pascale Gillot) ou à la linguistique cartésienne par Chomsky (Élodie Cassan). É. Marquer, pour sa part, établira l'interprétation de Pascal par Lucien Goldmann, Louis Marin et Pierre Bourdieu. L'intérêt de ce volume est d'offrir un tableau des philosophes (du XVII^e siècle) lus par d'autres *philosophes*

(les philosophes contemporains) : il ne s'agit donc pas de mettre à rapporter la lecture de tel ou tel commentateur ou *historien* de la philosophie, mais de rendre raison d'une lecture proprement *philosophique*. D'où plusieurs conséquences : – d'abord, une heureuse légitimation de catégories historiographiques trop peu courues. Songeons à la Préface, à la fois vigoureuse et incisive, qui, posant remarquablement le problème sous la forme de deux paradoxes symétriques : « comme le philosophe n'est pas l'historien ou n'est pas forcément historien, l'historien n'est pas le philosophe ou n'est pas forcément philosophe » (p. 7), appelle à compliquer l'opposition entre philosophe et historien de la philosophie et à renouer avec la catégorie d'*interprétation* ; de même le concept « rencontré » élevé au rang de catégorie historiographique par É. Marquer (p. 148). L'ouvrage fourmille alors d'indications méthodologiques précieuses, disséminées au gré des articles et suivant la sensibilité des auteurs. – Ensuite, pour faire saillir la puissance des interprétations, il aura fallu faire des choix : ne seront retenus ici que les *majores*, tant du côté des philosophes interprétés (tous sont représentés, à l'exception de Malebranche) que des penseurs interprètes (on notera les communications neuves et stimulantes, par exemple sur l'École de Francfort, tandis que la phénoménologie, abondamment abordée ces dernières années, est représentée seulement par l'analyse de P. Rateau sur « Leibniz, Heidegger et le principe de raison »). – Apparaît ainsi le caractère doublement et heureusement intempestif d'un tel recueil : la multiplication généreuse des concepts herméneutiques et la relégitimation du concept d'interprétation ne pourront que déplaire aux tenants d'un certain positivisme en « histoire des idées » peu soucieux de philosopher par l'étude de l'histoire de la philosophie ; d'autre part, la promotion des *majores* paraîtra aller à l'encontre de la réhabilitation très contemporaine des *minores* et du brouillage de la distinction entre *majores* et *minores* : mais après tout, sauf à réécrire une histoire de la philosophie contemporaine qui n'exista jamais, ne peut-on reconnaître que, dans ses plus audacieuses percées, elle est une histoire de *majores* relisant les *majores*? Reste alors à accomplir un dernier pas, suggéré dès la préface : « le philosophe d'aujourd'hui, en reprenant ou en discutant un auteur moderne, fournit à l'historien des ressources inédites pour l'interprétation, en lui permettant de voir cet auteur autrement [...]. Les fictions forgées à partir de ces philosophes réels pourraient se révéler tout à fait fécondes, à titre d'hypothèses voire d'expérimentations » (p. 11) : les interprétations par des philosophes contemporains des auteurs de l'âge classique pourraient en effet acquérir pour nous valeur heuristique et nourrir nos analyses d'historiens de la philosophie. Nous mettrions alors à l'épreuve leur lecture et leurs analyses en revenant aux auteurs de l'âge classique munis de concepts forts et de pistes nouvelles. C'est la possibilité de ce dernier pas que ce recueil aménage admirablement.

Dan ARBIB (ENS/République des Savoires, UAR 3 608)

3.2 *Varia*

- LE TELLIER, Hervé, *L'Anomalie*, Paris, Gallimard, 2020, rééd. « Folio », 2022, 402 p.

En mars 2021, le vol Paris-New York connaît de violentes turbulences et disparaît des radars. Sa réapparition quelque temps plus tard entraîne une anomalie : ses passagers, toujours présents dans l'avion retrouvé, n'avaient, eux, pas disparus. Les voici donc dédoublés. Pourquoi parler du prix Goncourt 2020 dans le *Bulletin cartésien*? Parce qu'en sa deuxième partie, il contient une section, « Descartes 2.0 » qui expose une thèse pataphysique : « le "Je pense donc je suis" du *Discours de la méthode* de Descartes est obsolète. C'est plutôt : "Je pense, donc je suis presque sûrement un programme." » Le roman introduit ainsi la possibilité (appréhendée comme douteuse) de disjoindre la

pensée et sa formulation d'une existence physique, ce qui en soi n'a rien de vertigineux, même si cela recoupe en l'occurrence la possibilité d'une appréhension cartésienne d'une intelligence conçue comme artificielle. Rien de très conceptuellement construit, mais cela mérite bien d'être souligné.

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

- MEHL, Édouard, « De Descartes à Nietzsche, et retour. Les *chaogitationes privatae* de Jean-Luc Nancy », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 51, 2022, p. 19-32.

L'article vise à examiner l'approche de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire de la « pratique de l'enseignement et du commentaire des textes » (p. 20), de J.-L. Nancy. À cette fin, il se concentre sur l'interprétation avancée par celui-ci dans *Ego sum* (Paris 1979) de la philosophie de Descartes, détectant immédiatement sa dépendance et sa distance par rapport à la lecture heideggérienne de Descartes : en effet, si ce dernier visait à lire *Nietzsche avec Descartes*, le but de J.-L. Nancy consiste à lire *Descartes avec Nietzsche*, afin de s'assurer une perspective finalement non-métaphysique, voire unitaire, avec laquelle aborder la philosophie cartésienne. Selon lui, Descartes, loin de se présenter comme philosophe de la représentation ou de la substance (métaphysiques), décrit un *ego* doté d'une pensée constitutivement incertaine et indéterminée, qualifiable comme *chaogito* – ce qui, pour É. Mehl, rapproche considérablement l'*ego cogito* cartésien ainsi décrit de l'intellect hylétique ou possible d'Aristote (p. 25). Néanmoins, poursuit l'article, cette tentative de renverser la lecture heideggérienne de Descartes ne réussit que partiellement : l'insistance sur la description du *cogito* comme *chaogito* ne fait que relancer, quoique par contraste, l'interprétation de l'activité de la *cogitatio* comme *vorstellen* présentée par Heidegger. D'où la nécessité de « l'épreuve inlassablement recommencée » par J.-L. Nancy (p. 29) : la tentative de relire l'*ego* cartésien et d'approfondir le dialogue avec Heidegger sur le problème du sujet – épreuve qui le conduira, relève l'auteur, à privilégier l'amour, l'instance érotique, comme dernière figure de l'*ego* de Descartes, en accord avec la voie suivie par Levinas et Jean-Luc Marion (p. 30).

Alberto DE VITA (Diaporein, Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

- RIQUIER, Camille, *Métamorphose de Descartes. Le secret de Sartre*, Paris, Gallimard, 2022, 330 p.

Les travaux antérieurs de l'auteur ont déjà marqué des étapes d'une relecture d'ensemble de la philosophie en France à partir de Descartes, dont l'ombre portée met paradoxalement en lumière les penseurs parfois en apparence les plus éloignés de lui. Ce fut le cas avec ses travaux sur Bergson et le fantôme en lui de la métaphysique, sur Péguy enfin pris comme il le mérite et le voulait, comme un penseur conceptuel. Mais, dans ce dernier ouvrage, l'entreprise se clarifie et se radicalise. Car Sartre devient, à mesure qu'il s'efface, plus difficile d'accès. Autant ses premiers essais peuvent encore se lire dans l'horizon de Husserl, certes distordu, mais reconnaissable, autant à partir de *L'Être et le néant* (sans parler de la suite), le lecteur se perd dans un amalgame mal réglé de concepts soit hégéliens, soit husserliens, soit heideggériens, plus confondus qu'articulés dans des analyses claires. Tout se passe comme si ces vêtements d'apparence phénoménologiques recouvraient une autre intention, une autre recherche, une autre cohérence. L'ouvrage postule alors que le cœur caché du Sartre profond tendait à reprendre et à réaliser le projet cartésien : « [...] le faisceau d'indices convergents que les textes ont livré de Sartre, parfois malgré lui, et la cohérence interprétative de l'œuvre à laquelle ils nous ont conduit, font preuve à nos yeux et nous inclinent fortement à croire que Sartre *savait* ce qu'il faisait. Il *savait* qu'il était en train de récrire les *Méditations métaphysiques* de Descartes. Sartre n'a pu vouloir s'immortaliser dans une œuvre à laquelle il avait donné

une *forme* cartésienne sans *savoir* qu'il *était* désir sombre d'être Descartes » (p. 270). On lira donc avec grand intérêt et assez de surprise cette mise au jour d'un Descartes *retourné* par l'« idiot de la famille », pour parvenir à ne pas dire ce qu'il aurait voulu dire. Les historiens de la philosophie cartésienne trouveront ici autant à comprendre que les exégètes éperdus de Sartre. On attend donc avec confiance la suite des relectures cartésiennes des phénoménologues de la tradition française récente.

Jean-Luc MARION, de l'Académie française

Directeur de la publication : Étienne GRIEU

DÉPÔT LÉGAL — 1^{er} TRIMESTRE 2024

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHÉVÉ D'IMPRIMER EN JANVIER 2024

SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE F. PAILLART (ABBEVILLE)

N° CPPAP : 0228 G 82 807