CENTRO DIPARTIMENTALE DI STUDI SU DESCARTES "ETTORE LOJACONO"
6 Università del Salento

MASSIMILIANO SAVINI

LOGICA E ONTOLOGIA CARTESIANE «RAISONS» E «COMPARAISONS»

A cura di Raffaele Putignano

CE CONTE EDITORE

Questo volume è dedicato alla moglie di Massimiliano, Antonella, e ai loro figli, Lorenzo, Stefano e Mariagrazia

UNIVERSITÀ DEL SALENTO
Centro Dipartimentale di Studi su Descartes
"Ettore Lojacono"
SAGGI
- 6 -

MASSIMILIANO SAVINI

LOGICA E ONTOLOGIA CARTESIANE
«RAISONS» E «COMPARAISONS»

A cura di Raffaele Putignano

CONTE EDITORE

Questo volume è stato pubblicato grazie al contributo di familiari, amici e colleghi, accomunati dal desiderio di preservare il lavoro di Massimiliano Savini e di impedirne la dispersione o l'oblio. I nomi di coloro che hanno sostenuto il progetto sono riportati nella Tabula Gratulatoria posta al termine del volume.

ISBN 979-12-80503-73-2
© 2025 CONTE EDITORE - CLIO S.r.l.
Via 95° Reggimento Fanteria, 70 - 73100 Lecce
Proprietà letteraria riservata. Printed in Italy

INDICE

Acronimi e abbreviazioni 11
Premessa 15
Nota editoriale 23

PRIMA PARTE
CONCETTI CARTESIANI

Comparatio vel Ratiocinatio. Statuto e funzione del concetto di *comparatio*/*comparaison* nel pensiero di René Descartes [2008] 29
Respectus et *relatio* : la relation chez Descartes [2013] 71
Evidenza e verità nel pensiero di René Descartes [2015] 89
Il problema che affrontiamo 89
Le Regulae ad directionem ingenii 94
La necessità di una fondazione metafisica della evidenza: la disarticolazione – rispetto alla mente umana – di evidenza e verità. 100
Le Meditationes de prima philosophia *(1641–1642)* 105
La Prima Meditazione 108
Verso la Quarta Meditazione 112
La Quarta Meditazione 113
Le *Studium Bonae Mentis* de Descartes : entre 'art de bien comprendre' et 'histoire de son esprit' [2015] 121
Le obiezioni agli *Essais*: la corrispondenza con Morin [2017] 139
Nota sulle scelte editoriali di Claude Clerselier, editore della corrispondenza cartesiana [2011] 157

SECONDA PARTE
LOGICA E ONTOLOGIA CARTESIANE
I

Methodus cartesiana ed esegesi biblica: l'apporto di Christoph Wittich alla polemica sulla teoria copernicana in Olanda (1650-1659) [2000] 175
1. Accomodatio*, esegesi biblica, copernicanesimo in Olanda* 176
2. Wittich: methodus cartesiana *ed esegesi biblica* 185

Methodus cartesiana o *methodus vaniniana*? Fonti e significato teorico del parallelo tra René Descartes e Giulio Cesare Vanini nell'*Admiranda methodus* di Martin Schoock [2001] 205
1. Voetius e Mersenne 209
2. Vanini e Mersenne 213
3. Voetius e Vanini 216
Methodus cartesiana e *Pansophia*: i primi dibattiti intorno al metodo cartesiano e il progetto di riforma del sapere nelle Provincie Unite [2011] 223
Notes au sujet de la publication de l'*Anti-Spinoza* de Christoph Wittich [2000] 239
La critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda Methodus* de Martin Schoock [2004] 257
1. L'admirable méthode employée par René Descartes..... 257
2. Importance de la logique dans la réflexion théologique des réformés 270
3. Critiques relatives à l'absence de la logique dans l'argumentation cartésienne 279
*4. Les critiques de l'*Admiranda *à la métaphysique et à la physique cartésiennes*..... 282
L'insertion du cartésianisme en logique : la *Logica vetus & nova* de Johannes Clauberg [2006] 291
1. Structure de l'ouvrage 292
2. La perception claire et distincte 293
3. Les préjugés..... 298
Johannes Clauberg et la lecture de Descartes d'après l'herméneutique du texte d'Aristote [2008] 307
Johannes Clauberg e l'esito cartesiano dell'ontologia [2009]..... 319
1. *Logica e metafisica*..... 323
2. *L'integrazione della filosofia prima cartesiana e la ridefinizione del quadro generale della metafisica* 331
Un nuovo argomento per l'esistenza di Dio alla prova: l'«Examen novi argumenti... inventi ab Escalache» di J. Clauberg [2012] 341
1. Il contesto della ricezione della prova di Lesclache da parte dei cartesiani nederlandesi 343
2. L'argomento di Lesclache..... 348
3. Le considerazioni di Tobias Andreae circa la prova di Lesclache 353
*4. L'*Examen *di Johannes Clauberg*..... 356
4.1. Le osservazioni circa la conclusione della prova di Lesclache.. 357

4.2. Le osservazioni circa la struttura argomentativa della prova di Lesclache 359

II

L'*Epistola de Cartesii Philosophia* di Joachim Jungius (1587-1657) [2008] 367
J. J. Jungii epistola de Cartesii philosophia 384
La *Panacea Philosophica* de Johann Heinrich Alsted : un projet architectonique d'accès au savoir [2009] 393
Una metafisica sotto tutela: *gnostologia*, *noologia* e *ontologia* nel pensiero di Abraham Calov [2009] 403
L'horizon problématique du concept d'*ens reale* dans les *Pensées Métaphysiques* de Spinoza [2011] 421
La *Medicina mentis* de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus en tant que 'Philosophie première' [2012] 437

TERZA PARTE
VARIA
*(*LIMINAIRES, *RECENSIONI E ALTRI SCRITTI)*

À propos d'une note de la *Nouvelle édition* de AT (II, 731-734), et d'un document disparu [2005] 463
Sur le contexte de l'*Epistola de Cartesii Philosophia* de Joachim Jungius et la diffusion du cartésianisme en Allemagne [2006] 465
Le *Corpus Descartes*. Édition en ligne des œuvres et de la correspondance de Descartes [2009] 471
La causalità come «ratio» [2003] 473
Verbeek T., *Descartes and the Dutch. Early reactions to cartesian philosophy*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992 [1999] 485
Rozemond M., *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998 [2001] 489
Hausman A. & Hausman D. B., *Descartes's legacy: minds and meaning in early modern philosophy*, Toronto, Toronto University Press, 1997 [2002] 493

Timmermans B., *The originality of Descartes's conception of analysis as discovery*, «Journal of the History of Ideas», 60/3, 1999, pp. 433-447 [2002] 495
Cronaca del *Midwest seminar in the history of modern philosophy* (Lecce 11-14 dicembre 2002) [2002] 497
Le Ru V., *La crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionnaliste*, Paris, CNRS Éditions, 2003 [2004] 501
Alquié F., *Leçons sur Descartes*. *Science et métaphysique chez Descartes*, Paris, La Table ronde, 2005 [2005] 503
Garber D., Nadler S. (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2003, Vol. I [2006] 505
Weber D. (ed.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005 [2007] 509
Guidi R. L., *L'inquietudine del Quattrocento*, Roma, Tiellemedia, 2007 [2008] 513
Blanchard J.-V., *L'optique du discours au XVII^e siècle. De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 2005 [2008] 517
Una nuova edizione completa delle opere di Francisco Sanchez [2012] ... 519
Zaldivar E. E., *Descartes's Theory of Substance: why he was not a trialist*, «British Journal for the History of Philosophy», 19, n. 3, 2011, pp. 395-418 [2013] 525
Detlefsen K. (ed.), *Descartes' 'Meditations'. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 [2014] 527
Le gondole di Gondor: il viaggio di Tolkien a Venezia (1955) 531
A. Le gondole 532
1. Gondole contro motori 532
2. Una gondola d'oro nel leggendario: Vingilot 532
B. Il regno di Gondor 533
1. Minas Tirith e la luce di Venezia 534
2. Pelargir e Lossarnach 535
C. L'arte italiana 536
1. Giuseppe Verdi, Rigoletto *(venerdì 5 agosto 1955)* 536
2. La mostra Giorgione e i Giorgioneschi *(11 giugno-23 ottobre 1955)* 537
3. La chiesa di Santa Fosca sul Torcello: «il cuore della cristianità» 537

Postfazione. Massimiliano Savini: il profilo di un giovane maestro 539

ALLEGATI

M. Savini, *Curriculum vitae et studiorum* [marzo 2014] 545
Elenco degli scritti di Massimiliano Savini inclusi nel volume 565
Bibliografia 571
Index nominum 623

TABULA GRATULATORIA

ACRONIMI E ABBREVIAZIONI

Acronimi

AT	= R. DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, C. ADAM, P. TANNERY (eds.), B. ROCHOT, P. COSTABEL (nuova presentazione di), 11 voll., Paris, Vrin – CNRS, 1964-1974.
BLet	= R. DESCARTES, *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, G. BELGIOIOSO (ed.), I. AGOSTINI, F. MARRONE, F. A. MESCHINI, M. SAVINI e di J.-R. ARMOGATHE (con la collaborazione di), Milano, Bompiani, (2005), 2009[2].
B *Op* I	= R. DESCARTES, *René Descartes. Opere 1637-1649*, G. BELGIOIOSO (ed.), I. AGOSTINI, F. MARRONE e M. SAVINI (con la collaborazione di), Milano, Bompiani, 2009.
B *Op* II	= R. DESCARTES, *René Descartes. Opere postume 1650-2009*, G. BELGIOIOSO (ed.), I. AGOSTINI, F. MARRONE e M. SAVINI (con la collaborazione di), Milano, Bompiani, 2009.
LH	= J. JUNGIUS, *Logica Hamburgensis*, edidit R. F. MEYER, Hamburgi, in aedibus J. J. Augustin, 1957.
LHA	= J. JUNGIUS, *Joachimi Jungii Logicae Hamburgensis Additamenta, cum annotationibus* edidit W. RISSE, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
LVN	= J. CLAUBERG, *Logica vetus & nova*, in *Opera omnia philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, 2 voll., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 1691; repr. Hildesheim, Olms, 1968, vol. II, pp. 765-904.

Abbreviazioni

Admiranda methodus	= M. SCHOOCK, *Philosophia cartesiana sive Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes*, Ultrajecti, Waesbergae, 1643.
Anti-Spinoza	= C. WITTICH, *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et ejus attributis*, Amstelodami, apud J. Wolters, 1690.
Baillet	= A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, 2 voll., Paris, D. Horthemels, 1691.

Carraud-Olivo	= R. DESCARTES, *René Descartes. Étude du bon sens. La Recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, V. CARRAUD, G. OLIVO (eds.), C. VERMEULEN (con la collaborazione di), Paris, PUF, 2013.
Clerselier-Institut	= R. DESCARTES, *Claude Clerselier. Lettres de Mr Descartes*, J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (eds.), 6 voll., Paris, Charles Angot, 1667[3] (1657), 1666[2] (1659), 1667; Lecce, Conteditore, 2005.
Consensus	= C. WITTICH, *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta*, Neomagi, apud A. Wyngaerden, 1659.
Consideratio	= C. WITTICH, *Consideratio theologica de stylo Scripturae, quem adhibet cum de rebus naturalibus seremnem instituit*, Lugduni Batavorum, apud A. Wyngaerde, 1656.
De Atheismo	= G. VOETIUS, *De atheismo* in *Selectarum disputationum theologicarum pars prima*, Ultrajecti, apud Johannem Waesbergae, 1648, pp. 114-226.
De Docta Ignorantia	= G. VOETIUS, *De docta ignorantia*, in *Selectarum disputationum theologicarum pars tertia*, Ultrajecti, ex officina Johannis a Waesbergae, 1659, pp. 668-692.
Defensio cartesiana	= J. CLAUBERG, *Defensio cartesiana*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1652.
Guhrauer	= G. E. GUHRAUER, *Joachim Jungius und sein Zeitalter*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1850; repr. Hildesheim, Olms, 1997.
Habitus	= G. GUTKE, *Habitus primorum principiorum seu intelligentiae. Annexae sunt, appendicis loco, disputationes super eodem habitu, tum in Academia witenbergensi, tum in gymnasio berlinensi, ob eodem ventilatae, itemque ex Dn. D. Abrahamo Calovio desumtae exercitationes, hac methodo confectae hactenus in berlinensi gymnasio declaratae*, M. J. HEIZSCHEMANNUS (ed.), Berolini, Sumptibus R. Volkers, 1666[2].
Médecine de l'esprit	= E. W. VON TSCHIRNHAUS, *Médecine de l'esprit, ou préceptes généraux de l'art de découvrir*, J.-P. WURTZ (ed.), Paris, Orphrys, 1980.
Medicina mentis	= E. W. VON TSCHIRNHAUS, M*edicina mentis, sive tentamen genuinae logicae in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates*, Lipsiae, apud J. Thomam Fritsch, 1695.
Meletemata Philosophica	= A. HEEREBOORD, *Meletemata Philosophica*, Lugduni Betavorum, ex officina Francisci Moyardi, 1654.
Ontosophia	= J. CLAUBERG, *Elementa Philosophiae Sive Ontosophia, Scientia prima, de iis quae Deo Creaturisque suo modo communiter attribuuntur, distincta partibus quatuor*, Groningen, Johannes

Nicolai, 1647.

Scripta philosophica = A. CALOV, *Scripta philosophica. I. Gnostologia, II. Noologia seu habitus intelligentiae, III. Metaphysicae divinae pars generalis, IV. Metaphysicae divinae pars specialis, V. Encyclopaedia mathematica, VI. Methodologia, VII. Ideae Encyclopaedias disciplinarum realium*, Lubecae, Impensis Joachimi Wilden Bibliop. Rostochensis, Literis Alberti Hakelmanni, 1651.

Theologia Pacifica = C. WITTICH, *Theologia Pacifica Defensa*, Amstelodami, apud Johannem Wolters, 1689.

PREMESSA
GIULIA BELGIOIOSO

In una *Premessa* può essere lo stesso autore ad illustrare in maniera sintetica l'argomento di cui tratta il libro, evidenziandone i principali nuclei tematici, precisandone gli obiettivi, aggiungendo talvolta la descrizione degli apparati (*index nominum*, bibliografia, ecc.). La *Premessa* è di fatto una specie di anteprima attraverso la quale l'autore dà le informazioni che giudica le più idonee a descrivere il libro e, nel contempo, a catturare l'attenzione del lettore.

Nel presente volume il lettore troverà alcune di queste informazioni, quelle descrittive, nella *Nota editoriale* (cfr. *infra*, pp. 23-25) firmata da Raffaele Putignano, il giovane dottorando che del volume è anche il curatore.

Massimiliano Savini, che è l'autore dei saggi contenuti nel libro, non ha potuto farlo. A rigore, non si può neanche essere certi che avrebbe approvato l'idea di dare alle stampe un libro nel quale fossero stati messi assieme gli articoli pubblicati dal 2000 al 2017, ma tutti redatti entro il 2014 (cfr. *Curriculum vitae*, *infra*, pp. 561-564)[1].

La vita, quella cosciente, di Massimiliano sembra essere sospesa, ferma al 29 aprile 2014. Da quel giorno la sua voce tace.

Un modo per ridare voce a Massimiliano è sembrato quello di far parlare in sua vece gli articoli, i *liminaires*, l'*essay review* e le recensioni che aveva steso sino al 2014, mettendoli insieme in un unico volume[2].

Per portare a buon fine questo progetto, si è costituito un gruppo di lavoro costituito dalla moglie e dalla sorella (Antonella e Anna Maria Savini), da due sue allieve (Francesca Giuliano e Alice Ragni), dagli amici e colleghi (io stessa, Igor Agostini, Vincent Carraud, Frédéric Gabriel, Francesco Marrone, Fabio Sulpizio).

Il gruppo di lavoro ha proceduto nel non facile recupero degli articoli di Massimiliano sparsi in riviste o volumi collettanei non sempre facilmente reperibili; li ha poi ordinati, uniformati in word e adeguati ai criteri editoriali Conteditore;

[1] È l'articolo *Le obiezioni agli* Essais: *la corrispondenza con Morin*, apparso nel 2017 in *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*: cfr. *infra*, pp. 139-156.

[2] Ma il presente volume comprende (*infra*, pp. 485-487) anche la recensione ad un volume di Théo Verbeek, *Descartes and the Dutch* (Carbonsdale, Southern University Press, 1992), apparsa nella rivista *Les Nouvelles de la Republique des lettres* del 1999.

li ha quindi raccolti in un volume, *Logica e ontologia cartesiane. «Raisons» e «comparaisons»* che ha suddiviso in due parti, la prima contenente gli studi dedicati ai 'concetti cartesiani', la seconda quelli che hanno a tema 'logica e ontologia cartesiane' (*Indice, supra*, pp. 5-9).

La voce di Massimiliano potrà ora raggiungere giovani lettori e studiosi di lungo corso ai quali questi suoi articoli, composti solo una decina di anni fa, hanno ancora molto da insegnare, sia quanto al metodo della ricerca, sia quanto al loro contenuto.

Nel 2000, quando firma il suo primo articolo, Massimiliano non ha ancora trent'anni; si è laureato in Filosofia a Bologna da cinque, nel 1995, discutendo una tesi che ha come argomento *Gli itinerari del dubbio cartesiano*; ha anche ottenuto nel 1997 presso l'Université Paris-XII Val de Marne il *DEA* (*Diplôme d'Etudes Approfondies)* presentando un *mémoire* dedicato a *Doute et méthode chez les premiers cartésiens hollandais : la rédaction de la 'Defensio cartesiana' de Johannes Clauberg*. Dopo cinque anni, nel 2002, ottiene il titolo di *Dottore di ricerca*, discutendo presso l'*École Pratique des Hautes Études* (EPHE) una tesi di dottorato su *Le développement de la méthode cartésienne dans les Provinces Unies. 1643-1665*. Passano tre anni e, nel 2005, lo troviamo insediato nell'Università del Salento con il titolo di *Ricercatore* (il 31 marzo) e di *Professore aggregato* (ottobre 2005) (cfr. *Curriculum vitae, infra*, pp. 546-547).

L'articolo del 2000 e quelli successivi sino al 2005, sono altrettanti, successivi, approfondimenti delle ricerche avviate nel 1995 con la tesi di laurea. In effetti, essi trattano dei concetti cartesiani di dubbio e metodo nei dibattiti suscitati nei Paesi Bassi; di cartesiani, anche 'minori', che vi hanno preso parte in un arco temporale che va dagli anni Quaranta del Seicento (grosso modo dal 1643) agli anni Sessanta, quando l'interpretazione della sua filosofia è stata «confié *de facto*» da Descartes a «ses disciples»[3]; di Clauberg che 'completa' la teoria del metodo e 'sviluppa' la logica che Descartes non aveva «suffisamment explicitée»[4]. Questi articoli possono essere considerati, in qualche modo, il materiale preparatorio della monografia del 2011. La quale, contribuendo in modo sostanziale a demolire la *vulgata* che ne aveva fatto un eclettico, da una parte mostra come Clauberg abbia

[3] M. SAVINI, *Johannes Clauberg : methodus cartesiana et ontologie* (= *Clauberg*), Paris, Vrin, 2011, p. 13. La monografia esce nella collana *Bibliothèque d'Histoire de la philosophie* fondata presso l'editore Vrin da Henri Gouhier e diretta da Jean-François Courtine. La monografia, che è una rielaborazione della tesi, non ripropone gli articoli, ma rinvia ad essi su alcune questioni: cfr. *Clauberg*, p. 20; p. 39 nota n. 3; p. 67, nota n. 2; p. 73, nota n. 2, p. 118, nota n. 1.

[4] *Clauberg*, p. 13.

seguito un percorso coerente ed unitario integrando il 'metodo cartesiano' (che lui stesso ha sviluppato) in un progetto ontologico e l'ontologia in una filosofia «inspirée par Descartes»; dall'altra consente allo storico della filosofia di andare, attraverso Clauberg, all'origine della storia dell'ontologia e della prima diffusione del cartesianismo.

Vediamo, in effetti, che tre degli articoli inclusi nel presente volume, uno del 2000, un altro del 2001 e un terzo pubblicato nel 2011, ma redatto prima di quell'anno, sono dedicati alla discussione della *methodus* cartesiana nei Paesi Bassi. Il primo segue l'incidenza di Clauberg (al quale viene peraltro fatta risalire la cosiddetta 'scolastica cartesiana') in Christoph Wittich[5]; il secondo va alle radici del movimento, analizzando il 'parallelo' tra *methodus cartesiana* e *methodus vaniniana* che si trova nel Cap. 3, IV parte dell'*Admiranda methodus*[6]; il terzo analizza i primi dibattiti nelle Provincie Unite intorno al metodo cartesiano in relazione al progetto di riforma del sapere[7]. Tra il 2006 e il 2009 gli articoli sono concentrati sulla figura di Clauberg: (2006) *L'insertion du cartésianisme en logique : la Logica vetus & nova de Johannes Clauberg*; (2008) *Johannes Clauberg et la lecture de Descartes d'après l'herméneutique du texte d'Aristote* e L'Epistola de Cartesii Philosophia *di Joachim Jungius (1587-1657)*; (2009) *Johannes Clauberg e l'esito cartesiano dell'ontologia*, ma anche *La* Panacea Philosophica *de Johann Heinrich Alsted : un projet architectonique d'accès au savoir* e *Una metafisica sotto tutela: gnostologia, noologia e ontologia nel pensiero di Abraham Calov*[8].

La sequenza di argomenti ricorrenti articolo dopo articolo, da una parte documenta le tappe della ricerca di Massimiliano, dall'altra, grazie alla compattezza della tematica studiata, favorisce una visione d'insieme sulle vicende che hanno caratterizzato la prima diffusione del pensiero cartesiano nei Paesi Bassi.

Dal 2008 al 2014 gli articoli sono, in prevalenza, dedicati all'analisi lessicale e testuale dei 'concetti' cartesiani.

[5] Cfr. Methodus cartesiana *ed esegesi biblica: l'apporto di Christoph Wittich alla polemica sulla teoria copernicana in Olanda. 1650-1659*, *infra*, pp. 175-203. A Wittich è dedicato un art. del 2001: *Notes au sujet de la publication de l'*Anti-Spinoza *de Christoph Wittich*, *infra*, pp. 239-256.

[6] Cfr. Methodus cartesiana *o* methodus vaniniana*? fonti e significato teorico del parallelo tra René Descartes e Giulio Cesare Vanini nell'*Admiranda methodus *di Martin Schoock*, *infra*, pp. 205-222. Cfr. anche *La critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda methodus *de Martin Schoock*, *infra*, pp. 257-290, che esce nel 2004 in un volume collettaneo: A. DEL PRETE (ed.), *Il Seicento e Descartes dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2004, pp. 168-197.

[7] Cfr. Methodus cartesiana *e* Pansophia*: i primi dibattiti intorno al metodo cartesiano e il progetto di riforma del sapere nelle provincie unite*, *infra*, pp. 223-238.

[8] Cfr. *infra*, pp. 403-419.

Del 2008 è l'articolo dedicato al concetto di *comparatio* (Comparatio vel Ratiocinatio. *Statuto e funzione del concetto di* comparatio/comparaison *nel pensiero di René Descartes*, *infra*, pp. 29-70). L'articolo propone una interpretazione innovativa rispetto a quella accreditata (Marion, Galison, Bonicalzi), attestata da un passaggio della lettera a Morin del 12 settembre 1638 (BLet 188, p. 870/AT II 367-368) e consolidata sui lessici filosofici secenteschi (Goclenius, Micraelius) e sulle stesse *Regulae*: nella lettera la *comparatio* è strumento euristico ed epistemologico diverso dalla metafora e dall'*exemplum*; nei lessici le *comparationes* richiedono 'univocità' e 'immanenza all'interno della specie'; nelle *Regulae* «le *comparationes*» sono lo strumento euristico che permette di «costruire le deduzioni» (*infra*, p. 49). Nel 2013 a proposito dei concetti *respectus* e *relatio* (*Respectus et Relatio : la relation chez Descartes*: *infra*, pp. 71-88), si trova una lezione di metodo: i termini (ciò che non è stato mai fatto) sono studiati in modo sistematico e l'analisi è preceduta dall'acquisizione delle occorrenze, ossia dallo spoglio sistematico degli scritti cartesiani (compresa la 'corrispondenza attiva'). Allo stesso modo, è dal confronto testuale che, in un articolo del 2015, emerge la tesi di una mutazione strutturale dei concetti di evidenza e verità (*Evidenza e verità nel pensiero di Descartes*, *infra*, pp. 89-119) dalle *Regulae* alle *Meditationes*: la verità è sempre intesa nei termini di una corrispondenza tra ciò che pensiamo e la realtà, ma tale corrispondenza non è più sancita sul piano della evidenza cogitativa ma a partire da un atto della volontà. Questo significa che il rapporto con la realtà non è più diretto ed immediato, ma dipende da un atto della volontà che sancisce la validità della corrispondenza tra le mie rappresentazioni e ciò che esse esibiscono. E, ancora nel 2015, nel caso dello *Studium bonae mentis*, (*Studium bonae mentis de Descartes : entre 'art de bien comprendre' et 'histoire de son esprit'*, *infra*, pp. 121-137), si trova una grande lezione di metodo: se si vuol capire il senso vero dello *Studium bonae mentis*, «il faut abandonner l'idée selon laquelle la pensée de Descartes s'identifie avec le cartésianisme tel que nous pouvons le concevoir sur la base du privilège que nous accordons à un texte ou à l'autre» (*infra*, p. 138). Dal confronto testuale lo *Studium* appare il primo tentativo filosofico compiuto da Descartes, il luogo nel quale ha provato a disegnare la via per raggiungere la saggezza da condividere con il suo amico Musaeus/Balzac.

Un articolo del 2011 – *Nota sulle scelte editoriali di Claude Clerselier, editore della corrispondenza cartesiana* – apre una finestra su un'altra attività di Massimiliano, quella di editore scientifico (cfr. *Curriculum vitae*, *infra*, pp. 554-561).

Quest'articolo mi porta indietro nel tempo, a quel che i testi a stampa di Massimiliano non possono dire, a quel che è legato alla memoria di una stagione feconda in cui a Lecce prende il via, come qualcuno ha detto, la 'rinascita', e forse

non solo in Italia, degli studi cartesiani, una stagione in cui Massimiliano, e con lui altri giovani studiosi allora in formazione, hanno avuto un ruolo non secondario.

Lo avevo incontrato, Massimiliano, nel 1996, a Parigi, nella grande Sala-lettura della vecchia BnF, quella di rue Richelieu. Grazie ad una borsa di studio annuale dell'Università di Bologna, sotto la guida di Pierre-François Moreau e Frédéric de Buzon, Massimiliano era impegnato nella ricerca sui 'primi cartesiani olandesi'. L'anno successivo avrebbe ottenuto il *Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA)* ricordato sopra[9]. Ed era stato Frédéric de Buzon a suggerirgli di venire a cercarmi per discutere con me delle sue ricerche.

Quel primo incontro mi aveva rivelato la stoffa del ricercatore di razza del giovane che avevo di fronte. Quel primo incontro avrebbe segnato l'inizio di un rapporto scientifico ed umano che nel tempo si sarebbe via via consolidato.

Un anno dopo, nel dicembre 1998, Massimiliano è tra i primi borsisti del neonato *Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento* costituito appena qualche mese prima, il 2 marzo 1998. Ne assume nel 2001 la carica di Segretario scientifico e con la medesima carica entra a far parte nel 2002 della redazione del «Bulletin cartésien» e del dottorato italo-francese (*Forme e storie dei saperi filosofici*).

Intanto, svolge una intensa attività didattica: tiene corsi oltre che nell'Università del Salento, nell'*Universidad Catolica Sedes Sapientiae* di Lima (Perù), nelle università brasiliane di Uberlandia e di Campinas (Brasile) e svolge lezioni per il corso di *Histoire de la philosophie moderne* (*Master 2*) tenuto da Vincent Carraud presso Paris Sorbonne.

Non meno intensa è l'attività di ricerca. È relatore (in molti casi co-organizzatore) in convegni, giornate di studio in Italia, Francia, Paesi Bassi, Brasile (cfr. *Curriculum vitae*, pp. 551-553).

Partecipa nel 2009 al Projet ANR – *Descartes on-line* – (Equipe di Lecce da me coordinata) in collaborazione con le *Equipes* dell'Università di Caen-Basse Normandie (coordinatore: Vincent Carraud) e di Paris-Sorbonne (coordinatore, prof. Jean-Luc Marion); dal 2000 al 2011 ai progetti PRIN dell'Unità di Lecce (da me coordinati) e ne cura la stesura; nel 2012 al progetto *Futuro in ricerca* (coordinatore dell'Unità di Lecce: Igor Agostini).

È referente scientifico del sito www.cartesius.net e dal febbraio 2008 è *Responsabile di redazione* della rivista online «Alvearium», qualificata in fascia A tra le riviste di Storia della Filosofia.

[9] Il *mémoire* (*Doute et méthode chez les premiers cartésiens hollandais : la rédaction de la 'Defensio cartesiana' de Johannes Clauberg*) avrebbe ottenuto la *mention* 'Très Bien'.

Il dato forse più significativo è che queste molteplici attività vedono Massimiliano ben inserito in un gruppo di giovani ricercatori italiani e stranieri (per lo più dottorandi) attivi attorno alla cattedra di Storia della Filosofia della Facoltà di Scienze della Formazione (ex Magistero) dell'Università di Lecce.

È il gruppo che mi affiancherà, nel primo decennio del 2000, in una grande impresa scientifica, l'edizione bilingue della corrispondenza cartesiana (2005) e delle opere complete di Descartes (2009) realizzate presso Bompiani[10]. È al mio fianco, con Igor Agostini e Francesco Marrone, sin dall'inizio, nella prima riunione costitutiva del gruppo che lavorerà all'edizione, una riunione alla quale partecipano giovani studiosi provenienti da diverse università, italiane per lo più, ma anche straniere[11].

Dal 2001 al 2009 Massimiliano vive, insieme agli altri dottorandi, un'esperienza formativa unica ed esaltante tra Lecce (Palazzo Parlangeli di via Stampacchia; la sede di ClioCom in Via Novantacinquesimo Reggimento Fanteria, 70; la mia casa in via Papatodero, 27) e Parigi (Bibliothèque de l'Institut; Sorbonne: 28, Rue Serpente; Institut Bossuet: 6, Rue de Guynemer): il lavoro è svolto a stretto contatto di gomito e senza limiti di orario o interruzioni di sorta ed è sottoposto a periodiche verifiche in incontri di lavoro con i massimi studiosi cartesiani, Jean-Robert Armogathe, Frédéric de Buzon, Vincent Carraud, Daniel Garber, Jean-Luc Marion, Gilles Olivo.

Ecco, l'articolo dedicato nel 2011 a Clerselier ha alle spalle il lavoro alle edizioni al quale Massimiliano ha collaborato con entusiasmo e impegno. Io ne ho raccontato per sommi capi il 'dietro le quinte'. Il lettore potrà, attraverso le 'note' che Massimiliano firma con Siegrid Agostini (una delle giovani dottorande che aveva preso parte all'impresa Bompiani), penetrare nel 'dietro le quinte' dell'impresa editoriale messa a segno da Clerselier appena dieci anni dopo la morte di Descartes, scoprendo nella maniera in cui l''Avocat' parigino l'aveva portata a

[10] Sono: G. BELGIOIOSO (ed.), *René Descartes. Tutte le Lettere* con la collaborazione di I. AGOSTINI, F. MARRONE, F. A. MESCHINI, M. SAVINI e di J.-R. ARMOGATHE (2005), Milano, Bompiani 2009[2]; *René Descartes. Opere 1637-1649*, con la collaborazione di I. AGOSTINI, F. MARRONE, M. SAVINI, Milano, Bompiani, 2009; *René Descartes. Opere postume 1649-2009*, con la collaborazione di I. AGOSTINI, F. MARRONE, M. SAVINI (2009), Milano, Bompiani, 2023[2]. I consulenti scientifici sono: J.-R. Armogathe membro dell'*Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, V. Aucante, V. Carraud, F. de Buzon, il linceo T. Gregory, J.-L. Marion *de l'Academie de France*, G. Olivo., A. Warusfel.

[11] Tra gli altri giovani collaboratori, i più vicini sono stati Fabio A. Sulpizio e, oltre a Siegrid Agostini, anche un'altra allora dottoranda, Agnese Alemanno e Pablo Chiuminatto, oggi Profesor Facultad de Letras della Pontificia Universidad Católica de Chile. I nomi di tutti gli altri sono in sigla e *in extenso* nel *colophon* delle edizioni Bompiani.

segno e nelle finalità che si era proposto, l'inizio di una stagione nuova della storia del cartesianismo in Francia e in Europa.

Dare voce a Massimiliano, per me e per quanti con me hanno avuto la fortuna di avere con lui un rapporto umano e scientifico, vuol dire preservare dall'oblio quel che egli ha scritto sino al 29 aprile 2014, in attesa che tutto ricominci.

Lecce, 11 ottobre 2023

NOTA EDITORIALE
RAFFAELE PUTIGNANO

Il presente volume, dal titolo *Logica e ontologia cartesiana*, raccoglie gli articoli, i *liminaires* e le recensioni di Massimiliano Savini pubblicate dal 1999 al 2017: il primo contributo (*infra*, pp. 485-487) è una recensione ad un volume di Théo Verbeek, *Descartes and the Dutch* (Carbonsdale, Southern University Press, 1992), apparsa nella rivista *Les Nouvelles de la Republique des lettres* del 1999; l'ultimo (*infra*, pp. 139-156) è l'articolo *Le obiezioni agli* Essais: *la corrispondenza con Morin*, apparso nel 2017 in *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*.

L'intenzione non è solo quella di offrire al lettore una semplice raccolta degli articoli, veri e propri saggi scientifici, pubblicati in alcune delle più prestigiose riviste e volumi collettanei in Italia, Francia e Brasile. L'intenzione è qui guidare il lettore, sia esso uno specialista o un semplice 'curioso', a ripercorrere le tappe della ricerca di un giovane studioso che tra i suoi non piccoli meriti ha sicuramente quello di avere richiamato l'attenzione su Johannes Clauberg (1622-1665). Al professore di Duisburg, in Savini ha per primo dedicato, nel 2011, una importante monografia: *Johannes Clauberg : methodus cartesiana et ontologie* (Paris, Vrin). E infatti il cartesianesimo, nella sua ricezione area olandese e francese, è stato al centro degli interessi dello studioso, come mostrano i tanti articoli dedicati all'approfondimento di queste tematiche che – superfluo il doverlo sottolineare – hanno costituito il terreno di coltura nel quale è maturato il pensiero moderno.

Il presente volume è diviso in tre parti. Nella prima (*Concetti cartesiani*), sono stati raccolti gli articoli che vertono direttamente sulle opere e sulla riflessione filosofica cartesiana. In dettaglio, come ben richiamato dal sottotitolo del volume, «*Raison*» *e* «*comparaison*», i primi due testi, *Comparatio vel Ratiocinatio* e *Respectus et Relatio*, approfondiscono lo statuto della comparazione quale strumento epistemologico, ricostruendo il rapporto tra *comparatio* e *deductio*, per mezzo di un'indagine sull'occorrenza e la distribuzione lessicale dei lemmi relativi alla *relatio* e al rapporto con i lessici filosofici seicenteschi. Il saggio *Evidenza e verità nel pensiero di Descartes* si presenta come un'introduzione al pensiero del filosofo francese secondo il criterio dell'evidenza e della verità. Segue un articolo dedicato allo *Studium Bonae Mentis* in rapporto alle *Regulae* al fine di comprenderne il significato autenticamente filosofico. Concludono questa prima parte due contributi che hanno a tema la corrispondenza cartesiana: il primo è dedicato alle lettere scambiate nel 1638 da Descartes e Jean-Baptiste Morin (1583-1656), in cui sono analizzate le obiezioni mosse da quest'ultimo agli *Essais* con la

relativa risposta del filosofo; il secondo è un approfondito studio condotto insieme a Siegrid Agostini sull'operazione editoriale attuata da Claude Clerselier (1614-1684**),** nel momento in cui mette mano all'edizione delle *Lettres de Monsieur Descartes*[1].

Nella seconda parte (*Logica e ontologia cartesiane*), divisa a sua volta in due sezioni, sono raccolti i contributi dedicati alla ricezione della logica e dell'ontologia cartesiana, con una particolare attenzione all'aerea olandese e alla figura di Clauberg. È lo stesso Savini a fornire una chiave di accesso ai contributi che compongono questa seconda parte definendo il *cartesianismo* quale «fenomeno linguistico e lessicale […] più che di scuola o coerenza dottrinale». Ne consegue che i cartesiani sarebbero tali «per il vocabolario e la terminologia che Descartes inaugura, pur distaccandosi in molti punti dalle tesi cartesiane» (*infra*, p. 483).

Con tutta evidenza, al centro della riflessione storico-filosofica di Savini, c'è l'analisi del rapporto tra continuità e discontinuità nella ricezione della filosofia cartesiana. In effetti, lo studioso mostra come la ripresa di termini, concetti, metodo cartesiani, non segna *ipso facto* una continuità, ma marca una discontinuità quale emerge dalla collocazione degli stessi termini, concetti, metodo in una differente architettura del pensiero.

Questa parte costituisce, perlomeno quantitativamente, il nucleo più cospicuo della raccolta.

Gli articoli della prima sezione vertono sulla ricezione del metodo cartesiano e sulla possibilità di una formulazione logica. Savini ripercorre il dibattito olandese inaugurato dai primi cartesiani, attraverso un'analisi puntuale delle critiche e delle difese della nuova filosofia. La prima sezione si conclude, quindi, con un'analisi sulla ricezione dell'ontologia cartesiana attraverso una ridefinizione del quadro generale della metafisica operata da Clauberg che ricomprende e integra la filosofia cartesiana.

Gli articoli della seconda sezione sono dedicati, invece, a tematiche filosofiche che presentano già i segni di una riflessione che sempre più si configura come autonoma e che solo parzialmente possono quindi essere ricondotte al pensiero del filosofo francese. Esse riflettono quel clima culturale più generale che andava prendendo piede nelle varie regioni d'Europa già alla fine del Seicento.

Nella terza parte, il volume raccoglie i *liminaires* e le recensioni pubblicate nel *Bulletin cartésien* degli *Archives de Philosophie*. I *Liminaires* vertono sulle edizioni delle opere e della corrispondenza di Descartes; le recensioni sono condotte quasi esclusivamente su studi dedicati al filosofo francese. A *liminaires* e recen-

[1] R. DESCARTES, *Lettres de Mr Descartes*, 3 vols., Paris, Charles Angot, 1657-1667, ora anche in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (eds.), *Claude Clerselier. Lettres de Mr Descartes*, 6 vols., Paris, Charles Angot, 1667^{3} (1657), 1666^{2} (1659), 1667, Lecce, Conteditore, 2005.

sioni si aggiungono un approfondito *essay review* del volume di Vincent Carraud, Causa sive Ratio (*La raison de causalité de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, cfr. *infra*, pp. 473-484), la cronaca del *Midwest seminar in the history of modern philosophy* (*infra*, pp. 497-500), ospitato dal Centro di studi su Descartes e il Seicento dell'Università del Salento dall'11 al 14 dicembre 2002 e, infine, la traduzione in italiano, curata da Massimiliano Savini, di un testo di Michaël Devaux, presentato in francese ad un colloquio su Tolkien, tenutosi a Venezia il 3 aprile 2005, e in italiano ad Assisi il 4 giugno 2005 (*infra*, pp. 531-538).

CRITERI EDITORIALI:

— Gli articoli compaiono nelle lingue – francese e italiana – nelle quali sono stati scritti dall'autore;
— l'ortografia del francese nelle citazioni è stata tacitamente modernizzata;
— le pubblicazioni, apparse in anni e sedi diverse, sono state unificate secondo un ordine tematico che non è dell'autore. L'elenco delle pubblicazioni a pp. 565-569.
— note e bibliografia sono quelle originarie; si è intervenuto tacitamente e solo nei pochissimi casi in cui ciò era richiesto, ad esempio nei casi in cui ci siano state ristampe e riedizioni più recenti dei testi citati;
— gli scritti di Descartes sono sempre citati dalle edizioni Bompiani (BLet, B *Op* I, B *Op* II) e Adam-Tannery (AT).

In questo mio lavoro di ricognizione degli scritti di Massimiliano Savini, ho potuto avvalermi dell'aiuto di Siegrid Agostini, Franco Meschini, Giuliano Gasparri, Francesca Giuliano e Frédéric Gabriel, Michaël Devaux. Senza di loro, sarebbe stato impossibile ritrovare articoli di ormai difficile reperibilità e che sarebbero stati destinati a cadere ingiustamente nell'oblio e ad andare dispersi. A tutti loro va il mio grazie.

Inutile dire che in tal senso, sono profondamente grato a Giulia Belgioioso, Vincent Carraud, Igor Agostini e Fabio Sulpizio, di avermi dato l'opportunità di avere parte in questa impresa.

PRIMA PARTE
CONCETTI CARTESIANI

COMPARATIO VEL RATIOCINATIO. *STATUTO E FUNZIONE DEL CONCETTO DI* COMPARATIO/COMPARAISON *NEL PENSIERO DI RENÉ DESCARTES [2008]*[*]

> Descartes était né avec une imagination brillante et forte, qui en fit un homme singulier dans sa vie privée comme dans sa manière de raisonner. Cette imagination ne put se cacher même dans ses ouvrages philosophiques, où l'on voit à tout moment des comparaisons ingénieuses et brillantes. La nature en avait presque fait un poète.
> Voltaire, *Lettres Philosophiques*, lettre XIV.

I diversi, seppur non numerosi, studi sulle comparazioni impiegate nella fisica cartesiana non sempre hanno raggiunto risultati concordi. Un punto di fondamentale divergenza e oggetto di discussione da parte degli studiosi è stato quello della valutazione circa lo statuto del concetto di comparazione e della sua fruizione nella filosofia naturale cartesiana. Va subito però notato che tale valutazione ha avuto come criterio quasi sempre accolto – soprattutto nell'ambito della letteratura anglo-americana – la nozione moderna e più precisamente otto-novecentesca di modello. Nonostante l'ampiezza della discussione, la divergenza delle valutazioni[1] e dell'interpretazione complessiva della epistemologia connessa

[*] [N.d.E.] Il saggio è pubblicato in F. MARRONE (ed.), *desCartes et desLettres. "Epistolari" e filosofia nell'età cartesiana*, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 132-169. [N.d.A.] Il presente saggio è stato in una sua prima forma discusso al *Mid-Atlantic Seminar in Early-Modern Philosophy*, promosso da Daniel Garber all'Università di Princeton (30 marzo – 1° aprile 2007). Ringrazio qui il promotore dell'iniziativa e tutti i partecipanti per le utili osservazioni. Tengo anche a ringraziare particolarmente Giulia Belgioioso ed Ettore Lojacono per aver discusso con me i risultati di questo saggio.

[1] L'interesse degli studiosi è divenuto crescente a partire almeno dalla traduzione tedesca della *Dioptrique* ad opera di Gertrud Leisegang (R. DESCARTES, *Descartes Dioptrik*, G. LEISEGANG (ed.), Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1954), che nella sua introduzione proponeva di interpretare le comparazioni cartesiane come *Denkmodellen* (cfr. in part. le pp. 25-31, con l'esame dei 3 *Denknmodellen* impiegati da Descartes; l'esame della definizione di *Denkmodell* si trova invece alla p. 22). Questa considerazione si intreccia in Francia con la considerazione dello statuto epistemologico del modello proposta da P. DUHEM, *La Théorie Physique. Son objet, sa structure*, Paris, Rivière, 1914. Tale discussione circa lo statuto epistemologico del modello, dell'analogia e della metafora in ambito scientifico è stata imponente e continua ancora oggi: un testo di riferimento resta la monografia di M. B. HESSE, *Models and analogies in science*, Notre Dame,

alle *comparaisons* cartesiane, vi sono alcuni tratti che accomunano le ricerche sinora condotte:

– ci si concentra essenzialmente sui modelli e sulle comparazioni e non tanto sullo statuto epistemologico del concetto di *comparaison/comparatio*;

– si tende a giustapporre, e spesso a sovrapporre, tanto sul piano epistemologico che lessicale, i termini *comparatio, conjectura, hypothesis*;

University of Notre Dame Press, 1970. Questa discussione non ha mancato di investire anche gli studi cartesiani che così, solo dalla metà del XX secolo, hanno iniziato ad interrogarsi sullo statuto di una fisica che, lungi dal presentarsi come puramente deduttiva a partire da principi metafisicamente saldi, si muoveva procedendo per supposizioni, paragoni, ipotesi e congetture. Suzanne Bachelard, ad esempio, definiva puramente caricaturale ed avente una funzione esclusivamente pedagogica l'uso cartesiano del modello (cfr. S. BACHELARD, *Quelques aspects historiques des notions de modèle et de justification des modeles*, in P. DELATTRE, M. THELLIER (eds.), *Élaboration et justification des modèles*: *applications en biologie. Actes du colloque*, 2 voll., Paris, Maloine, 1979, vol. I, pp. 9-20), seguita in questo da B. EASTWOOD (*Descartes on Refraction. Scientific versus Rhetorical Method*, «Isis», 75, n. 3, 1984, pp. 481-502) che rinviava alla retorica l'uso delle *comparaisons*. Al contrario Peter GALISON (*Descartes Comparisons. From the Invisible to the Visible*, «Isis», 75, n. 2, 1984, pp. 311-326) rivendicava una fondamentale funzione euristica al modello cartesiano, in quanto questo consentiva di rendere operativa l'*imaginatio* e quindi la comprensione all'interno della filosofia naturale, circa i fenomeni inattingibili all'esperienza sensibile (cfr., a questo proposito, P. GALISON, K. PARK, L. DASTON, *Bacon, Galileo and Descartes on imagination and analogy*, «Isis», 75, n. 2, 1984, pp. 287-326). Sulla scorta di una comprensione delle comparazioni all'interno della teoria cartesiana del metodo e della razionalità, si sono mossi M. MARTINET (*Science et hypothèses chez Descartes*, «Archives internationales d'histoire des science», 24, n. 95, 1974, pp. 319-339), J.-L. MARION (*Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981, 1991[2], pp. 244-263), F. BONICALZI (*L'ordine della certezza. Scientificità e persuasione in Descartes*, Genova, Marietti, 1990, pp. 82-98; *La causalité dans la science cartésienne*, in O. DEPRE, D. LORIES (eds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, pp. 109-152), A. GABBEY (*Explanatory Structures and Models in Descartes' Physics*, in G. BELGIOIOSO, G. CIMINO, P. COSTABEL, G. PAPULI (eds.), *Descartes: il metodo e i saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 273-286) e, pur con importanti distinguo, E. LOJACONO (*L'attitude scientifique de Descartes dans les* Principia, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (eds.), *Descartes:* Principia Philosophiae *(1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, pp. 409- 433). Sulla scorta di una approfondita analisi dell'epistemologia delle *Regulae* e quella dei *Principia* via il *Discours de la méthode*, Daniel Garber ha sostenuto invece l'ipotesi di una radicale discontinuità nel progetto cartesiano che, da una scienza fondata su intuito e deduzione, sarebbe poi giunto ad accogliere argomenti formulati per via ipotetica la cui validità è commisurata agli assiomi della metafisica da una parte ed all'esperienza sensibile dall'altra (D. GARBER, *Descartes and Experiment in the* Discours *and* Essays, in S. VOSS (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York-Oxford, UP, 1993, pp. 288-310; *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992; *Descartes on Knowledge and Certainty: from the* Discours *to the* Principia, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (eds.), *Descartes:* Principia Philosophiae…, cit., pp. 341-363). Ma cfr. anche G. FEDERICI VESCOVINI, *Descartes et les sciences curieuses : le raisonnement* ex suppositione *et le Moyen Âge*, in J. BIARD, R. RASHED (eds.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, pp. 119-138.

– ci si concentra essenzialmente sul concetto di comparazione (e quindi quelli ad esso connessi) nell'ambito della filosofia naturale, con particolare riferimento alla *Dioptrique* e ai *Principia*[2].

Gli studiosi che maggiormente hanno sostenuto una continuità tra le *Regulae* e le comparazioni della *Dioptrique* (Marion, Galison, Bonicalzi) hanno sempre focalizzato il proprio interesse sulla teoria della figurazione e sul ruolo dell'immaginazione per mostrare come, di fatto, le comparazioni della *Dioptrique* siano giustificabili sulla base di alcuni assunti delle *Regulae*. Questo ha ristretto l'indagine sulla *comparatio/comparaison* al contesto della fisica e delle ipotesi formulate per sopperire al difetto di esperienza sensibile. Chi invece ha sottolineato la distanza dall'epistemologia delle *Regulae* (Garber) ha sostenuto la tesi di una evoluzione interna del pensiero cartesiano dovuta ad un sostanziale insuccesso del progetto delle *Regulae* – con l'approdo ad una scienza in cui l'utilizzo di ipotesi per l'esplicazione dei fenomeni è pienamente integrato.

Quello che vorrei proporre è una ricomprensione dello statuto della comparazione quale strumento gnoseologico e, quindi, epistemologico, a partire dalle *Regulae* per mostrare quanto Descartes si serva di questo strumento e non solo nell'ambito della filosofia naturale. In altre parole, si tratterà di ricostruire il rapporto tra la *comparatio* quale strumento euristico ed epistemologico e la *deductio*. Che del resto Descartes attribuisse una originalità e una pertinenza proprie all'impiego che egli fa della *comparatio* è esplicitamente affermato nella lettera a Morin del 12 settembre 1638:

Il est vrai que les comparaisons dont on a coutume d'user dans l'École, expliquant les choses intellectuelles par les corporelles, les substances par les accidents[3], ou du moins une qualité par une autre d'une autre espèce, n'instruisent que fort peu; mais parce qu'en celles dont je me sers, je ne compare que des mouvements à d'autres mouvements, ou des figures à d'autres figures etc., c'est-à-dire, que des choses qui à cause de leur petitesse ne peuvent tomber sous nos sens à d'autres qui y tombent, et qui d'ailleurs ne diffèrent pas

[2] Un'eccezione rilevante è quella di Ettore Lojacono, che sottolinea come la *conjectura* sia uno strumento euristico già prefigurato nelle *Regulae*: cfr. E. LOJACONO, *Epistémologie, méthode et procédés méthodiques a la pensée de R. Descartes*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1, 1996, pp. 39-105: 94-102.

[3] Non è perfettamente chiaro a cosa si riferisca qui precisamente Descartes, anche perché la questione della comparazione tra sostanza ed accidenti è una questione ampiamente dibattuta: cfr., in particolare, la *Disputatio* XXXVIII di Francisco Suárez: «De comparatione accidentis ad substantiam» (F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, in *Opera omnia*, 28 voll., Parisiis, apud L. Vivès, 1856-1861, voll. XXV-XXVI) che è un commento dell'inizio del VII libro della *Metafisica* di Aristotele: *Met*. Z 1, 1028a 29-1028b 9.

davantage d'elles qu'un grand cercle diffère d'un petit cercle, je prétends qu'elles sont le moyen le plus propre, pour expliquer la vérité des questions Physiques, que l'esprit humain puisse avoir; jusque-là que, lorsqu'on assure quelque chose touchant la nature, qui ne peut être expliquée par aucune telle comparaison, je pense savoir par démonstration qu'elle est fausse[4].

Un primo fattore da sottolineare è l'importanza che Descartes attribuisce all'uso della comparazione, che qualifica come il mezzo più proprio per 'expliquer' (cercherò di chiarire ulteriormente il significato di questo termine) le questioni di fisica.

Un altro fattore da rilevare è il confronto con le *comparaisons* utilizzate nella scolastica: Descartes non dice che le comparazioni di cui lui si serve sono altra cosa rispetto a quelli della scolastica, anzi, accorda una sorta di continuità tra l'uso delle comparazioni della scolastica e quello che egli propone. Quello che rivendica è invece il fatto di aver bene utilizzato lo strumento della *comparatio* in quanto non ha violato il principio di omogeneità che impedisce (dal punto di vista cartesiano) di spiegare le cose intellettuali mediante quelle corporee[5].

Terzo rilievo: nello spostare il discorso dalle *comparaisons* della *Dioptrique*, su cui si era soffermato Morin, all'uso generale delle comparazioni, Descartes sta legittimando non una particolare argomentazione (in questo caso quella degli *Essais*), ma uno strumento euristico e gnoseologico il cui ambito di applicazione e di validità deve essere opportunamente definito. L'uso della comparazione, si può già dirlo in base a questo testo, non riguarda semplicemente la formulazione di una metafora esplicativa, ma si costruisce attorno all'atto di *comparer* movimenti con movimenti, lunghezze con lunghezze, ecc. In altre parole, bisognerà distinguere la *comparaison/comparatio* dalla costruzione della metafora o dell'exemplum che attorno ad essa viene ad essere elaborata[6].

[4] *A Morin*, 12 settembre 1638, BLet 188, p. 870 (AT II 367-368). Sulla validità delle *comparaisons* proposte nella *Dioptrique*, cfr. B *Op* I 150-152 (AT VI 104).

[5] Si potrebbe ritenere che Descartes stesso abbia violato questo principio in un caso ben noto: la spiegazione dell'unione dell'anima e del corpo mediante la *pesanteur* offerta ad Elisabetta: cfr. *A Elisabetta*, 21 maggio 1643, BLet 392, pp. 1746-1750 (AT II 663-668). Su questo errore, cfr. anche *Quintae responsiones*, B *Op* I 1196 (AT VII 390). In realtà la comparazione proposta ad Elisabetta non viola il principio di omogeneità: il paragone con la *pesanteur* non serve infatti a comparare questa all'unione, ma a mostrare come l'idea primitiva dell'unione sia l'implicito fondamento delle comparazioni errate proposte dalla scolastica. In altre parole, argomenta Descartes, è possibile istituire comparazioni erronee (in cui si mescolano elementi materiali e immateriali) in ragione dell'unione che sperimentiamo e che applichiamo in maniera non legittima.

[6] Un esempio di come le *comparationes* debbano essere regolate da una 'logica interna' che cercheremo di esaminare si trova nel colloquio con Burman, in cui Descartes specifica, circa l'articolo

Da questi rilievi seguono una serie di questioni:

- Oltre all'uso abbondante delle comparazioni, Descartes fornisce chiarimenti sul piano epistemologico e gnoseologico circa questi strumenti?
- Qual è l'ambito di validità di tali strumenti? Il loro preponderante utilizzo in fisica non pare legittimare la conclusione che questo strumento sia valido solo nella filosofia naturale.

Per dare una risposta a tali questioni occorre ripartire dalle *Regulae*, il cui progetto epistemologico è stato con diverse sfumature distinto da quello poi effettivamente messo in atto da Descartes negli *Essais* e soprattutto nei *Principia*.

Prima però di procedere ad un esame di questo concetto quale viene a definirsi nel quadro del pensiero cartesiano, ritengo opportuno procedere ad una seppur sommaria ricostruzione del concetto di *comparatio* nel quadro della scolastica, al fine di poter meglio valutare lo scarto tra Descartes e i suoi predecessori[7].

I

I lessici filosofici seicenteschi nel definire il concetto di *comparatio* esprimono la complessità semantica che lo caratterizza, in quanto esso indica la partecipazione proporzionale di una proprietà tra i differenti *comparata*. Tra i più noti, ad esempio, quello di Goclenius afferma che la *comparatio* «accipitur

50 della III parte dei *Principi della filosofia*, che la comparazione di cui parla presuppone che i corpi in questione abbiano la stessa figura: *Burman*, B *Op* II 1292 (AT V 171): «alias enim comparatio non valet».

[7] Una ricostruzione di questo tipo è resa tanto più necessaria dal fatto che nessuno studio portante su questo tema rispetto a Descartes si è proposto di comprendere che cosa potesse precisamente significare il concetto di *comparatio* all'inizio del XVII secolo. Katherine Park, seguita da P. Galison (P. GALISON, *Descartes Comparisons*…, cit., p. 323), nel suo studio sul ruolo dell'immaginazione in Bacone (K. PARK, *Bacon's Enchanted Glass*, «Isis», 75, n. 2, 1984, pp. 290-302), ricostruisce il ruolo del tropo della *comparatio* nella tradizione della retorica umanistica: alla luce del materiale addotto in seguito, risulta tuttavia parziale restringere il concetto di *comparatio* al solo ambito della retorica. Uno studio più complessivo, portante su Aristotele e sulla tradizione aristotelica, è invece Luca SORBI, *Aristotele: la logica comparativa*, Firenze, Olschki, 1999. Questa evidente destituzione di un significato tecnico e preciso alla *comparatio* – ricondotto genericamente all'ambito della retorica – è resa tanto più evidente dal fatto che la traduzione inglese delle opere a cura di J. Cottingham, R. Stoothoff e D. Murdoch (R. DESCARTES, *The philosophical writings of Descartes*, 3 voll., J. COTTINGHAM, R. STOOTHOFF, D. MURDOCH (eds.), Cambridge-London-New York, Cambridge UP, 1984-1991) traduce il termine *comparatio* con *analogy*.

generaliter pro aliquorum inter se collatione. Cicero vocat contentionem. Ita fit non tantum quantitatis, sed & qualitatis ratione»[8]. La stessa divisione proposta da Goclenius della *comparatio* – *in ratione quantitatis* ed *in ratione qualitatis* – si trova esplicitata anche nelle *Dialecticae Institutiones* di Pierre de la Ramée:

Comparata sunt ea quae inter se conferuntur, idque modo duplici: collatio enim aut est qualitatis, aut quantitatis: qualitas est habitus comparatarum rerum: quantitas vis, et quasi potestas quaedam. Prioris generis duae sunt partes: nam qualitas eadem est, aut diversa: illic similitudo, hic dissimilitudo nominatur […] Comparatio quantitatis triplex est, maioris, paris, minoris[9].

Sempre nel *Lexicon* di Goclenius si mostra l'ampiezza di questo concetto che copre in genere ogni relazione per cui i due relazionati sono detti partecipare più o meno di una data natura:

Comparatio major est, cum ei, quod minus est, id quod maius est, comparatur. Boet. Minor, cum minora maioribus comparantur. Comparatio parium est, cum paria inter se comparantur. Boet. in Top. Huc pertinent Regulae: comparabilia dicuntur esse uniuoca in eo, in quo comparantur. Comparatio fit inter ea, quae sunt eiusdem speciei. Simplicius. Comparationem non habent inter se, quae non communicant in eadem natura. Averroes[10].

La comparazione esprime dunque sempre una maggiore o minore partecipazione rispetto ad un termine comune in cui convengono i due 'comparata'. Anche il *Lexicon* di Micraelius definisce la *comparatio* in termini simili:

Comparata, quae inter se conferuntur, sive *paria*, sive *imparia*; eaque aut majora, aut minora; item sive similia, sive dissimilia Comparatio est actus intellectus quo unum in ordine ad aliud vel cum alio cognoscitur. *Comparatio*, σύγκρισις est vel aequalitatis, vel inaequalitatis, nempe paris majoris et minoris; item vel similitudinis vel dissimilitudinis in qualitatibus: item vel absoluta denique vel respectiva[11].

[8] R. GOCLENIUS, *Lexicon Philosophicum*, Francofurti, typis viduae Matthiae Beckeri, 1613, p. 417.

[9] P. DE LA RAMÉE, *Dialecticae institutiones*, Lugduni, apud Theobaldum Paganum, 1547, pp. 20-21.

[10] R. GOCLENIUS, *Lexicon Philosophicum*…, cit., p. 417.

[11] J. MICRAELJUS, *Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum…Editio Secunda ab ipso Authore Correcta & Aucta, cum novis novorum Terminorum & Vocabulorum*

Come si vede, Goclenius adduce una serie di *auctoritates* circa la nozione di *comparatio* che, oltre a Cicerone, annovera Boezio, Averroè, Simplicio. I commenti di questi ultimi ai testi aristotelici, menzionati nelle voci dei lessici seicenteschi, indicano come le opere di Aristotele siano il terreno principale su cui questi autori si confrontano per definire di volta in volta il concetto di comparazione. Il rapido e sommario *excursus* contenuto nelle pagine che seguono si propone di fatto solo come un sondaggio – che ha come termine di riferimento le voci dei dizionari sopra citati – utile, comunque, a fornire alcuni essenziali *points de repère* per chiarire la sfera concettuale a cui si lega il concetto di comparazione agli inizi del Seicento.

Lo Stagirita tratta di questo concetto secondo due accezioni nei *Topici* (*synkrisis* = *comparatio*) e nella *Fisica* (*symbletos* = *comparabilis*), aprendo così la strada alla duplice articolazione della *comparatio*. Nei *Topici* la comparazione viene tematizzata relativamente alle ricerche che riguardano gli accidenti:

> Si debbono poi riferire all'accidente altresì le comparazioni tra oggetti, derivate in qualunque modo dall'accidente, ad esempio nella questione se sia più desiderabile il bello oppure l'utile; nella questione se sia più dolce la vita che segue la virtù oppure quella che segue i piaceri, e nelle altre eventuali formulazioni analoghe. In tutti i casi siffatti la ricerca tende invero a determinare l'oggetto, cui in maggior misura tocca accidentalmente il predicato[12].

Sulla base di questo passo, i commentatori, a partire da Alessandro di Afrodisia[13], limitarono l'uso della *comparatio* agli accidenti e in relazione all'attribuzione di un predicato ad un soggetto secondo una maggiore o minore misura.

Indicibus, Stetini, Mamphrasius, 1661, col. 306. Antoine Le Roy, nel suo *Floretum Philosophicum*, restringe l'uso delle *comparationes* al solo ambito degli accidenti: A. LE ROY, *Floretum Philosophicum seu ludus meudonianus in termino totius Philosophiae*, Parisiis, apud I. Dedin, 1649, p. 4: «Comparatio est assimilatio unius cum altero, et fit inter ea quae sunt eiusdem speciei, nec comparationem habent quae non communicant in eadem natura, propriumque comparationis est aequalitas. Ubi sunt comparationes, ibi etiam sunt magis et minus, et fiunt solum in accidentibus, quia ea solum magis et minus suscipiunt. Non exigitur omnis comparationis integra similitudo, fitque comparatio inter distincta».

[12] ARISTOTELE, *Topici*, 1, 5, 102b 14-20.

[13] Cfr. ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Aristotelis Topicorum libros Octo Commentaria*, edidit Maximilianus Wallies, Berolini, typis et impensis Georgii Reimeri, 1891, pp. 51, I, 23 ss.

Ma già prima di Alessandro, è con i *Topica* di Cicerone che la *comparatio* viene codificata con una maggiore precisione: «Comparantur igitur ea quae aut maiora aut minora aut paria dicuntur; in quibus spectantur haec: numerus, species, vis, quaedam etiam ad res aliquas affectio»[14]. Cicerone elenca quindi una serie di 'contesti' o luoghi in cui si offre una *comparatio* e che vanno dalla comparazione numerica («un maggior numero di beni deve essere anteposto ad un minor numero»); alla comparazione secondo la specie («l'onesto va anteposto all'utile»); a quella secondo la *vis* («la causa efficiente è più *gravis* che la causa non efficiente»). A partire da ciò si afferma anche una valenza della *comparatio* in ambito giudiziario, esplicitata sempre da Cicerone nel *De inventione* (I, 15), consistente nel comparare i benefici che un presunto crimine ha portato rispetto ai mali che esso ha comportato, al fine di condonarlo o di mitigare l'eventuale pena.

La tradizione della logica aristotelica e dei commentatori di Aristotele viene quindi armonizzata con la tradizione della dialettica ciceroniana da Boezio nel *De differentiis topicis*, che pone le argomentazioni fondate sulla *comparatio* come valide relativamente all'ambito degli accidenti, poiché solo essi vengono predicati secondo il più o il meno[15].

Parallelamente a questa tradizione, il concetto di comparazione viene ampiamente tematizzato a partire dai commentari alla *Fisica*: il testo di riferimento risulta essere il capitolo 4 del VII libro[16] in cui lo Stagirita tratta della possibilità di comparare i moti tra di loro. Una prima questione concerne la possibilità di paragonare termini sulla base di un predicato che sia univoco o analogo. Il primo requisito, infatti, che Aristotele richiede perché sia possibile istituire una comparazione è che il predicato sia accolto in maniera sinonimica nei due *comparata*, escludendo quindi di principio ogni comparazione sulla base di un termine preso in maniera equivoca, come, ad esempio, qualora ricercassimo se la penna sia più acuta della nete (l'ultima corda della cetra).

Tra i sostenitori dell'univocità, ad esempio, per Duns Scoto la *comparatio* richiede che il termine sia predicato univocamente:

> In ratione entis, in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia numquam aliqua comparantur, ut mensurata ad mensuram, vel excessa

[14] M. T. CICERONE, *Topica*, 18, 68.

[15] Cfr. M. S. BOETHIUS, *De diferentiis topicis*, in *PL* 64, coll. 1173-1216: 1178C; 1199b-1199c.

[16] Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VII, 4, 248b 6-10.

ad excedens, nisi in aliquo uno conveniant: sicut enim comparatio simpliciter est in simpliciter univoco *7. Physicorum*, ita omnis comparatio est in aliqualiter univoco[17].

In opposizione a Scoto, Cajetano aveva ampiamente discusso il problema nel capitolo VIII del *De Analogia Nominum* intitolato «Qualis sit in analogo comparatio», sostenendo che le *comparationes* possono essere accolte anche nell'ambito dell'analogia[18] (di attribuzione estrinseca).

Una seconda condizione posta da Aristotele alle *comparationes* è che il predicato venga attribuito a due termini che non presentano divisioni al loro interno: altrimenti, secondo l'argomentazione di Aristotele, poiché ad esempio i termini 'molto' 'uguale', 'uno' sono sinonimi, si potrebbero istituire comparazioni tra oggetti disparati sulla base di un termine sinonimo, giungendo così a dire – ad esempio – che l'acqua è maggiore dell'aria. La seconda condizione delle comparazioni è quindi che il ricettacolo cui inerisce il termine oggetto della

[17] G. DUNS SCOTO, *F. Ioannis Duns Scoti ordinis Minorum Quaestiones Quatuor Voluminum scripti Oxoniensis super Sententias*, Venetiis 1680, I, d. 8, q.3, 12 (tr. fr. *Sur la connaisance de Dieu et l'univocité de l'étant*, O. BOULNOIS (ed.), Paris, PUF, 1988, p. 231). Ma a questo proposito, cfr. anche Averroè: AVERROE, *Aristorelis de Physico Auditu*, VII, t. c. 24-26, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* [= lunct.], IV, Venetiis 1562; repr. Frankfurt am Main, Minerva, 1962, 327K-328I.

[18] Cfr. T. DE VIO CAJETANUS, *De nominum analogia*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1505, VIII, 84: «Difficultas etiam non parva, quae multos invasit ac superavit, de comparatione in analogo, dilucidanda est. Creditum enim est a quibusdam, quod non posset, analogia posita, sermo ille nisi extorte exponi, quo unum analogatum magis aut perfectius tale secundum analogi nomen diceretur. Verbi gratia: substantia est magis, aut perfectius ens quam quantitas. Moti sunt autem ex co, quod comparatio in uno communi, utrinque facienda est, etiam secundum grammaticos; quod in analogo non inveniri vidctur». L'obiezione contro cui Cajetano si misura è espressa in questi termini: la *comparatio* si fonda o sull'unicità della natura considerata o sulla particolare natura di ciascuno dei due *comparata*. Nel primo caso non saremmo più in regime di analogia ma di univocità, nel secondo caso non sarebbe possibile la *comparatio* stessa: infatti nel caso della proposizione "La sostanza è più ente della quantità" se fondassimo la *comparatio* sulla natura propria di ciascuno dei *comparata* essa non sarebbe più vera, in quanto tanto la sostanza quanto la quantità sono a pieno titolo entrambi 'enti'. Contro una tale obiezione che vede spazio per la comparatio solo in regime di univocità, Cajetano risponde che i due comparata devono convenire in una natura comune suscettibile di unità proporzionale, per cui essa si predica secondo il più ed il meno: l'unità del concetto non implica così la sua univocità e si può pertanto istituire una *comparatio* mediante un concetto predicato analogamente: T. DE VIO CAJETANUS, *De nominum analogia*… cit., VIII, 86, «Succumbitur autem difficultati huic, quia proprium comparationis fundamentum non consideratur. Fundatur enim super identitate seu unitate rei, in qua fit compa ratio, et non super modo identitatis aut unitatis; sicut de intentione superioritatis praedictum est. Unde cum analogum ex dictis constet rem unam, licet proportionaliter, dicere; nihil prohibet in ipso comparari analogata, licet non co modo, quo univoca fit comparatio». A tal proposito, cfr. F. RIVA, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio Gaetano*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 314-316.

comparazione non deve essere suscettibile di ulteriori divisioni: in tal senso si può indagare secondo Aristotele se il cavallo sia più bianco del cane, ma solo per il fatto che il ricettacolo della bianchezza è la superficie, che non ha differenze (specifiche) al suo interno. Non si potrebbe invece indagare quale tra due cose sia più colorata di un'altra poiché senza ulteriore specifica il predicato 'essere colorato' è suscettibile di divisioni che non consentono di stabilire se una cosa sia più colorata di un'altra, mentre è possibile indagare se una cosa sia più bianca di un'altra. Ne consegue, riguardo all'oggetto trattato nel II libro della *Fisica*, ovvero il moto, che non è possibile paragonare tra loro specie differenti di moto, ma occorre stabilire comparazioni tra moti della stessa specie. La lettura che venne data di questo requisito a partire dagli interpreti antichi (in particolare Simplicio[19]), fu quella secondo cui le *comparationes* potevano essere istituite tra soggetti appartenenti alla stessa specie, escludendo quindi il piano del genere.

Proprio la possibilità di comparare grandezze sulla base del genere riapre la discussione nella seconda metà del Cinquecento sull'istituzione delle comparazioni. La questione relativa alla comparazione dei differenti tipi di moto si ripropone alla fine dei Cinquecento nel *De Motu* di Francesco Buonamici (1591), professore di Galileo a Pisa: il capitolo XLV del V libro è intitolato appunto *De comparatione motuum* e Buonamici tratta di come sia possibile comparare non solo soggetti appartenenti alla stessa specie, ma anche appartenenti allo stesso genere a patto di considerare come termine della *comparatio* una essenza comune condivisa da entrambi i soggetti:

> Cum haec materiae formaeque conuenientia per se ipsam spectari valeat, quatenus essentia quaedam est, caeteris qualitatibus cogitationis ope segregatis; ea vero ad genus usque supremum pertineat; quid vetat et collationem inter ea poni quae sunt generis eiusdem; ut, si animal cum animali conferatur, quatenus animalia sunt? Ut cum animal de equo & homine dicitur aeque praedicari, neque hominem magis animal esse, quae equum? Quid obstat item, quin secundum ea collatio fiat quae tali naturae communi per se insunt? Idque et placuisse videtur Euclidi qui definiens rationem (est verò λόγος & ratio & ἀναλογία, seu proportio, species quaedam comparationis) inquit eam esse habitudinem quandam mutuam duarum magnitudinum secundum quantitatem (πηλικότητα vocat ille eam quae est continua & permanens) itaque accepit generis convenientiam, non speciei solius[20].

[19] Cfr. SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, edidit H. Diels, Berolini, typis et impensis Georgi Reimeri, 1895, pp. 1082-1102 (tr. eng. *On Aristotle Physico 7*, C. HAGEN (ed.), London, Duckworth, 1994, pp. 60-84).

[20] F. BUONAMICI, *De Motu libri X*, Florentiae, apud Sermartellium, 1591, p. 521A.

Secondo Buonamici, pur mantenendo nell'essenziale la teoria aristotelica, è possibile comparare moti di specie differenti[21]: la lettura imposta dagli interpreti antichi (a parte un riferimento a Simplicio il maestro di Galilei rimane su questo punto vago) avrebbe, sempre secondo Buonamici, forzato il testo aristotelico nella direzione di una interpretazione che restringeva l'applicazione della *comparatio* solo sul piano della specie infima: «Quamobrem non iure contrahitur ab interpretibus ad speciei specialissime convenientiam»[22].

La possibilità di comparare non solo le specie infime, ma anche le nature o essenze ad un livello più generale è fondato da Buonamici sull'operazione della astrazione e più precisamente sulla *abstractio metaphysica* che permette di separare una determinata natura da un soggetto che la possiede e di considerarla in sé come un qualcosa di uno:

> Propterea quibus inest aliquid convenientiae, siue univoca sit, siue ad unum, haec comparationem admittere posse censeo, sive natura ipsa spectetur ab accidentibus segregata simpliciter & generalitatis ratione conservata, ut si spectetur substantia; ut substantia; & motus ut motus, & eo planè modo quem admittit abstractio Metaphysica, quam nosti res ipsas universe sumere, neque ad extremas species usque deducere, siue et proprias eorum communium qualitates aduertas[23].

Un impulso significativo alla revisione di questo requisito indicato da Aristotele per l'istituzione delle comparazioni venne, come indicato da Buonamici stesso che rinvia all'autorità di Euclide nel passo sopra citato, dalla riscoperta delle opere dei matematici antichi: lo strumento della *comparatio* viene ad essere rideterminato in un orizzonte più ampio e funzionale ad una teoria dei rapporti che permette di relazionare grandezze appartenenti allo stesso genere. Nella sua traduzione della definizione di proporzione che si trova nel V libro degli *Elementi*

[21] Nel suo *De Motu*, Galilei critica invece Aristotele per aver rifiutato la possibilità di comparare il moto rettilineo e quello circolare. Cfr. G. GALILEI, *De Motu*, in *Le opere di Galileo Galilei*, 20 voll., A. FAVARO (ed.), Firenze, G. Barbera, 1968, vol. I, pp. 243-419: 302-304. Per la ridiscussione del capitolo IV del VII libro della *Fisic*a è di fondamentale importanza il *Tractatus de proportionibus* di Thomas Bradwardine (H. J. LAMAR CROSBY (ed.), *Thomas Bradwardine. His Tractatus de proportionibus. Its significance for the Development of Mathematical Physics*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1955). Cfr., a questo proposito, W. A. WALLACE, *Mechanics from Bradwardine to Galileo*, «Journal of the History of Ideas», 32, n. 1, 1971, pp. 15-28.

[22] F. BUONAMICI, *De Motu*…, cit., p. 521A.

[23] F. BUONAMICI, *De Motu*…, cit., p. 521D.

di Euclide[24], Federico Commandino non menziona la *comparatio*, traducendo il termine σχέσις con *habitudo* «Proportio est duarum magnitudinum ejusdem generis, quatenus ad quantitatem pertinent, mutua quaedam habitudo»[25]. Diversamente da Commandino, Cristoforo Clavio riprese nel suo commento la nozione di *comparatio* facendo della proporzione un particolare tipo di comparazione[26]:

Quando duae quantitates ejusdem generis, ut duo numeri, duae lineae, duae superficies, duo solida, etc. inter se comparantur secundum quantitatem, hoc est, secundum quod una major est quam altera, vel minor, vel aequalis; appellatur huiusmodi comparatio, seu habitudo mutua, Ratio seu (ut alijs placet) proportio[27].

Contrariamente a Commandino, egli inseriva dunque nella teoria delle proporzioni non solo i numeri (quantità discreta) ma anche tutto ciò che Aristotele aveva considerato come quantità per accidente, quali il tempo, il movimento, il suono, il peso, ecc.:

[24] Ecco il testo greco di Euclide: EUCLIDE, *Euclidis Elementa*, in *Opera Omnia*, I. L. HEIBERG, H. MENGE (eds.), Lipsiae, in aedibus B. P. Teubneri, 1885, IV, lib. V, def. III, p. 2 «λόγος ἐστί δύο μεγεθῶν ὁμογενῶν ἡ κατὰ πηλικότητα ποία σχέσις».

[25] Cfr. anche il commento di Commandino: EUCLIDE, *Euclidis elementorum libri XV, una cum scholijs antiquis a Federico Commandino urbinate, nuper in latinum conversi, commentarijsque quibusdam illustrati*, Pisauri, apud Camillum Francischinum, 1572, pp. 57-58 «*Proportionem*] dicit, ut significet habitudinem. *Duarum magnitudinum*] ut separet ab alijs speciebus quantitatis. *ejusdem generis* ut nequis lineam cum superficie comparet. Haec enim inter se nullam habent. *Quatenus ad quantitatem pertinet*] ut separet ab infinitis magnitudinibus; quantitas enim continua est terminus continui non infiniti, et quantitas discreta est discreti non infiniti. Sed discretum non est magnitudo, multitudo enim est. *Quadam habitudo*] quod quinque sint habirudinum species, ut dictum jam fuit». Nel proporre questa distinzione tra più tipi di quantità, Commandino segue fedelmente Aristotele: *Metafisica*, D 13, 1020a 7-32. Cfr. anche però il trattato delle *Categorie*, 6, 4b 20-6a 36. In quest'ulimo testo, Aristotele fissa il carattere proprio della quantità nel poter essere detta 'uguale o ineguale', mentre nella Metafisica le affezioni della quantità in sé sono 'grande e piccolo' e più o meno.

[26] In tal caso Clavius privilegia il testo della Metafisica rispetto a quello delle *Categorie*. Si veda la nota precedente.

[27] EUCLIDE, *Euclidis Elementorum Libri XV accessit Liber XVI, omnes perspicuis demonstrationibus, accuratisque 27 scholis ilstnati: nanc quarto editi, ac multarum rerum accesione post primam editionem locupletati, auctore Christophoro Clavio Bambergensi*, Romae, apud Aloysium Zannettum, 1603, p. 512. La traduzione e la definizione di rapporto che si trova nell'edizione di Clavius è la seguente: «Ratio est duarum magnitudinum ejusdem generis mutua quaedam, secundum quantitatem, habitudo».

Quanquam autem in solis quantitatibus proprie reperitur proportio, tamen omnia alia, quae aliquo modo naturam sapiunt quantitatis, cujusmodi sunt tempora, soni, voces, loca, motus, pondera, et potentia, proportionem quoque dicuntur habere, si eorum habitudo consideretur secundum quantitatem[28].

Per ritornare alle definizioni menzionate sopra e tratte dai lessici di Goclenius e Micraelius, al fine di concludere questa nostra sommaria ricostruzione, si può rilevare come, da un lato, esse rispecchino la complessità concettuale del termine *comparatio*, ribadendo i due elementi che vengono ritenuti come le regole fondamentali delle *comparationes*: l'univocità e l'immanenza all'interno della specie. La duplice tradizione che procede dai *Topici* e dalla *Fisica* porta poi a distinguere una duplice accezione della *comparatio*: l'una sul piano della quantità (cui attiene tutto ciò che può essere detto maggiore, minore o uguale), l'altra sul piano della qualità (cui attiene ciò che può essere detto simile o dissimile).

Dalla nostra ricostruzione emerge altresì l'esigenza di una ridefinizione dei termini delle *comparationes* in concomitanza alla riscoperta dei testi dei matematici antichi e, conseguentemente, ad una rielaborazione della teoria delle proporzioni che permettesse di paragonare quantità non solo sul piano della specie.

Quanto di questa storia concettuale Descartes era consapevole? La questione non si può dirimere facilmente, visto che egli non fornisce alcun rinvio diretto agli autori o alle problematiche sopra citate. Tuttavia, se si rilegge la lettera a Morin del 12 settembre 1638 a partire dagli elementi che ho cercato di mettere in luce, emerge una sorprendente consonanza con le problematiche connesse alla nozione scolastica di *comparatio*: contro l'uso delle comparazioni nella scolastica, che violano tanto il principio secondo cui vi deve essere univocità («..les chose intellectuelles par les corporelles...») e relazione sul piano della specie («...une qualité par une autre d'une autre espèce...») e degli accidenti («...les substances par les accidents...»), egli rivendica di relazionare oggetti omogenei tra di loro. In altre parole, pur condannando la *comparatio* quale viene praticata dagli scolastici, ridotta a mera pratica metaforica, Descartes rivendica il rispetto delle condizioni generali che, a partire dai commentatori di Aristotele, erano state individuate per stabilire correttamente le *comparationes* e che si trovano comunemente riprese nei dizionari che abbiamo citato. Resta allora da comprendere, a partire da questa prima ricognizione, quale sia l'uso e la funzione specifica della *comparatio* nel quadro della epistemologia cartesiana.

[28] EUCLIDE, *Euclidis Elementorum Libri XV accessit Liber XVI*…, cit., p. 513.

II

Benché non vi sia stato al proposito nessuno studio approfondito, la *comparatio* non è affatto esclusa dalle *Regulae*, ma, anzi, risulta uno degli strumenti fondamentali, sul piano conoscitivo, per la messa in opera del progetto cartesiano[29]. Nella *Regula* VI, infatti, dopo aver affermato la possibilità di disporre le *res* secondo delle *series* per cui le une si possono conoscere dalle altre, Descartes afferma:

> Ut autem id recte fieri possit, notandum est primo, res omnes, eo sensu quo ad nostrum propositum utiles esse possunt, ubi non illarum naturas solitarias spectamus, sed illas inter se *comparamus*, ut unae ex aliis cognoscantur, dici posse vel absolutas vel respectivas[30].

In questo caso la *comparatio* definisce l'operazione della mente per la quale si istituisce una relazione tra due cose e rende così accessibile un *ordo* per il quale ciò che viene prima permette di concepire ciò che viene dopo. La *comparatio* è quindi una messa in relazione in cui il criterio dell'ordine è fornito dalla perspicuità ed evidenza cui esso permette di accedere. L'esempio che Descartes fornisce circa la peculiare natura dell'*ordo* e della *comparatio* che ad esso ci dà accesso è sintomatico:

> Item denique, ut melius intelligatur nos hic rerum cognoscendarum series, non uniuscujusque naturam spectare, de industria causam et aequale inter absoluta numeravimus, quamvis eorum natura sit vere respectiva: nam apud Philosophos quidem causa et effectus sunt correlativa; hic vero si quaeramus qualis sit effectus, oportet prius causam cognoscere, et non contra. Aequalia etiam sibi invicem correspondent, sed quae inaequalia sunt, non agnoscimus nisi per comparationem ad aequalia, et non contra, etc.[31]

La conoscenza della disuguaglianza è dunque relativa e da ricondursi alla conoscenza dell'eguaglianza la quale è un presupposto che permette, *per*

[29] Cfr. P. GALISON, *Descartes's Comparisons*…, cit., p. 322: «Although elevated to a position of immense importance, the comparison is used in the *Regulae* primarily to link properties of unknown macroscopic objects to properties of similar, known macroscopic objects». In relazione a quanto si tenterà di dimostrare, tale affermazione appare perlomeno riduttiva.

[30] *Regulae*, VI, B *Op* II 710 (AT X 381). Corsivo mio.

[31] *Regulae*, VI, B *Op* II 712 (AT X 383).

comparationem, di conoscere ciò che non è eguale in quanto tale. Questo esempio acquista tutto il suo significato se si considera che l'eguale e il diseguale rappresentano, come abbiamo visto, uno dei significati principali delle comparazioni scolastiche, considerati come correlativi proprio perché posti sullo stesso piano in relazione alla *comparatio* che ha come termine di riferimento la quantità (cfr. Micraelius). A differenza della scolastica, però, Descartes introduce una fondamentale asimmetria, consistente nel ricondurre ciò che è diseguale a ciò che è eguale in virtù di una priorità noetica di quest'ultimo.

Allo stesso modo, mentre per la scolastica la causa e l'effetto sono correlativi, la *comparatio* operata da Descartes fa sì che la causa figuri come un qualcosa di assoluto rispetto all'effetto, che a sua volta risulta relativo, ovvero dedotto dalla causa. Questa asimmetria del rapporto tra causa ed effetto verrà confermata nella VI parte del *Discours de la métlhode*, dove Descartes ridefinirà la relazione causa-effetto sul piano epistemologico e dimostrativo:

> Il me semble que les raisons s'y [nella *Dioptrique* e nelle *Météores*] entre-suivent en telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières, qui sont leurs causes, ces premières le sont réciproquement par les dernières, qui sont leurs effets. Et on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle ; car l'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduits ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer, mais, tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux[32].

Causa ed effetto non sono più correlativi e quindi non si cade nell'errore logico del circolo perché la causa fornisce intelligibilità all'effetto, che si propone come *excplicandum* e che deve essere giustificato come punto di partenza dell'indagine razionale in quanto attestato dall'esperienza[33].

Alla luce della teoria della *comparatio* che attraversa le *Regulae*, e in linea con quanto affermato nel *Discours*, causa ed effetto sono ridefiniti sul piano della perspicuità intellettuale che guida il progetto cartesiano: la causalità si propone come ciò che è maggiormente assoluto sul piano della spiegazione razionale di un determinato fenomeno considerato come effetto, ovvero come punto d'arrivo di una serie che non si costituisce appena sul piano dell'efficienza produttiva, ma piuttosto sul piano della consistenza noetica di un ordine di ragioni in cui le une

[32] *Discours*, VI, B *Op* I 112 (AT VI 76).

[33] Cfr. a questo proposito l'articolo di G. OLIVO, *La raison des effets: Descartes, Pascal et l'explication par la cause*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 2, 2002, pp. 353-381.

precedono le altre in base alla luce che gettano su quelle che seguono[34]. Questo slittamento – che si annuncia sin dalla *Regula* II – si conferma nel *Discours* e negli *Essais*, divenendo palese fonte di incomprensione nella discussione che si produce tra Descartes e, ancora una volta, Morin. Nella lettera del 22 febbraio 1638, infatti, è proprio in virtù della natura correlativa di causa ed effetto che Morin accusa Descartes di aver commesso un circolo logico[35]; nella sua replica Descartes ribadirà la differenza tra *prouver* ed *expliquer* per assegnare a causa ed effetto un differente e peculiare statuto epistemologico:

> Je n'avoue pas pour cela que c'en soit un [cercle logique], d'expliquer des effets par une cause, puis de la prouver par eux : car il y a grande différence entre prouver et expliquer. […] J'ajoute aussi que ce n'est pas un cercle de prouver une cause par plusieurs effets qui sont connus d'ailleurs, puis réciproquement de prouver quelques autres effets par cette cause. Et j'ai compris ces deux sens ensemble en la page 76 par ces mots : *Comme les dernières raisons sont démontrées par les premières qui sont leurs causes, ces premières le sont réciproquement par les dernières qui sont leurs effets*. […] L'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer, mais que ce sont elles qui sont prouvées par eux[36].

I termini *déduire* e *expliquer* indicano pertanto un unico movimento di pensiero che consiste nella ricomprensione di ciò che è relativo a partire da ciò che è assoluto e mediante la messa in relazione e in prospettiva in cui consiste la *comparatio*: l'*expliquer* riceve il suo pieno significato in relazione al latino *explicatio/explicari* che, in opposizione a *complicatio/complicari*, indica uno svolgimento che allarga lo spazio concettuale in cui è compreso un soggetto, in quanto viene portato alla luce tutto ciò che in esso è involuto e implicito. Lo stesso significato del termine *déduire*, nel francese del XVII secolo, rivela una pregnanza

[34] Per una ricostruzione del concetto di causa nella prima età moderna, cfr. V. CARRAUD, Causa sive Ratio. *La raison de causalité de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002 (in particolare su Descartes, cfr. le pp. 167-293); V. LE RU, *La crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionnaliste*, Paris, CNRS, 2003.

[35] Cfr. *Morin a Descartes*, 22 febbraio 1638, BLet 148, p. 528 (AT I 538): «Et bien que, par la page 76 de votre Méthode, l'expérience rende très certains la plupart des effets que vous traitez, néanmoins vous savez très bien que l'apparence des mouvements célestes se tire aussi certainement de la supposition de la stabilité de la terre, que de la supposition de sa mobilité; et partant, que l'expérience d'icelle apparence n'est pas suffisante pour prouver laquelle des deux causes ci-dessus est la vraie. Et s'il est vrai que prouver des effets par une cause posée, puis prouver cette même cause par les mèmes effets, ne soit pas un cercle logique, Aristote l'a mal entendu, et on peut dire qu'il ne s'en peut faire aucun».

[36] *A Morin*, 13 luglio 1638, BLet 172, pp. 728-730 (AT II 197-198).

semantica che le attuali sfumature del termine 'dedurre' non riescono a rendere: come si desume dal *Dictionnaire de l'Académie Française*, nella sua prima edizione del 1694, *déduire* non significa tanto 'trarre conseguenze' o 'derivare logicamente' quanto 'sottrarre' nel senso di 'detrarre' oppure 'raccontare in maniera dettagliata e per esteso':

> DEDUIRE. v. a. Rabbattre, faire soustraction. *Il en faut deduire ce que vous avez despensé. Il en faut deduire les frais*. Il signifie aussi, Narrer, raconter au long & par le menu. *Deduire son fait, ses raisons*[37].

La prossimità lessicale dei termini *déduire* ed *expliquer* si ritrova nel quadro della riflessione cartesiana, per quanto concettualmente ridefinita nei suoi tratti essenziali: sul piano della comprensione razionale, come abbiamo visto, la deduzione/esplicazione passa attraverso la posizione di una relazione non simmetrica, in quanto essa presuppone una direzione conoscitiva che non è biunivoca. Ne consegue che tale relazione, stabilita tra due nozioni comparate, non è povera di contenuto intuitivo, ma ricca. in quanto permette di determinare un ordo il cui rispetto consente di comprendere nuovamente le nozioni relative a partire da quelle assolute. Così, di conseguenza, la comprensione di due *res* nella misura in cui sono considerate come nature isolate è differente dalla conoscenza delle medesime *res* come partecipanti di una medesima serie in cui l'una precede l'altra[38].

La *series*, in tal modo, coincide con una *dispositio* che fonda un ordine 'artificiale', in quanto non necessariamente corrispondente con l'ordine naturale

[37] *Dictionnaire de l'Académie Française*, Paris, J. B. Coignard, 1694, p. 309. Il significato del termine *déduire* nel senso di «Inférer, tirer comme conséquence» è attestato nel *Dictionnaire de l'Académie* solo a partire dalla V edizione del 1798. Diversi luoghi degli scritti cartesiani, nei quali ricorre l'espressione *déduire tout au long*, confermano la perfetta sovrapponibilità dei termini *déduire* e *expliquer*: cfr. *A Ferrier*, 13 novembre 1629, BLet 22, p. 72 (AT I 53); *A Mersenne*, 20 aprile 1637, BLet 104, p. 366 (AT I 350); *Dioptrique*, IX, B *Op* I 288 (AT VI 210).

[38] L'opposizione tra le nature in quanto considerate come solitarie ed in quanto *comparate* è posto come presupposto della distinzione tra ciò che è assoluto e ciò che è relativo: «res omnes, [...] ubi non illarum naturas solitarias spectamus, sed illas inter se comparamus, [...] dici posse vel absolutas vel respectivas» (*Regulae*, VI, B *Op* II 710; AT X 381). L'intero progetto delle *Regulae* si muove a partire dal rifiuto delle nature solitarie ed infatti la stessa nozione di 'assoluto' non trascende e non prescinde dalla *comparatio* e dalla relazione che essa istituisce: cfr., a questo proposito, l'analisi di J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, Paris, Vrin, 1992[3], pp. 78-85; W. RÖD, *Descartes' Erste Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1971, p. 15; L. J. BECK, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 164.

delle cose: l'*artis secretum* annunciato all'inizio della *Regula* VI consiste propriamente nel fondare l'*ordo* non nella tradizionale divisione delle categorie ma sul piano della conoscibilità delle *res* per cui le une precedono di diritto le altre[39]. Lo stesso ordine a cui la *Regula* X prescrive di esercitarsi mediante lo studio delle matematiche è governato dall'esigenza di abituare la mente a ciò che è 'facile' e 'ovvio'[40] così da organizzare una disposizione delle cose al fine di consentire alla *mens* un percorso che dalle più immediate giunga a quelle più lontane e involute:

> Monuimusque idcirco, quaerenda esse illa cum methodo, quae in istis levioribus non alia esse solet, quam ordinis, vel in ipsa re existentis, vel subtiliter excogitati, constans observatio: ut si velimus legere scripturam ignotis characteribus velatam, nullus quidem ordo hic apparet, sed tamen aliquem fingemus, tum ad examinanda omnia praejudicia, quae circa singulas notas aut verba, aut sententias haberi possunt, tum etiam ad illa ita disponenda, ut per enumerationem cognoscamus quidquid ex illis potest deduci[41].

L'*excogitatio* dell'ordine mostra come la *comparatio* debba essere orientata ad una effettiva semplificazione o 'spiegazione' di ciò che è complesso a partire da quanto è in esso compreso o implicato, non però nei termini di una restituzione ontologica quale potrebbe essere quella che dispone le *res* secondo le categorie o le determinazioni trascendentali dell'ente, ma secondo una *fictio* («...aliquem fingemus...») che è governata dalla sola potenza esplicativa che essa permette alla *mens* di attingere[42]: l'ordine che deriva dalla *comparatio* cartesiana viene così ad assomigliare a quello stabilito nell'interpretazione di un messaggio cifrato e che si giustifica sulla base dell'intelligibilità che la *dispositio* («...illa ita disponenda..») offre circa i dati in possesso del decifratore, secondo una metafora che si conserva fino agli scritti cartesiani della maturità[43].

In questo senso, pertanto, ciò che viene mostrato nella *comparatio* è qualcosa di differente da quello che le due *res* avrebbero potuto esibire

[39] Cfr. *Regulae*, VI, B *Op* II 710 (AT X 381): «[Haec propositio monet] Res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrat, statim advertere possimus utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare».

[40] Cfr. *Regulae*, IX, B *Op* II 734-736 (AT X 402).

[41] *Regulae*, X, B *Op* II 738 (AT X 404-405).

[42] Cfr. a questo proposito le pagine dedicate da J.-L. MARION a «La fiction de l'ordre», in *Sur l'ontologie grise*…, cit., pp. 71-78.

[43] Cfr. *Principia Philosophiae*, IV, art. 205, B *Op* I 2206-2208 (AT VIII-I 327-328). Sull'uso di cifre e simboli da parte di Descartes, cfr. G. BELGIOIOSO, *Signs and Cyphers and Symbols in Descartes*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1, 2006, pp. 7-22.

separatamente: riprendendo quanto affermato nella *Regula* VI si può dire che la comparazione mostra che ciò che è relativo partecipa della 'medesima natura' (o di 'qualcosa di essa') che si presenta in ciò che è assoluto. Pertanto essa è istituibile a partire da un elemento fondamentale di continuità che garantisce la legittimità del passaggio da una nozione all'altra:

> Respectivum vero est, quod eamdem quidem naturam, vel saltem aliquid ex ea participat, secundum quod ad absolutum potest referri, et per quamdam seriem ab eo deduci; sed insuper alia quaedam in suo conceptu involvit, quae respectus appello[44].

Come è stato opportunamente rilevato[45], il concetto di natura oscilla nelle *Regulae* tra due significati distinti: nel caso delle *naturae simplices* esso sta ad indicare ciò che – dal punto di vista della conoscenza – è un costituente o componente della rappresentazione della cosa; nel caso invece delle *naturae solitariae*[46], il termine sta ad indicare la *physis* della cosa considerata in sé e quindi al di fuori di ogni *comparatio* che la collochi all'interno di una serie. Lo stesso concetto di *participatio* – che Descartes utilizza in più luoghi[47] in relazione sempre alla *comparatio* di due *res* – non va caricato qui di alcun significato ontologico[48], ma va inteso secondo una accezione che potremmo qualificare come 'epistemologica' e che è esemplificata dalla relazione tra l'unità e le quantità che hanno tra loro una proporzione[49]: per mettere in relazione due quantità tra di loro debbo semplicemente stabilire (anche arbitrariamente) una unità di misura comune che, misurando ciascuna di esse, permette di compararle tra di loro.

In questo preciso senso, dunque, la partecipazione di una medesima natura costituisce l'elemento di continuità su cui si fonda la *comparatio*; tale elemento di continuità, quindi, si presenta come presupposto di pensabilità in ciò che è relativo e che diviene pienamente disponibile a partire da ciò che è massimamente assoluto. La deduzione, che presuppone pertanto il momento comparativo, si presenta allora

[44] *Regulae*, VI, B *Op* II 710 (AT X 382).

[45] Cfr. J-L. MARION, *Sur l'ontologie grise*…, cit. pp. 92-93; R. DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, J.-L. MARION, P. COSTABEL (eds.), La Haye, M. Nijhoff, 1977, pp. 175 e 240.

[46] Cfr. *Regulae*, VI, B *Op* II 710 (AT X 381). Ma cfr. anche B *Op* II 712 (AT X 383): «...uniuscuiusque naturam...».

[47] Cfr. ad es. *Regulae*, XIV, B *Op* II 780 (AT X 438); B *Op* II 782 (AT X 440). Si veda anche la nota di J.-L. Marion in R. DESCARTES, *Règles utiles et claires*…, cit., pp. 172-173.

[48] Sebbene questa accezione si trovi in Descartes: cfr., ad esempio, *Discours*, IV, B *Op* I 62-64 (AT VI 35).

[49] Cfr. *Regulae*, XIV, B *Op* II 794 (AT X 449).

come il movimento che dalla 'intuizione' di ciò che è massimamente assoluto getta nuova luce su ciò che si offre alla comprensione in quanto presenta continuità, e allo stesso tempo complicazione, rispetto alla natura esibita negli elementi precedenti della serie. Perciò il momento della *comparatio* non mira ad istituire una relazione di somiglianza ma una riduzione del complesso al semplice, in cui la perspicuità intuitiva aumenta in rapporto al superamento (o eliminazione) dei *respectus* (relazioni) che complicano il concetto di ciò che è relativo[50].

Da questo punto di vista, Descartes rifiuta completamente l'uso della *comparatio* come metafora nell'ambito scientifico, soprattutto in relazione ad una negazione dell'uso analogico dei concetti: la continuità tra le nature che si danno in ciò che è assoluto e ciò che è relativo impone una stretta univocità dei concetti con cui le cogliamo. Che la *comparatio* si fondi sulla univocità delle nozioni semplici è affermato chiaramente nella *Regula* XIV:

> Et quidem omnia haec entia jam nota, qualia sunt extensio, figura, motus, et similia, quae enumerare non est hujus loci, per eamdem ideam in diversis subjectis cognoscuntur, neque aliter imaginamur figuram coronae, si sit argentea, quam si sit aurea; atque haec idea communis non aliter transfertur ex uno subjecto ad aliud, quam per simplicem comparationem […]: adeo ut in omni ratiocinatione per comparationem tantum veritatem praecise cognoscamus[51].

I punti fermi che Descartes intende sottolineare sono pertanto l'unicità e univocità delle idee semplici; la *comparatio* quale unico strumento conoscitivo che ci permette di conoscere la verità non immediatamente ma attraverso il ragionamento[52].

[50] Sull'aspetto riduzionista del metodo cartesiano, cfr. D. GARBER, *Descartes and Method in 1637*, in *PSA: Proceedings of the Biennial Merting of the Philosophy of Science Association*, 2, 1988, pp. 225-236; E. R. GROSHOLZ, *Cartesian method and the Problem of Reduction*, Oxford, Clarendon Press, 1991; A. PALA, *Descartes e lo sperimentalismo francese (1600-1650)*, Roma, Editori Riuniti, 1990, pp. 123-139.

[51] *Regulae*, XIV, B *Op* II 782 (AT X 439).

[52] La difficoltà di determinare le comparazioni a partire da un elemento di continuità che fonda l'unità della serie e, quindi, una possibile concatenazione delle idee nella prospettiva di una riduzione del complesso al semplice è sottolineata in maniera sorprendente da N. POISSON, *Commentaire ou remarques sur la Méthode de M. Descartes*, Paris, chez la veuve de C. Thiboust et P. Esclassan, 1670, proprio in riferimento alle *Regulae* (p. 76: «…un Manuscrit, qu'il avoit commencé dès les premieres années qu'il s'appliqua sericusement à l'étude...»), riassunte in cinque proposizioni di cui l'ultima recita: p. 76 «il faut raporter toutes ces parties, en les comparant les unes aux autres», cui segue questo commento: p. 76 «L'article de ces règles le plus difficile à mettre en pratique, c'est

III

Ci troviamo così dinanzi ad una situazione di stallo della nostra indagine? Se la *comparatio*, quale strumento euristico che fonda la serie e quindi rende possibile il movimento deduttivo, procede mediante concetti univoci e non analoghi[53], allora dovremmo pensare che le *comparaisons* della *Dioptrique* non abbiano nulla a che vedere con quanto Descartes sta qui descrivendo e che solo per omonimia e in senso generico egli parli di comparazioni nell'uno e nell'altro caso? Questa sarebbe l'inevitabile conclusione solo se assumessimo, come da alcuni studiosi è stato fatto[54], che le comparazioni della *Dioptrique* consistono essenzialmente in strutture retoriche e metaforiche atte a rappresentare realtà inconoscibili dal punto di vista 'scientifico'. Se così fosse allora bisognerebbe concludere che una cosa è la deduzione che opera mediante *comparationes* nelle *Regulae* e un'altra cosa le *comparaisons* o metafore utilizzate negli *Essais*. A tale questione occorrerà rispondere tenendo ben presente sia i testi delle *Regulae* sia i passi della corrispondenza con Morin, mentre ciò che qui si può già affermare circa le *Regulae* è che, come abbiamo visto, le *comparationes* non si fondano su un uso analogico dei concetti ma permettono di costruire le deduzioni – o spiegazioni, i termini sono equivalenti – sulla base di determinati concetti predicati univocamente. La *Regula* XIV fornisce a questo proposito un testo inequivocabile, in cui, dopo aver chiarito come la deduzione dell'ignoto dal noto debba procedere estendendo, via la *comparatio*, la chiarezza di cui godono le nature colte per intuito alle idee che partecipano di tali nature[55], Descartes insiste nell'affermare che la *comparatio* è lo strumento essenziale su cui si fonda ogni *ratiocinatio*:

Verbi gratia, hic: omne A est B, omne B est C, ergo omne A est C; comparantur inter se quaesitum et datum, nempe A et C, secundum hoc quod utrumque sit B, etc. Sed

ce dernier: tant parce qu'on ne connoît pas assez les termes qu'on doit comparer, quà cause qu'on a besoin d'un *Moyen*, qu'on appelle *Medium* dans l'Ecole, qui n'est pas aisé à trouver».

[53] Conformemente quindi alla tradizione che si rifà all'interpretazione proposta da Averroè e ripresa poi da Scoto, del capitolo 4 del VII libro della *Fisica*.

[54] Cfr. B. EASTWOOD, *Descartes on refraction* …, cit.

[55] Cfr. *Regulae*, XIV, B *Op* II 780 (AT X 438): «Ut autem etiam imaginationis utamur adjumento, notandum est, quoties unum quid ignotum ex aliquo alio jam ante cognito deducitur, non idcirco novum aliquod genus entis inveniri, sed tantum extendi totam hanc cognitionem ad hoc, ut percipiamus rem quaesitam participare hoc vel illo modo naturam eorum quae in propositione data sunt». L'intelligibilità fornita dalla deduzione procede per estensione della chiarezza fornita dall'intuito. Non si tratta quindi di scoprire un 'nuovo genere di ente', ma di comprendere in che modo una data natura viene partecipata da più soggetti dei quali uno è noto e l'altro viene conosciuto a partire da questo.

quia, ut jam saepe monuimus, syllogismorum formae nihil juvant ad rerum veritatem percipiendam. Proderit lectori, si, illis plane rejectis, concipiat omnem omnino cognitionem, quae non habetur per simplicem et purum unius rei solitariae intuitum, haberi per comparationem duorum aut plurium inter se. Et quidem tota fere rationis humanae industria in hac operatione praeparanda consistit; quando enim aperta est et simplex, nullo artis adjumento, sed solius naturae lumine est opus ad veritatem, quae per illam habetur, intuendam[56].

Il rigetto del sillogismo non procede qui da un rifiuto *in toto* di tale strumento, ma dalla convinzione che esso mascheri sul piano formale (le *syllogismorum formae*) la semplicità di una operazione (la *comparatio*) che, ben istituita, mutua la propria validità dal solo lume di ragione. Ma in che modo la *comparatio* è ben istituita? Quando il *quaesitum* e il *datum* partecipano *aequaliter* di una data natura, ovvero quando ciò che è noto e ciò che è ignoto sono riconducibili ad una natura comune di cui partecipano allo stesso modo:

Notandumque est, comparationes dici tantum simplices et apertas, quoties quaesitum et datum aequaliter participant quamdam naturam[57]; caeteras autem omnes non aliam ob causam praeparatione indigere, quam quia natura ila communis non aequaliter est in utraque, sed secundum alias quasdam habitudines sive proportiones in quibus involvitur; et praecipuam partem humanae industriae non in alio collocari, quam in proportionibus istis eo reducendis, ut aequalitas inter quaesitum, et aliquid quod sit cognitum, clare videatur[58].

Così la natura comune permette di sviluppare una relazione o un rapporto che rende noto l'ignoto a partire dal dato: il lessico qui utilizzato da Descartes (quaesitum...datum...aequaliter) è fin troppo indicativo dell'ambito da cui trae il

[56] *Regulae*, XIV, B *Op* II 782 (AT X 439-440).

[57] Si tratta dell'unità, come spiegato poco dopo da Descartes (*Regulae*, XIV, B *Op* II 794; AT X 449): il che mostra chiaramente, se mai ce ne fosse bisogno, che il procedimento che egli qui intende porta alla costruzione di equazioni e rapporti matematici atti a sviluppare le proporzioni in eguaglianze.

[58] La conoscenza che così si sviluppa prevede la costruzione di una equazione che in termini matematici si articola mediante l'espressione della quantità ignota in due maniere la cui uguaglianza permette di dedurre tale incognita. La *comparatio* qui non ha nulla di generico o metaforico, ma esprime l'essenza stessa della deduzione, come *reductio* dell'ignoto al noto o, secondo il lessico che qui viene impiegato da Descartes e che è desunto dai quesiti matematici, del *quaesitum* al *datum*. La differenza che qui si pone tra le *comparationes* esprime questa esigenza di sviluppare in termini di eguaglianza la relazione tra il noto e l'ignoto: quando ciò che ignoto partecipa in maniera eguale di una certa natura rispetto a ciò che è noto, allora la comparazione è semplice, mentre quando questo rapporto non è uguale ma presuppone una determinata proporzione, si tratta di determinare l'entità di quest'ultima per operare il processo deduttivo.

concetto di *comparatio*. ovvero l'ambito della tradizione matematica, in cui il concetto di comparazione si declina in quello di proporzione. Una definizione di proporzione che contribuisce a chiarire l'orizzonte concettuale in cui si colloca la *comparatio* cartesiana si trova in Cristoforo Clavio:

> Quando duae quantitates ejusdem generis, ut duo numeri, duz lineae, duae superficies, duo solida, etc. inter se comparantur secundum quantitatem, hoc est, secundum quod una major est quam altera, vel minor, vel aequalis; appellatur huiusmodi comparatio, seu habitudo mutua, Ratio seu (ut alijs placet) proportio[59].

La stessa relazione tra *comparatio* e *series*, istituita nella *Regula* VI, evidenzia un debito lessicale al contesto delle discussioni matematiche, come si evince da un testo di Viète:

> Forma aut Zetesin ineundi ex arte propria est, non jam in numeris suam Logicam exercente, quae fuit oscitantia veterum analystarum: sed per logisticen sub specie noviter inducendam, feliciorem multo et potiorem numerosa ad comparandum inter se magnitudines, proposita primum homogeneorum lege, & inde constituta, ut fit solemni magnitudinum ex genere ad genus vi sua proportionaliter adscendentium vel descendentium serie seu scala, qua gradus earundem et genera in comparationibus designentur ac distinguantur[60].

La 'logistica speciosa' di Viète permette di istituire relazioni tra quantità disposte in serie scalari che consentono di comparare grandezze dello stesso genere, secondo un progetto di riforma dell'algebra che non è estraneo alle *Regulae* e a cui un contributo fondamentale verrà portato dalla *Géométrie*[61].

Se il contesto in cui si collocano queste affermazioni è quindi quello delle comparazioni tra quantità omogenee – conformemente al concetto euclideo di proporzione – risulta tanto più rilevante il fatto che Descartes non distingua in alcun modo tra le comparazioni rilevanti dalla deduzione-composizione a partire dalle nature semplici, dalle comparazioni che precisamente si costituiscono come proporzioni suscettibili di essere espresse mediante la costruzione di una

[59] EUCLIDE, *Euclidis Elementorum Libri XV accessit Liber XVI*…, cit., p. 512.

[60] F. VIÈTE, *Isagoge in artem analyticam*, in *Opera Omnia Mathematica*, Lugduni Batavorum, ex officina B. et A. Elzeviriorum, 1646, pp. 1-12: 1.

[61] Cfr. a questo proposito, Massimo TAMBORINI, *Tematiche algebriche vietiane nelle* Regulae *e nel primo libro della* Géométrie *di Descartes*, in *Miscellanea secentesca. Saggi su Descartes, Fabri, White*, Milano, Cisalpino Goliardica, coll. Quaderni di Acne, n. 8, 1987, pp. 51-84.

equazione. Se da una parte ciò può essere fonte di equivoco, dall'altra bisogna tener conto non solo dello statuto del testo delle *Regulae* – redatto progressivamente come un canovaccio su cui l'autore è ritornato più volte[62] – ma anche del fatto che Descartes rifiuta precisamente di limitare il proprio progetto alle matematiche: egli attribuisce alla *comparatio* uno statuto sufficientemente generale per riferire quest'ultima non più solo al confronto tra quantità misurabili, ma istituire *comparationes* tra *res* collegate tra loro da nature semplici.

Nella *Regula* XIV e seguenti Descartes mostra come sviluppare le *proportiones* in *aequalitates* in virtù della *comparatio*, e ciò attiene certamente alle questioni perfettamente determinate[63], tuttavia l'utilizzo delle *comparationes* risulta appartenere ad un ambito più ampio di quello proprio alla geometria e alla aritmetica (in cui si collocano le questioni perfettamente determinate). È il caso chiaramente affermato nei due esempi riportati all'inizio della *Regula* XIV: quello del cieco che mediante una deduzione per *similitudinem* conosce i colori e quello della natura del magnete che, per essere conoscibile, deve partecipare di un qualcosa di simile a ciò che è noto per essere conosciuto[64]. La conoscenza del magnete, infatti, consiste nel preparare la *comparatio* affinché la somiglianza (*similitudo*) tra ciò che è noto e ciò che è ignoto sia percepita in maniera perfettamente distinta, ovvero tale da giustificare, sulla base delle nature oggetto della somiglianza, tutti gli effetti che si riscontrano nel magnete: «Nos adeptos esse credemus, si illam jam notorum entium sive naturarum mixturam, quae eosdem, qui in magnete apparent, effectus producat, distinctissime percipiamus»[65].

[62] Cfr. a questo proposito J.-P. WEBER, *La constitution du texte des* Regulae, Paris, Sedes, 1964.

[63] Cfr. *Regulae*, XII, B *Op* II 768-770 (AT X 429): «Notandum est, inter quaestiones quae perfecte intelliguntur, nos illas tantum ponere, in quibus tria distincte percipimus: nempe, quibus signis id quod quaeritur possit agnosci, cum occurret; quid sit praecise, ex quo illud deducere debeamus; et quomodo probandum sit, illa ab invicem ita pendere, ut unum nulla ratione possit mutari, alio immutato».

[64] Cfr. *Regulae*, XIV, B *Op* II 780-782 (AT X 439): «Eodem modo, si in magnete aliquod sit genus entis, cui nullum simile intellectus noster hactenus perceperit, non sperandum est nos illud unquam ratiocinando cognituros; sed vel novo aliquo sensu instructos esse oporteret, vel mente divina; quicquid autem hac in re ab humano ingenio praestari potest, nos adeptos esse credemus, si illam jam notorum entium sive naturarum mixturam, quae eosdem, qui in magnete apparent, effectus producat, distinctissime percipiamus».

[65] *Regulae*, XIV, B *Op* II 782 (AT X 439). Il termine *similitudo* – che nel lessico filosofico latino traduce il greco *synkrisis* con cui Aristotele indica nei *Topici* la comparazione – si conferma anche nel quadro del lessico cartesiano come legato alla nozione di *comparatio*. In altri luoghi Descartes afferma chiaramente che in virtù della somiglianza tra due o più cose è possibile giudicare delle une (ignote) sulla base delle altre (note): *A Plempius*, 3 ottobre 1637, BLet 127, p. 430 (AT I 421): «Nihilque magis rationi consentaneum esse, quam ut judicemus de iis quae propter nimiam exiguitatem sensu non percipimus, ad exemplum et similitudinem eorum quae videmus». Ma cfr.

Nel contesto delle questioni perfettamente determinate, la *comparatio* fonda la deduzione perché quella particolare estensione che si presenta come incognita può essere determinata o conosciuta (dedotta) solo ed esclusivamente a partire dalla comparazione con una quantità nota:

> Hic ergo versamur circa objectum extensum, nihil plane aliud in eo considerantes praeter ipsam extensionem, abstinentesque de industria a vocabulo quantitatis, quia tam subtiles sunt quidam Philosophi, ut illam quoque ab extensione distinxerint; sed quaaestiones omnes eo deductas esse supponimus, ut nihil aliud quaeratur, quam quaedam extensio cognoscenda, ex eo quod comparetur cum quadam alia extensione cognita[66].

I fattori che regolano la *comparatio* tra differenti *magnitudines* (vale a dire la *proportio*) e quindi determinano il procedimento deduttivo per cui l'ignoto è riconducibile al noto, sono tre: la *dimensio*[67], *l'unitas*[68] e la *figura*[69]. Essi garantiscono che si individuino dei modi della misurabilità che siano relazionabili (le *dimensiones*); un termine rispetto al quale i modi della misurabilità sono confrontabili (*l'unitas*) e una modalità rappresentativa che esibisce chiaramente i rapporti e le relazioni tra le grandezze (la *figura*)[70]. La preparazione delle

anche *Principia Philosophiae*, IV, art. 201, B *Op* I 2202-2204 (AT VIII-I 324-325). D'altra parte, è sempre in ragione di uno scorretto uso della *similitudo* e quindi della *comparatio*, consistente nell'associare due cose simili anche in ciò per cui sono diverse, che si è prodotto l'equivoco della associazione tra le *artes* e la *scientia* denunciata nella *Regulae* I: cfr. B *Op* II 684-686 (AT X 359-360). Va anche rilevato che il concetto di similitudine risulta sin dai testi di Descartes al centro della sua riflessione ed in relazione alla possibilità di estendere la conoscenza dei fenomeni naturali. Cfr. ad esempio *Cogitationes privatae*, B *Op* II 1066 (AT X 218-219): «Cognitio hominis de rebus naturalibus, tantum per similitudinem eorum quae sub sensum cadunt: et quidem eum verius phiosophatum arbitramur, qui res quaesitas felicius assimilare poterit sensu cognitis».

[66] *Regulae*, XIV, B *Op* II 790-792 (AT X 447).

[67] Cfr. *Regulae*, XIV, B *Op* II 792 (AT X 447): «Per dimensionem, nihil aliud intelligimus, quam modum et rationem, secundum quam aliquod subjectum consideratur ese mensurabile: adeo ut non solum longitudo, latitudo et profunditas sint dimensiones corporis, sed etiam gravitas sit dimensio, secundum quam subjecta ponderantur, celeritas sit dimensio motus, et alia ejusmodi infinita».

[68] Cfr. *Regulae*, XIV, B *Op* II 794 (AT X 449): «Unitas est natura illa communis, quam supra diximus debere aequaliter participari ab illis omnibus quae inter se comparantur».

[69] Cfr. *Regulae*, XIV, B *Op* II 794 (AT X 450): «Quod attinet ad figuras, jam supra ostensum est, quomodo per illas solas rerum omnium ideae fingi possint; superestque hoc in loco admonendum, ex innunmeris illarum speciebus diversis, nos illis tantum hic usuros, quibus facillime omnes habitudinum sive proportionum differentiae exprimuntur».

[70] Noto per inciso che la letteratura critica si è soffermata particolarmente sulla *figura* quale modalità principale per garantire l'apporto *dell'imaginatio* nelle *comparationes*, ma questo resta solo uno dei termini posti da Descartes a fondamento del trattamento delle comparazioni. Cfr., in

comparationes attinenti l'estensione prevede dunque che le eguaglianze tra le *res mensurabiles* siano sviluppate tenendo conto di questi tre fattori che permettono di determinarle esattamente. Comparare due estensioni al fine di determinare ciò che è ignoto a partire da ciò che è noto significa dunque individuare i modi particolari rispetto ai quali esse risultano misurabili (velocità; lunghezza larghezza e profondità; gravità: le dimensioni sono per Descartes infinite); individuare una unità (un terzo elemento oppure l'una delle due) che determini la misura di entrambe; tradurre i loro rapporti in termini figurativi utilizzando linee e superfici per esibirle comodamente alla mente, via l'immaginazione.

A questo punto emergono due questioni:

a) In che modo nelle *comparationes* proprie all'ambito della filosofia naturale intervengono questi tre fattori?
b) La *comparatio* come strumento euristico quale si riscontra nelle *Regulae* è efficace solo rispetto all'ambito delle questioni perfettamente determinate della filosofia naturale?

a) La prima questione ci riporta immediatamente allo statuto delle *comparationes* presente nella *Dioptrique*: infatti abbiamo a questo punto diversi criteri per comprendere la continuità o la discontinuità di queste comparazioni con le *comparationes* delle *Regulae*. L'incidenza di questa modalità di preparazione e istituzione delle *comparationes* è valutabile a partire dalla *Géométrie* che illustra perfettamente la costruzione delle equazioni e dei rapporti tra grandezze mediante l'istituzione dell'unità come elemento invariante di una proporzione.

Ma quali esempi abbiamo nella filosofia naturale circa l'istituzione di queste *comparationes*? Dove le *comparationes* dovrebbero istituirsi attraverso la determinazione di dimensione, unità e figura? Un esame delle opere pubblicate da Descartes risulta è vero abbastanza deludente, con l'eccezione della *Géométrie*, e in parte della *Dioptrique*: l'esame dei fenomeni naturali mediante lo sviluppo di proporzioni in eguaglianze e l'istituzione di equazioni è, come rilevato dagli studiosi, quasi completamente assente[71]. Nella corrispondenza ritroviamo invece il lessico e i concetti esposti nelle *Regulae*. Un esempio di applicazione di questo trattamento delle comparazioni è dato dalla corrispondenza con Mersenne relativa

particolare, J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche*…, cit.; P. GALISON, *Descartes Comparisons*…, cit.

[71] Alexander Koyré, nei suoi *Études galiléennes*, rilevava come la fisica cartesiana esposta nei *Principia philosophiae* non contenesse alcuna legge matematicamente esprimibile, concludendo che «elle est […] aussi peu mathémaique que celle d'Aristote»: A. KOYRE, *Études galiléennes*, 2 voll., Paris, Hermann, 1939, vol. II, p. 46.

alla statica, ad esempio nella lettera del 12 settembre 1638[72], in cui Descartes spiega come la forza necessaria a sollevare un peso ad una certa altezza debba essere considerata secondo 2 dimensioni (la forza necessaria a sostenerlo e lo spazio che il peso deve percorrere per giungere all'altezza desiderata), mentre la forza necessaria a sostenerlo ha una sola dimensione, cosi che l'una si rapporta all'altra come la superficie alla linea. La spiegazione della puleggia, del piano inclinato e della leva vengono condotte sviluppando e proporzioni che rapportano dimensioni omogenee tra di loro, rappresentate mediante linee e superfici che esibiscono tali relazioni e la loro variazione[73].

In una lettera a Debeaune del 30 aprile 1639, Descartes conferma nuovamente il trattamento delle *comparationes* presentato nelle *Regulae*:

> Je voudrais être capable de répondre à ce que vous désirez touchant vos mécaniques ; mais encore que toute ma physique ne soit autre chose que mécanique, toutefois je n'ai jamais examiné particulièrement les questions qui dépendent des mesures de la vitesse. Votre façon de distinguer diverses dimensions dans les mouvements, et de les représenter par des lignes, est sans doute la meilleure qui puisse être ; et on peut attribuer autant de diverses dimensions à chaque chose, qu'on y trouve diverses quantités à mesurer. Votre distinction des trois lignes de direction, qui sont parallèles, ou qui tendent à un centre ou à plusieurs, est fort méthodique et utile[74].

Esaminare il movimento come un qualcosa di complesso e riconducibile a differenti dimensioni, ciascuna delle quali esprime un modo o maniera in cui esso risulta misurabile; l'affermazione secondo cui l'attribuzione delle dimensioni è liberamente determinata dalla sola istanza della quantificabilità e infine l'opportunità di esprimere tali dimensioni mediante linee che ne rappresentano la misura e le proporzioni è esattamente quanto Descartes aveva elaborato sul piano teorico nella *Regula* XIV. Altri esempi analoghi si trovano nelle missive a Mersenne del 19 giugno 1639[75] e del 10 marzo 1646[76], su un arco di tempo che va ben oltre non solo la redazione delle *Regulae*, ma anche la pubblicazione degli *Essais* e dei *Principia philosophiae*.

[72] Cfr. *A Mersenne*, 12 settembre 1638, BLet 187, pp. 856-864 (AT II 352-362).

[73] Cfr. ad esempio, *A Mersenne*, 12 settembre 1638, BLet 187, p. 860 (AT II 356).

[74] *A Debeaune*, 30 aprile 1639, BLet 208, p. 1014 (AT II 542-543). Altro riferimento alle dimensioni del movimento quale elemento qualificante la meccanica cartesiana *contra* Galilei nella lettera *A Debeaune*, 20 febbraio 1639, BLet 203, p. 996 (AT II 518).

[75] Cfr. *A Mersenne*, 19 giugno 1639, BLet 216, p. 1030 (AT II 558-559).

[76] Cfr. *A Mersenne*, 10 marzo 1646, BLet 547, p. 2158 (AT IV 366-370).

Credo se ne debba concludere che non sia del tutto sostenibile la lettura per cui Descartes avrebbe completamente abbandonato il progetto dello scritto giovanile per la costituzione di una scienza in grado di spiegare mediante semplici ipotesi i fenomeni naturali. Lo stesso Garber, che è stato forse lo studioso che con maggiore acutezza ha argomentato a favore di un superamento del progetto giovanile, cui sarebbero irriducibili le teorie dei *Principia*, non ha mancato di sottolineare come la corrispondenza ci restituisca un Descartes differente dal filosofo naturale che si presenta nel *Monde* o nei *Principia*, opere nelle quali egli presenta una fisica fatta solo di parole e senza formule matematiche[77].

b) La seconda questione apre una serie di problemi non semplicemente riconducibili gli uni agli altri, per cui procederò distinguendo, all''interno di essa, differenti istanze.

Una prima questione riguarda l'uso delle *comparationes* in altri ambiti rispetto a quello della filosofia naturale. Bisogna innanzitutto tener conto che, nel momento in cui Descartes afferma che «in omni ratiocinatione per comparationem tantum veritatem praecise a/cognoscamus»[78], egli non sta parlando solo dell'ambito della fisica, ma sta indicando generalmente ciò che caratterizza sul piano euristico ogni atto discorsivo della ragione (la *ratiocinatio*). La *comparatio* è quindi a fondamento non solo della *deductio*, ma generalmente di ogni ragionamento che permetta di attendere alla verità[79]. Occorre pertanto verificare se la nostra ipotesi circa la teoria cartesiana della *comparatio* è sufficientemente solida, riscontrando anche in altri campi, oltre a quello della filosofia naturale, l'uso della *comparatio*. Un'analisi dei testi cartesiani mostra indiscutibilmente che in diversi luoghi attinenti alla metafisica e la distinzione delle nozioni, la *comparatio* è inequivocabilmente lo strumento gnoseologico che permette la derivazione o

[77] D. GARBER, *A Different Descartes: Descartes and the program for a mathematical physics in the Correspondence*, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO, C. VINTI (eds.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondance, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 193-216: 195 «The physics of the *Principia* is all words. […] But the correspondence gives us quite a different picture of Descartes. In his correspondence, particularly his correspondence with Mersenne, one finds a physicist quite capable of participating in the program for a mathematical physics». Sempre in questo saggio, Garber argomenta che Descartes sarebbe stato indotto ad adottare un approccio matematico ai fenomeni naturali sul modello di Galilei dalle richieste di Mersenne, ragion per cui tale approccio resterebbe essenzialmente estraneo alla sua metodologia.

[78] *Regulae*, XIV, B *Op* II 782 (AT X 439).

[79] Uno stretto rapporto tra *ratiocinatio* e *comparatio* si trova nella lettera *Per Arnauld*, 29 luglio 1648, BLet 665, p. 2578 (AT V 222): «Quod autem mens, quae incorporea est, corpus possit impellere, nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit».

deduzione delle nozioni. Un primo esempio di questo si trova in *Meditatio III* in cui Descartes spiega come l'idea di infinito preceda quella del finito e la fondi:

> Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, *ex cujus comparatione* defectus meos agnoscerem?[80]

In questo caso vediamo come la *comparatio* operi sul piano dell'argomentazione metafisica ponendo non solo un *prius* e un *posterius* tra le due nozioni esaminate ma anche una loro messa in prospettiva, secondo quanto abbiamo visto a proposito della *Regula* VI: la priorità dell'idea dell'infinito su quella del finito non è una priorità meramente cronologica, ma genetica e concettuale. Infatti, per poter pensare il finito e i *defectus* che esso comporta io debbo possedere un'idea di infinito e perfetto, al cui paragone posso stabilire la finitudine come comportante una imperfezione. La *comparatio* tra le due idee mostra quindi come l'idea del finito sia accessibile pienamente solo a partire da quella dell'infinito e come questa resti un presupposto imprescindibile per pensare correttamente il finito. Né del resto la comparazione che qui Descartes stabilisce va ad annullare la distanza tra finito e infinito: infatti la *comparatio* in questione non media in alcun modo tra queste due realtà, la cui distanza resta incolmabile, ma, proprio come nelle *Regulae*, permette di conoscere correttamente un qualcosa a partire da quanto in esso è implicato e nella cui prospettiva l'*explicandum* assume le proprie corrette proporzioni. La netta distinzione tra il piano ontologico e quello epistemico è del resto affermata da Descartes stesso nelle risposte alle *Quintae Objectiones* contro *Meditatio III*. A Gassendi, che lo accusava di annullare la distanza ontologica tra l'uomo (finito) e Dio (infinito), Descartes risponde che tale obiezione è pari a quella di qualcuno che, per negare la somiglianza tra Alessandro e i quadri in cui Apelle lo ha rappresentato, giungesse ad affermare che i quadri sono fatti di legno e colori e non di carne, come Alessandro. La distanza ontologica tra l'immagine e ciò che essa rappresenta non viene pertanto tolta nella *similitudo* che si instaura tra l'*imago* e l'oggetto che essa rappresenta:

[80] *Meditatio*, III, B *Op* I 740 (AT VII 45-46): corsivo mio.

Nempe non est de ratione imaginis, ut in omnibus eadem sit cum re cujus est imago, sed tantum ut illam in aliquibus imitetur; et perspicuum est perfectissimam illam vim cogitandi, quam in Deo esse intelligimus, per illam minus perfectam, quae in nobis est, repraesentari[81].

La comparazione con l'essere infinito permette di pensare il finito in quanto tale in ragione di una precedenza ontica e gnoseologica dell'infinito sul finito. La finitudine del soggetto emerge qui come mancanza e deficienza, presupponendo quindi un termine di confronto positivo (l'ente infinito e assolutamente perfetto) che resta ultimamente incomprensibile.

La propria posizione viene chiarita ulteriormente da Descartes sempre nelle risposte alle *Quintae Objectiones*, quando spiega a Gassendi che nonostante nessuno abbia mai visto una linea effettivamente retta o un triangolo geometrico, in quanto le figure che tracciamo sono solo approssimative e molto imperfette, tuttavia, quando vediamo tali figure, noi pensiamo al triangolo e alla linea geometrici in quanto possediamo in noi l'idea vera del triangolo o della linea retta:

Cum primum olim in infantia figuram triangularem in charta depictam aspeximus, non potuit illa figura nos docere quo pacto verus triangulus, ut a Geometris consideratur, esse concipiendus, quia non aliter in ea continebatur quam velut in rudi ligno Mercurius. Sed quia jam ante in nobis erat idea veri trianguli, et facilius a mente nostra, quam magis composita figura picti trianguli, concipi poterat, idcirco, visa ista figura composita, non illam ipsam, sed potius verum triangulum apprehendimus[82].

La prova che noi pensiamo il triangolo perfetto a partire dall'idea che abbiamo in noi e non a partire dal triangolo imperfetto tracciato sulla carta risiede nel fatto che noi pensiamo il triangolo imperfetto come triangolo geometrico nonostante le sue imperfezioni (delle quali siamo consapevoli), ma lo riconosciamo come triangolo solo se pensiamo all'idea di una figura piana limitata da tre lati e tre angoli. Come si può vedere, Descartes propone un'argomentazione simile a quella avanzata in *Meditatio III* circa la priorità dell'infinito sul finito. In questo caso, però, non ricorre il termine *comparatio*: se ne deve concludere che abbiamo forzato il testo? In realtà, il fatto che anche questo passo abbia a fondamento il momento comparativo che istituisce l'ordine delle nozioni e la loro messa in prospettiva si evince dal commento che Descartes stesso ha proposto nel colloquio con Burman.

[81] *Quintae Responsiones*, B *Op* I 1176 (AT VII 373).
[82] *Quintae Responsiones*, B *Op* I 1186-1188 (AT VII 382).

All'obiezione presentata da Burman, che pretende di invertire l'ordine delle nozioni proposto da Descartes e di dedurre l'idea del triangolo perfetto da quello imperfetto e realmente esistente, egli risponde negando decisamente e precisa:

> Non possem enim concipere imperfectum triangulum, nisi in me esset idea perfecti, quia illud est hujus negatio; et ideo viso triangulo, concipio perfectum, *ex cujus comparatione* deinceps illud quod video imperfectum esse animadverto[83].

Anche qui viene confermata l'ipotesi che abbiamo avanzato circa la *comparatio* come presupposto noetico della deduzione.

Un altro esempio altrettanto chiaro – per quanto probante *a contrariis* – indica come, nella misura in cui non sia possibile derivare una nozione per *comparationem* da un'altra, allora queste sono effettivamente distinte. È il caso della distinzione delle tre nozioni primitive che Descartes argomenta nella lettera a Elisabetta del 28 giugno 1643. Scrive in questa occasione Descartes:

> J'ai très grande obligation à Votre Altesse de ce que, après avoir éprouvé que je me suis mal expliqué en mes précédentes, touchant la question qu'il lui a plu me proposer, elle daigne encore avoir la patience de m'entendre sur le même sujet, et me donner occasion de remarquer les choses que j'avais omises. Dont les principales me semblent être, qu'après avoir distingué trois genres d'idées ou de notions primitives qui se connaissent chacune d'une façon particulière *et non par la comparaison de l'une à l'autre*, à savoir la notion que nous avons de l'âme, celle du corps, et celle de l'union qui est entre l'âme et le corps, je devais expliquer la différence qui est entre ces trois sortes de notions, et entre les opérations de l'âme par lesquelles nous les avons, et dire les moyens de nous rendre chacune d'elles familière et facile[84].

Non è qui mio interesse analizzare lo statuto e l'ambito delle tre nozioni primitive, cosa che esula dal mio proposito. Intendo però sottolineare come per Descartes sia rilevante che la conoscenza di queste nozioni avvenga ciascuna separatamente, ovvero senza che nessuna possa essere dedotta dalle altre. E per illustrare il senso che acquista la singolarità e la primarietà di queste nozioni, Descartes afferma che esse sono tali perché non possono essere conosciute *par comparaison*. E questo per il fatto che la conoscenza *par comparaison* significa

[83] *Burman*, B *Op* II 1276 (AT V 162): corsivo mio.
[84] *A Elisabetta*, 28 giugno l643, BLet 404, p. 1780 (AT III 690-691): corsivo mio.

immediatamente quella conoscenza che instaura una catena di ragioni e con ciò una deduzione, in base a cui le nozioni dedotte sono relative a quelle che le precedono.

Potremmo addurre altri esempi a questo proposito[85], ma questi mostrano a sufficienza che la *comparatio* è uno strumento concettuale atto a stabilire un *ordo* anche sul piano della metafisica[86], in maniera perfettamente coerente con quanto affermato nella *Regula* VI.

Se ritorniamo ai quesiti che abbiamo individuato in precedenza possiamo dire di aver riscontrato come:

- in Descartes la modalità di istruire le *comparationes* circa le questioni riguardanti la filosofia naturale persista ben oltre l'abbozzo teorico delle *Regulae*. Che egli ritenesse originale tale costruzione delle questioni ci è testimoniato a più riprese dalla corrispondenza con Mersenne e con Debeaune;
- la *comparatio* non è uno strumento euristico applicabile solo nell'ambito della filosofia naturale, ma presiede in maniera più generale al processo che istituisce la deduzione e quindi il concatenarsi delle ragioni in cui l'ordine è un presupposto tanto materiale quanto formale della conoscenza.

Prima di chiudere questi due problemi resta da chiederci quale sia la relazione tra la *comparatio* che avviene mediante la posizione di unità, dimensione e figura e la *comparatio* che istituisce un ordine tra le nozioni permettendo quindi la percezione delle nozioni relative in maniera chiara e distinta. In altre parole, si tratta di chiarire il rapporto tra la *comparatio* presentata nella *Regula* VI e quella sviluppata nella *Regula* XIV, fermo restando che l'una e l'altra hanno un elemento comune nel processo deduttivo. Quest'ultimo coincide con l'instaurazione di un ordine delle ragioni per cui dalle une, intuite in quanto massimamente semplici, si procede alle altre che in virtù della *comparatio* risultano partecipare di una unica natura. Jean-Luc Marion, nel suo commento alle *Regulae*[87], ha sottolineato come nella *Regula* XIV all'*ordo* richiesto dalla *methodus* nelle prime dodici regole si aggiunga la nozione di *mensura* quale elemento unificante sul piano generale le relazioni tra oggetti che sono suscettibili di proporzione:

[85] *Burman*, B *Op* II 1260-1262 (AT V 154); *Per Arnauld*, 29 luglio 1648, BLet 665, p. 2578 (AT V 222); *A More*, agosto 1649, BLet 706, p. 2742 (AT V 402).

[86] Una serie di *comparationes* sullo stile di quelle della *Dioptrique* è ugualmente presente in metafisica: cfr. la macchina della *Sinossi delle seguenti meditazioni* (*Meditatio*, *Synopsis*, B *Op* I 698; AT VII 14) o gli orologi della *Sesta Meditazione* (*Meditatio*, VI, B *Op* I 792; AT VII 85).

[87] Cfr. R. DESCARTES, *Règles utiles et claires*…, cit., p. 264.

In ordine autem cognoscendo, postquam inventus est, nullam prorsus difficultatem contineri, sed facile nos posse juxta regulam septimam singulas partes ordinatas mente percurrere, quia scilicet in hoc habitudinum genere una ad alia referuntur ex se solis, non autem mediante tertio, ut fit in mensuris, de quibus idcirco evolvendis tantum hic tractamus: agnosco enim, quis sit ordo inter A et B, nullo alio considerato praeter utrumque extremum; non autem agnosco, quae sit proportio magnitudinis inter duo et tria, nisi considerato quodam tertio, nempe unitate quae utriusque est communis mensura[88].

L'ordine che si instaura tra due nozioni obbedisce al solo requisito della pensabilità da parte della *mens* che considerandole semplicemente, cioè, comparandole tra di loro, instaura un ordine per cui l'una precede l'altra, esattamente come abbiamo visto nel caso dell'ordine che si instaura tra le nozioni di infinito e finito. Nel caso delle grandezze, invece, la loro *comparatio* deve avvenire mediante la posizione di una unità di misura che determini esattamente il loro rapporto, come nel caso della proporzione di 2 a 3, la quale presuppone l'unità. Rispetto alla domanda che ci siamo posti, allora, è chiaro che nella *comparatio* relativa alle *magnitudines*, la nozione di *mensura* determina un tipo di relazione in cui i due termini paragonati sono rapportati tra loro in virtù di un terzo (l'unità) che rende possibile precisare e rappresentare il loro rapporto. Ne consegue che la *comparatio* di due grandezze cela in realtà due comparazioni, ovvero la comparazione di ciascuna delle due grandezze con l'unità stabilita. Il rapporto tra le grandezze è subordinato al rapporto di ciascuna con una grandezza fondamentale di riferimento, l'unità, e la *comparatio* con essa permette di determinare un ordine rispetto al quale si dà il più e il meno. In tal senso la comparazione, in quanto elemento instauratore dell'*ordo*, è un unico e medesimo strumento che nell'ambito delle *magnitudines* e del calcolo delle loro proporzioni riducibili ad equazioni si struttura secondo ciò che è proprio alla *mensura*[89]. Come messa in relazione e messa in prospettiva, la comparazione consente di istituire un nesso tra le ragioni che altrimenti resterebbero isolate e separate tra di loro: questo può condurre al semplice reperimento di un ordine o, nel caso delle *magnitudines*, di sviluppare le relazioni in proporzioni tramite cui le grandezze ignote possono essere inserite in una serie di uguaglianze (*aequalitates*) che ne fissano il valore. Nell'uno e nell'altro caso la comparazione è resa possibile da una stretta univocità delle nozioni che ne sono al fondamento.

[88] *Regulae*, XIV, B *Op* II 796 (AT X 451).

[89] Alla medesima conclusione giunge Michel Foucault nelle dense pagine consacrate alle *Regulae* ne *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 65-70 : 67 «Tels sont donc les deux types de comparaison: l'une analyse en unités pour établir des rapports d'égalité et d'inégalité; l'autre établit des éléments, les plus simples qu'on puisse trouver, et dispose les différences selon les degrés le plus faibles possibles».

Nel quadro del pensiero cartesiano si ripropone così, per quanto ampiamente ripensata e ridefinita nei suoi tratti essenziali, la duplice direttrice secondo cui nella tradizione aristotelica venivano concepite le comparazioni: la *similitudo* e la comparazione in *ratione quantitatis*. Diversamente da tale tradizione, però, Descartes concepisce la *comparatio* come strumento principale attraverso cui si istituiscono relazioni tra concetti e nozioni al fine di operare una riduzione del complesso al semplice. La comparazione opera in questo senso una riduzione che permette di dedurre/spiegare ciò che è oscuro e involuto a partire da quanto invece è epistemicamente semplice e oggetto dell'*intuitus*. Nell'ambito dello studio dei fenomeni questo porta alla ricerca di quelle nozioni semplici la cui composizione permette di giustificare, in prospettiva, gli effetti che si riscontrano nel fenomeno studiato (come nell'esempio del magnete, proposto nella *Regula* XIV, o in quello dell'anaclastica, proposto nella *Regula* VIII), o, in metafisica, di conoscere una realtà a partire da un'altra (ad es. la deduzione della finitudine dall'idea di infinito). Nel caso invece della quantità assunta in termini di proporzioni, le comparazioni si sviluppano attraverso le relazioni di ogni quantità con un termine comune di riferimento (l'unità) che garantisce la possibilità di esprimere correttamente le relazioni tra le *magnitudines*. Questo tipo particolare di comparazioni presuppone tre fattori che determinano il calcolo delle proporzioni: dimensione, unità e figura permettono di esprimere e commisurare le grandezze in ragione dei criteri di omogeneità, univocità e chiarezza (riduzione del complesso al semplice) che qualificano le *comparationes*.

IV

Se ritorniamo alla questione e allo statuto delle comparazioni degli *Essais* resta da chiarire, soprattutto per quanto riguarda la *Dioptrique* e le *Météores*, lo statuto delle *comparaisons* utilizzate in relazione alla *comparatio* delle *Regulae*. Nel corso della nostra analisi circa il concetto di *comparatio* abbiamo tentato di mettere a fuoco questa nozione allargando sensibilmente il quadro a partire dalle *Regulae* e mostrando come questo strumento concettuale sia a fondamento dell'ordine e della deduzione che l'ordine rende possibile. La discussione attorno alle comparazioni cartesiane si apre, come è noto, successivamente alla pubblicazione degli *Essais*, in particolare della *Dioptrique*, dove Descartes affermava che:

> N'ayant ici autre occasion de parler de la lumière, que pour expliquer comment ses rayons entrent dans l'œil, et comment ils peuvent être détournés par les divers corps qu'ils rencontrent, il n'est pas besoin que j'entreprenne de dire au vrai quelle est sa nature, et je crois qu'il suffira que je me serve de deux ou trois comparaisons, qui aident à la concevoir

en la façon qui me semble la plus commode, pour expliquer toutes celles de ses propriétés que l'expérience nous fait connaître, et pour déduire ensuite toutes les autres qui ne peuvent pas si aisément être remarquées; imitant en ceci les astronomes, qui, bien que leurs suppositions soient presque toutes fausses ou incertaines, toutefois, à cause qu'elles se rapportent à diverses observations qu'ils ont faites, ne laissent pas d'en tirer plusieurs conséquences très vraies et très assurées[90].

Seguono, come è noto, le tre comparazioni con cui Descartes spiega le proprietà della luce: la comparazione della trasmissione della luce con la trasmissione del movimento tramite il bastone del cieco; la comparazione del tino pieno di raspi; la comparazione dell'uomo che lancia la palla con la racchetta. In che misura è possibile leggere queste *comparaisons* a partire da quanto messo in luce mediante l'analisi delle *Regulae*? Gli interpreti hanno sostanzialmente sottolineato, come abbiamo visto, il valore di modello o struttura esplicativa a partire dalla funzione dell'immaginazione che le *comparaisons* svolgono. Tuttavia, proprio l'aver sottolineato la funzione dell'immaginazione, il cui valore risiede, come si evince nelle *Regulae* stesse, nel rendere più facilmente rappresentabili o pensabili delle relazioni tra *magnitudines*, ha indotto a conferire un valore più semplicemente esplicativo o rappresentativo alle comparazioni degli *Essais*. In tal senso è stato sostanzialmente confermato il décalage tra l'epistemologia forte delle *Regulae* quella invece più orientata alla rappresentazione e alla metafora che opera negli *Essais*. In questo modo, tuttavia, si tende a minimizzare il fatto che Descartes stesso abbia ritenuto pienamente valide le proprie argomentazioni fondate sulle comparazioni, al punto da difenderle, come abbiamo visto nella corrispondenza con Morin, su un piano prettamente epistemologico e concettuale.

Lo stesso passo che abbiamo citato sopra della *Dioptrique*, mostra come Descartes non distinguesse il movimento della *déduction* e della *explication* dei fenomeni dal processo della comparazione: anzi, è proprio grazie alla *comparaison* che la deduzione e la spiegazione divengono effettivamente accessibili: *deux ou trois comparaisons...pour expliquer toutes celles de ses propriétés...et pour déduire ensuite...* Le comparazioni si presentano dunque come lo strumento che permette di gettare chiarezza su ciò che in maniera involuta si presenta nell'esperienza e quindi dedurre quelle proprietà che nell'esperienza sensibile non si esibiscono.

Le *comparaisons* degli *Essais* operano rapportando fenomeni la cui spiegazione ci sfugge perché inattingibile ai sensi a fenomeni la cui spiegazione ci è invece perfettamente accessibile: così, ad esempio, il fenomeno della propagazione istantanea della luce senza spostamento di materia è ricondotto al

[90] *Dioptrique*, I, B *Op* I 120-122 (AT VI 83).

fenomeno della trasmissione istantanea di un movimento senza spostamento di materia, come nel caso del bastone del cieco. La rigidità del bastone è la causa che permette la trasmissione di un movimento secondo i requisiti posti (trasmissione della luce in assenza di spostamento di materia e negazione del vuoto) e secondo i principi ammessi (identificazione di materia ed estensione, negazione di ogni altro principio esplicativo che esuli da materia e movimento) e quindi è suscettibile di assumere la spiegazione della propagazione della luce in virtù della omogeneità dei principi e delle condizioni cui obbedisce.

Anche qui la comparazione è funzionale ad un procedimento riduttivo che riconduce i fenomeni nella loro complessità ad un insieme di relazioni e di oggetti la cui semplicità è definita nel rapporto fondamentale alla *mens* che li concepisce. Ciò che nell'esperienza risulta involuto e oscuro viene ricondotto ad una serie di rapporti e relazioni, che permettono di riconsiderare in maniera prospettica l'esperienza stessa recuperandone i tratti essenziali. In tal modo, le comparazioni permettono di pensare alcune strutture fondamentali che soggiacciono all'esperienza – ma che l'esperienza sensibile non esibisce – e che possono essere 'spiegate' se pensate a partire da altre nozioni o esperienze che le rendono chiare. Come nelle *Regulae* Descartes rivendica – proprio nella lettera a Morin del 12 settembre 1638 che abbiamo citato – il rispetto di alcuni principi fondamentali che regolano l'istituzione delle comparazioni: in effetti perché la comparazione non abbia un valore puramente metaforico occorre che essa rispetti il principio di omogeneità e univocità tra i concetti che permettono di istituire le relazioni. Nel quadro della fisica cartesiana questi due requisiti sono garantiti dall'identificazione dell'essenza della materia con l'estensione e dalla negazione del vuoto, i due fattori fondamentali che guidano la spiegazione del fenomeno della luce mediante le *comparaisons* della *Dioptrique*. E del resto lo stesso Descartes, in una lettera a Mersenne del 27 maggio 1638, a dichiarare la dipendenza della propria tesi sulla rifrazione dalla dimostrazione dei principi della fisica a partire dalla metafisica:

> Vous demandez si je tiens que ce que j'ai écrit de la réfraction soit démonstrations ; et je crois que oui, au moins autant qu'il est possible d'en donner en cette matière, sans avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Métaphysique (ce que j'espère faire quelque jour, mais qui ne l'a point été par ci-devant), et autant qu'aucune autre question de Mécanique, ou d'Optique, ou d'Astronomie, ou autre matière qui ne soit point purement Géométrique ou Arithmétique, ait jamais été démontrée. Mais d'exiger de moi des démonstrations Géométriques en une matière qui dépend de la Physique, c'est vouloir que je fasse des choses impossibles[91].

[91] *A Mersenne*, 27 maggio 1638, BLet 167, p 678 (AT II 141-142).

Descartes attribuisce esplicitamente lo statuto di dimostrazione alla propria argomentazione relativa alla rifrazione, conferendo così piena validità alla *comparaison* da cui prende le mosse, che rapporta il movimento della particella del raggio luminoso ad una pallina lanciata da un giocatore di pallacorda. Gli studi relativi alle *comparaisons* utilizzate da Descartes, in particolare gli studi di Peter Galison, hanno ampiamente sottolineato l'importanza delle comparazioni per attingere la spiegazione di fenomeni inattingibili ai sensi, via l'applicazione dell'immaginazione.

Non vi è dubbio che Descartes ritenesse necessario, per il proprio progetto scientifico, di superare i limiti della sensibilità che impedivano la conoscenza vera e propria dei fenomeni. Come egli stesso dichiara nei *Principia*, l'uso delle comparazioni relativamente all'esplicazione di ciò che avviene a livello delle particelle insensibili è giustificato in quanto è l'unico mezzo che possediamo per spiegare *(...ad haec explicanda...*) i fenomeni naturali senza ricorrere all'invenzione di nuovi enti come le qualità reali e le forme sostanziali:

> Nec puto quemquam ratione utentem negaturum, quin longe melius sit, ad exemplum eorum quae in magnis corporibus accidere sensu percipimus, judicare de is quae accidunt in minutis corpusculis, ob solam suam parvitatem sensum effugientibus, quam ad haec explicanda, novas res nescio quas, nullam cum iis quae sentiuntur similitudinem habentes, excogitare[92].

E quindi di fatto assodato il nesso tra l'uso delle comparazioni e il ruolo dell'immaginazione, che permette di superare i limiti dei sensi permettendo di spiegare i fenomeni le cui cause sono inattingibili alla sensibilità.

Quello che però si deve riconoscere è che lo strumento della *comparatio* non è solo funzionale a rendere operativa l'immaginazione, in quanto essa presiede generalmente ad ogni ragionamento in cui si mettono in relazione e in prospettiva determinate nozioni ed esperienze al fine di spiegare le une con le altre. Nell'articolo 200 della IV parte dei *Principia*, che precede immediatamente l'articolo sopra citato, Descartes spiega che le relazioni e le variazioni di rapporto tra le parti della materia sono spiegabili e rappresentabili attraverso figura, grandezza e movimento in base ai principi della meccanica (spiegate nella seconda parte dell'opera), ed è solo per questo fondamentale assunto che si possono rapportare relazioni omogenee e isomorfe tra parti della materia che cambiano solamente di dimensione, come dichiarerà nell'articolo 201 e in perfetta consonanza con quanto aveva dichiarato nella missiva a Morin («ne diffèrent pas

[92] *Principia Philosophiae*, IV, art. 201, B *Op* I 2202-2204 (AT VIII-I 324-325).

davantage [...] qu'un grand cercle diffère d'un petit cercle»). Quello che si deve dunque riconsiderare, se si prende seriamente quanto esplicitamente affermato da Descartes nelle *Regulae* e che risulta poi confermato nelle opere successive, è che, paradossalmente, non è tanto la comparazione a rendere operativa l'immaginazione, quanto piuttosto il contrario, ovvero il fatto che è l'immaginazione – utilizzata a partire da determinati assunti epistemologici e secondo i criteri della comparazione quali sono definiti nelle *Regulae* – a rendere possibile la *comparatio*, ovvero una *ratiocinatio* finalizzata alla spiegazione e alla deduzione dei fenomeni.

In questo senso si conferma una fondamentale continuità tra la riflessione svolta nelle *Regulae* e il riduzionismo degli *Essais*, continuità tanto più evidente se si tiene conto del fatto che le stesse *comparaisons* del 1637 si trovano, almeno in un caso, già nell'opera incompiuta degli anni 20. Si tratta della comparazione tra la propagazione della luce e la trasmissione del movimento attraverso il bastone del cieco: alla fine della *Regula* LX, Descartes spiega che per esaminare la trasmissione istantanea di una *potentia naturalis* è necessario esaminare tale questione sul piano del moto locale dei corpi, *quia nihil in toto hoc genere magis sensibile esse potest*. Secondo Descartes, in tale contesto emerge chiaramente che occorre distinguere lo spostamento dei corpi, che non può avvenire istantaneamente, dalla trasmissione di una qualche potenza, che solo avviene in un istante, come ad esempio nel caso del bastone mosso istantaneamente da un capo all'altro:

> Advertam, lapidem quidem non posse in instanti ex uno loco ad alium pervenire, quia corpus est; potentiam vero, similem illi quae lapidem movet, nonnisi in instanti communicari, si ex uno subjecto ad aliud nuda perveniat. Ver. gr., si quantumvis longissimi baculi unam extremitatem moveam, facile concipio potentiam, per quam illa pars baculi movetur, uno et eodem instanti alias etiam omnes ejus partes necessario movere, quia tunc communicatur nuda, neque in aliquo corpore existit, ut in lapide, a quo deferatur[93].

L'esempio del bastone ha la funzione di esibire chiaramente e quindi spiegare, rendendolo intelligibile, un principio che altrimenti rimarrebbe oscuro nei suoi tratti fondamentali: la trasmissione istantanea di una potenza, che implica *ipso facto* la negazione di ogni movimento locale di corpi. Il movimento del bastone è qui dunque semplicemente un esempio, ma che poggia su una comparazione fondamentale in cui si opera la riduzione di ciò che è ricercato alle sue condizioni

[93] *Regulae*, IX, B *Op* II 736 (AT X 402).

essenziali e implicite. Questa osservazione circa la *potentia naturalis* serve nella *Regula* IX ad esemplificare il principio per cui la deduzione deve procedere da ciò che è facile e ovvio verso ciò che è maggiormente involuto e oscuro. Riducendo un problema ai suoi dati fondamentali e tenendo presente quali sono le caratteristiche di quanto richiesto (il *quaesitum*), si deve affrontare lo studio del problema a partire da casi – o elementi – semplici e facilmente accessibili: la soluzione proposta in tal modo trae quindi la sua forza, come abbiamo visto a proposito del linguaggio cifrato della *Regula* X, dalla capacità che essa ha di fornire intelligibilità ai dati in possesso del decifratore ed è proprio questa ricerca di intelligibilità che guida l'uso delle *comparaisons* negli *Essais*.

Ciò si evince anche in un altro luogo degli *Essais* del 1637, dove la comparazione è funzionale alla progettazione di un esperimento. Mi riferisco al *Discours VIII* delle *Météores*, ove Descartes propone la spiegazione dell'arcobaleno a partire da una, implicita, *comparaison*: la comparazione tra le gocce di pioggia e l'ampolla sferica di vetro riempita d'acqua attraverso cui Descartes procede allo studio dell'*arc-en-ciel*. Vero è che Descartes non afferma esplicitamente di ricorrere ad una comparazione, ma il processo che giustifica l'assunzione dell'ampolla per gli esperimenti relativi alla rifrazione della luce obbedisce agli stessi criteri che giustificano l'istituzione delle comparazioni nella *Dioptrique*:

> Premièrement, ayant considéré que cet arc ne peut pas seulement paraitre dans le ciel, mais aussi en l'air proche de nous, toutes fois et quantes qu'il s'y trouve plusieurs gouttes d'eau éclairées par le soleil, ainsi que l'expérience fait voir en quelques fontaines, il m'a été aisé de juger qu'il ne procède que de la façon que les rayons de la lumière agissent contre ces gouttes, et de là tendent vers nos yeux. Puis, sachant que ces gouttes sont rondes, ainsi qu'il a été prouvé ci-dessus, et voyant que, pour être plus grosses ou plus petites, elles ne font point paraître cet arc d'autre façon, je me suis avisé d'en faire une fort grosse, afin de la pouvoir mieux examiner. Et ayant rempli d'eau, à cet effet, une grande fiole de verre toute ronde et fort transparente, j'ai trouvé que...[94].

L'uso sperimentale della *fiole* non è certo una novità introdotta da Descartes[95] ciò che si vuole sottolineare, piuttosto, è l'approccio mentale e

[94] *Meteores*, VIII, B *Op* I 432 (AT VI 325).

[95] Per i vari autori che prima di Descartes hanno riprodotto mediante un'ampolla di vetro il fenomeno dell'arcobaleno, tra cui in primis Teodorico di Freiberg, cfr. A. I. SABRA, *Theories of Light from Descartes to Newton*, London, Oldbourne, 1967; R. DESCARTES, *Opere Scientifiche di René Descartes*, E. LOJACONO (ed.), Torino, UTET, 1983, pp. 464-465, n. 7; J-R. ARMOGATHE, *L'arc-en-*

metodologico allo studio del fenomeno, anche nel suo aspetto sperimentale, e consistente nella progressiva riduzione dell'arcobaleno a strutture più semplici (la *fiole*, il prisma) in cui di volta in volta si ricerca un accesso al fenomeno sul piano della intelligibilità e non, ad esempio, una conferma sperimentale di una ipotesi precedentemente formulata.

Nel *Discours VIII* delle *Météores*, Descartes opera il passaggio dalle gocce d'acqua che in cielo accompagnano l'arcobaleno allo studio della rifrazione in una *fiole* riempita di acqua istituendo una *comparatio* (tra le condizioni che registriamo nel fenomeno dell'arcobaleno e il fenomeno della rifrazione). Nel passo in questione, infatti, la legittimità della *comparatio* è determinata in ragione del fatto che:

a) L'arcobaleno si produce nel cielo ma anche nell'aria vicino a noi;
b) il fenomeno si produce ogni qual volta vi sono molte gocce d'acqua illuminate dal sole;
c) il fenomeno è legato all'attraversamento delle gocce d'acqua da parte dei raggi luminosi
d) le gocce hanno una forma sferica;
e) il fenomeno non dipende dalla dimensione delle gocce.

Queste condizioni rendono percorribile una *comparatio* tra il fenomeno quale si produce con le gocce d'acqua e il fenomeno artificialmente ricreato mediante l'ampolla di vetro[96]. Tale comparazione risponde alle caratteristiche indicate da Descartes nella lettera a Morin e la sola differenza che si riscontra rispetto alle comparazioni della *Dioptrique* risiede nel fatto che, nel caso dell'arcobaleno, abbiamo accesso, sul piano della sensibilità, alla particolare conformazione delle parti di materia cui il fenomeno è legato (le gocce d'acqua). In tal modo, posto che conosciamo la conformazione delle gocce d'acqua e che la loro dimensione è ininfluente per il prodursi dell'arcobaleno, consegue che è possibile trarre tramite la comparazione un approccio fisico-matematico allo studio del fenomeno, perfettamente in linea con quanto indicato nella *Regula* XV. Lo studio del fenomeno procede in tal senso mediante una seconda, implicita, comparazione che consiste nel rappresentare i raggi luminosi che attraversano la sfera con delle

ciel dans les Météores, in N. GRIMALDI, J.-L. MARION (eds.), *Le Discours et sa méthode*, Paris, PUF, 1987, pp. 145-162.

[96] Secondo del resto quanto già affermato nella *Diottrica* (*Dioptrique*, II, B *Op* I 150; AT VI 103-104): «Au reste, sachant ainsi la cause des réfractions qui se font dans l'eau et dans le verre, et communément en tous les autres corps transparents qui sont autour de nous, on peut remarquer qu'elles y doivent être toutes semblables, quand les rayons sortent de ces corps, et quand ils y entrent».

linee e la sfera come un cerchio all'interno del quale si verificano le riflessioni e le rifrazioni che producono l'arcobaleno.

Che poi Descartes proceda utilizzando la comparazione come tessuto del proprio procedere inventivo, è confermato dall'approccio alla questione che egli riconosce come la *principale difficulté,* ovvero il dar ragione del fatto che solo i raggi che giungono all'osservatore con un angolo di 42° (o 52° per quanto riguarda il secondo arcobaleno) sono interessati dal fenomeno dell'arcobaleno:

> Mais la principale difficulté restait encore, qui était de savoir pourquoi, y ayant plusieurs autres rayons qui, après deux réfractions et une ou deux réflexions, peuvent tendre vers l'œil quand cette boule est en autre situation, il n'y a toutefois que ceux dont j'ai parlé, qui fassent paraitre quelques couleurs. Et pour la résoudre, j'ai cherché s'il n'y avait point quelque autre sujet où elles parussent en même sorte, afin que, par la comparaison de l'un et de l'autre, je pusse mieux juger de leur cause[97].

Segue come è noto l'esperimento del prisma che, attraversato da un raggio luminoso che subisce una sola rifrazione, proietta su un telo bianco lo spettro dei colori dell'iride. Descartes ne conclude che la curvatura delle gocce d'acqua non è necessaria e che basta una sola rifrazione per la produzione dello spettro. Questo supplemento di informazioni gli permette una ulteriore semplificazione al fine di determinare la ragione per cui il fenomeno dell'arcobaleno produce differenti colori: recuperando la comparazione del movimento della luce con quello di una palla che passa dall'aria all'acqua, esposta nel *Discours I* della *Dioptrique,* giunge a mettere in relazione le bande di colore che compongono lo spettro con la differente velocità di rotazione delle particelle luminose, così che al rosso corrispondono le particelle che hanno acquisito più forza nel ruotare che nel muoversi in linea retta, al verde le particelle che non hanno una forza maggiore nel ruotare di quanta ne hanno abitualmente e al blu le particelle che hanno perso forza nella rotazione. La spiegazione della presenza dell'arcobaleno rispetto a due regioni – identificate dall'angolo di incidenza del raggio luminoso rispetto all'occhio dell'osservatore – viene portata a termine attraverso un complesso calcolo in cui Descartes mostra come la maggior parte dei raggi che giungono all'occhio, dopo essere stati rifratti da una goccia d'acqua, si concentrino in due forchette, l'una che va dai 41 ai 42 gradi (con una riflessione e due rifrazioni), l'altra che va da 51 a 52 gradi (due riflessioni e due rifrazioni).

[97] *Meteores,* VIII, B *Op* I 438 (AT VI 329).

L'affinità dell'approccio cartesiano con quello della tradizione della *perspectiva* a riguardo della spiegazione dell'arcobaleno è stata già sottolineata[98], così come è stata evidenziata[99] la novità rappresentata da Descartes rispetto alla tradizione precedente, consistente non tanto nell'approccio sperimentale, quanto nella capacità di confermare l'osservazione mediante un calcolo esatto.

Quello che mi preme sottolineare, nondimeno, è che la struttura dell'argomentazione cartesiana, per quanto avvalorata da calcoli e da un approccio fisicomatematico, si fonda qui sull'uso della comparazione e sull'approccio riduzionista che essa rende possibile.

[98] Oltre all'importante saggio di A. I. SABRA, *Theories of Light*…, cit., cfr. A. MARK SMITH, *Descartes's Theory of Light and Refraction: A Discourse on Method*, «Transactions of the American Philosophical Society», New Series, 77/3, 1987; C. B. BOYER, *Descartes and the Radius of the Rainbow*, «Isis», 43, n. 2, 1952 pp. 95-98; *The Rainbow: from myth to mathematics*, New York, Thomas Yoseloff, 1959; repr. Princeton, Princeton University Press, 1987.

[99] Cfr. J.-R. ARMOGATHE, *L'arc-en-ciel dans les Météores*…, cit.

RESPECTUS *ET* RELATIO *: LA RELATION CHEZ DESCARTES [2013]*[*]

À l'intérieur du corpus des textes de René Descartes, le concept de relation, tout en étant assez important à l'égard de thématiques centrales de la pensée cartésienne, n'a jamais fait l'objet d'une étude systématique et organique[1]. Cela est peut-être dû au fait qu'il a été surdéterminé par le concept de 'ordo', auquel il se relie assez étroitement. Alors, avant de proposer une lecture de ce concept, un dépouillement lexical et systématique des deux lemmes qui expriment de manière privilégiée le concept de relation chez Descartes, c'est-à-dire 'relatio' et 'respectus', avec leurs adjectifs et leurs adverbes, m'a paru nécessaire.

Dans une première partie de mon intervention, je voudrais décrire les résultats de ce dépouillement, que j'ai effectué sur l'ensemble des écrits de Descartes (œuvres et correspondance active). Dans la deuxième partie, plus articulée, je voudrais prendre en considération ce qui émerge de la distribution lexicale de ces lemmes pour offrir une première mise au point concernant le concept de relation.

I. Voici donc les lemmes que j'ai retenus et sur lesquels j'ai effectué le dépouillement : *relation, relatio, relatus-a-um, relatif, correlativus-a-um* ; *respectus, respectivus-a-um, respect, respectif*. J'ai aussi effectué un dépouillement des verbes *refero/référer* et *respicio*, mais j'ai pu constater qu'ils ne sont jamais utilisés pour indiquer le concept de relation en tant que tel : *refero* assume la signification de 'rapporter', 'référer', 'reconduire', 'raconter', et il est assez utilisé dans des locutions comme 'Nec refert quod...'. *Respicio,* qui est beaucoup moins employé par Descartes, est utilisé dans la signification de 'regarder' ou 'considérer', et parfois pour indiquer une relation au sens de *respectus*[2]. Dans les résultats que je vais présenter, de ce dépouillement sur les racines relat* et

[*] [N.d.E.] L'articolo è pubblicato in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 12, 2013, pp. 265-282. [N.d.A.] Je tiens à remercier J.-R. Armogathe – maître pionnier des études lexicographiques cartésiennes – qui a eu l'amabilité de relire le texte et de m'offrir le support de ses compétences.

[1] Voir, entre autres, O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, Paris, Alcan, 1921, p. 85 et suiv. ; J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Alcan, 1945, p. 32-35 ; L. J. BECK, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 290-292 ; J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, Paris, Vrin, 1992[3], p. 84-85 ; R. DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, J.-L. MARION, P. COSTABEL (eds.), La Haye, M. Nijhoff, 1977, p. 173-175 ; A. ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle : intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999, p. 61 et suiv.

[2] Cf. *infra*, p. 81, note n. 23.

respect*, j'ai exclu le mot relation quand il signifie un récit écrit par quelqu'un, comme dans le cas des relations 'fort imparfaites' sur les grandes mers dont Descartes se plaint dans les *Météores*[3]. J'ai en outre décidé de présenter les résultats de cette petite enquête en séparant la correspondance des œuvres. Voici donc ce qui en résulte. D'abord le lemme relat*, qui dans ses formes compte un total de 37 occurrences dans les œuvres (et l'on arriverait à 42 si l'on tenait compte des *Objectiones*, qui ne sont évidemment pas des textes de Descartes). Ce total, qui n'exprime pas une quantité particulièrement élevée, se trouve subdivisé de la manière suivante : 7 sont celles de l'adjectif « relatus, a, um » ; 29 sont celles du substantif « relatio » et 1 celle de l'adjectif « correlativus ».

Dans la correspondance, nous trouvons en revanche un total de 39 occurrences : 13 correspondent au substantif « relatio/relation » ; 23 correspondent à l'adjectif « relativus/relatif » ; 2 au participe passé « relatus » et 1 à l'adjectif « correlativus ».

La racine relat* compte ainsi un total de 76 occurrences, distribuées assez également entre œuvres et correspondance. Ce qui, cependant, résulte assez intéressant, c'est la répartition à l'intérieur des œuvres et de la correspondance. En ce qui concerne les œuvres, les occurrences se subdivisent de la manière suivante :

Meditationes : 1
Secundae Responsiones : 2
Quintae Responsiones : 1
Sextae Responsiones : 2
Principia (parties I et II) : 2
Notae in programma : 1
Compendium Musicae : 7
Regulae : 16
Cogitationes privatae : 1
Adnotationes in Principia : 1
Burman : 2
Cartesius : 1

L'on peut dès maintenant remarquer l'absence du *Discours de la méthode* et des *Essais* : le lemme 'relation' ainsi que ses dérivés n'y apparaissent jamais. Mais il faut également constater la précision par laquelle Descartes utilise dans son

[3] Cf. *Meteores*, VII, B *Op* I 420 (AT VI 315).

vocabulaire ce lemme : les *Regulae* et le *Compendium musicae*[4] comptent – eux seulement – 23 des 37 occurrences, c'est-à-dire environ 62% du total. Si l'on tient compte du nombre de mots contenus dans ces textes par rapport à celui des autres, qui est bien plus important, il résulte très clairement que l'utilisation de ce lemme se concentre dans un contexte thématique et chronologique bien précis, celui qui va de la fin des années 1610 à la fin des années 1620. Pour passer à la correspondance, les 39 occurrences se distribuent sur 15 lettres, dont deux en particulier – celle à Golius de janvier 1632[5] et celle à Mersenne du 13 juillet 1638 – couvrent 23 occurrences. Il faut dans ce cas observer que, dans cette dernière lettre, qui compte elle seule 15 occurrences, la haute fréquence de l'adjectif « relatif/relative » est due à la discussion autour de la 'pesanteur relative' des corps. Cela semble ainsi confirmer un usage assez restreint du lemme de la part de Descartes.

Passons donc au lemme *respectus* et à ses dérivés. Le total des occurrences dans les œuvres est de 52 (59 si l'on tient compte aussi des *Objectiones*). Le lemme se trouve subdivisé en ces formes : 41 occurrences de *respect/respectus* (qui comprennent les locutions 'au respect de' et 'respectu'), tandis qu'il y a seulement 11 occurrences de l'adjectif 'respectivus' (dont on enregistre seulement le latin). Nous n'avons pas ici non plus un nombre élevé d'occurrences, mais leur distribution est encore plus significative que celle que nous avons vue à propos de *relatio*

Dioptrique : 2
Météores : 7
Primae Responsiones : 4
Quartae responsiones : 2
Quintae responsiones : 1
Principia (III partie) : 4
Principia (IV partie) : 3
Notae in programma : 1
L'homme : 1
Excerpta mathematica : 1
Excerpta Foucher de Careil : 3
Anatomica : 3
Burman : 3

[4] Dans le *Compendium musicae* 'relatio' indique la succession des voix : cf. *Compendium,* B *Op* II 84 (AT X 129) : « vox successive emissa a diversis vocibus », selon la définition donnée dans le chapitre sur les dissonances. C'est une acception technique du concept de relation qui se trouve dans les traités de musique de l'époque.

[5] Sur cette dernière lettre, cf. *infra*, p. 86.

Regulae : 16

Des 52 occurrences du lemme *respectus*, 16, c'est-à-dire presque 30%, se trouvent dans les *Regulae*, mais il y a encore plus : l'adjectif *respectivus* se trouve seulement dans les *Regulae* et il totalise, lui seul, 11 des 16 occurrences du lemme *respectus* et de ses dérivés dans les *Regulae*. Il est aussi significatif qu'il soit absent des *Meditationes* et qu'il soit présent de manière minoritaire dans les *Essais* (*Dioptrique* et *Météores*) et dans les *Principia* (III et IV partie).

Pour la correspondance : l'on compte, dans le total du corpus des lettres envoyées par Descartes, seulement 11 occurrences distribuées sur 10 lettres. Toutes ces occurrences sont celles des locutions 'au respect de' et 'respectu'. L'on peut donc dire que l'emploi de *respectus* dans toutes ses formes est extrêmement circonscrit : sa présence est attestée surtout dans les *Regulae ad directionem ingenii*, qui présentent les seules occurrences de l'adjectif 'respectivus', ici plus fréquemment utilisé par rapport au substantif.

Si nous prenons en considération les deux lemmes (y compris leurs dérivés) 'relatio' et 'respectus', leur emploi précis et circonscrit est assez évident : des 89 occurrences totales, 31 se trouvent dans les *Regulae*, tandis que les autres 58 se trouvent dispersées dans tout le reste du corpus.

L'on peut donc conclure que, si l'on cherche une discussion du concept de relation, sous sa double forme lexicale de *respectus* et *relatio*, c'est donc essentiellement aux *Regulae* qu'il faut s'adresser.

Cela me semble un résultat non négligeable de cette petite et sommaire enquête lexicale, que je vais abandonner pour approcher une analyse du ou des concepts de relation dans cet ouvrage. Je commencerai par *Respectus*, qui présente la majorité des occurrences.

Des 16 occurrences de *respectus-respectivus* dans les *Regulae*, 10 se trouvent dans la *Regula* VI, qui contient aussi la première occurrence de ce lemme. La *Regula* VI, qui d'après Descartes contient le *praecipuum artis secretum*[6], prescrit la construction de l'ordre qui nous permet de percevoir d'autant plus clairement et distinctement à travers l'institution d'une série (*series*) :

> [Cette proposition] avertit en effet que toutes les choses peuvent être disposées en de certaines suites [*series*], non certes en tant qu'elles sont rapportées à un certain genre d'être, ainsi que les Philosophes les ont divisées suivant leurs catégories, mais en tant que les unes peuvent être connues à partir des autres, en sorte que, chaque fois qu'une difficulté se

[6] *Regulae*, VI, B *Op* II 710 (AT X 381) : « Etsi nihil valde novum haec propositio docere videatur, praecipuum tamen continet artis secretum, nec ulla utilior est in toto hoc tractatu ».

présentera, nous puissions aussitôt remarquer, s'il ne serait pas avantageux d'un parcourir du regard certaines autres d'abord, et lesquelles, et dans quel ordre[7].

Descartes commence l'explication de la *Regula* VI en dénonçant une équivoque possible dont le lecteur pourrait être victime : la série, c'est-à-dire la succession des choses selon une disposition ordonnée, ne doit pas être conçue en référence à la doctrine des catégories, mais selon un critère de succession noétique pour lequel certaines choses peuvent être connues à partir d'autres. Je voudrais m'arrêter un instant sur la référence aux catégories, car le mot *categoria* est bien un hapax dans le corpus cartésien. Ni dans la correspondance, ni dans les œuvres publiées de son vivant, ni dans les œuvres publiées après sa mort, Descartes n'utilise ce mot, sauf dans ce passage clé de la *Regula* VI. En outre, cet hapax se trouve dans une référence 'en négatif', nécessaire à exclure les catégories comme source d'erreur au moment où le philosophe s'approche à définir son concept d'ordre : autrement dit, la partition des choses selon la subdivision des catégories est pour Descartes totalement inapte à exprimer la disposition des choses selon les degrés de simplicité exprimées dans la succession de la série. Le sens accompli de ce passage se trouve dans la *Regula* XII, de laquelle il résulte[8] que le projet cartésien passe à travers la critique du concept de *ousia* comme référent immédiat de la notion de simplicité :

Nous disons donc premièrement, qu'il faut considérer chacune des choses quand elles sont ordonnées à notre connaissance autrement, que si nous parlions des mêmes pour autant qu'elles existent réellement. Car si, en un mot, nous considérons un corps étendu et doué de figure, nous avouerons certes qu'il est, de la part de la chose, un et simple : car il ne pourrait, en ce sens, être dit composé de nature corporelle, d'extension et de figure, puisque ces parties n'ont jamais existées distinctes les unes des autres ; mais au respect [*respectu*] de notre entendement, nous l'appelons un composé de ces trois natures, parce que nous les avons entendues chacune séparément, avant de pouvoir juger, qu'elles se trouvent toutes trois ensemble en un seul et unique sujet[9].

[7] *Regulae*, VI, B *Op* II 710 (AT X 381) : « [Haec propositio] monet enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrat, statim advertere possimus utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare ». Pour la traduction française des *Regulae*, j'ai utilisé celle qui a été établie par J.-L. Marion : R. DESCARTES, *Règles utiles et claires*…, cit., p. 17.

[8] Voir à ce propos, J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise*…, cit., p. 131-136.

[9] *Regulae*, XII, B *Op* II 756 (AT X 418) : « Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt. Nam si, ver. gr., consideremus aliquod corpus extensum et figuratum, fatebimur quidem illud, a parte rei,

Les corps existants sont en eux-mêmes quelque chose ayant leur propre unité, ils sont à proprement parler des substances, mais par rapport à notre entendement ils sont conçus comme composés d'une pluralité de natures, telles que l'étendue, la figure, etc. Pour revenir à la *Regula* VI, il faudra pour l'instant laisser en arrière-plan la question des catégories, sur laquelle je reviendrai, pour remarquer qu'à l'ordre et à la disposition établis sur la base des dix *genera entis*, Descartes préfère un ordre fondé sur la simplicité noétique de l'*intuitus* :

> Il faut remarquer premièrement, que toutes les choses, prises au sens où elles peuvent être utiles à notre propos, dans lequel nous ne considérons point leurs natures <comme> séparées, mais les comparons entre elles, afin de connaître les unes à partir des autres, peuvent toutes être dites soit absolues, soit relatives [*respectivas*][10].

Le passage, d'une densité considérable, marque la première parution dans les *Regulae* du concept cartésien de relation. Le *prius* et le *posterius* compris dans le concept d'*ordo*/ordre que Descartes propose (« ...ad nostrum propositum... ») sont déterminés non pas par rapport à l'essence (ce que Descartes appelle nature) de l'objet étudié, mais par rapport à l'implication des *naturae comparatae* : l'ordre naît ainsi d'une redéfinition du concept de nature, qui oppose les natures solitaires (et donc la nature isolée d'un objet, car il faudrait utiliser à ce propos le singulier) aux natures qui ont été soumises à la *comparatio* (« ...sed illas inter se comparamus... »). Ces natures comparées ne sont pas solitaires, mais elles sont liées dans un ordre noétique qui permet de les distinguer en 'absolues' et 'relatives'. C'est bien là la première occurrence de l'adjectif 'respectivus' dans les *Regulae* et aussi dans le corpus cartésien. Ce qui est respectif ou relatif, en opposition à 'absolu', c'est bien ce qui, après l'action de la *comparatio*, résulte dépendre de quelque chose d'autre qui est noétiquement présupposé ou impliqué dans ce qui est relatif. Or, ce qui me semble important d'observer à présent c'est

esse quid unum et simplex : neque enim, hoc sensu, compositum dici posset ex natura corporis, extensione, et figura, quoniam hae partes nunquam unae ab aliis distinctae exstiterunt; respectu vero intellectus nostri, compositum quid ex illis tribus naturis appellamus, quia prius singulas separatim intelleximus, quam potuimus judicare, illas tres in uno et eodem subjecto simul inveniri » (Cf. R. DESCARTES, *Règles utiles et claires*…, cit., p. 45).

[10] *Regulae*, VI, B *Op* II 710 (AT X 381) : « Notandum est primo, res omnes, eo sensu quo ad nostrum propositum utiles esse possunt, ubi non illarum naturas solitarias spectamus, sed illas inter se comparamus, ut unae ex aliis cognoscantur, dici posse vel absolutas vel respectivas » (Cf. R. DESCARTES, *Règles utiles et claires*…, cit., p. 18).

bien que le concept de relatif, chez Descartes, implique la pluralité d'une disposition sérielle et linéaire (la *catena cogitationum*) engendrée par une action de l'esprit (ou *mens*) que Descartes appelle *comparatio*. Si nous voulons bien saisir ce que Descartes entend donc par *respectus* dans ce contexte, il faut commencer par le concept de *comparatio* ou comparaison. La littérature critique[11] s'est adressée à ce concept à partir des fameuses comparaisons des *Essais* (*Dioptrique* et *Météores*), en réduisant la *comparatio* à l'emploi soit d'un modèle explicatif soit d'une métaphore. Ce faisant, l'on a trop souvent méconnu la valeur gnoséologique et épistémique de cet instrument. Le concept de *comparatio* était thématisé dans la scolastique[12] à partir d'une double tradition qui remontait aux *Topiques*[13] et à la *Physique*[14] d'Aristote : elle consistait dans l'institution d'une relation entre deux objets qui participent, selon le plus et le moins, de la même nature. On pouvait comparer deux vitesses entre elles, mais non une vitesse avec une ligne droite ; l'on pouvait comparer le blanc avec le blanc, mais non pas celui-ci avec une autre couleur. Or, dans le texte des *Regulae*, la *comparatio* vise à instituer des relations entre des objets (natures) qui ne sont pas définis par rapport à leur statut ontique, mais par rapport à leurs implications noétiques : ainsi, l'idée d'une *mathesis universalis* de la *Regula* IV était constituée en raison de la possibilité de penser les proportions et les rapports en faisant abstraction, pour ainsi dire, des natures existantes auxquels ils s'appliquaient. Les natures comparées sont organisées dans une succession (*series*) par laquelle l'une est visée à partir de l'autre : le regard de la *mens* est ainsi le vrai opérateur de cette visée qui permet de constituer un espace épistémique dans lequel les objets sont définis dans leur simplicité selon le degré de proximité à l'entendement. Pour rester dans le cadre de cette métaphore visuelle, nous pourrions dire que la *comparatio* aboutit à une 'mise en perspective' selon laquelle le regard de la mens se pose d'abord sur les premières natures, les plus simples et objet de l'intuition, pour ensuite passer, selon des degrés progressifs,

[11] Parmi les études consacrées à l'usage cartésien des comparationes, cf. : B. EASTWOOD, *Descartes on Refraction. Scientific versus Rhetorical Method*, « Isis », 75, n. 3, 1984, p. 481-502 ; P. GALISON, *Descartes Comparisons. From the Invisible to the Visible*, « Isis », 75, n. 2, 1984, p. 311-326 ; M. MARTINET, *Science et hypothèses chez Descartes*, « Archives internationales d'histoire des science », 24, n. 95, 1974, p. 319-339 ; A. GABBEY, *Explanatory Structures and Models in Descartes' Physics*, in G. BELGIOIOSO, G. CIMINO, P. COSTABEL, G. PAPULI (éds.), *Descartes: il metodo e i saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, p. 273-286. Je me permets de renvoyer aussi à M. SAVINI, Comparatio vel Ratiocinatio. *Statuto e funzione del concetto di* comparatio/comparaison *nel pensiero di René Descartes*, in F. MARRONE (éd.), *desCartes et desLettres "Epistolari" e filosofia nell'età cartesiana*, Firenze, Le Monnier, 2008, *supra*, p. 29-70.

[12] Cf. à ce propos plus dans le détail M. SAVINI, Comparatio vel ratiocinatio cit., *supra*, p. 33-41.

[13] Cf. ARISTOTE, *Topiques*, I, 5, 102b14-20.

[14] Cf. ARISTOTE, *Physique*, VII, 4, 248b6-10.

aux objets plus éloignés et moins simples. Les premiers objets sur lesquels tombe la visée du regard sont appelés absolus :

> Je nomme absolu, tout ce qui contient en soi la nature pure et simple, dont il est question : comme tout ce que l'on considère comme s'il était indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit et autres choses de cette sorte ; et je nomme aussi premier 'le plus simple' et 'le plus facile', à dessein d'en user pour résoudre les questions[15].

Ce qui est absolu est tel en vertu du fait qu'il ne présuppose pas d'autres natures, mais l'intuition est capable de le saisir directement et complètement, dans sa pureté. Ce qui est *respectif/respectivus* participe de la même nature que l'absolu, mais il comporte en outre des 'alia quaedam' que Descartes appelle 'respectus' :

> Est relatif [*respectivum*] au contraire ce qui participe de la même nature, ou du moins de quelque chose pris d'elle, par ou on peut le rapporter à l'absolu, et l'en déduire par quelque suite ; mais il enveloppe là-dessus dans sa conception d'autres termes [*alia quaedam*] que j'appelle relations [*respectus*] : tel est tout ce qu'on dit être dépendant, effet, composé, particulier, multiples, inégal, dissemblable, oblique, etc.[16].

Les *respectus* sont donc les degrés selon lesquels une chose est plus ou moins éloignée de la saisie pure et simple de la *mens*. Cela nous permet de souligner ultérieurement ce que nous avons déjà observé : la constitution de l'absolu et du relatif dépend d'une action de la mens, et précisément de son regard porté sur un objet (l'*acies mentis* de l'énoncé de la *Regula* V). Cela n'est pas sans importance, car il explique l'association ou l'équivalence entre ce qui est simple et ce qui est facile[17] : « idem [l'absolu] primum voco simplicissimum et facillimum ».

[15] *Regulae*, VI, B *Op* II 710 (AT X 381-382) : « Absolutum voco, quicquid in se continet naturam puram et simplicem, de qua est quaestio: ut omne id quod consideratur quasi independens, causa, simplex, universale, unum, aequale, simile, rectum, vel alia hujusmodi; atque idem primum voco simplicissimum et facillimum, ut illo utamur in quaestionibus resolvendis » (Cf. R. DESCARTES, *Règles utiles et claires*…, cit., p. 18).

[16] *Regulae*, VI, B *Op* II 710 (AT X 382) : « Respectivum vero est, quod eamdem quidem naturam, vel saltem aliquid ex ea participat, secundum quod ad absolutum potest referri, et per quamdam seriem ab eo deduci; sed insuper alia quaedam in suo conceptu involvit, quae respectus appello: tale est quicquid dicitur dependens, effectus, compositum, particulare, multa, inaequale, dissimile, obliquum, etc. » (Cf. R. DESCARTES, *Règles utiles et claires*…, cit., p. 18).

[17] L'adjectif 'facilis' se trouve aussi, attribué à 'conceptus', dans la première définition d'*intuitus* : *Regulae*, III, *B Op* II 694 (AT X 368) : « Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum

Le *simplicissimum* est aussi ce qui est *facillimum*, au sens de la facilité par laquelle la *mens* conçoit son objet en portant sur lui son regard : ce qui est indépendant est plus facile que ce qui est dépendant, la cause est plus facile à concevoir que l'effet, l'*unum* que les *multa* et ainsi de suite. Le choix des exemples offerts par Descartes est d'ailleurs particulièrement important, comme lui-même le déclare par la suite :

> Et enfin, pour mieux faire entendre que nous prenons là en vue des suites de choses à connaître, et non point la nature de chacune d'elles, c'est par un biais industrieux que nous avons compté la cause et l'égal entre les absolus, bien que leur nature soit véritablement relative [*respectiva*], car pour les philosophes la cause et l'effet sont corrélatifs [*correlativa*] ; mais si ici nous cherchons quel est l'effet, il convient de reconnaître d'abord la cause et non le contraire. Les termes égaux aussi se correspondent entre eux, mais nous ne connaissons les inégaux par comparaison avec les termes égaux, et non le contraire, etc.[18].

La confrontation avec la pensée scolastique n'est pas terminée avec le rejet des catégories au début de la *Regula* VI, mais il résulte être constant dans tout ce qui vient d'être dit. Le choix des exemples sert à marquer l'éloignement de la conception cartésienne de la conception scolastique et la référence au couple cause et effet nous permet de revenir sur la question de la différence avec la philosophie des Écoles. Le concept de corrélation dans la catégorie de relation vise à saisir l'implication réciproque dans une relation mutuelle entre deux sujets qui sont constitués en même temps comme relatifs dès leur position[19]. Ainsi, le père et le fils sont des termes corrélatifs, car la relation qui qualifie un homme comme père s'impose à partir de l'action qui termine dans l'engendrement du fils et, par conséquent, l'être fils et l'être père sont dans un rapport tel que la position d'un terme de la relation implique aussi la position de l'autre. La cause et l'effet sont bien eux aussi corrélatifs, car une cause est le terme d'une relation causale seulement si corrélativement et en même temps un effet dont elle est la cause est

fidem, vel male componentis imaginationis judicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur ».

[18] *Regulae*, VI, *B Op* II 712 (AT X 383) : « Item denique, ut melius intelligatur nos hic rerum cognoscendarum series, non uniuscujusque naturam spectare, de industria causam et aequale inter absoluta numeravimus, quamvis eorum natura vere sit respectiva: nam apud Philosophos quidem causa et effectus sunt correlativa; hic vero si quaeramus qualis sit effectus, oportet prius causam agnoscere, et non contra. Aequalia etiam sibi invicem correspondent, sed quae inaequalia sunt, non agnoscimus nisi per comparationem ad aequalia, et non contra, etc. » (Cf. R. DESCARTES, *Règles utiles et claires*…, cit., p. 19).

[19] Cf. par exemple DUNS SCOT, *Ordinatio* I, d. 2, q. 2, 39, éd. Vat., p. 149 : « Immediate ex esse unius relativi sequitur esse sui correlativi ».

posé.

Descartes tient bien en considération la perspective scolastique, ancrée à la considération de la nature particulière de la chose, et de ce point de vue la cause et l'égal sont bien 'respectifs' (« ...quamvis eorum natura vere sit respectiva... »), mais d'autre part il revendique l'originalité de son approche : ainsi si l'on considère la cause et l'égal et du point de vue des degrés des implications noétiques et de l'ordre des actions mentales par lesquelles ces concepts sont offerts à mon entendement, ils précèdent d'un degré[20] (*gradus*) les concepts d'effet et d'inégal. Que sont, alors, ces *respectus* qui s'ajoutent à la nature de ce qui est absolu pour constituer le *respectivus* ? La définition de *respectivus* nous indique que c'est bien quelque chose qui a la même nature que ce auquel il est rapporté, mais il contient en soi aussi des *alia quaedam* que Descartes appelle proprement les *respectus*. Cela nous place devant une difficulté, car Descartes nous dit en quoi le respectif est le même que l'absolu, mais il ne nous dit pas en quoi il se différencie de celui-ci. Les *alia quaedam* qui sont les *respectus* par lesquelles le respectif n'est pas l'absolu et qui s'ajoutent à l'absolu en compliquant l'*intuitus mentis* ne sont pas listés ou définis par Descartes. Nous pourrions supposer, en prenant l'exemple de l'égal et de l'inégal ou bien du dépendant et de l'indépendant, que la différence se situe au niveau de la construction de ces notions par des opérations que nous effectuons sur les notions simples : ainsi, l'inégal ne serait autre que la négation de l'égalité et ainsi de suite. Cela pourrait peut-être fonctionner pour certains des exemples offerts par Descartes, mais pas pour tous : aucune opération ne pourrait produire la notion d'effet à partir de celui de cause. Si la définition ne fournit pas d'autres indices sur le rapport entre l'absolu et le relatif, Descartes continue en précisant que

> Ces termes relatifs [*quae respectiva*] s'éloignent d'autant plus des absolus, qu'ils contiennent plus de relations [*respectus*] de cette sorte subordonnées les unes entre elles ; et cette règle nous avertit qu'il les faut distinguer, et observer tellement la liaison qu'elles ont entre elles, et leur ordre naturel, que nous puissions entendre ce qui est le plus absolu en traversant tous les autres[21].

[20] C'est Descartes lui-même qui utilise le mot 'gradus' pour indiquer les différents moments de la succession noétique : cf. *Regulae*, V (B *Op* II 706-708 ; AT X 379) et VIII (B *Op* II 726 ; AT X 395).

[21] *Regulae*, VI, *B Op* II 710 (AT X 382) : « Quae respectiva eo magis ab absolutis removentur, quo plures ejusmodi respectus sibi invicem subordinatos continent; quos omnes distinguendos esse monemur in hac regula, et mutuum illorum inter se nexum naturalemque ordinem ita esse observandum, ut ab ultimo ad id quod est maxime absolutum, possimus pervenire per alios omnes transeundo ».

La saisie des *respectus* n'est donc pas sans importance : il ne s'agit pas seulement, en effet, de remarquer que certaines choses sont absolues et d'autres relatives, mais il faut distinguer soigneusement les *respectus* impliqués dans les différents degrés des choses 'respectives'. Le rapport entre l'absolu et le 'respectif' se déploie à travers une succession de gradus qui correspondent au nombre des *respectus* qui se trouvent entre ce qui est *maxime absolutus* et ce qui est, pour ainsi dire, *maxime respectivus*. Ainsi, le statut du relatif et de l'absolu n'est pas fixe et défini en faisant abstraction du contexte dans lequel se produit l'*inspectio mentis* :

> Certains sont certes plus absolus que d'autres sous une certaine considération, mais s'ils sont pris en vue différemment ils sont plus relatifs [*respectiva*] : ainsi l'universel est certes plus absolu que le particulier, parce qu'il a une nature plus simple, mais on peut le dire plus relatif que lui, parce qu'il dépend des individus pour exister, etc. Et aussi certains termes sont véritablement plus absolus que d'autres, mais pas encore les plus absolus de tous : comme si nous prenons en vue [*respiciamus*] les individus, l'espèce est un absolu [*quid absolutum*] ; si nous prenons en vue le genre, elle est un terme relatif [*quid respectivum*] ; entre les mesurables, l'étendue est un absolu, mais entre les étendues c'est la longueur, etc.[22]

Il y a des choses qui sont absolues par rapport à d'autres sous une certaine considération, mais sous un regard différent (*aliter spectata*) le rapport absolu-respectif se trouve inversé : ce qui est universel est plus absolu que ce qui est particulier, mais si l'on considère la chose d'un autre point de vue, l'on peut poser que le particulier est plus absolu que l'universel. Ce qui est important à retenir c'est que la différence entre absolu et relatif ne repose pas sur l'analyse des notions, ou sur une élaboration de l'entendement qui produit les *notiones involutae* à partir des concepts simples. La littérature critique n'a pas manqué de souligner que les concepts d'absolu et de respectif sont chez Descartes eux-mêmes relatifs[23], dans un

[22] *Regulae*, VI, *B Op* II 710-711 (AT X 382-383) : « Quaedam enim sub una quidem consideratione magis absoluta sunt quam alia, sed aliter spectata sunt magis respectiva: ut universale magis quidem absolutum est quam particulare, quia naturam habet magis simplicem, sed eodem dici potest magis respectivum, quia ab individuis dependet ut existat, etc. Item quaedam interdum sunt vere magis absoluta quam alia, sed nondum tamen omnium maxime: ut si respiciamus individua, species est quid absolutum; si genus, est quid respectivum; inter mensurabilia, extensio est quid absolutum, sed inter extensiones longitudo, etc. » (Cf. R. DESCARTES, *Règles utiles et claires*…, cit., p. 18-19).

[23] Cf. la note 8 de Marion dans R. DESCARTES, *Règles utiles et claires*…, cit., p. 173-175 ; J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise*…, cit., p. 83 et suiv. ; L. BECK, *The method of Descartes*…, cit., p. 164.

double sens au moins : ils sont d'une part relatifs, car ils peuvent se trouver renversés comme dans l'exemple que je viens de citer, et ainsi ce qui est absolu peut être, sous un regard différent, relatif ; mais ils sont relatifs aussi, car ils présupposent un rapport constitutif à la *mens* qui opère la mise en perspective à travers la *comparatio* qui institue la série. Ce qui est absolu est tel en mesure de sa relation immédiate et tout à fait proportionnée à l'entendement : ainsi, l'on peut bien comprendre que l'adjectif 'absolutus' ne se dit pas en sens absolu, mais toujours respectif, au sens de 'au respect de' la *mens*. Même ce qui est absolument absolu n'est pas *absolutus*, c'est-à-dire séparé, du regard porté par la mens, et ainsi, « in ordine ad cognitionem nostram » il peut être bien absolu, mais cela présuppose justement la relation constitutive à l'entendement. Le nombre de *respectus* qui se déploient à partir du regard de la mens constitue les degrés (gradus) qu'il faut bien mettre en ordre pour le traitement des questions : ainsi, l'on peut affirmer que l'absolu se situe au degré 0 de la série, étant qualifié comme tel par le seul regard de l'entendement. À partir de ce qui est, en ce sens, *absolutus*, se trouve étalée toute la suite des degrés, constitués selon le nombre des *respectus* : au premier degré se trouve celui qui comprend 1 seul *respectus*, ensuite se trouve le degré de *Respectus*2, puis le *Respectus*3, etc. Pour bien comprendre ce que Descartes entend ici par *respectus*, je crois qu'il faut bien garder présent à l'esprit la racine verbale de ce mot, c'est-à-dire le verbe 'respicio', qui paraît bien dans l'exemple du genre et de l'espèce : « ...si respiciamus individua, species est quid absolutum ; si genus, est quid respectivum ».

Si le *respectus* doit être compris à partir de l'action de *respicere*, c'est -à-dire de l'acte intellectif par lequel l'esprit porte son regard sur quelque chose, alors je crois que l'on peut comprendre le respectif en le rapportant à la succession des regards qui s'entresuivent dans la constitution de la série. Ce qui s'ajoute dans le respectif, les *alia quaedam* dont parle Descartes, n'est pas pour Descartes essentiel, car du point de vue de la *mens* et selon la perspective (la *comparatio*) adoptée par elle, le rapport entre l'absolu et le relatif est dynamique et variable. Ce qui compte seulement c'est que la série linéaire de la succession de mes pensées identifie la succession des *respectus* à l'égard de l'entendement selon l'idéal d'une visée complète du problème dont il est question[24]. Je crois que l'exemple de

[24] La connexion du concept de *respectus* avec l'action de *respicere* semble d'ailleurs bien se trouver confirmée, aussi sur le plan textuel, dans un autre texte de Descartes, et précisément dans les *Cogitationes Privatae* (B *Op* II 1078 ; AT X 230) : « Ipse excogitavi alium modum [de garder dans sa mémoire les images des choses]: si ex imaginibus rerum non inconnexarum addiscantur novae imagines omnibus communes, vel saltem si ex omnibus simul una fiat una imago, nec solum habeatur respectus ad proximam, sed etiam ad alias, ut quinta respiciat I° per hastam humi projectam, medium

l'anaclastique dans la *Regula* VIII nous fournit une bonne confirmation de cela : dans cet exemple, la recherche de l'anaclastique est réduite, à travers plusieurs passages qui sont comme les degrés de la série : la proportion de la réfraction des rayons ; le rapport de celle-ci à la variation des milieux ; la pénétration du rayon dans le corps diaphane ; la nature de la lumière et enfin ce que c'est qu'une puissance naturelle en général. La dernière question – ce que c'est qu'une puissance naturelle en général – est, écrit Descartes, « quod [...] est in tota hac serie maxime absolutum »[25]. Les passages qui définissent les gradus de la série coïncident donc avec les choses respectives, car celles-ci sont comprises comme les moments successifs de l'*inspectio mentis* concernant la question proposée. De cette manière, nous pouvons, je crois, mieux comprendre ce que dit Descartes quand, en refusant l'option purement mathématique dans la recherche de la solution, affirme que « haec propositio composita adhuc est et respectiva ». Cela ne veut pas seulement dire que la question appartient en même temps à la mathématique pure et à la physique, mais aussi que pour l'approcher il faut se déplacer du point de vue de la mathématique pure pour l'aborder à partir de la physique, en constituant des degrés respectifs qui nous permettent de saisir ce qui est sous-jacent à toute la question, c'est-à-dire ce qui est *maxime absolutus* dans la série. Le défaut de l'approche mathématique consiste alors à ne pas voir que le rapport constant entre l'angle d'incidence et l'angle de réfraction n'est pas une question que l'on peut immédiatement décider (ce qui impliquerait déjà le repère immédiat de ce qui est absolu) sur la base d'une supposition arbitraire, mais qu'elle dépend de plusieurs inspections (*respectus*) qui sont les degrés de la série.

Les *respectus* impliqués dans le problème de l'anaclastique sont ainsi les différentes questions et visées que l'entendement doit résoudre pour parvenir à la solution du problème et qui sont impliquées dans la question initiale. Ainsi, ce qui est absolu n'est pas 'trouver un rapport constant du point de vue mathématique entre l'angle d'incidence et celui de réfraction', mais 'trouver ce qui est généralement une puissance naturelle'. La nature – excusez le jeu de mots – de la puissance naturelle est bien ce qui est participé par tous les *respectus* de la question initiale de l'anaclastique, laquelle en elle-même participe de ce qui est absolu plus tous les *respectus* que l'on a traversés dans l'*inspectio* du problème.

Avant de passer au lemme *relatio*, je vais proposer quelques remarques : en premier lieu, dans les différents degrés des *respectus*, ce qui intéresse Descartes c'est davantage ce qui reste constamment sous-jacent, c'est-à-dire la nature

vero, per scalam ex qua descendent, et secunda per telum quod ad illam projiciat, et tertia simili aliqua ratione in rationem significationis vel verae vel fictitiae ».

[25] *Regulae*, VIII, B *Op* II 726 (AT X 395).

participée, que les *alia quaedam* qui constituent le spécifique du *respectus*. C'est pour cette raison que les *Regulae* ne nous disent pas ce qui est le spécifique du respectif, car l'essentiel c'est justement le non-respectif. Peut-on affirmer, alors, que le *respectus* est à proprement parler une 'relation' ? D'un certain point de vue oui, car le *respectus* entretient une relation fondamentale à l'égard de la *mens*, mais en même temps il faudrait préciser que cette relation n'est autre chose que la distance en perspective qui sépare ce qui est respectif de ce qui est absolu, c'est à dire de ce qui se trouve le plus proche de la visée de la *mens*. Ainsi, le respectif n'entretient pas essentiellement une relation constitutive avec l'absolu, mais avec la *mens* : dans le cas de l'anaclastique, ce qui est absolu (la *potentia naturalis*) et ce qui est respectif (par exemple, le rapport entre l'angle d'incidence avec l'angle de réfraction) ne sont pas dans une relation au sens strict, mais seulement en raison de la construction de la question qui requiert implicitement la connaissance de ce qu'est une puissance naturelle pour approcher la question du rapport des angles.

Cela a une importance à mon avis non négligeable à l'égard du statut ontologique de la relation au sens du respectus. Car, sur la base de ce que l'on vient de dire, le *respectus* n'a en soi aucun statut ontique, puisqu'il indique seulement le recul de perspective qui préside à la mise en place de la visée intellective. Autrement dit, la théorie des *respectus* ne préside pas tellement à la construction des objets que nous pensons, mais seulement à la manière dont nous pensons à eux. Cela a comme conséquence que les *respectus* dépendent de l'approche aux questions et des facteurs qui y sont impliqués, et, donc, la détermination du nombre et de la typologie des *respectus* est dans une certaine mesure libre et dépendante exclusivement du point de vue de la *mens*.

Pour examiner le lemme *relatio*, il faut d'abord remarquer que Descartes emploie de manière non synonymique et dans des contextes différents les lemmes *relatio* et *respectus*, y compris leurs dérivés. Les deux lemmes sont, comme j'ai déjà dit, utilisés surtout dans les *Regulae* : 15 occurrences du lemme *relatio* contre 16 occurrences du lemme *respectus*. Mais, ce qui est important à retenir, c'est leur distribution : des 15 occurrences de *respectus*, 9 se trouvent dans la *Regula* VI, 1 dans la RVII, 2 dans la *Regula* VIII, 2 dans la *Regula* XI et 2 dans la *Regula* XII (où les deux occurrences sont celles de l'adverbe *respectu*) ; en ce qui concerne le lemme *relatio*, les occurrences sont ainsi distribuées : la première se trouve dans la *Regula* XII, qui en contient deux autres (donc 3 au total) ; 1 dans la *Regula* XIII ; 6 dans la *Regula* XVI ; 5 dans la *Regula* XVIII. Sauf dans le cas de l'adjectif *correlativus* – que Descartes utilise dans la *Regula* VI pour décrire le rapport entre la cause et l'effet selon la conception qu'en a la scolastique – c'est seulement de manière presque accidentelle (et précisément dans la *Regula* XII) que nous

trouvons dans la même règle les occurrences de respectus et relatio ; et cela, en tout cas, dans deux contextes bien distincts de la même règle[26]. Ainsi, le donné textuel nous montre une certaine distinction entre *relatio* et *respectus*.

Une autre remarque concerne le fait que Descartes ne traite pas explicitement du concept de *relatio*, mais néanmoins, il l'utilise à plusieurs reprises dans un contexte assez précis, celui de la théorie des proportions telle qu'elle se trouve développée dans les *Regula* XVI et *Regula* XVIII. Cela nous permet de circonscrire de manière assez exacte sa signification ; par exemple, pour indiquer l'emploi des chiffres dans la notation algébrique qu'il propose, Descartes explique, à propos des quantités indiquées par les lettres :

> Souvent nous placerons devant elles [les quantités inconnues] les chiffres numériques pour expliquer leur multiplicité, et nous leurs en adjoindrons encore pour le nombre des relations qu'il faudra entendre : comme si j'écris $2a^3$, ce sera tout de même que si je disais le double de la grandeur notée par la lettre a qui contient trois relations[27].

Ensuite il précise que par 'nombre de relations' l'on doit entendre les grandeurs qui s'entresuivent dans une série proportionnelle :

> Il faut aussi remarquer, qu'on doit entendre par nombre de relations des proportions se suivant en une série continue, que d'autres se sont efforcés d'expliquer par l'algèbre commune par plusieurs dimensions et figures, et dont ils nomment la première racine, le second carré, la troisième bicarré, etc.[28]

Ainsi, les opérations algébriques entre carrés et racines n'expriment plus une violation du principe euclidien d'homogénéité dans les rapports, mais sont

[26] Les deux occurrences du lemme *respectus* dans la *Regula* XII se trouvent dans le contexte de la présentation des natures simples de la part de Descartes : *Regulae*, XII, *B Op* II 756 (AT X 418-419) ; le lemme *relatio* se trouve par contre utilisé deux fois dans l'explication de l'union contingente des natures simples (*Regulae*, XII, *B Op* II 760 ; AT X 421) et une fois pour indiquer les rapports impliqués entre les différents paramètres d'un triangle (*Regulae*, XII, *B Op* II 760 ; AT X 422).

[27] *Regulae*, XVI, *B Op* II 800 (AT X 455) : « Quibus saepe notas numerorum, [...] praefigemus ad illarum multitudinem explicandam, et iterum subjungemus ad numerum relationum quae in iisdem erunt intelligendae: ut si scribam $2a^3$, idem erit ac si dicerem duplum magnitudinis notatae per literam *a* tres relationes continentis ».

[28] *Regulae*, XVI, *B Op* II 802 (AT X 456) : « Advertendum est etiam, per numerum relationum intelligendas esse proportiones illas se continua serie subsequentes, quas alii in vulgari Algebra per plures dimensiones et figuras conantur exprimere, et quarum primam vocant radicem, secundam quadratum, tertiam cubum, quartam biquadratum, etc. ».

reconduites à des opérations entre grandeurs homogènes qui ont un certain rapport à l'unité. Le mot *relatio*, qui exprime ce rapport, indique alors, de manière traditionnelle, une *habitudo ad aliquid*, comme il résulte de la *Regula* XVIII, dans laquelle Descartes parle de « relatio sive habitudo » à propos du rapport entre une quantité donnée et une autre inconnue. Cette manière de concevoir tout ce qui est exprimable mathématiquement à travers des rapports (*relationes sive habitudines*) entre ce qui est connu et ce qui est inconnu repose sur l'unité comme élément invariable de tout rapport ou relation :

> Il faut savoir que l'unité, dont nous avons déjà parlé, est ici la base et le fondement de toutes les relations, et qu'elle occupe dans la suite des grandeurs en proportion continue le premier degré[29].

Tout rapport est alors conçu comme une proportion, c'est-à-dire comme un rapport de rapports entre les grandeurs dont il est question et l'unité. Autrement dit, toute relation entre deux ou plusieurs grandeurs en présuppose une autre et fondamentale, qui est celle avec l'unité.

La même utilisation de 'relatio' se trouve dans la lettre à Golius de janvier 1632 dans laquelle Descartes explique son classement de courbes. Ce qu'il faut pourtant observer c'est que la réforme de la notation symbolique, ainsi que la théorie des équations ébauchées dans cette partie des *Regulae* se retrouvent développées et accomplies dans la *Géométrie* publiée en 1637. Et pourtant, dans la *Géométrie* Descartes n'utilise jamais le mot relation : le lexique des *Règles XVI* et *XVIII* est très présent dans la *Géométrie*, avec l'exception considérable de 'relation'. L'on peut donc conclure que, en passant des *Regulae* à la *Géométrie* Descartes a travaillé de manière très précise sur son lexique en abandonnant *relatio/relation* au profit d'expressions plus techniques, comme 'rapport'. L'abandon du mot *relatio* est probablement dû à sa généricité et à sa connexion stricte avec la tradition scolastique, dont Descartes est bien conscient lorsque dans la *Regula* XIII il rattache la nature simple de lieu à la notion scolastique de *ubi intrinsecum* en précisant que le 'lieu' signifie :

> Cette nature simple et connue par soi, en raison de quoi on dit que quelque chose se trouve ici ou là, laquelle consiste toute entière en une certaine relation de la chose, qu'on dit

[29] *Regulae*, XVIII, *B Op* II 808 (AT X 462) : « Sciendum est unitatem, de qua jam sumus locuti, hic esse basim et fundamentum omnium relationum, atque in serie magnitudinum continue proportionalium primum gradum occupare ».

être dans un lieu, aux parties de l'espace externe[30].

Pour conclure cette analyse du concept de *relatio* dans les *Regulae*, l'on peut dire que Descartes l'utilise surtout dans le contexte des *Règles XVI* et *XVIII* pour indiquer l'*habitudo* que tout nombre a avec l'unité, ce qui lui permet de concevoir tous les rapports comme des proportions en introduisant l'unité comme quatrième terme. Mais cela est aussi révélateur du fait que Descartes conçoit la *relatio* de manière très traditionnelle comme *habitudo ad aliquid*, ce qui est confirmé par l'exemple du lieu défini comme relation de la chose à l'espace extérieur.

Comme l'on peut voir, il y a bien des différences entre la *relatio* et le *respectus* : là où Descartes parle de la *relatio* il n'utilise jamais le mot *respectus* et vice versa. En outre, le contexte des *Règles XVI* et *XVIII* est strictement mathématique et le concept de *relatio*, qui ne reçoit pas l'attention qui est réservée au *respectus*, indique un rapport stable entre des objets bien définis. Il semble donc que la *relatio* se laisse mieux encadrer dans la conception plus traditionnelle de relation comme *habitudo ad aliquid*[31], ce qui difficilement convient au *respectus*. Et cependant il y a des analogies assez évidentes : tout comme la *relatio*, le *respectus* présuppose fondamentalement trois termes et non deux (l'absolu, le respectif et la *mens* qui opère la *comparatio*) ; même si Descartes n'utilise jamais comme synonymes 'respectus' et 'relatio', le lexique qui les accompagne est très proche : dans les *Règles XVI* et *XVIII* il est toujours question, comme dans la RVI, de la constitution d'une série (*series*) et de la position des degrés qui qualifient les *respectus* ou les *relationes* à l'égard de la *mens* ou de l'unité.

Quel est donc le rapport de ces deux lemmes dans les *Regulae* ? C'est une question sur laquelle l'on ne peut pas trancher de manière définitive, mais je pense que le choix de la part de Descartes de ne pas utiliser le même mot, ainsi que la différence des contextes, suggèrent de garder une certaine distinction entre les concepts : les 12 premières règles contiennent les propositions simples (*propositiones simplices*) qui préparent la *mens* à « regarder fort distinctement et à scruter fort adroitement tous les objets qu'on voudra » (*ad objecta quaevis distinctius intuenda et sagacius perscrutanda*). Les règles suivantes traitent par contre des *quaestiones* qui sont entendues parfaitement, mais qui n'ont pas la

[30] *Regulae*, XIII, *B Op* II 774 (AT X 433) : « Illam naturam simplicem et per se notam, ratione cujus aliquid dicitur hic esse vel ibi; quae tota in quadam relatione rei, quae dicitur esse in loco, ad partes spatii externi ».

[31] Il faut à ce propos remarquer que toutes les traductions des *Regulae* ont, à ma connaissance, traduit les deux mots – *relatio* et *respectus* – toujours par 'relation', ce qui a contribué massivement à comprendre le concept de *respectus* au sens d'un rapport (*habitudo*) à ce qui est absolu, et en particulier aux natures simples.

même généralité et utilité des 12 premières.

Une autre question qui s'ouvre est celle de la permanence de ces concepts dans les textes ultérieurs de Descartes : nous avons vu que dans la *Géométrie* ce que Descartes appelait 'relatio' a été compris dans la théorie des proportions qui est à la base de la réforme de la notation symbolique. En ce qui concerne le *respectus*, la chose se présente comme plus compliquée et nécessite une considération plus attentive, car si d'une part le terme est presque absent (et en tout cas, il n'est presque jamais utilisé selon l'acception des *Regulae*), de l'autre il est aussi vrai que les concepts qui lui sont strictement liés, comme celui d'ordre ou de comparaison, sont bien présents[32]. Tout cela me porterait à questionner le concept d'ordre des raisons et à essayer de comprendre si la succession des raisons se laisse comprendre à partir de la théorie du *respectus*. Mais une telle problématique devrait être traitée de manière plus approfondie, ce qui ne peut pas être fait dans ce contexte[33].

[32] Il suffit de rappeler les comparaisons des *Essais* : cf. *Dioptrique*, I, B *Op* I 120 et suiv. ; AT VI 83 et suiv.

[33] Je me limiterai en tout cas à rappeler un exemple qui semble confirmer une continuité de la théorie du *respectus*, malgré l'absence presque totale du lemme : je me réfère à la théorie cartésienne de la succession entre les idées de fini et d'infini. On sait bien que dans la *Troisième Méditation* Descartes affirme la priorité de l'idée d'infini sur celle de fini, celle-ci étant négative et dérivée de la première, qui est présentée par Descartes comme une *vera idea* : « Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem ? » (*Meditatio*, III, B *Op* I 740 ; AT VII 45-46). Sans rentrer dans le détail de la discussion autour de ce sujet (pour une analyse détaillée concernant le statut de l'idée d'infini, cf. I. AGOSTINI, *L'idea di Dio in Descartes*, Firenze, Le Monnier, 2010, p. 32 et suiv.) l'on peut observer que l'idée de fini est dérivée par comparaison (*ex cujus comparatione*) de l'idée d'infini : en appliquant le lexique des *Regulae* l'on pourrait alors bien dire que l'idée d'infini est *absoluta* et celle de fini *respectiva*.

EVIDENZA E VERITÀ NEL PENSIERO DI RENÉ DESCARTES [2015][*]

Il problema che affrontiamo

In questo testo affrontiamo un problema capitale nella storia del pensiero – il tema del rapporto tra evidenza da una parte e verità dall'altra – ma un primo elemento di cui tener conto è che la domanda acquista senso critico e pregnanza nel contesto della modernità. Andiamo però con ordine. Il termine evidenza ha la sua radice semantica nel verbo latino *video/videre*: esso si colloca quindi perfettamente nel contesto metaforico della conoscenza come visione, contesto che ci giunge come un lascito della cultura greca[1]. La verità intesa come *aletheia*, cioè disvelamento, rimanda contestualmente al portare a vista, a visione, quanto era velato, nascosto agli occhi. La cultura occidentale, prima greca e poi latina, non ha mai messo in dubbio il nesso evidenza/verità in quanto tale. Almeno fino a Descartes. La teoria aristotelica della conoscenza e della scienza ammette che vi sono elementi primi del conoscere, dati i quali si può procedere avanti, ma non metterli in dubbio o cercare di dimostrarli[2]. Tali elementi sono appunto i dati della conoscenza sensibile (assunti come punto di partenza di ogni attività conoscitiva) e i principi primi (punto di partenza di ogni dimostrazione scientifica), indubitabili perché insormontabili al di là di quel nesso evidenza/verità di cui abbiamo parlato. Le nozioni comuni di matrice stoica (*koinai ennoiai*) si propongono come conoscenze comuni che sono condivise tra gli uomini. Tra i filosofi dell'antichità, gli scettici sono quelli che apparentemente hanno messo più in dubbio il nesso tra evidenza e verità, ma in realtà il nesso in quanto tale non è stato messo in discussione: gli argomenti scettici mirano innanzitutto a criticare le nostre capacità cognitive in relazione al vero, ma non che il vero in quanto tale si debba presentare nella forma di una solida evidenza. Si potrebbe addirittura leggere il fenomeno dello scetticismo antico come una radicale richiesta di evidenza in relazione alla verità. È interessante, a questo proposito, richiamare gli studi che sono stati fatti sulla rinascita dello scetticismo in età moderna: a partire dagli studi pionieristici di Richard Popkin, gli studiosi si sono interessati al particolare caso della rinascita dello scetticismo in età moderna, concomitante alla rilettura e alla riedizione degli autori dello scetticismo antico, non solo di marca pirroniana, secondo la lettura di

[*] [N.d.E.] L'articolo è pubblicato in «Educação e Filosofia», 29/especial, 2015, pp. 85-122.

[1] Cfr. l'*incipit* della *Metafisica* di Aristotele con l'elogio del senso della vista: ARISTOTELE, *Metaphysica*, I, 1, 980a 21-27.

[2] Cfr. ARISTOTELE, *An. Post.*, I, 10, 76a 31 sq.

Popkin (Sesto Empirico), ma anche di marca accademica (Carneade, Plutarco…). Alcuni autori sono arrivati a leggere questo fenomeno, senza dubbio variegato e complesso nelle sue articolazioni, in una prospettiva, per così dire, 'positiva', volta a convalidare un più sano e ricco fenomenismo, atto a cogliere la complessità del reale, contro la posizione di quanti rivendicavano l'esigenza di un fondamento metafisico della conoscenza e quindi della scienza[3]. Anche autori non considerati tecnicamente scettici come Hobbes sono stati fatti rientrare nel quadro complessivo di questa ricostruzione, forse in maniera un po' forzata, storicamente, ma nondimeno affascinante. Quel che va però osservato è che tale tentativo si colloca nel quadro più ampio di un ripensamento del concetto di verità e del nesso strutturale di questa con l'evidenza. Che cosa significa però mettere a tema il nesso tra verità ed evidenza? Nel caso di Descartes, come vedremo, significa che l'evidenza non basta più, neppure nel suo significato più alto e pregnante, a garantire la verità. E questo non perché – secondo il vecchio motivo scettico – le nostre facoltà non ci consentono di pervenire ad una perfetta evidenza, ma proprio perché con Descartes cambia strutturalmente il rapporto con la verità: questa resta sempre concepita nella forma di una corrispondenza tra ciò che pensiamo e la realtà, ma tale corrispondenza non è più sancita sul piano della evidenza cogitativa ma a partire da un atto della volontà. Il rapporto con la realtà non è più dato in maniera diretta ed immediata, ma solo in virtù di un atto della volontà che sancisce la validità della corrispondenza tra le mie rappresentazioni e ciò che esse esibiscono. Un tale problema, che si inaugura in filosofia con Descartes, giunge ai giorni nostri e di fatto non è stato ancora superato, anche se differenti sono gli approcci con cui esso è stato tematizzato: l'approccio linguistico o quello ermeneutico sono stati a lungo dominanti, anche se oggi vi è un deciso ritorno al realismo[4], un realismo che definirei di riflusso perché spesso costruito sulla base di una esigenza 'politica' – a mio avviso – più che conoscitiva o fondativa. Ci si è infatti accorti che se si liquida la verità come un fatto puramente linguistico o ermeneutico ci si consegna rapidamente in mano al potere economico, politico o militare di turno. Viene da osservare che la crisi economica, paradossalmente, è stata ed è tuttora un'occasione per riaprire la questione del rapporto con la realtà e,

[3] Cfr. G. PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin, 2008; J. MAIA NETO, G. PAGANINI, J. C. LAURSEN (eds.), *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, Leiden, Brill, 2009.

[4] Cfr. ad esempio le discussioni attorno al 'new realism': in Italia il dibattito è stato avviato da M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Bari-Roma, Laterza, 2012. Ad una sorta di 'new realism' o, per dirla con le parole del suo autore, 'commonsense realism' è pervenuto anche Hilary Putnam a partire dal 1990.

quindi, con il suo darsi nella dimensione conoscitiva a noi. Non voglio però qui soffermarmi su questo punto – che mi porterebbe forse a fare altre lezioni da quelle che voglio fare: mi preme invece ritornare ad un punto sintetico che riapre il discorso sul nostro specifico tema.

Per dirla in una parola ed icasticamente l'evidenza non basta più perché essa deve divenire certezza. Il problema dell'evidenza diventa con Descartes il problema della certezza: quanto questo problema poi sia attuale, ciascuno può dirlo per sé. Forse siamo disposti a concedere che abbiamo tante evidenze, ma per quanto riguarda la certezza, questa è un bene che ci pare troppo caro da pagare: l'evidenza può essere liquidata sul piano della convenzione e del contesto, al quale rinviamo per togliere il peso del nostro personale e definitivo giudizio. Con la certezza questo non sembra lo si possa fare, ed anche le certezze più solide sembrano velate dall'ombra inquietante della insicurezza[5].

In ogni modo, qualunque posizione si prenda, il problema della certezza è quello del problema di un rapporto pieno e soddisfacente con la verità. Questo rapporto ancora oggi ci inquieta, ci arrabbia, ma ci costringe ancora a riguardare ancora più a fondo il nostro rapporto con la realtà.

Nello studio che faremo di questo tema all'interno del pensiero di Descartes, dovremo fare attenzione non solo alle risposte che fornirà il nostro autore; ma soprattutto dovremo fare attenzione al sorgere e al porsi delle domande. È una sottolineatura di metodo. Lo faccio sempre anche all'inizio dei miei corsi in Italia, e lo faccio invitando a prendere come principio del metodo di studio una osservazione di un teologo protestante americano che si chiama Reinhold Niebuhr: "Nulla è più assurdo di una risposta data ad una domanda che non si pone"[6]. Cosa significa nel nostro caso questa affermazione? Che le soluzioni, o risposte, date dai filosofi ai problemi che si sono posti, sono comprensibili solo a partire dalle domande che hanno generato tali problemi. Per questo, penso di poter dire che è più importante capire le domande che non le risposte, perché le prime aprono a tantissimi percorsi e ci permettono il confronto libero e autonomo con l'autore, le seconde, senza le prime, ci portano solo ad una ripetizione sterile e ottusa. Per comprendere le domande, però, occorre incontrare l'autore secondo quelli che sono i canoni e i parametri della sua esperienza storica, della sua vicenda umana ed intellettuale nel suo dipanarsi storico e concreto: le domande e i problemi non sono

[5] Al tema della certezza ha dedicato uno dei suoi ultimi libri: cfr. J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, Paris, Vrin, 1992[3].

[6] R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, 2 voll., New York, John Knox Press, 1996, p. 6.

separati dalla storia, sono un tutt'uno con la storia nella quale si collocano e per questo non possiamo fare astrazione dal confronto col dato storico.

Torniamo a Descartes: la letteratura critica ha discusso spesso sul criterio di verità in Descartes, ma solo recentemente ha espressamente messo a tema non solo il criterio, ma anche il concetto stesso di verità nell'autore del *Discours de la méthode*. Paradigmatico è che, dopo anni di silenzio, nel 2005 sono stati pubblicati 2 libri su questo tema: il primo, di Enéias Forlin, *A teoria cartesiana da verdade*; il secondo di Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*. Si tratta di due testi che hanno un approccio differente: il primo propone uno studio del problema mediante una lettura interna delle *Meditationes de prima philosophia*, il secondo si applica ad una lettura diacronica ed evolutiva della riflessione cartesiana. Nel nostro percorso seguiremo il fil rouge non tanto del concetto cartesiano di verità, quanto del rapporto tra questa e la forma nella quale noi, secondo Descartes, ne facciamo esperienza, cioè l'evidenza.

Nelle sue Lezioni di storia della filosofia, Hegel ha onorato Descartes del titolo di 'padre della modernità'[7], fissando così un punto d'inizio per la filosofia dei secoli successivi e ovviamente non mancando di sottolineare poi come questa storia si dipanava secondo vicende che portavano inesorabilmente a quella sintesi finale rappresentata dalla propria filosofia. L'idea di una 'paternità' storica di una filosofia o di un pensiero si colloca sempre in una visione teleologica, che ha il suo culmine in genere nel presente (o in qualcosa che gli assomiglia molto). Comunque, Hegel scriveva questo a proposito della metafisica cartesiana ed in particolare del *cogito* come principio di tutta la filosofia. Con ciò sembrava che la modernità nascesse con la metafisica cartesiana (compiutamente esposta nelle *Meditationes de prima philosophia* del 1641). Ma in realtà le Meditazioni sono non un inizio in senso assoluto (come le si è volute leggere per tanti anni), ma sono esse stesse l'esito di un percorso iniziato una ventina d'anni circa prima della loro pubblicazione. Questo percorso inizia con un altro testo di Descartes intitolato *Regulae ad directionem ingenii*, cioè 'Regole per la direzione (o guida) dell'ingegno'. Questo testo non venne praticamente mai considerato sino alla fine dell'Ottocento, ed è merito della scuola di Marburgo se è tornato ad essere un testo

[7] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., E. CODIGNOLA, G. SANNA (eds.), Firenze, La Nuova Italia, 1964, vol. III, p. 70: «René Descartes è un eroe, che ricominciò da capo l'impresa, e restituì alla filosofia quel terreno al quale essa tornò soltanto adesso dopo trascorsi mille anni. Non ci si può rappresentare in modo del tutto adeguato l'azione che quest'uomo esercitò sull'età sua e sulla formazione della filosofia in generale; quest'azione consisté principalmente in ciò ch'egli, in maniera libera e semplice e a un tempo popolare, mettendo da parte qualsiasi presupposto, prese le mosse dal pensiero popolare e da principi semplicissimi, e ridusse il contenuto a pensiero ed estensione od essere».

chiave per la lettura e la riscoperta di Descartes[8]. Ma la scuola neokantiana di Marburgo leggeva questo testo come in opposizione all'opera del 1641, come se fosse un'opera che annunciava una filosofia diversa, a–metafisica e puramente epistemologica, da parte di Descartes. Una filosofia annunciata ma poi abbandonata dietro le istanze della religione cattolica che esigeva, secondo gli autori della scuola di Marburgo (Cohen – Natorp – Cassirer), di far fronte al problema dell'ateismo con una metafisica che garantisse l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. L'esito di questa lettura era un po' un Descartes bicefalo: da un lato le *Regulae*, dall'altro le *Meditationes* e ciascuno poteva servirsi al tavolo secondo i propri gusti e interessi (ce n'era per tutti). Nel corso del XX secolo, sin dall'inizio, le *Regulae* sono state certo oggetto di una crescente attenzione, ma relegate soprattutto a svolgere la parte dell'esposizione del pensiero cartesiano relativa alla teoria del metodo. Le grandi esposizioni della filosofia cartesiana (Hamelin, Beck, Laporte, Alquié) partivano dal presupposto di una filosofia cartesiana senza cesure, piuttosto monolitica e compatta, in cui c'era una parte relativa al metodo, una alla metafisica, una alla fisica, un'altra alla medicina, per finire con la morale. L'unica discussione di sostanza era se venisse prima il metodo o la metafisica, ma poi tutto si risistemava. Arriviamo rapidamente al 1975: un giovane studioso francese pubblica un'opera intitolata *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Si tratta del filosofo Jean–Luc Marion, che dedicherà un trittico alla filosofia cartesiana: alla prima opera seguiranno *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981, 1991[2]) e infine *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986). Non voglio parlarvi dell'opera di Marion, ma ho dovuto menzionarla perché è a partire dai suoi testi che inizia una *nouvelle vague* francese che domina ancora oggi, potremmo dire, la scena. Il cuore dell'interpretazione di Marion è una lettura – a mio avviso – non tanto heideggeriana quanto levinasiana di Descartes che vede il filosofo come un Giano bifronte: da una parte Descartes è il filosofo che segna in via definitiva la modernità e la metafisica moderna, dettandone i canoni in via definitiva, secondo la lettura di Heidegger (cfr. *Il nichilismo europeo*, poi in *Nietzsche*); ma d'altra parte – e qui il debito nei confronti di *Totalité et infini* è innegabile – Descartes è anche il filosofo del superamento della modernità e della metafisica moderna perché la trascendenza dell'idea di infinito rappresenta una breccia, una rottura nella monolitica compattezza dell'ego. Il percorso cartesiano, in questa lettura, è fatto di rotture e recuperi, superamenti, censure e tentativi di riappropriarsi di sé.

Come dicevo prima, bisogna partire dalle *Regulae*, perché è qui che Descartes definisce – con un gesto filosoficamente rivoluzionario – i canoni della

[8] P. NATORP, *Descartes' Erkenntnißtheorie*, Marburgo, N. C. Elwert'sche, 1882.

scienza moderna, ridisegnando il significato delle parole scienza, certezza, evidenza.

Le *Regulae ad directionem ingenii*

Le *Regulae* sono un'opera singolare, non conclusa, senza genealogia – non avendone Descartes mai parlato nei testi che ci sono giunti – né posterità – essendo state pubblicate solo nel 1701, quindi molti anni dopo le discussioni attorno al metodo e alla logica di Descartes alle quali avrebbero potuto dare un contributo. Per quanto riguarda il titolo, pervenutoci dalle varie fonti con alcune varianti, vorrei soffermarmi sul termine *regula*: esso rinvia all'ambito della misura e della valutazione del rapporto tra un termine di confronto (in ambito matematico, l'unità; in ambito giuridico, la legge) e qualcosa che deve essere ricondotto ad esso. Non a caso si dice 'regolo' per indicare il righello. All'inizio del Seicento, questo termine è ampiamente presente in diversi ambiti applicativi: la matematica, ovviamente, ma anche la giurisprudenza o la teologia morale (data una norma di valore universale, si devono fornire le regole per la sua applicazione, cioè i criteri entro i quali può essere applicata ai casi individuali)[9]. Più inusuale trovarlo nel contesto di un'opera a carattere epistemologico[10], ma questa caratteristica del titolo ci aiuta a comprendere bene un aspetto del testo cartesiano: esso non contiene una logica, o una teoria della conoscenza nella forma esaustiva di un trattato o di un'esposizione sistematica. L'opera di Descartes si propone piuttosto come una guida pratica per l'ingegno che vuole orientarsi nella ricerca della verità. Certo, essa contiene numerosi assunti teorici, ma sono funzionali a supportare una pratica di indagine scientifica che è sempre il vero contesto di riferimento dell'opera. Da questo punto di vista, la riflessione cartesiana sembra riecheggiare temi e prospettive della filosofia di Francis Bacon, ma su questo punto non vi sono elementi – salvo alcune scelte lessicali[11] – che possano sostanziare una influenza di Bacon su Descartes.

La stessa partizione dell'opera, che desumiamo da quanto Descartes dichiara nella *Regula* XII[12], ci conferma questo assunto: essa doveva essere divisa in 3 parti, la prima delle quali (*Regulae* I–XII) doveva contenere le regole principali e

[9] Cfr. ad esempio le *Regulae societatis Jesu* stilate da Ignacio di Loyola, diffusissime e con numerosissime edizioni; oppure il testo di M. SCHICKARD, *Logica iuridica, hoc est regulae et modus argumentandi inductiones et interpretationes legum*, Herbornae Nassoviorum, Corvinus, 1615.

[10] Ciò nonostante, cfr. il diffuso manualetto, presso i collegi gesuiti, pubblicato in appendice alla logica di P. DU TRIEU, *Definitiones, divisiones ac regulae ex logica et physica Aristotelis in gratiam studiosorum philosophiae*, Colonia, sumptibus Bernardi Gualtheri, 1623.

[11] Su tutte, l'uso della locuzione *naturae simplices* per indicare gli elementi primi di ogni conoscenza, anche se in Descartes e Bacon il termine acquista un significato profondamente diverso.

[12] Cfr. *Regulae*, XII, *B Op* II 766-770; AT X 428-429.

generali; la seconda (*Regulae* XIII-XXIV) doveva riguardare le questioni perfettamente intese; la terza (*Regulae* XV-XXXVI) doveva portare sulle questioni perfettamente intese. Si deve notare l'utilizzo da parte di Descartes del vocabolario della *quaestio*, cioè del problema esposto in forma interrogativa: si tratta appunto di trattare i problemi, lavorarli per renderli risolvibili.

Vediamo ora, per punti e in maniera sintetica, quelli che sono – rispetto al tema che ci interessa – i principali punti della rivoluzione operata da Descartes nelle *Regulae*.

a) Primo 'scarto': un nuovo orizzonte del sapere (la *Regula* I). La *Regula* I è considerata da Cassirer il cuore di tutta l'opera, poiché in essa Descartes assegna un nuovo orizzonte ed un nuovo baricentro al sapere. Contro la partizione aristotelica delle scienze, che poggia sulla loro differenziazione in base ai vari oggetti su cui portano, Descartes afferma risolutamente l'unità della scienza definita ormai come *humana sapientia*, cioè come quel sapere che è 'umano' in quanto emanazione della mente dell'uomo che si estende sui vari oggetti che incontra. La metafora del sole che illumina con la sua luce le cose esprime bene questo concetto: il sole è la mente dell'uomo e i suoi raggi sono il sapere. La conoscenza resta quindi sempre la stessa e non è altro che un ampliarsi delle potenzialità della mente dell'uomo:

> Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere; neque enim nos unius veritatis cognitio, veluti unius artis usus, ab alterius inventione dimovet, sed potius juvat. Et profecto mirum mihi videtur, plerosque hominum plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similiumque disciplinarum objecta diligentissime perscrutari, atque interim fere nullos de bona mente, sive de hac universali Sapientia, cogitare, cum tamen alia omnia non tam propter se, quam quia ad hanc aliquid conferunt, sint aestimanda[13].

b) Secondo scarto: un nuovo concetto di evidenza (la *Regula* II)

La regola seconda ci mette davanti ad un secondo scarto rispetto alla tradizione: la definizione di scienza non ha in sé nulla di veramente innovativo, mentre è del tutto nuovo il senso che i termini evidenza e certezza acquisiscono nel testo cartesiano. 'Evidente 'è ciò che è indubitabile: questa tesi segna il primo ingresso, nel quadro del pensiero cartesiano, del dubbio. L'indubitabilità è per ora misurata come impossibilità del disaccordo o della difformità di opinioni e

[13] *Regulae*, I, B *Op* II 684-686; AT X 360.

Descartes espunge così tutte le opinioni probabili (il concetto di probabile rinvia sia alla pratica della *disputatio* che allo statuto di una nozione che non è incontrovertibilmente certa). Le uniche due scienze che rispondono a questi requisiti sono l'Aritmetica e la Geometria (le Matematiche):

> Omnis scientia est cognitio certa et evidens; neque doctior est qui de multis dubitat, quam qui de iisdem nunquam cogitavit, sed nihilominus eodem videtur indoctior, si de aliquibus falsam concepit opinionem; ac proinde nunquam studere melius est, quam circa objecta adeo difficilia versari, ut vera a falsis distinguere non valentes dubia pro certis cogamur admittere, cum in illis non tanta sit spes augendi doctrinam, quantum est periculum minuendi. Atque ita per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitis, et de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum[14].
>
> Verum, si hanc regulam bene servemus, valde pauca occurrent, quibus addiscendis liceat incumbere. Vix enim ulla in scientiis quaestio est, de qua non saepe viri ingeniosi inter se dissenserint. Sed quotiescumque duorum de eadem re judicia in contrarias partes feruntur, certum est alterutrum saltem decipi, ac ne unus quidem videtur habere scientiam: si enim hujus ratio esset certa et evidens, ita illam alteri posset proponere, ut ejus etiam intellectum tandem convinceret. De omnibus ergo quae sunt ejusmodi probabiles opiniones, non perfectam scientiam videmur posse acquirere, quia de nobis ipsis plura sperare, quam caeteri praestiterunt, sine temeritate non licet; adeo ut, si bene calculum ponamus, solae supersint Arithmetica et Geometria ex scientiis jam inventis, ad quas hujus regulae observatio nos reducat[15].

c) Terzo scarto: l'esperienza dell'evidenza (la *Regula* III)

In quale forma si dà però all'intelletto l'esperienza dell'evidenza? Descartes indica due soli atti che assicurano di evitare l'errore: l'intuito e la deduzione. Descartes fornisce due formulazioni della definizione di intuito, entrambe piuttosto simili. La prima definizione inizia con una parte negativa, nella quale Descartes esclude i significati tradizionali di *intuitus* riferiti all'uomo (la conoscenza sensibile e l'operazione dell'immaginazione); a questa *pars destruens* segue una *pars construens* elaborata a partire da una attribuzione ("un concetto della mente pura e attenta") che si sostanzia in una comparazione ("tanto chiaro e distinto (…) da non lasciare alcun dubbio"). È rilevante osservare che il dubbio ritorna anche qui ed è il vero termine di confronto sul quale si misura l'*intuitus*. Il dubbio, in questo caso, funge da vero e proprio strumento epistemologico:

[14] *Regulae*, II, B *Op* II 686-688; AT X 362.
[15] *Regulae*, II, B *Op* II 688-689; AT X 363.

Sed ne deinceps in eumdem errorem delabamur, hic recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque ullo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque tantum duae, intuitus scilicet et deductio.

Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis judicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus. Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia, quae longe plura sunt quam plerique animadvertant, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur[16].

La deduzione è invece concepita come un movimento, il movimento dello sguardo (*intuitus*) che passa da una idea ad una connessa ad essa. L'immagine che Descartes usa è quella della catena costituita da tanti anelli: la successione di questi dal primo all'ultimo costituisce l'ordine delle ragioni, organizzato sulla base del principio della chiarezza e dell'evidenza. I primi anelli sono le nozioni semplici che si danno per intuito, quelli che seguono sono dati per deduzione: così, ad esempio, le prime nozioni della geometria (postulati, assiomi, definizioni) sono oggetto dell'intuito e, a partire da questi, si elabora una catena di ragioni che più si allunga, più produce nozioni e teoremi complessi. Questi ultimi sono ottenuti mediante deduzione. È chiaro che la validità delle deduzioni dipende dal fatto che conosco bene il rapporto con le prime nozioni oggetto di intuito, e questo mette in primo piano il ruolo della memoria: inizialmente, infatti, la 'visione' del nesso tra ciò che conosco per intuito e ciò che conosco per deduzione è affidato alla memoria, anche se Descartes ritiene che, quanto più percorro velocemente l'ordine delle ragioni, tanto più acquisisco la capacità di vedere con un unico sguardo l'insieme delle ragioni concatenate tra loro. In tal modo la deduzione si risolve nell'intuizione:

Hinc jam dubium esse potest, quare, praeter intuitum, hic alium adjunximus cognoscendi modum, qui fit per deductionem: per quam intelligimus, illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur. Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis: non aliter quam longae alicujus catenae extremum annulum cum primo connecti cognoscimus, etiamsi uno eodemque oculorum intuitu non omnes intermedios, a quibus dependet illa connexio, contemplemur, modo illos perlustraverimus

[16] *Regulae*, III, B *Op* II 694-695; AT X 368.

successive, et singulos proximis a primo ad ultimum adhaerere recordemur. Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quaedam concipiatur, in illo non item; et praeterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur. Ex quibus colligitur, dici posse illas quidem propositiones, quae ex primis principiis immediate concluduntur, sub diversa consideratione, modo per intuitum, modo per deductionem cognosci; ipsa autem prima principia, per intuitum tantum; et contra remotas conclusiones, non nisi per deductionem. Atque hae duae viae sunt ad scientiam certissimae, neque plures ex parte ingenii debent admitti, sed aliae omnes ut suspectae erroribusque obnoxiae rejiciendae sunt[17].

d) Quarto scarto: la struttura fondamentale del sapere (la *Regula* XII).

La *Regula* XII presenta la differenza tra le cose in quanto esistenti e le cose in quanto conosciute. Tale differenza, posta da Descartes, segna un punto di rottura decisa con la teoria aristotelica della scienza, ancorata al concetto di sostanza. La scienza per Aristotele si dà innanzitutto della sostanza, che rappresenta il significato pieno dell'essere e, quando Descartes afferma che le cose in quanto esistenti sono un qualcosa di uno e semplice, di fatto ha in mente la definizione tradizionale di sostanza come ciò che è in sé e non in altro. La scienza cartesiana non ha quindi a che fare con le cose in quanto esistono nella realtà, ma in quanto sono conoscibili dalla mente e in questo processo di riduzione dell'esistente al conoscibile si opera una trasformazione che allontana la scienza di Descartes dall'esperienza (ingenua o meno ingenua) che abbiamo delle cose:

Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt. Nam si, ver. gr., consideremus aliquod corpus extensum et figuratum, fatebimur quidem illud, a parte rei, esse quid unum et simplex: neque enim, hoc sensu, compositum dici posset ex natura corporis, extensione, et figura, quoniam hae partes nunquam unae ab aliis distinctae exstiterunt; respectu vero intellectus nostri, compositum quid ex illis tribus naturis appellamus, quia prius singulas separatim intelleximus, quam potuimus judicare, illas tres in uno et eodem subjecto simul inveniri. Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua et distincta est, ut in plures magis distincte cognitas mente dividi non possint: tales sunt figura, extensio, motus, etc.; reliquas autem omnes quodammodo ex his compositas esse concipimus[18].

[17] *Regulae,* III, B *Op* II 696-697; AT X 369–371.
[18] *Regulae,* XII, B *Op* II 756; AT X 418.

La scienza delineata nelle *Regulae* si appoggia perciò su quella che potremmo chiamare un'ontologia elementare, che non rinvia ad una teoria dell'ente (come l'ontologia tradizionale), ma si struttura noeticamente attorno alle nozioni più semplici ed indivisibili che la mente possiede in sé. Conoscere scientificamente significa conoscere la mescolanza di nature semplici che concorre alla produzione del fenomeno particolare che si desidera conoscere:

Omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant. Quod perutile est annotare; nam quoties aliqua difficultas examinanda proponitur, fere omnes haerent in limine, incerti quibus cogitationibus mentem debeant praebere, et rati quaerendum esse novum aliquod genus entis sibi prius ignotum: ut si petatur quae sit magnetis natura, illi protinus, quia rem arduam et difficilem esse augurantur, ab iis omnibus quae evidentia sunt animum removentes, eumdem ad difficillima quaeque convertunt, et vagi exspectant utrum forte per inane causarum multarum spatium oberrando aliquid novi sint reperturi. Sed qui cogitat, nihil in magnete cognosci posse, quod non constet ex simplicibus quibusdam naturis et per se notis, non incertus quid agendum sit, primo diligenter colligit illa omnia quae de hoc lapide habere potest experimenta, ex quibus deinde deducere conatur, qualis necessaria sit naturarum simplicium mixtura ad omnes illos, quos in magnete expertus est, effectus producendos; qua semel inventa, audacter potest asserere, se veram percepisse magnetis naturam, quantum ab homine et ex datis experimentis potuit inveniri[19].

Descartes le presenta sempre nella *Regula* XII dividendole in 3 classi:

Dicimus secundo, res illas, quae respectu intellectus nostri simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes. Pure intellectuales illae sunt, quae per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporeae adjumento ab intellectu cognoscuntur: tales enim nonnullas esse certum est, nec ulla fingi potest idea corporea, quae nobis repraesentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare, et similia; quae tamen omnia revera cognoscimus, atque tam facile, ut ad hoc sufficiat, nos rationis esse participes. Pure materiales illae sunt, quae non nisi in corporibus esse cognoscuntur: ut sunt figura, extensio, motus, etc. Denique communes dicendae sunt, quae modo rebus corporeis, modo spiritibus sine discrimine tribuuntur, ut existentia, unitas, duratio, et similia. Huc etiam referendae sunt communes illae notiones, quae sunt veluti vincula quaedam ad alias naturas simplices inter se conjugendas, et quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus. Hae scilicet: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; item, quae ad idem tertium eodem modo referri non possunt, aliquid etiam inter se habent diversum, etc.

[19] *Regulae*, XII, B *Op* II 766; AT X 427.

Et quidem hae communes possunt vel ab intellectu puro cognosci, vel ab eodem imagines rerum materialium intuente[20].

La scienza delle regole mira quindi ad una visione completa del proprio oggetto, e l'opera si presenta come un insieme di precetti volti a favorire una facilità di pensiero e una perizia tecnica nel costruire le *quaestiones* (problemi). La scienza così pensata e progettata è una rappresentazione del mondo strutturata a partire da un processo di riduzione del molteplice e confuso dato sensibile a quell'insieme di elementi noeticamente semplici la cui composizione permette di rappresentare in maniera chiara e distinta gli oggetti. Il rapporto tra evidenza e verità è con ciò presupposto dalle *Regulae* e non apertamente tematizzato. Nell'opera redatta nel corso degli anni '20, tuttavia, si pongono le basi di una problematizzazione del nesso in quanto tale: il fatto che noi conosciamo il mondo attraverso un insieme di strutture noeticamente semplici che troviamo come 'date' a noi e che tale conoscenza ci presenta un mondo che non corrisponde più iconicamente a quello appreso attraverso i sensi, questo pone il serio problema della giustificazione della corrispondenza tra ciò che risulta a noi evidente e ciò che è in sé vero. Non sappiamo in maniera incontrovertibile se è esattamente questo insieme di problemi ad aver suggerito lo sviluppo metafisico del pensiero cartesiano. Tuttavia è molto plausibile e, quel che è certo, è che dal 1629 Descartes dichiara a più riprese che egli ha dovuto procedere a fondare la fisica mediante la metafisica.

La necessità di una fondazione metafisica della evidenza: la disarticolazione – rispetto alla mente umana – di evidenza e verità.

Nelle *Regulae* il nesso tra evidenza e verità non viene in alcun modo discusso o messo in dubbio: la scienza è conoscenza vera perché esperienza di evidenza e l'evidenza si misura sulla capacità dello sguardo della mente tanto pura e attenta da non lasciare alcun dubbio intorno a ciò che osserva. L'oggetto presente alla mente è massimamente visibile e quindi evidente, e la verità è precisamente la corrispondenza tra la mente e la cosa che si dà in tale evidenza. Ora, questa situazione è coerente con l'assunto della filosofia greca che vede nella vista il paradigma della conoscenza e quindi resta perfettamente in linea con la tradizione precedente: i punti di rottura che ho elencato non arrivano a disarticolare l'assunto fondamentale del nesso immediato evidenza–verità. Conseguenza di questo è il fatto che per Descartes, fino al 1628, la teoria della scienza non ha bisogno di alcun

[20] *Regulae,* XII, B *Op* II 756-758; AT X 419.

supporto ulteriore, cioè le tesi delle *Regulae* sono del tutto indipendenti da ogni presupposto metafisico. Sarebbe a questo proposito interessante discutere in che misura il rapporto tra la scienza e la filosofia prima o metafisica si articola negli autori coevi a Descartes: da questo punto di vista, la posizione di Descartes è certo originale, ma non completamente. Tra gli autori, soprattutto riformati o protestanti, che all'inizio del XVII secolo reintroducono massicciamente lo studio della metafisica nei curricula universitari, vi è l'esigenza di articolare ed ordinare il rapporto tra questi due ambiti: in generale, una soluzione abbastanza condivisa è quella di assegnare alla filosofia prima il compito di determinare le nozioni fondamentali e transdisciplinari che poi devono essere utilizzate nelle discipline particolari, secondo un ideale di coesione ed organizzazione delle discipline che troviamo in moltissimi autori (R. Göckel, C. Timpler, B. Keckermann, J. H. Alsted...).

Ma torniamo a Descartes: a partire dal 1629 abbiamo delle testimonianze di un cambiamento di prospettiva essenziale circa la maniera in cui Descartes pensa alla validazione della scienza. Non sappiamo nel dettaglio come questo è accaduto, ma sul finire degli anni '20, Descartes ritiene che la scienza non sia autosufficiente e che debba venire fondata sulla metafisica. Questa 'irruzione' della metafisica nel pensiero di Descartes si accompagna alla redazione di un 'piccolo trattato sulla divinità' di cui Descartes parla a Gibieuf e a Mersenne[21].

In una lettera del 27 maggio 1638, scrivendo a Mersenne, Descartes affermerà:

> Vous demandez si je tiens que ce que j'ai écrit de la réfraction soit démonstration; et je crois que oui, au moins autant qu'il est possible d'en donner en cette matière, sans avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Métaphysique (ce que j'espère faire quelque jour, mais qui ne l'a point été par cidevant), et autant qu'aucune autre question de Mécanique, ou d'Optique, ou d'Astronomie, ou autre matière qui ne soit point purement Géométrique ou Arithmétique, ait jamais été démontrée[22].

Il valore dimostrativo della fisica dipende dalle verità della metafisica: una tesi, questa, del tutto assente dalle *Regulae*.

Nella lettera a Mersenne del 15 aprile del 1630, emerge la stretta correlazione tra la possibilità di una fisica e la costituzione di una metafisica:

[21] *A Gibieuf,* 18 luglio 1629, BLet 17, p. 44 (AT I 17) e dalle seguenti lettere *A Mersenne,* 15 aprile 1630, BLet 30, p. 146 (AT I 145); *A Mersenne,* 25 novembre 1630, BLet 36, pp. 176-178 (AT I 182).

[22] *A* Mersenne, 27 maggio 1638, BLet 167, p. 678 (AT II 141–142).

J'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison [la raison humaine], sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études ; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâce à Dieu, je me suis aucunement satisfait ; au moins pensai-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie ; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres. Les 9 premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose, et je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit ; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu premièrement comment la physique sera reçue[23].

Conoscere Dio e sé stessi è dunque una condizione necessaria per fondare la fisica (les fondements de la physique), ma la conoscenza di Dio e di sé è precisamente l'oggetto della metafisica cartesiana (cfr. il titolo delle *Meditationes*). Vedremo poi il perché di questa necessità, ma per ora quel che importa è che Descartes ammette implicitamente l'impossibilità di fondare una scienza senza la conoscenza di Dio e di sé. Nessuno di queste due conoscenze rientrava nel progetto delle *Regulae*.

Un elemento significativo circa il ruolo della metafisica e l'insufficienza, a questo proposito, delle *Regulae* è la teoria della creazione delle verità eterne. Secondo questa teoria le cosiddette verità eterne – cioè quelle verità (essenze, verità matematiche e metafisiche...) che la tradizione assegnava alla mente divina come ad essa coeterne – erano non più sullo stesso piano della essenza divina, ma venivano da Descartes considerate come create da un preciso atto della volontà divina che agiva come causa efficiente nei loro confronti. Questa tesi, di una estrema eterodossia rispetto all'impianto della teologia naturale tradizionale, almeno da Agostino in poi, viene presentata da Descartes in una serie di lettere a Mersenne dell'aprile e maggio del 1630. L'importo teorico dell'affermazione della creazione da parte di Dio, agente come causa efficiente, delle verità eterne è enorme: essa comporta la posizione di una cesura forte tra il piano della mente divina e i contenuti esemplari, le idee appunto, che costituiscono le verità fondamentali che strutturano il mondo e la nostra conoscenza del mondo. Sulla base di questa tesi cartesiana, ad esempio, 2+2 avrebbe potuto, se Dio lo avesse voluto, non fare 4 o il triangolo avrebbe potuto avere più di tre lati e tre angoli, ecc.

[23] *A Mersenne*, 15 aprile 1630, BLet 30, pp. 144-146 (AT I 144).

Così, di conseguenza, non solo il mondo così come lo conosciamo, ma la nostra stessa razionalità che struttura il mondo in un quadro di conoscenze, avrebbe potuto essere del tutto differente, senza avere una necessità interna e indipendente. Ciò che a noi si impone nella più forte evidenza non è di necessità vero, poiché avrebbe potuto anche non esserlo e quindi il nesso tra evidenza e verità non poteva più essere un presupposto tacito del discorso scientifico e filosofico, così come sino ad allora era stato concepito:

> Je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'un Roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions. Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage ; ainsi qu'un Roi a plus de majesté lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela être sans Roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter. On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un Roi fait ses lois ; à quoi il faut | répondre que oui, si sa volonté peut changer. – Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu. – Mais sa volonté est libre. – Oui, mais sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance. J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit 15 jours, dans ma physique[24].

Questo passo è uno dei più commentati e discussi all'interno della corrispondenza cartesiana e non possiamo in questa sede soffermarci su tutti gli spunti che ci offre. Occorre però fissare alcuni punti rilevanti:

– la teoria della creazione delle verità eterne doveva, secondo quanto pensava Descartes nell'aprile del 1630, essere enunciata nella fisica, pur essendo una verità metafisica;

– qui in particolare egli si riferisce specificamente alle verità matematiche;

[24] *A Mersenne*, 15 aprile 1630, BLet 30, p. 146 (AT I 145).

– affermare l'indipendenza di queste verità dalla volontà di Dio significa imporre queste verità a Dio e con ciò minarne l'infinità (farne un Giove o un Saturno, le divinità greco–romane che per quanto non mortali erano sottoposte al fato).

– Le verità matematiche sono innate nelle menti dell'uomo e fissate da Dio con un decreto totalmente libero del suo volere. La mente dell'uomo può conoscere e comprendere (il termine comprendere è usato qui da Descartes in senso tecnico) tali verità, che si collocano su un piano del tutto orizzontale rispetto alla mente umana.

– Ciò che resta incomprensibile all'uomo è la grandezza di Dio, la sua immensità (questa si colloca su un piano verticale rispetto alla mente umana): possiamo conoscerla, ma non comprenderla. Il passo si conclude con il riconoscimento della onnipotenza di Dio e la portata della nostra conoscenza: dobbiamo affermare che egli può fare tutto ciò che noi possiamo comprendere, ma non possiamo impedire a Dio di fare ciò che noi non possiamo comprendere.

Questa discussione continuerà in alcune lettere a Mersenne del mese successivo, ma non intendo qui approfondire tale tema. Quello che mi interessava era mostrare che vi è un confine abbastanza netto tra la riflessione epistemologica degli anni '20 e quella successiva. Dopo il 1630 il nesso evidenza e verità, almeno per l'intelletto umano, non può più essere assunta in senso assoluto. Occorrerà una fondazione metafisica per garantire la solidità della conoscenza filosofica e scientifica.

Prima di proseguire, tuttavia, mi preme fare un nota bene: Descartes non ha mai esposto pubblicamente questa dottrina. La sua più estesa formulazione si trova nelle lettere a Mersenne dell'aprile–maggio del 1630, poi vi sono solo riferimenti sporadici, benché importanti[25]. Cosa significa questo? Che è difficile stabilire la collocazione di tale teoria nel quadro generale del pensiero cartesiano: da un lato essa sembra estremamente operativa (ad esempio essa sembra essere implicata nel dubbio della prima meditazione[26] o nella concezione cartesiana dell'infinito), ma dall'altro è chiaro che Descartes ha deciso di omettere questa dottrina dalle esposizioni pubbliche della sua filosofia. Alcuni interpreti (Frankfurt negli Stati Uniti, Marion, e la sua scuola in Francia) hanno fatto di tale tesi il cuore segreto della metafisica cartesiana, mentre altri (a partire da Emile Boutroux) hanno

[25] Cfr. tra gli altri luoghi, le *Quinte* e le *Seste risposte*. Cfr. *Quintae responsiones*, B *Op* I 1184 (AT VII 380) e *Sextae responsiones*, B *Op* I 1222-1224 (AT VII 431-432).

[26] Cfr. H. FRANKFURT, *Demons, dreamers and madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, New York, The Bobbs-Merril Company, 1970; repr. Princeton, Princeton University Press, 2007.

ritenuto di dover ridurre il numero delle verità eterne su cui si esercita l'onnipotenza divina come causa efficiente.

Le *Meditationes de prima philosophia* (1641–1642)

L'intera filosofia si poggia su basi metafisiche che passano attraverso la posizione di alcune tesi: la dimostrazione della nostra esistenza come cose pensanti; la dimostrazione dell'esistenza di Dio e la conoscenza della sua infinitezza e perfezione; la posizione dell'essenza delle cose materiali. Tali tesi non sono esplicitate nella corrispondenza cartesiana, ma possiamo considerarle come acquisite alla fine degli anni '20, come testimoniato sia dalle lettere sulle verità eterne del 1630, sia dal testo del *Mondo*, cioè la fisica che Descartes scrive agli inizi degli anni '30 e che non verrà mai pubblicata vivente l'autore a causa della condanna di Galilei del 1633. Il Mondo è un'opera chiave nella produzione di Descartes perché ci permette di vedere in controluce la situazione della metafisica cartesiana nel passaggio dagli anni '20 alle riflessioni e agli sviluppi degli anni '30 e '40.

La metafisica cartesiana ha avuto 3 esposizioni pubbliche: il *Discorso sul metodo* (1637); le *Meditazioni di filosofia prima* (1641) ed i *Principi della filosofia* (1644). A queste va aggiunto l'esposizione parziale di tale metafisica in un'opera pubblicata postuma e intitolata *La recherche de la vérité*. Le esposizioni pubbliche, senz'altro quelle maggiormente degne di nota perché licenziate dallo stesso Descartes, presentano delle analogie evidenti, ma anche alcune importanti differenze, che non hanno mancato di suscitare ampie discussioni tra gli studiosi. Un punto è però assodato: per Descartes la più compiuta esposizione della sua metafisica e quella alla quale ha fermamente consegnato il suo pensiero sono le *Meditationes*. Tutto questo per sottolineare non solo che le *Meditationes* sono l'opera più importante nel quadro della metafisica cartesiana, ma anche per dirvi che bisogna tener conto della loro specificità, sia nella forma che nel contenuto. Per entrambi questi aspetti l'opera segna una reale rivoluzione nella storia della filosofia e della metafisica. Partiamo dalla forma: Descartes introduce per la prima volta lo stile meditativo nel contesto di un'opera di filosofia. Esistevano dialoghi, poemi, trattati, summe, confessioni, disputazioni, manuali, discorsi, favole, ecc. Ma 'meditazioni' no. Perché delle meditazioni? Descartes è stato educato in un collegio gesuita e ha seguito durante tutta la sua formazione gli esercizi spirituali condotti nella forma di meditazioni sulla base delle indicazioni di S. Ignazio di Loyola. Che cosa prevede lo stile meditativo? In primo luogo uno stile di lettura diverso da quello delle altre opere: la lettura meditante comporta una temporalità ed una ripetizione che si ispirano al modalità della *ruminatio* benedettina, cioè della masticazione lenta e ripetitiva che permette una maggiore assimilazione dei cibi. L'idea è che il meditante diventi tutt'uno con il percorso che egli compie e questo percorso deve portarlo a una trasformazione di sé e del proprio modo di

pensare. In termini propri alla spiritualità ignaziana potremmo parlare di conversione, di trasformazione dell'uomo vecchio nell'uomo nuovo. Tutto questo si trova nel testo cartesiano, è precisamente incastonato al cuore delle *Meditazioni*, ma viene privato di tutto l'orizzonte spirituale e religioso: quelle di Descartes sono meditazioni laiche e filosofiche, che trattano certo di Dio, ma del Dio conosciuto dalla ragione, cosa che, del resto, verrà a Descartes pesantemente rimproverata da Pascal. La trasformazione che subisce il meditante cartesiano è una trasformazione nel pensiero, che Descartes indica nella formula icastica e sintetica di *abducere mentem a sensibus*, cioè allontanare la mente dai sensi per poter pensare in maniera chiara e distinta le prime verità metafisiche. Questo ha delle grosse implicazioni sia sul piano della stesura dell'opera, sia sul piano della lettura. Veniamo appunto alla stesura e allo stile delle meditazioni: se noi leggiamo un trattato o una summa, sappiamo che chi parla è l'autore, il testo è una locuzione ad una dimensione. Noi leggiamo, seguiamo il discorso, siamo portati generalmente ad accettare le conclusioni oppure a rigettarle. Nel discorso meditativo non funziona così, perché vi sono non una ma due dimensioni: vi è l'autore che parla dal punto di vista di colui che ha compiuto il percorso ed è approdato alla conversione e, quindi, vede le cose con uno sguardo che ha superato il travaglio della prova e della rinascita; ma vi è anche l'autore che si immedesima completamente nel lettore, ne condivide le difficoltà, ne sente la fatica e le esitazioni, facendosi tutt'uno con lui. Questo autore che si impersonifica nel lettore ragiona e dubita come se fosse egli stesso in preda alle situazioni più dure che il lettore si può trovare ad affrontare e non è sbagliato parlare di una vera e propria drammatizzazione teatrale. Da questo punto di vista le meditazioni vanno lette immedesimandosi e facendosi prendere dai dubbi e dalle angosce che assalgono l'autore. Un nota bene a questo proposito: il non aver inteso questo aspetto ha prodotto la figura mitica di un Descartes scettico, individuata nell'autore della prima meditazione, che propone dei dubbi talmente forti e radicali da far pensare ad un periodo effettivamente scettico nel percorso filosofico dell'autore. Passiamo ora alle implicazioni sul piano della lettura dell'opera: non si può leggere questo testo come si legge la *Summa* di Tommaso o come si legge la *Critica della ragion pura* di Kant (forse con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel saremmo già più vicini). Un aspetto chiave della lettura è quello della temporalità; Descartes lo afferma chiaramente in alcune lettere: l'opera va letta meditazione per meditazione, stando anche alcuni giorni su ciascuna di esse, leggendo e rileggendo fino a quando non si è compiuto il percorso che l'autore ha stabilito. Non si tratta, ormai è chiaro, di capire semplicemente l'articolazione delle ragioni, ma di ripetere l'esperienza di pensiero dell'autore[27]. Oggi nessuno legge

[27] Un *nota bene* sul tema dell'esperienza in Descartes: è stato spesso rappresentato in maniera caricaturale e distorta come un filosofo lontano dall'esperienza.

Descartes in questo modo, e forse è pure giusto, però non possiamo non tener conto di come l'opera è stata scritta dall'autore e di come egli volesse che fosse letta (un nota bene sul formato della prima edizione delle *Meditationes*: in 12°). Abbiamo parlato delle novità quanto alla forma, vediamo ora le novità quanto al contenuto. Partiamo dal titolo dell'opera per esteso: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (una rilevante differenza nella titolazione della seconda edizione: *Meditationes de prima philosophia, In quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur*). Nel XVII secolo, quando scrive Descartes, i significati di Filosofia prima erano essenzialmente 2 o 3: filosofia prima era detta la metafisica in ragione dell'astrazione e quindi della generalità e dell'universalità del proprio oggetto (primarietà sul piano della generalità e della universalità del proprio oggetto); filosofia prima era detta la teologia naturale in ragione dell'eccellenza e della priorità assiologica del proprio oggetto (Dio e le intelligenze separate); filosofia prima era detta (più recentemente da Francis Bacon nel *De augmentis scientiarum*) l'insieme di quei termini transdisciplinari che costituiscono un bagaglio comune di concetti utili a tutte le discipline specifiche (un specie di lessico filosofico propedeutico allo studio di tutte le discipline). Come vedete Descartes non si rifà a nessuno di questi concetti, ma definisce un nuovo concetto di filosofia prima; in una lettera a Mersenne dell'11 novembre 1640 scrive parlando del titolo dell'opera:

> Il me semble que le plus propre sera de mettre Renati Descartes *Meditationes de prima Philosophia*; car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'Ame, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre[28].

Che cosa determina allora la priorità di tale filosofia? L'ordine delle ragioni, in funzione alla situazione del soggetto e non più in relazione all'oggetto che viene studiato.

L'opera consta così di 6 meditazioni, ognuna delle quali è titolata in base alla tesi o all'argomento che viene trattato in essa: la prima è intitolata "Ciò che può essere revocato in dubbio"; la seconda "La natura della mente umana; che essa è più nota del corpo"; la terza "Di Dio che esiste"; la quarta "Del vero e del falso"; la quinta " L'essenza delle cose materiali; e, di nuovo, Dio, che esiste"; la sesta "L'esistenza delle cose materiali e la distinzione reale della mente dal corpo". A queste 6 Meditazioni succedono 7 serie di Obiezioni e Risposte: Descartes dopo aver redatto il testo principale dell'opera aveva infatti deciso di farlo circolare presso filosofi e scienziati del tempo a cui aveva chiesto di mandargli eventuali

[28] A *Mersenne*, 11 novembre 1640, BLet 283, p. 1324 (AT III 235).

obiezioni perché lui vi potesse rispondere e pubblicare il testo con questo insieme di materiali. Ovviamente nelle *Obiezioni e Risposte* lo stile meditativo è del tutto assente e si tratta di una serie di discussioni a botta e risposta da parte di questi interlocutori e Descartes.

Veniamo ora al contenuto che più ci interessa, ovvero alle *Meditazioni I* e *IV*.

La Prima Meditazione

Lo scopo della prima meditazione è quello di procedere ad un esame delle proprie conoscenze per stabilire «qualcosa di stabile e duraturo nelle scienze»[29]. Come procede Descartes? Il processo della *I Meditazione* si basa su due decisioni stabilite inizialmente:

> Ad hoc autem non erit necesse, ut omnes esse falsas ostendam, quod nunquam fortassis assequi possem; sed quia jam ratio persuadet, non minus accurate ab iis quae non plane certa sunt atque indubitata, quam ab aperte falsis assensionem esse cohibendam, satis erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero. Nec ideo etiam singulae erunt percurrendae, quod operis esset infiniti; sed quia, suffossis fundamentis, quidquid iis superaedificatum est sponte collabitur, aggrediar statim ipsa principia, quibus illud omne quod olim credidi nitebatur[30].

Le decisioni sono quindi quelle di 1) associare ciò che è dubbio a ciò che è falso; 2) esaminare tutte le conoscenze procedendo mediante classi di conoscenze. Un nota bene a questo proposito: quando Descartes pubblica questi testi il lettore si trova messo davanti a questo 'esperimento del dubbio' (meglio di 'metodo del dubbio') senza conoscere il concetto propriamente cartesiano di 'dubbio' e 'dubitabile'. Per i lettori seicenteschi il dubbio e gli argomenti cartesiani rimandavano immediatamente al contesto delle opere scettiche ed a lungo si è discusso se Descartes fosse scettico o volesse ingenerare nel lettore lo scetticismo. Ora noi abbiamo invece visto che il dubbio per Descartes è uno strumento 'epistemologico' e questo sin dalle *Regulae* in cui non vi è alcun uso del dubbio in tal senso. Perché il dubbio è uno strumento epistemologico? Perché esso fornisce certezza circa lo statuto di incertezza della tesi che viene esaminata. Facciamo un esempio: dubitare che gli angoli interni di un triangolo siano uguali a due retti significa per Descartes che la tesi enunciata non è vista in maniera del tutto chiara,

[29] *Meditatio*, I, B *Op* I 702; AT VII 17.
[30] *Meditatio*, I, B *Op* I 702; AT VII 18.

per questo bisogna procedere a dimostrarla. Ma se questa tesi ci appare dubbia, allora noi siamo incerti su di essa, ma certi – scusate il gioco di parole – della nostra incertezza. In base alla *Regula* II, poi, abbiamo visto che ciò che è incerto non può avere diritto di cittadinanza nella scienza, e quindi va espunto dal perimetro del sapere scientifico. L'associazione del dubbio al falso è poi una vera invenzione che non troviamo nelle *Regulae*, ma che serve a Descartes per costringere il lettore ad isolare solamente ciò che è assolutamente certo ed evidente. In altre parole quello che viene messo in campo è uno strumento raffinato che poggia sulla esperienza del singolo per portarlo ad una esperienza di radicale rifondazione del sapere su un modello conoscitivo che abbiamo visto essere già abbondantemente delineato nelle *Regulae*. Un'ulteriore osservazione: Descartes parlerà sempre di 'ragioni' di dubitare, e questo significa che gli argomenti portati riposano su una seria riflessione circa lo statuto delle differenti tipologie di conoscenze: il dubbio non è quindi 'psicologico', ma si dispone su 3 livelli: gnoseologico, ontologico e metafisico.

Il dubbio sui sensi (dubbio gnoseologico):

Tutto ciò che ho sinora ammesso come massimamente vero l'ho ricevuto o dai sensi o attraverso i sensi; talvolta, però, li ho colti in fallo, ed è prudente non confidare mai completamente in chi ci ha ingannato anche per una volta. Superamento del dubbio sui sensi:

Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam et remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, et similia[31].

Secondo livello del dubbio: il dubbio sull'esistenza del corpo (dubbio ontologico):

Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem. Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae

[31] *Meditatio*, I, B *Op* I 704; AT VII 18.

isti vigilantes. Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positis vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens et sciens extendo et sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet[32].

La *ratio dubitandi* del sogno riprende un tema classico dello scetticismo antico, ma con una significativa differenza. Descartes è il primo a far valere tale dubbio contro l'esistenza del mondo materiale in quanto tale. Ciò significa che viene messo già sin da ora in discussione il rapporto tra verità ed evidenza in quanto tale. Mentre gli scettici antichi usavano il tema del sogno per squalificare la convinzione dell'importo veritativo di questo o quel contenuto rappresentativo, per Descartes non si tratta di squalificare una certa esperienza sensibile (il contenuto della rappresentazione) ma che la rappresentazione in quanto tale dia accesso ad un contenuto.

Questo livello del dubbio è però solo ontologico e non arriva a quel livello metafisico che sarà invece toccato dall'ipotesi del Dio ingannatore.

Il Dio ingannatore (dubbio metafisico o iperbolico):

Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus; tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt; ideoque saltem generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existere. Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas et Satyriscos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscent; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit et falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant. Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia haec, oculi, caput, manus, et similia, imaginaria esse possent, necessario tamen saltem alia quaedam adhuc magis simplicia et universalia vera esse fatendum est, ex quibus tanquam coloribus veris omnes istae, seu verae, seu falsae, quae in cogitatione nostra sunt, rerum imagines effinguntur.

Cujus generis esse videntur natura corporea in communi, ejusque extensio; item figura rerum extensarum; item quantitas, sive earumdem magnitudo et numerus; item locus in quo existant, tempusque per quod durent, et similia.

[32] *Meditatio*, I, B *Op* I 704; AT VII 18-19.

Quapropter ex his forsan non male concludemus Physicam, Astronomiam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quae a rerum compositarum consideratione dependent, dubias quidem esse; atqui Arithmeticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quae nonnisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eae sint in rerum natura necne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere. Nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant.

Verumtamen infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere? Imo etiam, quemadmodum judico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest?[33]

Perché il dubbio sulle *magis simplicia et universalia* chiama in campo l'ipotesi del Dio ingannatore? Perché non si tratta di squalificare l'esistenza di un qualcosa che mi si dà comunque come contenuto (l'albero davanti a me lo penso e lo avverto come esistente, ma l'esistenza dell'albero è in qualche modo un contenuto esso stesso rappresentativo). Quello che invece Descartes vuole mettere in dubbio ora è la struttura stessa della razionalità, e questo può avvenire solo sulla base di una istanza metafisica che si colloca a livello dell'atto creativo. Questo dubbio è un dubbio vertiginoso e talmente profondo, con implicazioni teologiche non secondarie[34], che Descartes ripiega subito su un dubbio più praticabile per il lettore.

Il genio maligno è una versione per così dire attenuata del Dio ingannatore: il genio maligno non è creatore (non può quindi agire strutturalmente sul nesso evidenza e verità), e può ingannare solo inficiando psicologicamente il giudizio nel momento in cui questo viene esercitato:

Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque

[33] *Meditatio*, I, B *Op* I 704-706; AT VII 19–21.

[34] Va osservato che il Dio ingannatore non è il Dio creatore delle verità eterne perché, anche se entrambi condividono un attributo – l'onnipotenza – che rende formalmente possibile la disconnessione tra verità ed evidenza, tuttavia il Dio creatore delle verità eterne non può essere ingannatore perché è sommamente buono e perfetto, mentre l'immagine del Dio ingannatore è una falsa opinione basta sulla considerazione di un solo attributo di Dio.

externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo[35].

Verso la Quarta Meditazione

Come Descartes uscirà da questa situazione? È ben noto il percorso del filosofo, che nella seconda meditazione scoprirà il *cogito*, l'io penso, come unica verità che resiste a questa universale messa in discussione delle proprie convinzioni ("Così, dopo aver ben bene ponderato tutto ciò, si deve infine stabilire che questo enunciato, Io sono, io esisto, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente"). La terza meditazione, con la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ci dà accesso al primo contenuto rappresentativo vero e, nel contempo, la conoscenza dell'esistenza di Dio e della sua essenza. Nella terza meditazione Dio è conosciuto come l'essere infinito e perfetto, e, quindi sommamente buono e potente. A questo punto viene dissolta definitivamente l'ipotesi del Dio ingannatore: Dio non può ingannare e quindi tutto quanto era stato messo in discussione sembrerebbe poter essere ripristinato. In realtà non è ancora così: nella terza meditazione, prendendo a modello la conoscenza che abbiamo del *cogito* e dell'esistenza di Dio, Descartes enuncia il criterio di verità che permetterà di fondare metafisicamente la scienza; ma tale criterio non può ancora essere operativo. Perché? Perché resta il problema dell'errore: se Dio è sommamente buono e perfetto, se non vuole quindi che ci inganniamo, allora come mai commettiamo errori? Il dipanarsi delle meditazioni genera non solo conclusioni filosofiche, ma anche nuove domande: se Dio è buono e noi dipendiamo in tutto e per tutto da lui, perché esiste l'errore? Questa domanda prima di Descartes e del percorso che egli ha inaugurato non si poneva, non in questi termini: la domanda "Se Dio è sommamente buono ed infinito perché esiste il male?" è una domanda che nasce con la filosofia moderna ed è legata alla rappresentazione razionale e filosofica di Dio che si dà a partire da Descartes. Per tornare al nostro problema, il rapporto tra evidenza e verità non è ricomposto con la terza meditazione ed il percorso intrapreso con le *Meditazioni* non si conclude con la riproposizione di quanto visto nelle *Regulae*. La fondazione metafisica della scienza richiede non solo la giustificazione della corrispondenza tra evidenza e verità, ma anche l'esclusione della possibilità dell'errore. Ecco perché il criterio di

[35] *Meditatio*, I, B *Op* I 708-710; AT VII 22–23.

verità, ovvero il recupero del nesso evidenza e verità avverrà solo con la quarta meditazione, che si intitola appunto 'Del vero e del falso'.

La Quarta Meditazione

Posizione del problema:

Quamdiu de Deo tantum cogito, tutusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo; sed, postmodum ad me reversus, experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, quorum causam inquirens animadverto non tantum Dei, sive entis summe perfecti, realem et positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summe abest, negativam quandam ideam mihi observari, et me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente, participo, hoc est quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quod fallar. Atque ita certe intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale quod a Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum; nec proinde ad errandum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa, sed contingere ut errem, ex eo quod facultas verum judicandi, quam ab illo habeo, non sit in me infinita[36].

Questo passo è molto importante perché inquadra il problema nella prospettiva cartesiana. Non si tratta infatti solo di constatare che Dio è un creatore sommamente buono e perfetto e che noi talvolta ci inganniamo: questi due elementi porterebbero a pensare ad un conflitto tra istanze incompatibili, nella prospettiva delle *Regulae*[37]. Quello di nuovo che Descartes qui aggiunge è un'altra cosa, e precisamente la tesi per la quale noi siamo finiti ed il rapporto che noi abbiamo con la verità è un rapporto circoscritto all'ambito di evidenza, parziale e delimitata nel suo perimetro. Un nota bene: la letteratura critica ha spesso letto (a partire da Gilson) la *IV Meditazione* come un testo focalizzato sul problema della teodicea, cioè sul rapporto tra Dio e la presenza del male nel mondo. Ultimamente, però (cfr. D. PERLER, « La théorie cartésienne du jugement : remarques sur la VI[e] Méditation », *Les Etudes Philosophiques*, 71, 4, 2004, pp. 461-483)

[36] *Meditatio*, IV, B *Op* I 752; AT VII 54.

[37] Infatti, se Dio fosse sommamente buono e siccome egli è la causa efficiente che crea il mondo ad ogni istante, come si produce l'errore? La perfezione della nostra natura rispetto alla conoscenza del vero non sarebbe allora in contraddizione con l'esperienza drammatica dell'errore?

l'attenzione degli studiosi si è spostato sull'aspetto epistemologico e gnoseologico delle tesi contenute nella *IV Meditazione*: l'intento di Descartes, in altre parole, non sarebbe tanto quello di risolvere il problema del rapporto tra la creazione divina e la presenza del male sul piano della conoscenza (i.e. l'errore), ma piuttosto quello di rendere pienamente operativa l'epistemologia elaborata nelle *Meditazioni* precedenti. In effetti, il problema dal punto di vista della teodicea sarebbe per così dire risolto col passo che abbiamo appena citato (l'errore è un accidente che sopravviene in ragione della mia finitudine, non perché Dio ha messo in me la positiva facoltà di errare). Ma sul piano epistemologico, appunto, la questione non è risolta, poiché l'errore permane e sembra essere una contraddizione rispetto all'aspirazione alla conoscenza che caratterizza la mente:

Verumtamen hoc nondum omnino satisfacit; non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet; atque attendenti ad Dei naturam non videtur fieri posse, ut ille aliquam in me posuerit facultatem, quae non sit in suo genere perfecta, sive quae aliqua sibi debita perfectione sit privata. Nam si, quo peritior est artifex, eo perfectiora opera ab illo proficiscantur, quid potest a summo illo rerum omnium conditore factum esse, quod non sit omnibus numeris absolutum? Nec dubium est quin potuerit Deus me talem creare, ut nunquam fallerer; nec etiam dubium est quin velit semper id quod est optimum: anne ergo melius est me falli quam non falli?[38]

Se io sono finito e la verità cui ho accesso è una verità finita, resta nondimeno che per quel che mi compete dovrei comunque non errare, pur nella mia limitazione. Come si esce da questa impasse? Tolto Dio dalla scomoda posizione di essere responsabile dell'errore nell'uomo, Descartes procede ad una analisi circa la maniera in cui si produce il giudizio:

Deinde, ad me propius accedens, et qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate. Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus judicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur[39].

[38] *Meditatio*, IV, B *Op* I 752; AT VII 54-55.
[39] *Meditatio*, IV, B *Op* I 754; AT VII 56.

Andiamo con ordine; la prima constatazione è che l'errore ha due cause: la facoltà di conoscere (l'intelletto) e la facoltà di scegliere (la volontà). Secondo Descartes l'intelletto da solo non basta a produrre l'errore, poiché l'intelletto nel suo aspetto conoscitivo è essenzialmente passivo: riceve idee e percezioni, così come la vista accoglie i colori e le forme degli oggetti. L'errore propriamente detto si produce solo nel giudizio, cioè nel momento in cui io assegno un certo valore di realtà ad un contenuto rappresentativo. Vedere la cannuccia spezzata nel bicchiere pieno di acqua non è un errore, mentre assegnare un valore di realtà a tale rappresentazione affermando che la cannuccia è effettivamente spezzata, questo sì che è un errore. Ma questo sopravviene solo dopo rispetto alla rappresentazione ed è per Descartes concomitante al giudizio come atto indipendente rispetto alla percezione. La garanzia di questa indipendenza del giudizio rispetto alla percezione è per Descartes essenziale nella comprensione del fenomeno dell'errore e rappresenta una vera acquisizione rispetto al percorso delle *Regulae*. Qual è la facoltà allora che presiede al giudizio, come atto deliberato di assentimento rispetto alla percezione? La volontà o libero arbitrio, quella facoltà che la mente possiede la capacità di scegliere tra una serie di opzioni.

Ma anche qui bisogna osservare che rispetto alla filosofia scolastica di matrice aristotelica si produce un vero e proprio stravolgimento: per gli autori scolastici il giudizio è una delle tre operazioni dell'intelletto (*apprehensio, iudicium, discursus*), e giudicare non significa dare un assenso volontario ad una rappresentazione, ma combinare con l'intelletto un soggetto e un predicato.

Il giudizio diventa con Descartes una azione della volontà e non una operazione dell'intelletto. E più in particolare una azione compiuta da una volontà che è di per sé infinita sul materiale fornito da un intelletto finito:

> Ex his autem percipio nec vim volendi, quam a Deo habeo, per se spectatam, causam esse errorum meorum, est enim amplissima, atque in suo genere perfecta; neque etiam vim intelligendi, nam quidquid intelligo, cum a Deo habeam ut intelligam, procul dubio recte intelligo, nec in eo fieri potest ut fallar. Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco[40].

Perché erriamo? Perché spingiamo l'azione della nostra volontà al di là del territorio finito in cui il nostro intelletto può godere di una chiarezza e distinzione

[40] *Meditatio*, IV, B *Op* I 756; AT VII 58.

piene. La teoria del giudizio, ricondotto ad un atto della volontà, è la vera novità rispetto alle *Regulae* e costituisce, sul piano della teoria della scienza, una cesura forte con l'intera tradizione filosofica[41]. Separare il giudizio dall'intelletto e ricondurlo all'ambito della volontà, significa distinguere nettamente il piano dell'evidenza da quello della verità al fine di assicurare tramite un atto dell'arbitrio la certezza del dato percettivo.

Come si riesce a mantenere l'accordo tra evidenza e verità? Limitando il giudizio a quello che si percepisce assolutamente come chiaro e distinto:

Cum autem quid verum sit non satis clare et distincte percipio, si quidem a judicio ferendo abstineam, clarum est me recte agere, et non falli. Sed si vel affirmem vel negem, tunc libertate arbitrii non recte utor; atque si in eam partem quae falsa est me convertam, plane fallar; si vero alteram amplectar, casu quidem incidam in veritatem, sed non ideo culpa carebo, quia lumine naturali manifestum est perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem. Atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest quae formam erroris constituit: privatio, inquam, inest in ipsa operatione, quatenus a me procedit, sed non in facultate quam a Deo accepi, nec etiam in operatione quatenus ab illo dependet[42].

Se nelle *Regulae* l'intuito conduceva immediatamente alla verità, nelle *Meditationes* viene introdotta la mediazione della volontà, che formalizza l'atto giudicativo e con ciò conferisce un valore di verità alle nostre rappresentazioni. Come avviene dunque l'esercizio della volontà rispetto al materiale fornito dalla mente con le sue rappresentazioni?

Prendiamo un esempio fatto dallo stesso Descartes:

Nunc autem, non tantum scio me, quatenus sum res quaedam cogitans, existere, sed praeterea etiam idea quaedam naturae corporeae mihi obversatur, contingitque ut dubitem an natura cogitans quae in me est, vel potius quae ego ipse sum, alia sit ab ista natura corporea, vel an ambae idem sint; et suppono nullam adhuc intellectui meo rationem occurrere, quae mihi unum magis quam aliud persuadeat. Certe ex hoc ipso sum indifferens ad utrumlibet affirmandum vel negandum, vel etiam ad nihil de ea re judicandum.

Quinimo etiam haec indifferentia non ad ea tantum se extendit de quibus intellectus nihil plane cognoscit, sed generaliter ad omnia quae ab illo non satis perspicue

[41] G. NUCHELMANS, *Judgement and proposition. From Descartes to Kant*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1983, pp. 47-50, ha insistito sulla possibile origine stoica di questa tesi cartesiana, indicando anche dei possibili mediatori: resta tuttavia il fatto che ad oggi non vi è una chiara evidenza testuale che supporti questa filiazione.

[42] *Meditatio*, IV, B *Op* I 758; AT VII 59-60

cognoscuntur eo ipso tempore, quo de iis a voluntate deliberatur: quantumvis enim probabiles conjecturae me trahant in unam partem, sola cognitio quod sint tantum conjecturae, non autem certae atque indubitabiles rationes, sufficit ad assensionem meam in contrarium impellendam. Quod satis his diebus sum expertus, cum illa omnia quae prius ut vera quammaxime credideram, propter hoc unum quod de iis aliquo modo posse dubitari deprehendissem, plane falsa esse supposui[43].

Descartes presenta il caso della relazione della *res cogitans* con la natura corporea: il percorso compiuto sino ad ora ha portato il meditante a scardinare la convinzione circa il fatto di avere un corpo. È certo di essere una cosa che pensa ed ha l'idea di una natura corporea che è in lui, ma è incerto se la propria natura pensante è altra da tale natura corporea o se le due sono una cosa sola. Davanti a tale situazione, aggiunge: "et suppono nullam adhuc intellectui meo rationem occurrere, quae mihi unum magis quam aliud persuadeat". Non vi è alcuna ragione che possa indurlo a superare questa impasse e questo basta per sospendere il giudizio in merito: questo momento valutativo è essenziale e viene introdotto da Descartes come momento di passaggio dalla rappresentazione all'atto giudicativo della volontà. Ne consegue che il processo che conduce al giudizio o alla sua sospensione implica tre momenti: a) la rappresentazione; b) l'esame o ispezione della rappresentazione; c) il giudizio (o la sua sospensione) in seguito all'esito dell'esame.

Vediamo come questo ha funzionato rispetto alla tesi relativa la propria natura corporea:

Ho la rappresentazione di un corpo che è il mio corpo;

Questa rappresentazione, che inclina il giudizio ad affermare "Ho un corpo" è esente da dubbi? Può essere messa ragionevolmente in dubbio?

Sì, esistono casi in cui il fatto di avere un corpo si è rivelata falsa (il sogno).

Le due ipotesi ("Ho un corpo"; "Non ho un corpo") si trovano messe sullo stesso piano: posseggo delle ragioni per cui una delle due può prevalere definitivamente sull'altra?

No, non vi sono ragioni che facciano prevalere una delle due ipotesi, quindi la mia volontà è indifferente alle 2 ipotesi.

La volontà non è in condizione di aderire più all'una che all'altra: il giudizio non può essere emesso e va sospeso in attesa di ulteriori ragioni. I punti dal 2 al 5 rappresentano il secondo momento del processo che dalla rappresentazione conduce al giudizio ed esso è quello fondamentale per orientare la volontà. Quanto più saremo in grado di raffinare la nostra capacità di considerare la solidità di una

[43] *Meditatio*, IV, B *Op* I 758; AT VII 59.

rappresentazione, tanto più saremo in grado di elaborare giudizi certi. È vero che, quando limito il mio giudizio a ciò che mi si presenta nella piena evidenza, posso essere pienamente certo. Ma ogni validazione della volontà deve essere preceduta da una ispezione del contenuto rappresentativo che garantisca la completa assenza di fattori non chiari e distinti. E tale ispezione deve garantire la solidità di una rappresentazione che aspira al giudizio della volontà, deve cioè stabilire se tale rappresentazione (ed il giudizio che ne conseguirebbe) sono minati da un qualche fattore di oscurità o presupposto non evidente a sua volta. Come afferma Descartes nella parte finale del passo sopra citato: il fatto che qualcosa abbia lo statuto di congettura, e sia dubitabile, basta per far sì che il giudizio della volontà venga sospeso o addirittura spinto verso il contrario. La negazione (arbitraria anche questa) invece della sospensione delle rappresentazioni dubbie è il segno per Descartes della indifferenza della volontà a riguardo di ciò che è solo congetturale e costituisce un corollario dell'esame delle rappresentazioni che diviene la parte fondamentale dell'elaborazione del giudizio.

Un esempio di applicazione di questo processo e delle sue implicazioni lo si trova nell'esempio del matematico ateo che Descartes adduce nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*:

> Quod autem Atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis, non nego; sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda; cumque ille supponatur esse atheus, non potest esse certus se non decipi in iis ipsis quae illi evidentissima videntur, ut satis ostensum est; et quamvis forte dubium istud ipsi non occurrat, potest tamen occurrere, si examinet, vel ab alio proponatur; nec unquam ab eo erit tutus, nisi prius Deum agnoscat[44].

L'ateo non può dare un giudizio di verità circa le proposizioni più semplici della matematica perché queste presuppongono una corrispondenza tra ciò che ci sembra massimamente evidente (quae illi evidentissima videntur) e ciò che è effettivamente vero. Non siamo lontani dalla situazione che si è prospettata a Descartes alla fine degli anni '20 e senza dubbio il percorso metafisico che conduce alla IV meditazione è legato in una certa misura alla crisi della epistemologia delle *Regulae*. Ma questa esemplificazione offerta da Descartes su sollecitazione di Mersenne ci dice anche che col passaggio alla teoria del giudizio della IV meditazione si è consumata una frattura tra evidenza e verità. Certo si potrà dire che dopo l'ottenimento della garanzia divina si ritorna nel quadro

[44] *Secundae responsiones*, B *Op* I 866-868; AT VII 141.

ordinario della corrispondenza tra evidenza e verità, ma questo non è rilevante: è rilevante il fatto che l'evidenza di per sé non dà accesso alla verità, ma necessita di una garanzia ulteriore.

L'individuazione della volontà come operatrice del giudizio e quindi come facoltà che attribuisce un valore di verità alle nostre rappresentazioni libera la mente umana (e Dio) dal dubbio circa la responsabilità dell'errore, ma nel contempo limita la verità alla misura dell'evidenza di cui è capace la mente stessa. L'evidenza non è più il luogo immediato della verità, essendo questa consegnata ad una forma controllata di evidenza: noi conosciamo solo idee, rappresentazioni che di per sé non sono né vere né false. La verità, e la falsità, sono operati solo dalla volontà che sancisce il grado di affidabilità delle nostre rappresentazioni.

LE STUDIUM BONAE MENTIS *DE DESCARTES : ENTRE 'ART DE BIEN COMPRENDRE' ET 'HISTOIRE DE SON ESPRIT' [2015]*[*]

La littérature secondaire portant sur le *Studium Bonae Mentis*[1] a souvent rapproché le petit nombre de fragments constituant cet ouvrage, ou au récit biographique du *Discours de la méthode*, ou bien aux acquis philosophiques des *Regulae*. Cela a été fait le plus souvent sans essayer de comprendre la signification propre de la tentative 'philosophique' que représente le *Studium*, comme une sorte d'anticipation des thèses fortes des *Regulae*, ou comme documentation relative à certains aspects biographiques, tels que le rejet des études du collège ou le rapport avec les Rose-Croix. Le *Studium* comme première œuvre philosophique de Descartes reste ainsi encore largement à étudier, en particulier par rapport aux développements proposés dans les *Regulae*, et cela tout en tenant compte de la différence entre les deux textes, car il reste quoiqu'il en soit un décalage assez évident entre les textes que l'on appelle les 'écrits de jeunesse' et les *Regulae ad directionem ingenii*, où nous trouvons une réflexion philosophique plus avancée et structurée dans son ensemble. Les *Regulae* se présentent, certes, comme un texte – dans une certaine mesure – inaugural de la philosophie cartésienne, dans lequel des thèses claires sont posées, thèses qui ouvrent à des problèmes et à des questions qui commanderont les développements ultérieurs de la pensée de Descartes.

Et néanmoins, si l'on prend au sérieux le témoignage de Baillet au moment où il présente le *Studium* et en décrit le contenu, ce petit ouvrage avait été poussé « assez loin » et l'auteur de *la Vie de Monsieur Descartes* le décrit comme un fragment « fort ample »[2]. L'importance de ce texte semble avoir été comprise par Baillet, qui fournit une sorte de sommaire[3] du manuscrit cartésien :

[*] [N.d.E.] Il saggio è pubblicato in «Examina. I quaderni di Alvearum», 1, 2015, pp. 89-101.

[1] Cf. en particulier J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes : 1596-1628*, Albi, Imprimerie coopérative du Sud-Ouest, 1928, p. 292- 311 ; H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1979[2], p. 117-141 ; A. BORTOLOTTI, *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, Firenze, Olschki, 1983, p. 5-74 ; G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, 2 vols., Paris, Vrin, 1971, p. 72-80 ; E. MEHL, *Descartes en Allemagne (1619-1620) : le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, p. 131-146 ; *Carraud-Olivo* 117-126.

[2] A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes réduite en* abrégé, Paris, chez G. de Luynes, la veuve de P. Boüillerot, Cl. Cellier, 1692, p. 325. Dans la version étendue de la Vie (*Baillet* II 406), Baillet qualifie le fragment d''ample', sans autre spécification.

[3] *Carraud-Olivo* 118-119 ont bien souligné l'importance de ce sommaire, qui donne un aperçu du contenu et de l'ordre des parties du texte perdu.

Ce sont des considérations sur le désir que nous avons de savoir, sur les sciences, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement[4].

Étienne Gilson[5] avait rappelé à juste titre la ressemblance entre le début du *Studium* et le livre A de la *Métaphysique*, en montrant que Descartes aurait, dans ce texte, répété l'incipit de l'œuvre d'Aristote. Les sujets abordés seront repris par Descartes dans d'autres lieux et le *Studium* a été également rapproché de la *Lettre-Préface aux Principes de la philosophie*. Je crois alors que, plus qu'un texte disparu et davantage qu'un document dont l'intérêt serait relatif au dossier rosicrucien, le *Studium Bonae Mentis* mérite d'être considéré comme le premier effort philosophique important de la part de Descartes, comme le lieu où il a essayé de 'lire' son propre parcours en vue d'un objectif majeur – celui d'acquérir la sagesse – qu'il croit pouvoir partager avec son ami Musaeus.

Cela implique le dépassement de la distinction entre les 'écrits de jeunesse' et les écrits de ce que l'on pourrait appeler la 'maturité' de Descartes (si du moins l'appellation 'écrits de jeunesse' n'est employée qu'en un sens purement chronologique). Néanmoins, si l'on veut saisir la spécificité du *Studium*, une confrontation entre ses thèses philosophiques – telles qu'on peut les expliquer à partir des fragments connus – et celles des *Regulae* elles-mêmes, apparaît nécessaire : une telle confrontation permettra peut-être de comprendre le propre du *Studium bonae mentis*.

Le rapprochement entre les deux textes n'est pas anodin. Dans la *Règle I* Descartes déplore en effet que :

Fere nullos de bona mente, sive de hac universali Sapientia, cogitare, cum tamen alia omnia non tam propter se, quam quia ad hanc aliquid conferunt, sint aestimanda[6].

Les *Regulae* prennent leur point de départ dans la constatation de la centralité de la *bona mens* comme objet d'intérêt, ce qui les relie au projet du *Studium*. S'il affirme que presque personne n'a réfléchi sur la *bona mens*, c'est que Descartes est bien conscient de constituer l'exception qui empêche d'affirmer que précisément, personne n'a encore travaillé ce sujet. Mais le plus important, c'est

[4] *Studium*, B *Op* II 896 (AT X 161).
[5] Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, É. GILSON (éd.), Paris, Vrin, 1925, p. 82.
[6] *Regulae*, II, B *Op* II 686 (AT X 360).

que Descartes ressent l'exigence de spécifier la signification propre qu'il attribue à l'expression 'bona mens' : *de bona mente, sive de hac universali sapientia*. La *bona mens* dont il est question est donc l'*humana sapientia* qui est mentionnée quelques lignes auparavant :

> Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere; neque enim nos unius veritatis cognitio, veluti unius artis usus, ab alterius inventione dimovet, sed potius juvat[7].

Et encore, on trouve dans la *règle VII* l'affirmation de cette centralité de la *bona mens*, qui fournit l'horizon général de la recherche des vérités auxquelles la raison humaine (*humana ratio*) peut parvenir :

> Si quis pro quaestione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat, quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem, ille profecto per regulas datas inveniet, nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, et non contra [8].

Il faut remarquer ici le langage technique de la *quaestio* employé par Descartes : le *pro quaestione sibi proponat* exprime la position d'un problème sous une forme interrogative qui constitue, par ce geste même, un objet de recherche. Une telle question – qui selon Descartes doit être posée au moins une fois dans la vie – est pourtant soumise à l'instance de la recherche du bon sens (*qui serio student ad bonam mentem*). C'est bien une telle recherche, alors, qui gouverne la mise en ordre des questions et la position même des objets de la recherche, ce qui relie l'exemplum omnium nobilissimum de la *règle VII* au début de la *règle I*.

D'un point de vue conceptuel, et non historique, on pourrait donc dire que les *Regulae* prennent leur point de départ dans ce qui avait été laissé en suspens dans le *Studium*, c'est-à-dire l'étude de la *bona mens*. Je reprends en cela la remarque d'Henri Gouhier qui, dans *La Pensée métaphysique de Descartes*, parlait des *Regulae* comme d' « un traité inachevé qui reprend, sous une nouvelle forme,

[7] *Regulae*, II, B *Op* II 684 (AT X 360).
[8] *Regulae*, VIII, B *Op* II 726 (AT X 395).

le projet d'un *Studium bonae mentis* »[9]. Ceci me semble ouvrir à une série de questions que je vais essayer au moins d'approcher brièvement dans les pages qui suivent.

La première de ces questions concerne le rapport de succession entre le *Studium* et les *Regulae*. Car si l'on prend au sérieux la continuité thématique entre les deux textes, il faut s'interroger sur la signification de cette succession. Le *Studium* est un manuscrit que Baillet décrit comme un ample ou fort ample fragment, moins achevé en tout cas que les *Regulae*, que le même Baillet décrit en revanche comme le texte inédit le plus achevé[10] : il ne s'agissait donc pas d'un brouillon d'une ou deux pages, mais d'un ouvrage auquel Descartes avait travaillé, et que – toujours d'après le témoignage de Baillet – Descartes avait poussé assez loin. Parmi les textes qui datent de la fin des années 1610 et du début des années 1620 – à l'exclusion du *Compendium Musicae* – le *Studium* était probablement celui que Descartes avait travaillé le plus. Et, pourtant, le *Studium* était resté inachevé, comme le sont d'ailleurs également les *Regulae* : il en résulte que Descartes reprend deux fois le même sujet, l'étude de la *bona mens*, dans deux ouvrages qui se présentent comme très différents. La composition des *Regulae* est-elle liée dans une quelconque mesure à l'échec du *Studium* ? La réponse à une telle question ne peut évidemment être fournie étant donné que dans les deux cas nous ne disposons d'aucun document ou témoignage concernant leur rédaction. L'apport de la correspondance est quasi nul et nos considérations sont ainsi destinées à demeurer à l'état de conjectures. Si, d'un point de vue historique, le rapport entre la rédaction du *Studium* et celle des *Regulae* est condamné à rester assez énigmatique, il est possible d'espérer dire quelque chose de plus du point de vue des contenus. Une première remarque s'impose – je crois – à propos du titre, *Studium bonae mentis*, Baillet en proposant une double traduction[11], comme si celle qui était la plus immédiate et la plus littérale – Étude du bon sens – ne le satisfaisait pas. Baillet éprouve le besoin de préciser : « ... celui de l'Étude du bon sens, ou de l'Art de bien comprendre[12], qu'il avait intitulé *Studium bonae mentis* »[13].

« Étude du bon sens ou... Art de bien comprendre » : si l'expression 'bien comprendre' peut facilement traduire 'bona mens', même un peu librement, Baillet

[9] H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 97.

[10] Cf. *Baillet* II 404.

[11] Gilson, dans son *Commentaire* (R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, É. GILSON…, cit., p. 82) remarque également les problèmes de traduction du titre du *Studium* (il propose, comme traduction plus appropriée au contenu du texte : 'Étude de la sagesse' ou 'De la philosophie'), sans pour autant se référer au second titre proposé par Baillet.

[12] *Baillet* II 325 dit simplement « de l'Art de comprendre ».

[13] *Baillet* II 406.

est encore moins littéral en rendant ‘studium’ par ‘Art’[14]. Pourquoi Baillet a-t-il senti l’exigence d’expliciter la signification du mot *studium* ? Je crois que cela nous donne implicitement quelque information ultérieure à propos du contenu de l’œuvre, car ce texte ne devait pas constituer seulement le récit de la recherche du bon sens menée par Descartes, mais il prétendait également fournir des indications techniques – dans la mesure où l’art est une *technè* – pour perfectionner le bon sens. Ainsi, si cette conjecture est, comme je le crois, vraisemblable, on peut bien croire que Baillet ait jugé que la traduction ‘Étude du bon sens’ était portée à affaiblir le contenu du *Studium*. Celui-ci ne devait pas parler seulement de la recherche ou de la poursuite du bon sens, mais il se proposait de fournir une aide et un guide pour opérer de manière efficace sur son propre ‘bon sens’. Cela n’est pas sans importance, car nous pouvons ainsi discerner une stricte continuité entre les *Regulae* et le *Studium* : non seulement du point de vue du sujet – la *bona mens* –, mais aussi dans le but et dans l’attitude technique avec lesquels on veut le traiter[15].

Le concept de règle, *regula*, qui se trouve dans le titre de 1628, se situe dans un champ sémantique relativement défini : qu’il s’agisse de théologie morale, de droit, ou encore de mathématique, la *regula* sert toujours à indiquer la juste mesure

[14] Le *Dictionarium Latinogallicum* de Robert Estienne (R. ESTIENNE, *Dictionarium Latinogallicum*, Paris, Charles Estienne, 1552, p. 1252) définit le mot *Studium* comme « Studium, studii, Estudie & vehemente application de son esprit a quelque chose, Grande affection qu’on a à faire quelque chose, soit bien ou mal ». Une autre signification est celle d’exercice, pour laquelle sont cités des textes d’Ovide, Quintilien et Columelle.

[15] *Carraud-Olivo* ont porté l’attention sur le passage cité par Nicolas Poisson à la p. 76 de son *Commentaire* (N. POISSON, *Commentaire ou remarques sur la Méthode de M. Descartes*, Paris, chez la veuve de C. Thiboust et P. Esclassan, 1670). Ce fragment, provenant d’un manuscrit que Descartes « avait commencé dès les premières années qu’il s’appliqua sérieusement à l’étude », indique 5 règles utiles pour « venir à bout de toutes les difficultés qu’on propose ». Depuis AT (X 476), les commentateurs ont généralement interprété ce texte comme étant une synthèse des règles XII et XIII, tandis que *Carraud-Olivo* le considèrent – en suivant une suggestion d’Emmanuel Martineau – comme provenant du *Studium*. Bien que cela reste de l’ordre de la conjecture (tout comme l’attribution aux *Regulae* est elle-même conjecturale), il faut prendre sérieusement en compte le fait que Poisson, selon toute probabilité, avait eu accès au texte du *Studium* (voir aussi à ce propos A. BORTOLOTTI, *Saggi sulla formazione*…, cit. p. 10-16). C’est ce que nous montre non seulement la citation par Baillet (*Baillet* I 91) du *Studium* et du *Commentaire* de Poisson dans la même note en marge (c’est l’argument utilisé par *Carraud-Olivo* 120), mais aussi et surtout par le fait que, dans le *Commentaire* (N. POISSON, *Commentaire ou remarques sur la Méthode de M. Descartes*…, cit., p. 30-33), Poisson relate l’histoire de la recherche des Rose-Croix par Descartes en faisant référence à « l’aveu même de M. Desc. » sur la base des « quelques fragments » qui restent dans les mains de Clerselier. Or, puisque le seul texte qui présente l’histoire de la recherche des Rose-Croix est le *Studium*, et puisque cette histoire est pour la première fois rapportée par Poisson, il faut en conclure que ce dernier avait eu accès au manuscrit du *Studium*. Celle ne prouve pas que les 5 règles citées à la p. 76 proviennent de ce manuscrit de Descartes, mais, si cela était, notre reconstruction du *Studium* comme ‘art de bien comprendre’ en serait largement renforcée.

qui permet de confronter l'action individuelle aux principes d'une certaine science ou discipline[16]. On trouve souvent des *regulae* dans les corollaires des expositions théoriques fondamentales et les *Regulae* cartésiennes conservent exactement cette attitude 'pratique' et 'technique' qui était probablement également présente dans le *Studium*[17].

Une continuité entre ces deux textes est, par ailleurs, également visible du point de vue de contenus plus spécifiques. Prenons par exemple ce que Baillet nous laisse entrevoir, autour de la théorie de la mémoire[18] proposée dans le *Studium* :

> Il semblait douter que la mémoire fût distinguée de l'entendement et de l'imagination. Il ne croyait pas qu'elle pût s'étendre ou augmenter, mais seulement plus ou moins se remplir[19].

Ensuite, il précise que cette affirmation concerne la mémoire intellectuelle :

[16] Voir à ce propos la définition de *regula* fournie par Richter dans son Lexicon ethicum : C. P. RICHTER, *Lexicon ethicum*, Noribergae, typis & sumptibus Simonis Halbmayeri excusum, 1677, p. 395 « Etymologia.] Dicitur regula a regendo, quod regat et recte ducat. Hinc regula dicitur causae conjectio, i.e. directio quaedam generalis, ad veritatem rationis exacta. Homonymia.] Regula, canon, gnomon, proprie dicitur norma, qua lineae diriguntur, quasi regens mensuram. Per translationem accipitur pro brevi quaedam praeceptione, generaliter accepta ». Dans Le *dictionnaire françois-latin* d'Estienne, le sens principal de 'reigle' est celui qui renvoie au contexte de la mesure et de la norme, du rapport entre un principe général donné et un cas particulier : *Dictionnaire françois-latin*, Paris, dans l'imprimerie de Robert Estienne, 1549, p. 533 « Reigle, Regula, Norma, Canon. La reigle de quelque chose que ce soit, Gnomon gnomonis ».

[17] Voir aussi à ce propos les observations d'E. MEHL, *Descartes et l'Allemagne*…, cit., p. 141-143, qui insiste sur la conformité, à cet égard, entre la philosophie cartésienne et la systématisation de la philosophie scolastique allemande (Keckermann, Alsted, Timpler).

[18] Nombreuses sont les études consacrées à cet aspect de la pensée cartésienne ; parmi les plus récentes on peut voir : L. GINZBURG, *La doppia memoria. Alcune note in margine a un problema cartesiano*, «Discipline filosofiche», 2, 1993, p. 139-154 ; R. JOYCE, *Cartesian Memory*, « Journal of the History of Philosophy », 35, 1997, p. 375-393 ; E. ANGELINI, *Traccia e ricordo. Descartes e le due memori*, « Annali della facoltà di Lettere e filosofia di Siena », 21, 2000, p. 179-206 ; G. PERROTTI, Le strategie della memoria in Cartesio, « Giornale critico della filosofia italiana », 24, 2004, p. 382-403 ; A. MINERBI BELGRADO, *Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio*, « Rivista di storia della filosofia », 61, 4, 2006, p. 837-861; X. KIEFT, *Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes*, « Revue Philosophique de Louvain », 104/4, 2006, p. 762-786 ; A. FERRARIN, *Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio*, in M. M. SASSI (éd.), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, p. 159-189.

[19] *Studium*, B *Op* II 908 (AT X 200).

[la mémoire] qu'il nommait intellectuelle, qui ne dépend que de l'âme, et qu'il ne croyait point capable d'augmentation ou de diminution en elle-même[20].

On peut donc voir ici la première formulation de la thèse selon laquelle la mémoire intellectuelle n'est pas distinguée de l'entendement et de l'imagination. L'unité de la mens dans les *Regulae* sera le fondement qui permettra à Descartes d'affirmer que la force par laquelle nous connaissons les choses est une et une seule :

Il faut concevoir que cette force, par laquelle nous connaissons proprement les choses, est purement spirituelle, et non moins distincte du corps tout entier, que ne l'est le sang de l'os, ou la main de l'œil ; et qu'elle est unique, soit qu'elle accueille ensemble avec la fantaisie les figures [venues] du sens commun, soit qu'elle s'applique à celles que conserve la mémoire, soit qu'elle en forme des nouvelles[21].

La thèse anti-aristotélicienne qui nie la tripartition de l'âme, au profit de l'affirmation d'une seule et unique force qui préside à la connaissance des choses, demande que l'on justifie alors la multiplicité des acceptions de cette même force, et Descartes est amené à les distinguer en raison de leur fonction et de leur contexte d'application :

Atque una et eadem est vis, quae, si applicet se cum imaginatione ad sensum communem, dicitur videre, tangere, etc. ; si ad imaginationem solam ut diversis figuris indutam, dicitur reminisci ; si ad eamdem ut novas fingat, dicitur imaginari vel concipere ; si denique sola agat, dicitur intelligere: quod ultimum quomodo fiat, fusius exponam suo loco. Et eadem etiam idcirco juxta has functiones diversas vocatur vel intellectus purus, vel imaginatio, vel memoria, vel sensus[22].

La force par laquelle nous connaissons (« vim per quam res proprie cognoscimus » dit Descartes) est une et une seule et totalement distinguée du corps : les *Regulae* posent sans hésitation cette thèse que nous retrouvons dans le *Studium*. Mais, dans le texte écrit pour Museus, cette thèse est posée de manière beaucoup moins assertoire, car, d'après ce que dit Baillet, Descartes « semblait douter » que la mémoire soit distincte de l'entendement et de l'imagination. Bref,

[20] *Studium,* B *Op* II 910 (AT X 201).
[21] *Regulae,* XII, B *Op* II 752 (AT X 415).
[22] *Regulae,* XII, B *Op* II 752 (AT X 415-416).

là où dans le *Studium* nous avons un fort doute, on trouve dans les *Regulae* une négation sans hésitation.

Nous ne connaissons pas la signification exacte et la portée de ce « il semblait douter » utilisé par Baillet : ce qui est clair, c'est que le *Studium* donne comme probable une théorie qui sera reprise et confirmée par la suite.

Par ailleurs, il pourrait sembler que cette continuité entre le *Studium* et les *Regulae* soit contredite par d'autres passages, comme celui qui concerne la subdivision des sciences en cardinales, expérimentales et libérales, qui, du reste, nous est connue uniquement sur la base du texte de Baillet :

> Il divisait les sciences en trois classes ; les premières qu'il appelait sciences cardinales[23], sont les plus générales qui se déduisent des principes les plus simples et les plus connus parmi le commun des hommes. Les secondes, qu'il nommait sciences expérimentales, sont celles dont les principes ne sont pas clairs ou certains pour toutes sortes de personnes, mais seulement pour celles qui les ont apprises par leur expérience et leurs observations, quoiqu'elles soient connues par quelques-uns d'une manière démonstrative. Les troisièmes, qu'il appelait sciences libérales, sont celles qui outre la connaissance de la Vérité demandent une facilité d'esprit, ou du moins une habitude acquise par l'exercice, telles que sont la Politique, la Médecine pratique, la Musique, la Rhétorique, la Poétique, et beaucoup d'autres qu'on peut comprendre sous le nom d'Arts libéraux, mais qui n'ont en elles de vérité indubitable, que celle qu'elles empruntent des principes des autres sciences[24].

Ce classement des sciences se laisse encore entrevoir (mais seulement en référence aux sciences cardinales) dans un autre passage de *la Vie de Monsieur Descartes*, où Baillet semble rapporter un témoignage de Chanut selon lequel :

> M. Descartes appelait les études d'imagination, méditation ; et celles d'entendement, contemplation[25]. C'est là qu'il rapportait toutes les sciences, mais principalement celles qu'il appelait cardinales, ou originales, comme la vraie Philosophie qui dépend de l'entendement, et la vraie Mathématique qui dépend de l'imagination[26].

[23] Sur la possible origine stoïcienne de cet appellatif, cf. E. MEHL, *Descartes en Allemagne*…, cit., p. 140. Cf. aussi J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes : 1596-1628*, Albi, Imprimerie coopérative du Sud-Ouest, 1928, p. 294-296.

[24] *Studium*, B *Op* II 910 (AT X 202).

[25] Voir, à propos de cette distinction : I. AGOSTINI, *Méditation et contemplation*, « Examina. I quaderni di Alvearum », 1, 2015, p. 11-19.

[26] *Studium*, B *Op* II 912 (AT X 203).

La tripartition proposée dans le *Studium* sera en tout cas destinée à rester isolée et sans avenir[27]. D'autant plus que, si nous la rapportons aux *Regulae* (mais l'on pourrait faire la même chose avec la *Lettre préface aux Principes*), on remarque une différence importante : dans les *Regulae* Descartes présente une conception de la science fortement unitaire – ce qui sera confirmé dans l'image de l'arbre utilisée dans la *Lettre préface*[28] – qui semble mal s'accorder avec une classification et une division comme celles du *Studium*. La *Règle I* s'ouvre avec l'affirmation de l'unité de la sagesse humaine, c'est-à-dire la *bona mens*, comme cela sera explicité dans les lignes suivantes, qui ne souffre pas de divisions par rapport aux sujets auxquels elle s'applique :

Humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata[29].

Ce passage – qui ouvre la polémique avec la différenciation des sciences proposée par Aristote – peut être lu également comme un dépassement de la classification du *Studium*. Mais il faut remarquer par ailleurs que cette dernière représente déjà un abandon de la position aristotélicienne, car elle s'appuie non sur la distinction des objets sur lesquels portent les sciences, mais sur la distinction entre ce qui relève de l'entendement et ce qui relève de l'expérience ou de l'habitude[30]. La distinction entre les sciences cardinales, expérimentales et libérales répond à une gradation gouvernée par le degré de participation de l'expérience dans la constitution de la science. Les sciences cardinales, ou originales, sont celles dans lesquelles l'expérience ne semble avoir aucun rôle : elles sont, pour cette raison, les plus générales, constituées de manière déductive à partir des principes les plus connus. L'exemple offert par Baillet mentionne, à ce propos, la 'vraie philosophie' et les mathématiques. Les sciences expérimentales sont celles dont les principes sont connus par expérience, mais elles peuvent en tout cas être connues

[27] Pour une analyse de cette tripartition, cf. A. BORTOLOTTI, *Saggi sulla formazione*…, cit., p. 25-33.

[28] *Lettre Préface*, B *Op* I 2230 (AT IX-II 14).

[29] *Regulae*, I, B *Op* II 684 (AT X 360).

[30] G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*…, cit., p. 76 e n. 39, en reprenant une indication de H. J. de Vleeschauwer, avance l'hypothèse que la partition cartésienne serait dérivée de celle que propose F. Bacon dans le *De augmentis scientiarum*, livre II, chapitre 1, texte où le chancelier anglais propose de classer les sciences par rapport aux facultés de l'âme (*memoria*, *phantasia*, *ratio*) qui président à leur constitution. Cf. à ce propos F. BACON, *De augmentis scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, 14 vols., J. SPEDDING, R. L. ELLIS, D. D. HEATH (éds.), Londres, Longman, 1858 ; repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Cambridge UP, 2011, vol. I, p. 415-837 : 494.

de manière démonstrative, ce qui semble évoquer une sorte de composition entre une science purement intellectuelle et l'expérience[31] ; les sciences libérales sont enfin celles qui, outre la connaissance de la vérité, requièrent aussi un habitus obtenu par exercice et dans lesquelles l'expérience joue un rôle déterminant.

Peut-on dire alors que cette distinction entre les sciences est incohérente, voire contradictoire avec la position des *Regulae* ? Il est clair que l'on n'y trouve pas la position d'une division ou distinction forte entre les sciences, construite à partir de la pluralité de leurs objets (ce qui est précisément la thèse contestée dans les *Regulae*). Ce que le *Studium* se propose, c'est plutôt de classer les sciences à partir d'une gradualité par rapport à l'indépendance envers l'expérience : les sciences les moins liées à l'expérience sensible sont les plus générales, tandis que les sciences expérimentales et les sciences libérales semblent emprunter, dans une mesure différente, leur validité des principes des autres sciences. Dans *la Recherche de la vérité*, Eudoxe proposera une bipartition distinguant les sciences et « tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule »[32], comme l'histoire ou les langues. Les sciences sont alors définies comme « les jugements certains que nous appuyons sur quelque connaissance qui précède », et elles se distinguent en celles qui « se tirent des choses communes et desquelles tout le monde a entendu parler » et celles qui se tirent « des expériences rares et étudiées »[33]. Comme on peut le voir, nous trouvons encore – dans un texte sans aucun doute plus tardif[34] – l'affirmation de l'expérience comme élément de distinction et de gradation entre les classes des connaissances scientifiques. Ce qui différencie nettement le passage de la *Recherche* du classement proposé dans le *Studium*, c'est l'élimination de la troisième classe de sciences, les sciences libérales. C'est peut-être en raison du fait

[31] Cette distinction entre des sciences qui, bien que démonstratives, demandent de passer à travers l'expérience, et des sciences purement déductives, se trouve implicitement reprise dans l'affirmation de la règle VIII selon laquelle la ligne anaclastique ne peut pas être trouvée par le mathématicien, mais doit être recherchée par le physicien : *Regulae*, VIII, B *Op* II 724-726 (AT X 394) : « Sed quia hujus [l'anaclastique] indagandae non erit capax, cum non ad Mathesim pertineat, sed ad Physicam, hic sistere cogetur in limine, neque aliquid aget, si hanc cognitionem vel a Philosophis audire, vel ab experientia velit mutuari : peccaret enim in regulam tertiam. Ac praeterea haec propositio composita adhuc est et respectiva ».

[32] *Recherche de la vérité*, B *Op* II 834 (AT X 502).

[33] *Recherche de la vérité*, B *Op* II 834 (AT X 503).

[34] Je n'aborde pas la question difficile, voire insoluble, de la datation de la *Recherche* (pour une mise à jour concernant les différentes hypothèses de datation, voir l'Appendice I de R. DESCARTES, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, E. LOJACONO (éd.), Paris, PUF, 2009, p. 161-201), mais que l'on soutienne une datation proche des *Regulae*, ou que l'on repousse la datation aux dernières années de la vie de Descartes, le dialogue cartésien est quoiqu'il en soit plus tardif que le *Studium*.

qu'elles ont été rangées du côté des arts et, conformément à l'indication de la *Règle I*[35], qu'elles ont été exclues du domaine de la science.

Mais cela montre aussi que ce classement, même dans la version du *Studium*, ne présuppose ni n'implique la multiplication ou la différenciation des sciences. Le rapport entre les trois types de sciences ne comporte pas une juxtaposition ou une séparation entre elles : le fait que certaines sciences soient considérées comme 'originales' et plus générales que d'autres renvoie au fait qu'elles dépendent moins de l'expérience, mais peuvent fournir des principes aux autres classes. Ainsi, loin de renvoyer à une séparation, le classement du *Studium* laisse ouverte la possibilité d'une connexion et d'une unité profonde. Une telle connexion entre les sciences, exprimée sous l'image de la *catena* et dans le lexique de la *concatenatio*, est par ailleurs affirmée à plusieurs reprises dans les textes de Descartes, et particulièrement dans les écrits de jeunesse. On la trouve dans les *Cogitationes privatae*[36], dans les *Regulae*[37], dans la *Recherche de la vérité*[38], ainsi que dans un fragment provenant d'un manuscrit cité par Poisson[39] et qui pourrait bien appartenir au *Studium*.

[35] *Regulae*, I, B *Op* II 684 (AT X 359-360): « Ita scientias, quae totae in animi cognitione consistunt, cum artibus, quae aliquem corporis usum habitumque desiderant, male conferentes, videntesque non omnes artes simul ab eodem homine esse addiscendas, sed illum in optimum artificem facilius evadere, qui unicam tantum exercet, quoniam eaedem manus agris colendis et citharae pulsandae, vel pluribus ejusmodi diversis officiis, non tam commode, quam unico ex illis possunt aptari ; idem de scientiis etiam crediderunt, illasque pro diversitate objectorum ab invicem distinguentes, singulas seorsim et aliis omnibus omissis quaerendas esse sunt arbitrati. In quo sane decepti sunt ».

[36] *Cogitationes privatae*, B *Op* II 1062 (AT X 215): « Larvatae nunc scientiae sunt : quae, larvis sublatis, pulcherrimae apparerent. Catenam scientiarum pervidenti, non difficilius videbitur, eas animo retinere, quam seriem numerorum ».

[37] L'image de la *catena* se trouve dans plusieurs passages des Regulae. Voir, par exemple : *Regulae*, III, B *Op* II 696 (AT X 369), VII, B *Op* II 718-720 (AT X 388-389) ; XII, B *Op* II 768 (AT X 428) ; XVII, B *Op* II 806 (AT X 460).

[38] *Recherche de la vérité*, B *Op* II 828 (AT X 496-497) : « Les connaissances qui ne surpassent point la portée de l'esprit humain, sont toutes enchaînées avec une liaison si merveilleuse, et se peuvent tirer les unes des autres par des conséquences si nécessaires, qu'il ne faut point avoir beaucoup d'adresse et de capacité pour les trouver, pourvu qu'ayant commencé par les plus simples, on sache se conduire de degré en degré jusques aux plus relevées ».

[39] N. POISSON, *Commentaire ou remarques sur la Méthode*…, cit., p. 73 (AT X 255) : « Il règne je ne sais quelle liaison, qui fait qu'une vérité fait découvrir l'autre, et qu'il ne faut que trouver le bon bout du fil, pour aller jusqu'à l'autre sans interruption. Ce sont à peu près les paroles de M. Desc. que j'ai lues dans un de ses fragments manuscrits : Quippe sunt concatenae omnes scientiae, nec una perfecta haberi potest, quin aliae sponte sequantur, et tota simul encyclopedia apprehendatur ». Ce texte est aussi à rapprocher de celui de la *Regula* I (*Regulae*, I, B *Op* II 686 ; AT X 361) : « Credendumque est, ita omnes [scientias] inter se esse connexas, ut longe facilius sit cunctas simul addiscere, quam unicam ab aliis separare ».

Certains de ces textes sont contemporains, voire même antécédents, du *Studium* et je crois que, si nous considérons que dès 1619 (les *Cogitationes privatae*) Descartes a saisi, même de manière confuse ou implicite, l'unité et la connexion des sciences, il est alors difficile de croire que la partition du *Studium* puisse entamer cette thèse.

Ce que le *Studium* propose, alors, c'est un classement des sciences qui sera ensuite abandonné par Descartes, sans que cela implique le refus de la thèse inaugurale des *Regulae*.

Si l'on veut chercher un aspect original et capable de montrer la différence du *Studium* par rapport aux *Regulae*, je crois qu'il faut se rapporter aux premières pages du texte, qui portaient certainement – d'après le témoignage de Baillet – sur la formation reçue par Descartes à La Flèche et sur l'insatisfaction dans laquelle il s'était retrouvé à la fin des années passées au Collège Henri IV. Le récit du *Studium* devait sans doute anticiper celui du *Discours de la méthode*, ce qui constitue à mon avis, un fait des plus notables[40], Descartes ayant alors décidé de traiter son 'Art de bien comprendre' à partir de sa propre histoire. L'attitude du *Studium bonae mentis* serait donc, à cet égard, tout à fait différente de celle des *Regulae*, caractérisée par l'opposition entre l'histoire et la science :

> Neque enim unquam, verbi gratia, Mathematici evaderemus, licet omnes aliorum demonstrationes memoria teneamus, nisi simus etiam ingenio apti ad quaecumque problemata resolvenda; vel Philosophi, si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile judicium ferre nequeamus : ita enim, non scientias videremur didicisse, sed historias[41].

La figure de Musaeus est un indice important de la signification que Descartes attribuait à cette dimension autobiographique, car si l'on accepte la proposition avancée par *Carraud-Olivo* d'identifier Musaeus à Balzac[42], on peut bénéficier d'éléments ultérieurs pour la compréhension du *Studium*. Je voudrais proposer quelques arguments supplémentaires à l'appui de cette hypothèse.

Il y a un élément que ces deux éditeurs n'utilisent pas, et qui se trouve dans la lettre de Balzac à Descartes du 30 mars 1628, dans laquelle celui-là écrit :

[40] Le lien qui unit le *Studium* au *Discours* a été à plusieurs reprises souligné dans les reconstructions de vie et de l'œuvre de Descartes : cf., par exemple, J. MILLET, *Histoire de Descartes avant 1637*, Paris, Didier, 1867, p. 129-130.

[41] *Regulae*, III, B *Op* II 692-694 (AT X 367).

[42] Cf. *Carraud-Olivo* 125-126. L'hypothèse d'identifier Musaeus avec Balzac a été proposée pour la première fois par A. BORTOLOTTI, *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*…, cit., p. 22.

Au reste, Monsieur, souvenez-vous, s'il vous plaît, de l'Histoire de Votre Esprit. Elle est attendue de tous nos amis, et vous me l'avez promise en présence du Père Clitophon, qu'on appelle en langue vulgaire Monsieur de Gersan. Il y aura plaisir à lire vos diverses aventures dans la moyenne et dans la plus haute région de l'air ; à considérer vos prouesses contre les Géants de l'École, le chemin que vous avez tenu, le progrès que vous avez fait dans la vérité des choses, etc[43].

Je crois qu'à cette époque, c'est-à-dire en 1628, quand le projet du *Discours* n'était pas encore en chantier, le *Studium bonae mentis* constituait bien le seul ouvrage – dont nous avons aujourd'hui connaissance – qui contenait ce qu'on peut appeler génériquement une 'histoire de son esprit'[44]. Que devait contenir, d'après le témoignage quelque peu romanesque de Balzac, cette histoire ? Les « diverses aventures dans la moyenne et dans la plus haute région de l'air » ; les « prouesses contre les Géants de l'École », le « chemin » que Descartes a tenu, le progrès qu'il a fait « dans la vérité des choses ». Autrement dit, l'histoire de son esprit devait contenir un récit autobiographique qui montrait l'insuffisance de la science apprise au collège (les Géants de l'École) et le chemin tenu pour avancer dans la vérité des choses. Il est bien possible que le *Studium* ne soit pas l'œuvre à laquelle Balzac fait référence, mais il est certain que dans le *Studium*, Descartes racontait ses difficultés avec l'enseignement reçu à La Flèche, l'attention qu'il avait portée aux promesses fabuleuses des Rose-Croix, le chemin qu'il avait suivi pour parvenir à la 'sagesse'.

Il ne faut pas oublier que le *Studium* était écrit à la première personne, ce dont témoigne le seul fragment latin qui nous en est resté (« Necdum de illis quidquam certum compertum habeo[45] »). Rappelons aussi qu'il se présentait non comme un traité, mais comme une communication à un ami.

Un autre élément vient supporter l'hypothèse de l'identification de Balzac à Musaeus : dans la lettre que je viens de citer, Balzac fait référence à François Du Soucy de Gerzan[46], connu aussi comme le Père Clitophon, ce qui témoigne de

[43] *Balzac a Descartes*, 30 marzo 1628, BLet 15, p. 38 (AT I 570-571).

[44] L'identification de l'histoire de son esprit avec le *Studium* fut également avancée, bien que de manière nuancée, par G. Rodis-Lewis, qui développait une remarque de G. Cohen : G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Desacrtes*…, cit., vol. II, p. 463 : « Il est clair que le Studium Bonae mentis comportait déjà une 'Histoire de son esprit'. Cohen, notant l'analogie entre l'évocation de Balzac... et le Discours [...] supposait la « communication par Descartes à Balzac [...] d'une ébauche du Discours (Ecrivains français en Hollande, p. 418) : ce pourrait être l'ample fragment du Studium ».

[45] *Studium*, B *Op* II 908 (AT X 200).

[46] Né vers 1563, François Du Soucy de Gerzan fut un auteur assez prolifique tout au long d'une vie qui dura considérablement (il était encore actif vers la moitié des années 1650). Auteur

l'habitude d'utiliser des noms liés à la langue et à la culture grecques au sein de cette compagnie. Or, François Du Souci de Gerzan publie en 1628 un ouvrage en deux volumes qui représente un compendium de son style littéraire, *L'histoire afriquaine de Cléomède et Sophonisbe*[47]. Le premier volume de l'ouvrage est dédié à Jean-Louis Guez de Balzac et, dans l'*Ode* signée par Jean Baudoin, on trouve cette strophe :

Gerzan asseure toy de vivre
Exempt de blasme et de mespris,
Ayant pour appui de ton livre
Balzac, l'honneur des grands Esprits ;
Car son Nom a cet advantage
des Muses, qui l'ont ennobly,
Qu'il peut exempter un ouvrage
Et de la mort, et de l'oubly[48].

Jean Baudoin (1584-1650)[49], lecteur de la reine Marguerite et un des premiers membres de l'Académie française, fut un homme de lettres qui publia la version en langue française de plusieurs ouvrages d'auteurs anciens comme Ésope, Lucien, Suétone, mais aussi d'auteurs tels que le Tasse ou Francis Bacon.

Balzac, dont le nom – d'après ce que dit Baudoin – a « l'avantage des Muses, qui l'ont ennobly », est vraisemblablement connu comme Musaeus au sein de ce milieu savant. Il me semble donc légitime de conclure que le Musaeus auquel

connu pour les romans à caractère historico-géographique – outre *L'histoire afriquaine* il avait projeté de publier 4 autres romans liés aux grandes parties du monde, dont il fit paraître seulement *L'histoire asiatique* (*Histoire asiatique de Cerinthe, de Calianthe et d'Artenice. Avec un Traicté du Thresor de la vie humaine et la Philosophie des Dames*, à Paris, chez Pierre Lamy, 1634) – il fut lié aussi à la pratique de l'alchimie (*Sommaire de la Médecine chymique*, Paris, Billaine, 1632 ; *Le Grand Or potable des Anciens Philosophes*, Paris, Aux despens de l'autheur, 1653) et publia plusieurs textes de philosophie pour dames (*Le triomphe des dames*, Paris, chez l'auteur, 1646 ; *La vraye philosophie des Dames*, à Paris, 1653).

[47] F. DU SOUCY DE GERZAN, *L'histoire afriquaine de Cleomède et Sophonisbe*, 3 vols., Paris, Morlot, 1627, vol. I. Sur les romains 'géographiques' de Gerzan, voir : M.-C. PIOFFET, *Espaces lointains, espaces rêvés dans la fiction romanesque du grand siècle*, Paris, Sorbonne Pups, 2007, p. 83-91.

[48] J. BAUDOIN, *Ode*, dans F. DU SOUCY DE GERZAN, *L'histoire afriquaine*…, cit., vol. I, sans pagination.

[49] Sur Jean Baudoin on peut voir le numéro que la revue *Dix-septième siècle* lui a consacré en 2002 : *Jean Baudouin (1584-1650)*, « Dix-septième siècle », 216, 3, 2002. Voir en particulier l'article de E. BURY, *Jean Baudoin (1584-1650), témoin de la culture baroque et pionnier du classicisme*, « Dix-septième siècle », 216, 3, 2002, p. 393-396, qui ouvre ce recueil d'articles.

s'adresse le *Studium* est bien Balzac et que l'Histoire de son esprit n'est autre que le *Studium bonae mentis*.

Or, si l'on prend en considération les données que j'ai soulignées, le *Studium* se trouve caractérisé par une double perspective : d'une part nous avons le récit autobiographique, l'histoire de l'esprit du jeune René Descartes, qui montre à la fois sa déception à l'encontre des enseignements de l'École, desquels il veut s'émanciper (ce que Balzac appelait « les prouesses contre les Géants de l'École »), et le progrès qu'il a fait dans la vérité des choses ; d'autre part, nous avons un 'Art de bien comprendre' qui traite des sciences, des dispositions de l'esprit pour apprendre, de l'ordre que l'on doit garder pour acquérir la sagesse. Tout se passe comme si Descartes jouait un double rôle : d'abord celui du protagoniste de l'histoire à la première personne, celui-là même qui se trouve, à la fin des études ordinaires, rempli d'erreurs et de doutes, et qui se lance, entre autres, à la recherche de la secte des Rose-Croix, pour enfin parvenir – vraisemblablement – à acquérir la sagesse. Mais Descartes joue aussi le rôle du sujet même qui prétend se cacher dans sa spécificité historique pour offrir une *technè*, un art de bien comprendre, qui ait une valeur universelle sans que celle-ci soit limitée aux cas individuels et aux chemins particuliers.

Bref, pour le dire en un mot, une valeur an-historique.

La reconstruction que je viens de faire pourrait sembler quelque peu arbitraire et subjective, exposée aux hasards de l'absence du texte perdu du *Studium*. Mais cette reconstruction correspond parfaitement aux deux différentes typologies de contenus qui nous sont rapportés par Baillet. Si nous prenons en considération les passages pour lesquels Baillet renvoie au *Studium*, nous avons d'une part le récit des études au collège, l'histoire (sans doute un peu exagérée) de l'abandon des livres, la prise de connaissance de l'existence des Rose-Croix et la décision de les rencontrer, l'échec de leur recherche ; et d'autre part la théorie de la distinction entre les deux mémoires ; la division des sciences en cardinales, expérimentales et libérales ; la théorie des facultés qui rapproche la méditation de l'imagination et la contemplation de l'entendement pur. Sans doute le *Studium* était donc caractérisé par ce que l'on pourrait appeler une âme double, avec des considérations que Descartes porte sur son propre parcours personnel (une « histoire de son esprit ») et des considérations concernant les sciences et les facultés, afin d'apprendre au lecteur le moyen d'acquérir la sagesse (un « art de bien comprendre »). Cette caractéristique nous est d'ailleurs confirmée par une affirmation contenue dans le *Studium* dont nous pouvons maintenant saisir la signification profonde :

Son dessein était de frayer un chemin tout nouveau : mais il prétendait ne travailler que pour lui-même, et pour l'ami à qui il adressait son traité sous le nom de Museus.

Le dessein du *Studium* était celui d'inaugurer une nouvelle voie à la science et à la sagesse (ce qui nous renvoie à l'art de bien comprendre), mais pourquoi Descartes voulait-il travailler seulement pour lui-même et pour son ami Museus ? Dans les *Regulae*, l'étude du bon sens sera poursuivie dans l'abandon de toute référence explicite à l'histoire de son esprit : la situation d'une mens individuelle qui, à travers son histoire, parvient à offrir un chemin universellement valable, est dépassée au profit d'une direction de l'esprit qui se produit à travers des règles applicables et reproductibles par tout le monde. Il est donc possible qu'on aboutisse dans le *Studium* à une situation paradoxale, dans laquelle l'histoire individuelle, narrée à la première personne, ne pouvait plus donner l'horizon propre à la *bona mens* telle qu'on la trouve dans les *Regulae*, c'est-à-dire la sagesse universelle.

On trouve d'ailleurs un témoignage indirect de cette situation paradoxale, où Descartes tente de frayer un nouveau chemin, bien qu'en même temps il ne veuille travailler que pour lui seul, dans le *Discours de la méthode* – texte auquel le *Studium* peut être associé – là où Descartes affirme : « Que si, mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas, pour cela, que je veuille conseiller à personne de l'imiter »[50]. Un modèle difficile, voire impossible à imiter ou à reproduire, voilà ce que pouvait être aussi le *Studium bonae mentis* bien avant le *Discours de la méthode*. Ces remarques nous permettent de lire un peu plus clairement le parcours qui porte du *Studium* aux *Regulae*. Le *Studium bonae mentis* représente un document essentiel, car il atteste le lien entre le parcours personnel et individuel du jeune Descartes et la découverte de l'universalité de la mens comme fondement de l'unité de la science. Si le *Studium* atteste des indécisions et des thèses provisoires à l'égard de la distinction des facultés ou de la division des sciences, en situant les thèses proposées à l'intérieur d'un parcours individuel et historique, la *mens* des *Regulae* s'expose au lecteur dans son universalité, en abandonnant toute perspective psychologique et historique, en indiquant une série de procédures ou protocoles imitables et reproductibles par tout homme. Mais ce n'est pas seulement cela : le *Studium* témoigne d'une pensée 'en devenir', qui, en certains points anticipe des conclusions qui seront établies dans les *Regulae*, ou qui seront ensuite abandonnées ou ouvertement refusées. Mais c'est – je crois – ce qui n'est pas proprement cartésien qui fait tout l'intérêt du *Studium bonae mentis*.

[50] *Discours*, II, B *Op* I 40 (AT VI 15).

Pour conclure, non sans une certaine ironie, si nous historicisons la pensée de Descartes au moment où elle veut s'émanciper de l'histoire, nous sommes conduits à dépasser la distinction entre les 'Ecrits de jeunesse' et les 'Ecrits de la maturité', car il faut abandonner l'idée selon laquelle la pensée de Descartes s'identifie avec le cartésianisme tel que nous pouvons le concevoir sur la base du privilège que nous accordons à un texte ou à l'autre.

LE OBIEZIONI AGLI ESSAIS*: LA CORRISPONDENZA CON MORIN [2017]*[*]

Les nombreuses lettres de Descartes que nous connaissons à partir des années 1630 non seulement nous informent presque chaque jour de l'activité quotidienne du philosophe, mais elles constituent aussi un lieu ouvert de discussion, dans lequel se prolongent, pour ainsi dire, les pages des oeuvres publiées ou des nouveaux travaux sont annoncés, ou encore des thèses absentes dans les textes imprimés sont présentées. Ettore Lojacono a défini la correspondance « un differente spazio speculativo » et Jean-Robert Armogathe l'a qualifié comme un « laboratoire intellectuel ». L'on pourrait aussi décrire le rapport entre les lettres et les œuvres comme un échange osmotique dans lequel la pression de certaines questions philosophiques et scientifiques permet le passage d'un contexte publique à un contexte plus privé comme celui de la correspondance. Je voudrais aujourd'hui montrer cet échange osmotique à partir d'un cas particulier, celui de la correspondance entre Descartes et Jean-Baptiste Morin à propos de l'emploi des suppositions à propos de la *Dioptrique*.

Les lettres de 1638, l'année dans laquelle se situe la correspondance qui nous intéresse, sont surtout liées à la publication du Discours et des Essais, et cela ne constitue seulement un écho de l'édition de 1637, mais obéit au fond à une stratégie précise de la part de Descartes. La VIème partie du *Discours de la Méthode* contient une exposition détaillée et riche de dispositifs rhétoriques concernant les motifs qui ont poussé l'auteur à publier. L'on y trouve, par exemple, des stylèmes propres au genre autobiographique, tel que la justification de la narration de sa propre vie en raison des bénéfices que cela pourra apporter aux hommes ; l'on y trouve aussi des thèmes baconiens comme celui de la recherche d'un savoir qui ne soit pas stérile, mais fécond et utile à la vie, qui s'accompagnent à des accents anti-baconiens comme l'affirmation résolue de sa propre recherche comme une entreprise à conduire tout seul, sans l'intervention d'autres savants. L'œuvre est présentée comme finalisée à montrer « faire voir assez clairement ce que je puis, ou ne puis pas, dans les sciences » (*Discours*, VI, B *Op* I 110 ; AT VI 75,). C'est alors un élément essentiel de cette stratégie le jugement que les savants auraient donné au mérite des Essais, et c'est pour cette raison que Descartes propose une modalité particulière afin de continuer le rapport avec son public :

> Je serai bien aise qu'on les examine, et afin qu'on en ait d'autant plus d'occasion, je supplie tous ceux qui auront quelques objections à y faire, de prendre la peine de les envoyer à mon libraire, par lequel en étant averti, je tâcherai d'y joindre ma réponse en

[*] [N.d.E.] Questo articolo in francese, ma con il titolo in italiano, è stato pubblicato in «Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas», 1, n. 2, jul./dec. 2017, pp. 118-129.

même temps ; et par ce moyen les lecteurs, voyant ensemble l'un et l'autre, jugeront d'autant plus aisément de la vérité[1].

Le modèle des objections et réponses utilisé ensuite dans les *Meditationes* avait donc été déjà pensé pour les *Essais*. Même si l'hypothèse de publier ce dossier n'a pas eu de suite, il reste néanmoins que plusieurs savants répondirent à l'appel lancé dans le *Discours* : outre Fermat, Plempius, Ciermans, il faut enregistrer la correspondance avec Jean-Baptise Morin qui se développe comme réponse à la requête de Descartes. Dans la première lettre du 22 février 1638, Morin affirme que l'auteur du *Discours* s'est :

> Voulu égayer, non seulement à faire souhaiter aux bons esprits la publication de votre Physique, mais encore à les exercer dans les difficultés que vous avez laissées en votre nouvelle doctrine : voire même vous les y conviez en la page 75 de votre Méthode, jusqu'à les supplier de vous envoyer leurs objections, et c'est ce qui m'a donné le plus de sujet de vous écrire la présente[2].

Les objections de Morin se proposent donc comme un dialogue qui discute, en les prolongeant et en les approfondissant, les thèses du *Discours* et des *Essais*.

Mais avant de procéder à l'analyse de certains thèmes de cette correspondance et aussi du contexte dans lequel se situe la discussion, il faut que je fournisse quelques informations sur Morin, au moins relativement à la période dans laquelle se place l'échange avec Descartes. L'on peut à ce propos consulter la riche notice écrite par Pierre Bayle dans son *Dictionnaire*, élaborée à partir de la *Vita Morini* qui se trouve au début de la première édition de l'*Astrologia Gallica*.

Jean-Baptiste Morin naquit à Villefranche-en-Beaujolais en 1583. Après avoir appris la philosophie à Aix il obtenit son bonnet de docteur en médecine en 1613 à Avignon. Il entra ensuite au service de Claude Dormi, évêque de Boulogne, qui l'envoya en Hongrie pour faire des recherches sur des minières. C'est à cette occasion qu'il élabora sa première théorie de la terre. Dès son retour en France il commença, sous l'impulsion de son patron, à s'occuper de l'astrologie judiciaire. Suite à la condamnation et l'emprisonnement de l'évêque de Boulogne, il entra en 1621 au service du Duc de Luxembourg, en y restant jusqu'à 1629, quand il obtint la chaire de Professeur de Mathématique au Collège Royal. Morin participa ensuite au concours pour la détermination des longitudes lancé par Louis XIII, en

[1] *Discours*, VI, B *Op* I 110-112 (AT VI 75).
[2] *Morin a Descartes*, 22 febbraio 1638, BLet 148, p. 530 (AT I 539-540).

proposant – dans le *Longitudinum terrestrium necnon coelestium nova et hactenus optata sententia* (Lutetiae Pariosiorum, apud Ioannem Libert, 1634) – une nouvelle méthode fondée sur la distance angulaire entre la lune et les étoiles fixes. Pour évaluer la méthode de Morin le roi nomma une commission composée de 5 membres : Etienne Pascal, Jean de Beaugrand, Claude Mydorge, Pierre Boulanger e Pierre Hérigone. Le jugement fut toutefois négatif, car sur le plan de la réalisation pratique et des observations de la position des astres la méthode de Morin fut retenue comme non praticable par la commission. Parmi les personnages qui furent contactés aussi bien par Morin que par la commission se trouve aussi Galilée, qui, dans une lettre « politique », mais néanmoins pleine de ressentiment à l'égard de Morin (probablement à cause du jugement que celui-ci avait donné à propos de la condamnation de 1633) et envoyée à Jean de Beaugrand le 11 novembre 1635, déclara :

> stimo altretanto vera cotal invenzione in astratto, quanto fallace et impratticabile in concreto et in atto prattico[3].

Morin n'accepta pas le premier jugement de la commission, en ouvrant une discussion qui se prolongea pour 6 ans : en effet il publia d'abord le *Longitudinum* et ensuite, à fur et à mesure et séparément, tous les textes de la discussion pour enfin les réunir ensemble en 1640 sous le titre *Astronomia digne restituta*.

Il faut néanmoins rappeler l'appui dont Morin bénéficia de la part aussi bien de Richelieu d'abord et ensuite de Mazarin, qui lui octroya une pension annuel de 2000 livres pour le livre sur le longitudes.

Au début de la correspondance de 1638, donc Morin était encore au milieu de la discussion et assez découragé pour le rejet dont il sentait la cible : la lettre du 22 février 1638 contient plusieurs échos de ce malaise. Mais avant de passer à considérer la lettre, il faut rappeler que Morin et Descartes étaient déjà en contact bien avant 1638 : d'après la *Vie de Monsieur Descartes* de Baillet, Morin et Descartes s'étaient connus en 1626, lors du séjour parisien avant le départ pour les Provinces-Unies. Nous avons en outre une lettre de Descartes à Morin de septembre/octobre 1634 dans laquelle il remercie ce dernier pour l'envoi du *Longitudinum* et dans laquelle Descartes fait référence à la *Dioptrique* : les deux savants devaient être en très bons rapports et Baillet relate que, quand Descartes était à Paris dans les années 1620, Morin l'aida en lui fournissant les instruments

[3] G. GALILEI, *A Jean De Beaugrand*, 11 novembre 1635, in *Le opere di Galileo Galilei*, 20 vols., A. FAVARO (éd.), Firenze, G. Barbera, 1968, vol. XVI, p. 343.

pour ses expériences.

Passons maintenant à la correspondance de 1638 : la lettre de Morin du 22 février a le ton officiel d'un texte prêt pour être publié et cela répond, comme nous l'avons vu, à la sollicitation de la VIème partie du *Discours de la Méthode*. Celui-ci est un détail important pour une lecture correcte de la lettre, car Morin est tout à fait conscient de l'opération menée par Descartes, c'est-à-dire de montrer sa physique sans la publier. L'autre aspect qu'il faut rappeler c'est la polémique avec les astronomes sur l'emploi des hypothèses : c'est en effet par cela que la lettre commence :

> Vous étant réservé la connaissance des principes et notions universelles de votre Physique nouvelle (dont la publication est passionnément désirée de tous les doctes) et ne fondant vos raisonnements que sur des comparaisons, ou suppositions, de la vérité desquelles on est pour le moins en doute, ce serait pécher contre le premier précepte de votre Méthode qui est très bon, et qui m'est familier, que d'acquiescer à vos raisonnements[4].

Morin ne distingue pas, ici, entre l'usage cartésien des comparaisons et celui des suppositions

– qui à mon avis doivent être distincts –, mais sans m'arrêter sur ce point, il faut remarquer que Morin envisage sous un certain angle le rapport entre le *Monde* et les *Essais*. Dans la VIème partie du *Discours de la Méthode*, Descartes avait présenté les premières thèses de la *Dioptrique* et des *Météores* comme des suppositions, seule, je cite :

> qu'afin qu'on sache que je pense les pouvoir déduire de ces premières vérités que j'ai ci-dessus expliquées, mais que j'ai voulu expressément ne le pas faire[5].

L'usage de suppositions est dû au fait que celles-ci ne sont pas démontrées, mais elles pourraient bien l'être à partir des premières vérités 'ci-dessus expliquées', c'est-à-dire la métaphysique de la IVème partie. Je reviendrai sur cet aspect, mais il faut d'abord souligner que la lecture de Morin accorde ce que Descartes affirme, avec une seule différence : Morin fait référence à la physique du *Monde*, tandis que Descartes songe à la IV partie du *Discours de la Méthode*. Il

[4] *Morin a Descartes*, 22 febbraio 1638, BLet 148, p. 528 (AT I 537-538)
[5] *Discours*, VI, B *Op* I 1120 (AT VI 76).

n'en reste pas moins que, selon Descartes, les contenus des thèses initiales des deux premiers essais sont appelés suppositions, car elles pourraient être démontrées : avec cette affirmation, qui pourrait sembler difficile à expliquer, Descartes nous révèle qu'il utilise le concept de supposition ou hypothèse tel qu'il est défini par les philosophes et mathématiciens anciens. Dans les *Seconds Analytiques*, Aristote définit l'hypothèse de la manière suivante :

> Ce qui, tout en étant démontrable, est posé par le maître sans démonstration, c'est là, si on l'admet avec assentiment de l'élève, une hypothèse, bien que ce ne soit pas une hypothèse au sens absolu, mais une hypothèse relative seulement à l'élève[6].

Cette acception sera reprise par les auteurs successifs, et nous la trouvons aussi chez Proclus, qui, dans le *Commentaire au premier livre des Eléments d'Euclide* mentionne Aristote et définit l'hypothèse de la manière suivante :

> Quand celui qui écoute n'a pas une notion évidente en soi de l'affirmation qui est proposée, mais, néanmoins, il la pose et il accorde le point à celui qu'il assume, cela est une hypothèse[7].

L'on peut alors, je crois, mieux comprendre le sens de la précision faite par Descartes : il s'agit d'hypothèses, car elles sont proposées sans être démontrées tout en pouvant l'être. Il faut ne pas oublier, en outre, que cette signification d'hypothèse on la trouve aussi présente dans les textes de Copernic et Kepler (voir à ce propos l'*Apologia pro Tychone contra Ursum* de Kepler).

Je ne veux pas cependant, m'arrêter là-dessus, car j'ai eu occasion

[6] ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, 76b 27-34.

[7] C'est la définition d'hypothèse proposée par Proclus dans son *Commentaire* : PROCLUS, *In primum Euclidis Elemento- rum librum Commentarii*, Godofredi Friedlein, Lipsiae, Teubneri, 1873, p. 76 (ma traduction). Voici en tout cas le passage dans lequel Proclus fournit les définitions d'hypothèse, postulat et axiome : « Διαφέρει γὰρ ταῦτα πάντα ἀλλήλων καὶ οὐκ ἔστιν ταὐτὸ ἀξίωμα καὶ αἴτημα καὶ ὑπόθεσις, ὥς πού φησιν ὁ δαιμόνιος Ἀριστοτέλης, ἀλλ᾽ ὅταν μὲν καὶ τῷ μανθάνοντι γνώριμον ᾖ καὶ καθ᾽ αὑτὸ πιστὸν τὸ παραλαμβανόμενον εἰς ἀρχῆς τάξιν, ἀξίωμα το τοιοῦτόν ἐστιν, οἷον τὸ τὰ τῷ αὐτῷ ἴσα καὶ ἀλλήλοις ἴσα εἶναι. ὅταν δὲ μὴ ἔχῃ μὲν ἔννοιαν ὁ ἀκούων τοῦ λεγομένου τὴν αὐτόπιστον, τίθεται δὲ ὅμως καὶ συγχωρεῖ τῷ λαμβάνοντι, τὸ τοιοῦτον ὑπόθεσίς ἐστι. τὸ γὰρ εἶναι τὸν κύκλον σχῆμα τοῖον κατὰ κοινὴν μὲν ἔννοιαν οὐ προειλήφαμεν ἀδιδάκτως, ἀκούσαντες δὲ συγχωροῦμεν ἀποδείξεως χωρίς. ὅταν δὲ αὖ καὶ ἄγνωστον ᾖ τὸ λεγόμενον καὶ μὴ συγχωροῦντος τοῦ μανθάνοντος ὅμως λαμβάνηται, τηνικαῦτα, φησὶν, αἴτημα τοῦτο καλοῦμεν, οἷον τὸ πάσας τὰς ὀρθὰς γωνίας ἴσας εἶναι ».

d'approfondir cela ailleurs. Revenons plutôt à Morin, car l'on alors peut comprendre le début de la lettre avec le rappel indirect au *Monde* : Descartes a présenté ses thèses comme des suppositions, car il a voulu cacher le Monde, à partir duquel elles auraient été correctement démontrées. Morin a donc bien compris le sens de l'affirmation cartésienne, comme si elle annonçait une solution provisoire e valable en raison de la décision de ne pas publier le *Monde*. En l'absence d'une démonstration au sens propre, les hypothèses doivent donc être acceptées pour la valeur explicative et prédictive qu'elles ont à l'égard des phénomènes : c'est bien le cas des hypothèses des astronomes que Descartes évoque au début de la Dioptrique.

Mais c'est précisément à ce propos que Morin se dissocie résolument de Descartes :

> Pour les Astronomes que vous vous proposez à imiter en la page 3 de votre Dioptrique, je ne vous cacherai point mon sentiment, qui est, que qui ne fera de meilleures suppositions que celles qu'ont faites jusqu'ici les Astronomes, ne fera pas mieux qu'eux dans les conséquences ou conclusions, voire pourra bien faire pis. Car eux supposant mal la *parallaxe du soleil,* ou *l'obliquité de l'Ecliptique*, ou l'*excentricité de l'Apogée*, le *moyen mouvement* ou *période d'une planète*, etc., tant s'en faut qu'ils en tirent des conséquences très vraies et très assurées, comme vous dites en ladite page 3, qu'au contraire ils faillent ensuite dans les mouvements, ou lieux des planètes, à proportion de l'erreur de leurs fausses suppositions, comme le témoigne le rapport de leurs Tables avec le Ciel[8].

Les astronomes ont mal supposé la parallaxe du soleil et l'obliquité de l'écliptique et pour cette raison ont tiré des mauvaises conséquences sur les mouvements des planètes. D'où l'on voit la fausseté des suppositions ? Comme Morin l'affirme dans la partie finale de cette citation, la distinction entre les bonnes et les mauvaises suppositions se voit dans les tables qui décrivent les mouvements des astres dans le ciel. Ce passage est à mon avis assez important, car il renvoie de manière implicite à la discussion sur les longitudes qui occupait encore Morin à cette époque. Dans le texte de l'*Astronomia nova* de 1640, l'on trouve tout le dossier résumant de manière conclusive l'ensemble des documents, mais pour bien comprendre la position de Morin il faut commencer par un texte de 1631 : le *Famosi et antiqui problematis de telluris motu vel quiete hactenus optata solutio*. Publié en 1631 et dédié à Richelieu, le volume prétend démontrer l'immobilité de la Terre contre la théorie copernicienne. Dans le chapitre VI, intitulé « Cur Telluris quies sive motus, nequeat astronomice demonstrari », Morin traite du rôle des

[8] *Morin a Descartes*, 22 febbraio 1638, BLet 148, p. 528 (AT I 538-539).

hypothèses dans la solution du problème du mouvement de la Terre. Nous y trouvons déclarée et éclaircie davantage la position assumée par Morin dans la lettre à Descartes de février 1638. Le point de départ de Morin est que l'observation des mouvements des planètes et des étoiles, en dépendant de la vue, est soumise aux mêmes ambiguïtés et erreurs qui frappent cet organe de sens :

Astronomia versatur circa motus corporum coelestium; est autem motum sensibile commune tactui et visui; ideoque Opticae subiectum : At si visus etiam circa proprium fallitur objectum, dum colores apparentes putat esse veros, multo facilius decipietur circa commune, qualis est motus[9].

La lecture des mouvements opérée par les sens est donc sujette à des aberrations (Morin apporte à cet égard plusieurs exemples) que l'intellect seulement peut corriger, en supposant quelque chose d'immobile à partir duquel calibrer les mouvements effectifs que l'œil ne peut pas saisir directement. Pour cette raison :

Astronomorum pars altera supponit Terram quiescere, altera Solem : sed quia neutra hypothesis conceditur a parte contraria, supponiturque id ipsum quod quaeritur; et ex utraque hypothesi eadem emergunt motuum phaenomena, idcirco ex his certo concludi, et astronomice demonstrari nequit an Tellus quiescat, vel moveatur[10].

Selon Morin, autrement dit, personne a jusque-là démontré quelle des deux hypothèses était la vraie, car ce qui devait être démontré (le mouvement ou le repos de la terre) était présupposé afin de justifier par son moyen les apparences des mouvements célestes. Dans le chapitre suivant, Morin s'attache à démontrer que l'on ne peut pas établir le mouvement de la Terre au moyen d'hypothèses, mais seulement à travers des preuves physiques :

Planum autem fecimus neque Sacra Scriptura, neque astronomicis rationibus tantam litem, et tam antiqua dirimi posse [...] superest, ut tantum physicis, vel ex Physica mixtis quaestio sit solubilis[11].

[9] J.-B. MORIN, *Famosi et antiqui problematis de telluris motu vel quiete: hactenus optata solutio*, Parisiis, apud authorem, 1631, p. 21.

[10] J.-B. MORIN, *Famosi et antiqui problematis*…, cit., p. 23.

[11] J.-B. MORIN, *Famosi et antiqui problematis*…, cit., p. 24.

À partir de cela, dans les chapitres qui suivent, Morin apporte une série d'arguments physiques par lesquels il prétend prouver de manière démonstrative que la Terre ne se meut pas.

Nous pouvons donc remarquer que, dès 1631, l'emploi des hypothèses est fortement critiqué de la part de Morin. Dans les polémiques portant sur les longitudes, le problème de la position des astres est encore une fois remis au centre de la discussion, puisque l'application de la méthode de Morin était indissociablement liée à l'acquisition de tables exactes sur la position de la lune et des étoiles fixes. Non seulement les membres de la commission, mais aussi plusieurs correspondants de Morin, lui manifestent leur sentiment qu'il est impossible de parvenir, dans les tables astronomiques, à l'exactitude requise pour l'application de sa méthode. Parmi les publications qui composent le dossier de la querelle des longitudes, l'on trouve aussi le VIème livre du *Longitudinum,* publié par Morin en 1636, c'est-à-dire deux ans après la publication des 5 premiers livres de l'ouvrage. Dans cette partie, Morin donne sa réplique aux arguments des commissaires en produisant les lettres qu'il avait sollicitées de quelques *Celeberrimi Europae Astronomi* comme témoignage de la valeur de sa découverte. Parmi eux figurent Galilée, Gassendi, Joseph Gaultier de la Vallette, Wilhelm Schickard, Jacobus Valesius Scotus, Longomontanus (Christian Sørensen).

De fait, Galilée et Schickard ne donneront pas de réponse, et Galilée, comme nous l'avons vu, ne manquera pas de manifester à Beaugrand son jugement négatif. Dans le contexte de ce dossier, Morin cite en particulier les échanges avec Longomontanus et Hortensius, qui – tout en louant la valeur abstraite de la méthode proposée – prouvaient néanmoins à dissuader l'astronome français de chercher à établir des tables plus exactes que celle alors disponibles (les *Tabulae rudolphinae* publiées par Kepler). Selon Morin, aussi bien Longomontanus que Hortensius, voyaient « maximas hac in re difficultates, nullam vero Artem illas evadendi aut superandi »[12].

La réponse de Morin sera donnée en annonçant que les tables jusque-là publiées étaient pleines d'erreurs, car elles avaient bâti sur des fondements incertains et mal établis :

[12] J.-B. MORIN, *Longitudinum terrestrium necnon coelestium nova et hactenus optata sententia*, Lutetiae Pariosiorum, apud Ioannem Libert, 1634, p. 199.

Tabulas Astronomicas non modo nostra tempestate, sed nequidem unquam restitui posse modis hactenus usitatis, qui omnes sunt erronei, nullo nempe certo aut vero innixi fundamento[13].

Contre ces erreurs, Morin annonce de posséder la *Lux astronomicae scientiae*, c'est-à-dire le moyen de réformer les tables au point que ses découvertes feront évanouir les tables précédentes :

Sed modis a me inventis, et infra proponendis iisque solis, Tabulae omnium planetarum atque fixarum brevi admodum tempore queunt accuratissime reformari. Quamprimum vero restitutae fuerint, aliae omnes Tabulae praecedentes evanescent non secus tenebrae ante Lucem[14].

Contre l'affirmation de l'impossibilité de pouvoir déterminer la position des astres, Morin réplique qu'une telle affirmation ne peut pas être prise absolument, car les mouvements des planètes ont été établis comme réguliers par Dieu et, partant, elles peuvent rentrer dans le domaine de la science :

Si astrorum motus facti sunt regulares a Deo, qui omnia fecit in pondere, numero et mensura (ut supponit Tycho cum omnibus Astronomis) ergo sub scientiam cadere queunt[15].

La connaissance de la vraie astronomie est alors une condition essentielle pour la détermination des *Tables* : c'est en raison du fait que les anciens astronomes – et les modernes aussi – se sont trompés dans la connaissance des vrais principes de l'astronomie, qu'ils ont produit des tables erronées :

Proindeque sciant omnes Astronomi, Imo Reges et Principes quibus longitudinum astronomicarumve Tabularum cura est : non modo Tabulas omnes hactenus conditas esse erroneas; sed nec ipsas accurate restitui posse sine nostris inventionibus[16].

La connaissance des vraies tables est donc fondée sur 7 connaissances qui sont nécessaires pour décrire correctement la position des planètes et des étoiles.

[13] J.-B. MORIN, *Longitudinum terrestrium*…, cit., p. 199.
[14] J.-B. MORIN, *Longitudinum terrestrium*…, cit., p. 199.
[15] J.-B. MORIN, *Longitudinum terrestrium*…, cit., p. 213.
[16] J.-B. MORIN, *Longitudinum terrestrium*…, cit., p. 213.

Ces principes sont, dans l'ordre :

1. La doctrine des parallaxes et des réfractions ;
2. La connaissance de la vraie obliquité de l'écliptique ;
3. La vraie théorie du soleil ;
4. La vraie équation du temps (c'est-à-dire la manière de convertir le temps solaire en temps sidéral) ;
5. La vraie théorie des étoiles fixes ;
6. La vraie théorie de Saturne, Jupiter, Mars, Venus et Mercure ;
7. La vraie théorie de la Lune.

Ces connaissances – selon Morin – n'avaient pas jusque-là été en possession d'aucun astronome, et, puisqu'il revendique de les avoir définitivement établies, il prétend pouvoir fournir des tables astronomiques exactes. Dans les VI livre du *Longitudinum* il offre la prétendue démonstration des points que je viens de lister, en croyant ainsi d'avoir fourni les fondements pour la détermination des lieux des astres.

À partir de ces principes, l'on pourra corriger les tables actuellement utilisées et en s'épargnant de toutes les hypothèses formulées par les anciens dans le but de corriger leurs observations. Dans ces mêmes années, Morin commença aussi une polémique avec James Hume, mathématicien écossais qui séjournait à Paris, à propos de la position des planètes et des tables. Hume avait publié en 1636 *Les Sphères de Copernic et Ptolonée*, un texte qui représente la première défense en France de la théorie copernicienne, et en 1637 un autre ouvrage intitulé *La théorie des planettes* contenant l'usage et construction de toutes sorte de tables astronomiques : dans les deux cas il attaquait Morin, qui ne manqua de lui répondre à plusieurs reprises, et en particulier dans le livre VII du *Longitudinum* qui parut en 1638. Contre l'accusation de Humius, Morin declarait que :

> Si Humius ostendere queat me falsas hypotheses ad Tabulas condendas vel fabricasse vel fabricare velle; aut quod persuadere conatus sim veras construi posse tabulas ex falsis erroneisque suppositionibus, ingenue fateor iustam esse ipsius causam. Cum vero illud nequeat, quandoquidem tantum abest ut hactenus ullam fecerim hypothesin; quod e contra *Parte 2 et 6 Libri Longitudinum* praesertim *pag. 199 et 213* validis invictisque rationibus cunctas veterum hypotheses, ut erronea abiicio, non secus ac Tabulas omnes ex illis extructas aut extruendas[17].

[17] J.-B. MORIN, *Longitudinum terrestrium*…, cit., p. 244.

Contre l'accusation de Hume, selon lequel Morin serait parti de fausses hypothèses, il revendiquait tout au contraire de n'avoir pas bâti sur des suppositions, mais au contraire d'avoir rejeté par des raisons solides les hypothèses des anciens et avoir ainsi posé les principes pour une correcte description des tables. Aux yeux de Morin, Hume n'a pas du tout saisi ce que lui il avait cherché de faire, c'est-à-dire de ne pas partir d'hypothèses – celles qui lui attribue son adversaire –, mais des principes solidement démontrés.

Il faut ici résumer ceux qui me semblent être les points principaux de la reconstruction que j'ai proposée concernant la discussion dans laquelle Morin était engagé lors de l'échange épistolaire avec Descartes :

1. La lettre de Morin à Descartes doit être lue dans le contexte de la discussion que Morin conduit entre 1634 et 1640 sur plusieurs fronts ;
2. Un point essentiel de cette discussion est celui relatif à a détermination des tables décrivant la position des étoiles et des planètes ;
3. Morin revendique – contre ses détracteurs la nécessité d'établir les tables non à partir d'hypothèses, mais à partir de vrais principes, nécessaires à corriger les défauts liés à la vue qui comportent des erreurs au moment de l'observation ;
4. Les astronomes qui ont précédé Morin, aussi bien les anciens que les modernes, se sont trompés en cela : ils sont partis d'hypothèses (le mouvement de la terre ou son repos) sans connaître les 7 principes nécessaires à l'invention des tables ;
5. L'approche revendiquée par Morin montre les marques de son excellence dans la détermination des tables : autrement dit, l'erreur n'est pas visible au moment des hypothèses, mais il se révèle à partir des conséquences qu'il comporte sur le plan du calcul de la position des astres. Et c'est justement sur ce plan que Morin réclame l'excellence de son approche : il croit être le premier à pouvoir fournir des tables définitives, chose qui semble presque impossible à ses correspondants (p.e. Longomontanus).

Ce dernier point me semble assez important : ce qui faisait la différence aux yeux de Morin était l'application pratique et concrète rendue possible par un calcul exact des tables. Les tables sont un point d'arrivée qui permet de vérifier en dernière instance la validité des différentes procédures et la fausseté des hypothèses erronées. Cependant, tout cela, pour Morin, ne représente pas seulement la preuve finale des erreurs commises par les autres astronomes, mais bien plus : il constitue aussi une confirmation de l'erreur méthodologique des anciens qui, en ne connaissant pas les vrais principes de l'astronomie, ont prétendu fonder leurs théories sur des hypothèses. Cela montre davantage un point non négligeable de la réflexion de Morin : son astronomie est fondée sur une physique qui prétend fournir des démonstrations solides, tout de même que son astrologie telle que nous

la connaissons dans l'*Astrologia Gallica* publiée posthume. Celle-ci procède de la connaissance de l'existence de Dieu, démontrée géométriquement – le *Quod Deus Sit* est en effet l'ébauche de la première partie de l'*Astrologia* – pour passer à la connaissance de l'homme et de ses facultés, à la connaissance des principes de corps et de la physique, et parvenir ensuite à la connaissance des corps célestes, de la lumière et de leurs influences sur les corps terrestres...

Morin travailla plus de 30 ans à l'*Astrologia Gallica* et par elle il prétendait de faire de l'astrologie une vraie et propre science : malgré les efforts de Morin, cet ouvrage d'une taille considérable – elle fait presque 800 pages in-folio! – fut publié seulement après sa mort grâce à la subvention donnée par Louise-Marie de Gonzague, reine de Pologne, à laquelle Morin avait prédit l'accession au trône.

Sans rentrer dans le détail de cet ouvrage, je voudrais souligner que Morin conçoit l'astronomie et l'astrologie à partir d'une architecture déductive et démonstrative de connaissances, dans laquelle les principes sont essentiels pour déterminer tout ce qui suit : jusqu'à la définition des tables, comme nous avons vu, pour lesquelles l'observation est gouvernée par des principes théoriques importants.

Si nous revenons alors à la première lettre de Morin à Descartes, écrite dans les derniers passages de cette longue polémique, quand la distance entre Morin et les membres de la commission est désormais insurmontable, l'on saisit mieux, je crois, la signification des objections adressées à Descartes. Quand Morin affirme que, je cite :

> ...qui ne fera de meilleures suppositions que celles qu'ont faites jusqu'ici les Astronomes, ne fera pas mieux qu'eux dans les conséquences ou conclusions, voire pourra bien faire pis...[18]

L'on comprend bien la portée d'une telle affirmation. Dans ce cas, en effet, Morin n'attaque pas seulement les fausses suppositions des astronomes, mais il aussi, et surtout, une façon de procéder dans la recherche scientifique, qui, à son avis, est destinée à l'échec. Les exemples qu'il apporte des suppositions fausses – la parallaxe du soleil, l'obliquité de l'Écliptique, l'excentricité de l'Apogée, le moyen mouvement ou période d'une planète, etc. – sont à la lettre les points qu'il pensait avoir fixé de manière définitive comme principes à partir desquelles l'on pouvait parvenir à des tables exactes. Le rappel final à l'erreur des tables proposées jusque-là par les astronomes reprend précisément la structure de l'argumentation

[18] *Morin a Descartes*, 22 febbraio 1638, BLet 148, p. 528 (AT I 538).

avancée par Morin contre ses adversaires.

Ce n'est pas un cas, en outre, s'il revendique

> avoir été le premier au monde, qui dans mon livre des longitudes ai donné aux Astronomes les vrais moyens d'éviter dorénavant toutes ces fausses suppositions, et tous les Cercles Logiques qui se peuvent commettre en cela[19].

Un autre aspect que, alors, résultera plus clair c'est la requête de Morin à Descartes à propos de la physique que l'auteur du *Discours* avait décidé de cacher au monde, et à partir de laquelle les hypothèses des *Essais* auraient laissé la place à des vraie démonstrations. Le ton amical et cordial de la lettre n'est pas probablement dû seulement à l'ancienne amitié qui remonté aux années parisiennes, mais il y a aussi, il me semble, le sentiment d'une manière très proche de concevoir la physique. Morin devait voir à cette époque Descartes comme un philosophe qui concevait la physique d'une manière similaire à lui, c'est-à-dire comme un ensemble de connaissances fixées à partir de principes solidement démontrés (ce que, au fond, Descartes avait déclaré à plusieurs reprises).

Voilà pourquoi, d'autre part, Morin comprend toute de suite la référence de Descartes à la conception mathématique de l'hypothèse comme principe non démontré, mais en principe démontrable, de la démonstration.

Tout cela nous permet de bien entendre une affirmation de Morin qui saisit un aspect important par lequel l'usage cartésien des hypothèses diverge de manière significative de celui des astronomes :

> Les Astronomes par leurs fausses suppositions ne faillent pour l'ordinaire que dans le plus ou dans le moins touchant le mouvement des Planètes, au lieu qu'un Physicien peut errer en la nature même de la chose qu'il traite[20].

La discussion sur les longitudes avait bien mis au clair, aux yeux de Morin, que les astronomes s'étaient trompés pour le fait d'avoir avancé sur la base d'hypothèses. Cela avait comporté des erreurs sur le résultat que l'on s'attendait, à savoir le calcul de la position des astres. Cela dit, les suppositions des astronomes concernaient au fond les mouvements des corps célestes, sans vouloir ne rien dire autour de la nature de ces objets. Bien différent est l'usage que Descartes fait des

[19] *Morin a Descartes*, 22 febbraio 1638, BLet 148, p. 530 (AT I 539).
[20] *Morin a Descartes*, 22 febbraio 1638, BLet 148, p. 530 (AT I 539).

suppositions, car il ne limite pas leur emploi aux données accidentelles telles que la position ou le mouvement, mais il les utilise en physique pour établir, par exemple, la nature de la lumière. Avec cette remarque, je crois, Morin souligne un aspect typique qui dénote l'utilisation faite par Descartes des hypothèses. Si d'une part les hypothèses fonctionnent à la manière des hypothèses mathématiques et astronomiques, comme principes non démontrés des démonstrations, de l'autre Descartes ne se limite pas au champ des accidents, mais il élargit leur emploi au domaine des essences. Aux yeux de Morin il s'agit d'un vrai *metábasis eis állo génos*.

Selon l'auteur du *Longitudinum*, Descartes confond l'astronomie et la physique, en élargissant le domaine d'application d'une pratique explicative qui comportait souvent des erreurs, mais qui au fond pouvait être acceptée, à une discipline qui exige une approche rigoureusement démonstrative :

> Il n'y a rien de si aisé que d'ajuster quelque cause à un effet ; et vous savez que cela est familier aux Astronomes, qui par le moyen de diverses hypothèses, de cercles ou ellipses, concourent à même but ; et le même vous est très connu en votre Géométrie. Mais pour prouver que la cause d'un effet posé est sa vraie et unique cause, il faut pour le moins prouver qu'un tel effet ne peut être produit par aucune autre cause[21].

L'incompréhension des deux correspondants sur ce point me semble fortement révélatrice de l'attitude scientifique de Descartes. Dans sa réponse, envoyée à Morin le 13 juillet 1638, l'auteur de la *Dioptrique* commence par ce point :

> Vous commencez par mes suppositions, et vous dites *que l'apparence des mouvements célestes se tire aussi certainement de la supposition de la stabilité de la Terre, que de celle de sa mobilité*, ce que j'accorde très volontiers ; et j'ai désiré qu'on reçût de même façon ce que j'ai écrit en la Dioptrique de la nature de la Lumière, afin que la force des démonstrations Mathématiques, que j'ai tâché d'y mettre, ne dépendît d'aucune opinion Physique, comme j'ai assez déclaré en la page 3[22].

Je crois que l'affirmation selon laquelle les arguments de la *Dioptrique* doivent être pris comme indépendants de toute opinion physique doit être prise assez littéralement. Pour Descartes ce n'est pas important de 'déduire' la nature de

[21] *Morin a Descartes*, 22 febbraio 1638, BLet 148, p. 530 (AT I 539).
[22] *A* Morin, 13 luglio 1638, BLet 172, p. 728 (AT II 197).

la lumière ou de la démontrer, car, bien au contraire, cela peut représenter un obstacle à la compréhension des phénomènes que nous pouvons observer :

> Et si l'on peut imaginer la Lumière de quelque autre façon, par laquelle on explique toutes celles de ses propriétés que l'expérience fait connaître, on verra que tout ce que j'ai démontré des réfractions, de la vision et du reste, en pourra être tiré tout de même que de celle que j'ai proposée[23].

Au contraire de Descartes, par contre, Morin croit que pour établir quoi que ce soit à propos de la lumière il faut préliminairement définir et prouver sa nature, le seul principe qui peut nous rendre compréhensible la manière dont elle agit sur les corps. Dans la lettre du 12 août 1638, en effet, Morin précise que, parmi les motifs qui l'ont poussé à choisir la lumière comme sujet de discussion, il y a eu principalement le fait que c'est à cela qu'il était en train de travailler dans l'*Astrologia gallica*. Pour bien comprendre la manière dont les corps célestes peuvent influencer les corps terrestres il est nécessaire de connaître ce que c'est que la lumière, comment elle agit et quels sont les effets qu'elle produit :

> La première [des motivations est], parce que j'étais occupé sur la même spéculation à cause de mon Astrologia Gallica, où ayant à traiter de *modis agendi corporum caelestium in haec inferiora*, je me vois obligé à bien déterminer ce que c'est que la Lumière, comme elle agit, et quels effets elle produit[24].

Dès la première lettre du février 1638, l'essentiel des questions de Morin concerne la définition de la lumière non tant pour le fait qu'il ne partage pas la définition cartésienne, mais justement parce qu'il conteste à Descartes le fait de n'en avoir donné aucune. L'insistance de Morin à ce propos est due – à mon sens – non pas tellement à une obstination têtue, mais au fait que, pour lui, la définition de la lumière représente l'aspect essentiel de son projet scientifique, tel qu'il l'a conçu dans la querelle des longitudes et dans la préparation de l'*Astrologia Gallica*. Ce que pour Descartes représente une prétention inutile (et pour cette raison il décidera d'arrêter la correspondance) est aux yeux de Morin le point essentiel à partir duquel il avait déclaré la supériorité de son astronomie et de son astrologie, ramenées au rang de sciences au sens le plus fort.

[23] *A* Morin, 13 luglio 1638, BLet 172, p. 728 (AT II 197).
[24] *Morin a Descartes*, 12 agosto 1638, BLet 180, p. 804 (AT II 289).

Contre une telle prétention – dont Descartes ne semble pas vraiment s'apercevoir – l'auteur de la Dioptrique réplique le 12 août 1638 :

> Mais pour nous accorder, je veux bien vous dire que je n'ai ni défini, ni même parlé en aucune façon de ce je ne sais quoi que vous nommez peut- être du nom de Lumière, et que vous supposez être dans le Soleil, outre son mouvement ou son action ; car pouvant démontrer par cette action tous les phénomènes de la nature touchant la Lumière, je n'ai pas besoin d'y rien considérer davantage[25].

L'insistance de Descartes à non définir la lumière est assez significative et n'est pas due, comme Morin le croit, au fait de vouloir tout simplement cacher ses principes. Morin lui-même sera obligé à le reconnaître dans l'*Astrologia Gallica,* et précisément dans le chapitre 2 du livre XI, là où Morin traite de la nature de la lumière. Ce texte est en effet l'épilogue de la discussion entre Morin et Descartes : à cette occasion Morin confesse qu'en 1638, ayant été renvoyé par Descartes à la publication de sa physique pour avoir une réponse définitive à ses questions, il s'était dit content d'avoir au moins trouvé un accord avec l'auteur de la *Dioptrique* sur le fait que la lumière n'est pas une substance, mais un accident :

> Ab ejus Physica si in lucem prodierit mearum observationum solutiones quas pollicitus est, evidentiores erunt expectandae, mihique interim sufficiet quod lucem non substantiam, sed potius accidens tacite saltem fateatur, cum illam esse motum vel actionem asserat[26].

Toutefois, après la publication des *Principia*, c'est-à-dire après la publication de la physique à laquelle Descartes semblait l'avoir renvoyé, Morin se sent autorisé à examiner encore une fois l'opinion de Descartes : les théories des trois éléments et des tourbillons sont selon Morin les principes que Descartes n'avait pas voulu révéler en 1638. Selon l'auteur de l'*Astrologia gallica,* toutefois, ces thèses n'arrivent pas à effacer les doutes qui s'étaient présentés lors de la lecture des *Essais*, mais au contraire elles en posent d'autres. Le principal est celui concernant l'absence de toute distinction essentielle entre les trois éléments entre eux :

[25] *Morin a Descartes*, 12 agosto 1638, BLet 180, p. 810 (AT II 295).

[26] J.-B. MORIN, *Astrologia gallica principiis & rationibus propriis stabilita atque in XXVI libros distributa*, Hagae, Adriani Ulacq, 1661, p 211.

Multas ac ingentes accumulat difficultates; quae priusquam exponantur .... solvenda est praecipua a nobis objecta. Quod nempe tria elementa Cartesii sint unicum elementum, idque imaginaria quantitas[27] .

Dans ce cas aussi, Morin ne comprend pas que la physique cartésienne se propose, dans la description du monde, comme un étude des phénomènes au sens le plus propre et technique, constituée sur la base d'un double référentiel : d'une part les principes métaphysiques et les lois de la nature qui en dérivent ; de l'autre les expériences et les propriétés observables. Sans avoir saisi la spécificité de la troisième partie des *Principia* – qui traite justement *De mundo adspectabili* – et dans laquelle l'on trouve les théories prises en considération par Morin, l'ancien objecteur de la *Dioptrique* demande encore une fois à Descartes une définition et une démonstration physique de la nature de la lumière.

Pour conclure, je pense que Morin note bien dès 1638 un aspect important de la physique cartésienne, à savoir l'extension de l'usage des hypothèses de l'astronomie à la physique : cela n'est pas dû, cependant, à un *metábasis eis állo génos*, mais au fait que Descartes fait de la description du monde une science des phénomènes. Si Morin tient, en principe, distincts les deux domaines, tout en se proposant d'introduire des vraies démonstrations en astronomie, Descartes annule la distinction entre physique et astronomie en faveur d'une science de phénomènes qui comprend les deux.

Si alors l'on peut constater une convergence entre Descartes et Morin en ce qui concerne la prétention de fonder la physique sur des principes solides et bien démontrés – il faudrait aussi ouvrir notre discours sur les *II objections* et sur l'exposé géométrique qui fût sollicité aussi par Morin via Mersenne, probablement – si l'on constate une telle convergence, je disais, il faut néanmoins remarquer la complète opposition dans leur conception des rapports entre physique et astronomie. Pour Morin, l'emploi des suppositions à l'égard des phénomènes est acceptable, bien que de manière limitée, en astronomie, mais tout à fait inadéquat en physique ; pour Descartes, au contraire, non seulement il n'y a pas de distinction, aussi méthodologique, entre physique et astronomie, ma l'étude des phénomènes est pensée de manière programmatique comme une science *De mundo adspectabili*.

[27] J.-B. MORIN, *Astrologia gallica*… cit., p. 212.

NOTA SULLE SCELTE EDITORIALI DI CLAUDE CLERSELIER, EDITORE DELLA CORRISPONDENZA CARTESIANA [2011][*]

I

Lo statuto della lettera e della relazione epistolare ad essa connessa è ritenuto da diversi anni come essenziale per la comprensione della comunicazione scientifica e filosofica in età moderna, al punto che ormai in sede storiografica si riconosce alla lettera una specificità ed una 'strategia' proprie[1]. Nel XVII secolo essa assume, oltre alla tradizionale funzione di comunicazione personale e privata, anche quella di strumento di comunicazione erudita, circolante tra un gruppo selezionato di individui con cui si condividono informazioni, scoperte e problemi connessi alla comune impresa filosofica e scientifica. Essa definisce così uno spazio di comunicazione nuovo e peculiare in cui pubblico e privato coesistono, costruito attorno a quella *Respublica literaria* che trova nelle corrispondenze lo strumento privilegiato di comunicazione e di accreditamento. Solo nella seconda metà del XVII la comunicazione epistolare inizierà a cedere progressivamente il passo, relativamente alle questioni scientifiche, alle prime riviste[2].

La corrispondenza di Descartes si colloca perfettamente in questo quadro e ne costituisce uno degli esempi per eccellenza: essa è già stata studiata e uno dei

[*] [N.d.E.] Il saggio, di cui è coautrice Siegrid Agostini, è pubblicato in F. A. MESCHINI (ed.), *Le opere dei filosofi e degli scienziati, Filosofia e Scienza tra testo, libro e biblioteca*, Firenze, Olschki, 2011, pp. 149-163.

[1] Cfr. M. FATTORI, *La stratégie épistolaire de la* Respublica literaria, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO, C. VINTI (eds.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondance, Napoli, Vivarium, 1998, pp. 49-79 (tr. it. *La strategia epistolare della* République des Lettres, in M. FATTORI (ed.), *Linguaggio e filosofia nel Seicento europei*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 331-383); P. DIBON, *Communication in the Respublica literaria of the 17th Century*, «Respublica Litterarum. Studies in the Classical Tradition», 1, 1978, pp. 43-55; *Communication épistolaire et mouvement des idées au XVIIe siècle*, in P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990, pp. 171-190; F. WAQUET, *Les éditions de correspondances savantes et les idéaux de la République des Lettres*, «XVII[e] siècle», 178, n. 45, 1993, pp. 99-118. La letteratura è sterminata, ma gioverà qui ricordare almeno i seguenti lavori: B. NEVEU, *Correspondances diplomatiques et information*, «XVII[e] siècle», 178, n. 45, 1993, pp. 45-58, P.-E. LEROY, *Vérité et mensonge dans des correspondances privées du milieu du XVII[e] siècle*, «XVII[e] siècle», 178, n. 45 1993, pp. 61-70; R. WHELAN, *République des lettres et littérature: le jeune Bayle épistolier*, «XVII[e] siècle», 178, n. 45, 1993, pp. 71-86; H. J. M. NELLEN, *La correspondance savante au XVII[e] siècle*, «XVII[e] siècle», 178, n. 45, 1993, pp. 87-98; R. ZUBER, *L'art épistolaire et les protestants (De Henri IV à Pierre Bayle)*, «Biblio», 17, 1984, pp. 225-251.

[2] F. WAQUET, *De la lettre érudite au périodique savant : les faux semblants d'une mutation intellectuelle*, «XVII[e] siècle», 140, n. 35, 1983, pp. 347-359.

maggiori convegni in occasione del IV centenario della nascita è stato interamente dedicato all'epistolario cartesiano[3]. In questa sede si vorrebbe quindi insistere non tanto sul rapporto tra il genere epistolare ed il pensiero dell'autore del *Discorso sul metodo*[4], quanto sul ruolo dell'editore della corrispondenza cartesiana, pubblicata nella sua prima edizione francese[5] ad opera di Claude Clerselier, depositario dei manoscritti del filosofo dopo la sua morte[6].

Se fu ad opera di Clerselier che la corrispondenza di Descartes venne pubblicata in 3 volumi, editi rispettivamente nel 1657, nel 1659 e nel 1667, è bene sottolineare, tuttavia, che parti dell'epistolario cartesiano erano già state pubblicate in precedenza. Nella prima edizione del *De fundamentis medicinae* (1638)[7] ad opera di Vopiscus Fortunatus Plempius, furono pubblicate due lettere di Descartes indirizzate allo stesso Plempius (peraltro, solo nella seconda edizione dell'opera, del 1644[8], le due lettere furono edite integralmente, grazie alle pressioni esercitate sullo stesso Plempius da Henricus Regius); nelle Epistolicae quaestiones[9] di Johan van Beverwijck furono pubblicate le minute delle due medesime lettere inviate dallo stesso Descartes a Plempius; nel *Compendium vitae Cartesii*[10], Pierre Borel pubblicò la traduzione latina di alcune lettere o frammenti di lettera – undici in tutto – fra cui due lettere alla principessa Elisabetta, una del 27 maggio ed una del 28 giugno 1643.

[3] Si tratta dell'importante convegno tenuto a Perugia nel 1996 i cui atti sono stati pubblicati in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO, C. VINTI (eds.), *La biografia intellettuale di René Descartes*…, cit.

[4] Un'utile e aggiornata discussione di questo argomento è l'introduzione di G. Belgioioso in BLet, pp. IX-LV.

[5] Va infatti rilevato come, per venire incontro alle esigenze dei lettori non francofoni, la corrispondenza di Descartes ebbe anche un'edizione in lingua latina. Nel 1668 venne pubblicata a Amsterdam, presso Daniel Elzevier, la prima edizione latina dei primi due volumi delle *Lettres* di Descartes, con il titolo *Epistolae partim ab Auctore Latino sermone conscriptae, partim ex Gallico translatae. In quibus ommis generis quaestiones Philosophicae tractantur, et explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt*. La versione latina del terzo volume delle *Lettres* apparve solo nel 1683, sempre ad Amsterdam, ma questa volta per i tipi di Blaeu, in un'edizione in 3 volumi (1682-1683). Nel 1692 un'edizione in 2 volumi apparve a Francoforte sul Meno presso l'editore Knochi. Sulle varie edizioni delle opere di Descartes vedi A.-J. GUIBERT, *Bibliographie des œuvres de René Descartes publiées au XVIIe siècle*, Paris, Editions du CNRS, 1976 e M. van OTEGEM, *A bibliography of the works of Descartes (1637-1704)*, 2 voll., Utrecht, Research Institute of Philosophy, 2002.

[6] *Clerselier-Institut*.

[7] V. F. PLEMPIUS, *De fundamentis medicinae Libri VI*, Lovanii, ex typ. Ac sumptibus Iacobi Zegeri, 1638.

[8] V. F. PLEMPIUS, *Fundamenta medicinae*, Lovanii, ex typ. ac sumptibus Iacobi Zegerii, 1644.

[9] J. VAN BEVERWIJCK, *Epistolicae quaestiones*, Roterodami, Leers, 1644.

[10] P. BOREL, *Vitae Renati Cartesii summi philosophi compendium*, Lutetiae Parisiorum, apud Ioannem Billaine et viduam Mathurini Dupuis, 1656.

Per la mole dei materiali pubblicati e l'ampiezza dei contenuti, quella di Clerselier si presenta come la prima edizione completa della corrispondenza di Descartes: essa venne condotta a partire dalle minute conservate dal filosofo e in un esiguo lasso di tempo, tenuto conto del fatto che Clerselier ricevette i materiali solo nel 1653 e, come vedremo, in un pessimo stato di conservazione[11]. La storia di tale edizione, lungi dal chiudersi con i volumi licenziati tra il 1657 e il 1667, continuò lungo la seconda metà del XVII secolo col lavoro di Jean-Baptiste Legrand e Adrien Baillet che, su indicazione dello stesso Clerselier, iniziarono i lavori preparatori per una nuova edizione che avrebbe dovuto completare il primo pionieristico lavoro di Clerselier.

Bisogna infatti dire che, nonostante il successo dell'edizione Clerselier[12], essa non poteva dirsi né completa né fruibile per la ricostruzione della cronologia e delle relazioni epistolari intrattenute dal filosofo[13]: delle 362 lettere pubblicate nel XVII secolo (oggi abbiamo a disposizione circa 735 lettere) 84 non recavano il nome del corrispondente e quasi nessuna riportava la data. Inoltre, Clerselier aveva

[11] Cfr. *infra*, p. 162 e nota n. 22.

[12] Il primo volume delle lettere di Descartes, finito di stampare il 30 gennaio 1657 con il titolo *Lettres de Mr Descartes où sont traittées les plus belles Questions de la Morale, de la Physique, de la Medecine & des Mathematiques*, viene pubblicato a Parigi, presso l'editore Charles Angot, nel 1657. Esso si compone di 119 lettere più una lettera dedicatoria a Pierre-Hector Chanut. Il primo volume ottenne un incredibile successo di pubblico e fu quindi edito nuovamente nel 1663: criticato per aver incluso nella raccolta alcune lettere nella loro versione originale in lingua latina, non accessibile a tutti i lettori, Clerselier provvide a dotare questa riedizione della traduzione francese di queste lettere, pubblicate con a fianco l'originale latino. L'opera venne nuovamente ristampata nel 1667. Il secondo volume, finito di stampare il 28 maggio 1659, fu pubblicato nel 1659 a Parigi presso l'editore Henri Le Gras con il titolo *Lettres de Mr Descartes où sont expliquées plusieurs belles difficultez touchant ses autres Ouvrages*. Il volume si costituisce di 118 lettere e tre frammenti. Quest'edizione presenta esclusivamente testi francesi. Il volume fu ristampato nel 1666 (nel 1668 compare una versione latina dei due primi volumi, più volte ristampata ad Amsterdam a partire dal 1682). Il terzo volume, finito di stampare il 17 settembre 1666 con il titolo *Lettres de Mr Descartes où il répond à plusieurs difficultez qui luy ont ésté proposées sur la Dioptrique, la Géométrie, & sur plusieurs autres sujets. Tome troisieme et dernier* fu pubblicato nel 1667 a Parigi presso Charles Angot. Il volume è costituito da 125 lettere e comprende anche la lettera apologetica ai Magistrati della Città di Utrecht, la falsa lettera scritta da Clerselier e letta il 13 luglio 1658 durante una seduta all'Académie de Montmor (su cui vedi *infra*, p, 164 e nota n. 26), le lettere scambiate da Clerselier con i matematici parigini e una lettera da Clerselier a Louis de La Forge, contenente numerose osservazioni relative al problema dell'anima e del corpo e che, in forma analoga, saranno riesposte nella *Préface* all'edizione del 1664 e del 1667 de *L'Homme* di Descartes (cfr. B *Op* II 599-669).

[13] Le lettere, del resto, erano e restano l'unica fonte diretta utilizzabile per la ricostruzione sul piano cronologico dell'attività di Descartes, che non aveva lasciato né un *Dagboek* come avevano fatto Isaac Beeckmann o Constantijn Huygens né aveva avuto un segretario che avesse collaborato costantemente con lui, come è il caso di Gassendi.

pubblicato le lettere non seguendo un ordine cronologico[14], ma tematico, così nel volume I si trovano le lettere attinenti argomenti morali, nel II molte missive attinenti le obiezioni agli scritti pubblicati (in particolare il *Discorso* e le *Meditazioni*), nelle III lettere a carattere scientifico e matematico.

L'opera di Baillet e Legrand, condotta su un esemplare dell'edizione Clerselier, consistette nella raccolta degli originali, nell'emendazione dei testi, nell'individuazione dei destinatari e nella datazione delle missive. Di questo imponente lavoro resta l'esemplare – oggi conservato presso l'Institut de France[15] – che essi emendarono aggiungendovi note a mano marginali, *becquets*, correzioni ed osservazioni che costituiscono, ancora oggi, la base per ogni edizione della corrispondenza di Descartes[16].

Nonostante il lavoro di Clerselier, dunque, la corrispondenza di Descartes non era restituita alla reale ampiezza di rapporti e relazioni che il filosofo intratteneva in tutta Europa: dall'Inghilterra dove era stato invitato con insistenza dai Cavendish, alla Francia del 'segretario' Mersenne, alla Germania dove dotti del calibro di Joachim Jungius pur non corrispondendo con Descartes si tenevano costantemente aggiornati sulle sue pubblicazioni[17], sino alla Roma dei Papi, dove egli aveva a cuore di inviare alcuni esemplari del *Discorso* e dei *Saggi*. Ma, soprattutto, mancavano proprio alcune delle lettere scambiate tra Descartes e Clerselier[18].

[14] Nelle edizioni delle corrispondenze, si era soliti pubblicare le lettere rispettandone l'ordine cronologico. Tale criterio, tuttavia, non sempre veniva rispettato rigorosamente, anche perché talvolta le lettere pervenivano all'editore quando il volume era già in corso di stampa.

[15] L'esemplare è stato ristampato in edizione anastatica *Clerselier-Institut*. Per l'importanza dell'esemplare, si veda l'introduzione, a firma dei curatori, a questa edizione anastatica.

[16] Il primo a scoprire l'esemplare dell'Institut fu Victor Cousin che se ne servì sistematicamente nella sua edizione delle opere di Descartes (R. DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, 11 voll., V. COUSIN (ed.), Paris, Levrault, 1824-1826); esso è anche alla base dell'edizione della corrispondenza a cura di C. Adam e P. Tannery: AT I-V. Parte delle annotazioni dell'esemplare dell'Institut (quelle relative alla datazione e all'individuazione dei destinatari) sono state trascritte e pubblicate in B. Resta ancora da compiere uno studio approfondito e sistematico di questo esemplare.

[17] Sull'interesse di Jungius per Descartes cfr. H. LÜDTKE, *Dritter Beitrag: Materialien über die Beziehungen zwischen Jungius und Descartes*, «Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften», 29, 1937, pp. 409-422; M. SAVINI, *L'*Epistola de Cartesii Philosophia *di Joachim Jungius (1587-1657)*, in F. MARRONE (ed.), *desCartes et desLettres "Epistolari" e filosofia nell'età cartesiana*, Firenze, Le Monnier, 2008, *infra*, pp. 367-391.

[18] *A Clerselier*, 10 aprile 1645, BLet 490, pp. 1990-1992 (AT IV 192-195); *A Clerselier*, 20 dicembre 1645, BLet 531, p. 2122 (AT IV 338-339); *A Clerselier*, 12 gennaio 1646, BLet 539, pp. 2142-2144 (AT IV 357-358); *A Clerselier*, 23 febbraio 1646, BLet 542, p. 2148 (AT IV 362); *A Clerselier*, 2 marzo 1646, BLet 544, pp. 2150-2152 (AT IV 371-375); *A Clerselier*, primavera 1646, BLet 555, pp. 2194-2196 (AT IV 742-744); *A Clerselier*, 9 novembre 1646, BLet 585, p. 2342 (AT

Lo stesso Clerselier, del resto, riteneva esiguo e parziale il materiale che aveva a disposizione e si adoperò al fine di recuperare dai corrispondenti del filosofo i testi delle missive effettivamente inviate e recanti le informazioni che le minute trascuravano: i contatti documentati con Tobias Andreae e Johannes Clauberg nelle Province Unite; le discussioni con Henricus Regius, di cui resta traccia nelle *Préfaces* ai volumi delle lettere e nella corrispondenza di Clerselier con Regius stesso[19]; le polemiche con Roberval, che si era appropriato della corrispondenza di Mersenne dopo la morte del Minimo senza volerla rendere accessibile; la corrispondenza con Henry More documentano il faticoso tentativo dell'editore di recuperare il materiale mancante e riordinare quello a disposizione.

C'è da dire che di questo complesso lavoro di ricostruzione ben poco emerge nei tre volumi pubblicati e Clerselier aveva in animo di allestire una nuova edizione della corrispondenza in cui, oltre ad identificare i destinatari e le date, risultasse con certezza il testo della lettera: anche questo, infatti, non sempre è ricostruito correttamente da Clerselier che accorpa diverse lettere credendole un unico testo o separa parti di un'unica lettera attinenti argomenti differenti.

Tutto ciò era determinato da motivi complessi, non ultimo il fatto che Clerselier aveva in mano le cosiddette minute (già nel dicembre 1654 aveva scritto ad Henry More ricordandogli di avere fra le mani soprattutto gli autografi di Descartes)[20], pienamente consapevole della possibile divergenza tra il testo in esse presentato e quello effettivamente inviato da Descartes.

IV 563-564); *A Clerselier*, 6 novembre 1649, BLet 717, p. 2784 (AT V 447); *More a Clerselier*, luglio-agosto 1655, BLet 735, pp. 2812-2818 (AT V 642-647).

[19] Nella ristampa della *Brevis explicatio mentis humanae* di Regius, che era già stata pubblicata nel 1648, si trova in appendice una lettera di Regius a Clerselier datata 9/19 ottobre 1659 (H. REGIUS, *Epistola Henrici Regii ad V. Cl. Clerselierum, JC^tum^ parisiensem*, in *Brevis explicatio mentis humanae, sive animae rationalis*, Utrecht, Theodorus ab Ackersdijck et Gisbertus à Zijll, 1661, pp. 37-40: 40). La lettera si inserisce in uno scambio epistolare con Clerselier di cui, fino ad oggi, non era rimasta traccia: dalla sua lettura emerge, infatti, che Clerselier aveva scritto a Regius, in data 25 aprile 1659, una lettera a oggi perduta. Lo stesso Clerselier nella *Préface* alla sua edizione del 1677 de l'*Homme* (B *Op* II 608, AT XI xvi) scriveva proprio a proposito di questa lettera: «Peut-être le fera-t-il un jour; puisque déjà il a bien permis qu'on imprimât la lettre qu'il m'a écrite en réponse à la mienne du mois d'Avril; il m'aurait fort obligé s'il avait en même temps fait imprimer la mienne/ Forse un giorno lo farà, poiché egli ha già permesso che si stampi la lettera che mi ha scritto in risposta alla mia del mese di aprile; gli sarei stato obbligato se avesse fatto stampare nello stesso tempo la mia».

[20] *Clerselier-Institut* I 251-252: «Scies igitur me habere prae manibus praecipua Autographa, quae incomparabilis Philosophus D. Cartesius, D. Chanuto, olim apud serenissimam Sueciae Reginam, nunc vero apud Batanos [sic!] legato meritissimo, affini meo, apud quem Sueciae vita functus est, reliquit; Inter quae sunt & illa litterarum quas pluribus ex amicis suis rescripsit, ex quibus praecipuas colligo, quae, vel Philosophiam suam tangunt, vel ea quae perficienda susceperat

Ma un motivo fu anche la condizione di questo materiale che, come sappiamo grazie alla testimonianza di Adrien Baillet[21], subì non poche traversie nel viaggio di ritorno in Francia:

J'avertis ceux qui verront icy leurs Lettres, qu'il se pourra faire qu'ils ne les trouveront pas en tout conformes à celles qu'ils ont receuës de Monsieur Descartes, mais ce manquement peut estre arrivé de deux causes; La premiere, que ces Lettres n'ayant esté imprimées que sur le Manuscrit que Monsieur Descartes s'en estoit reservé, il se peut faire qu'en les transcrivant, il y ait changé ou corrigé quelque chose, comme il arrive souvent, & que par apres il ait negligé de le reformer dans son Original. [...]. Mais ce qui m'a donné le plus de peine, a esté que ces Lettres n'estant écrites que sur des feüilles volantes, toutes détachées les unes des autres, & souvent sans datte ny reclame, le desordre qui s'y estoit mis avoit fait qu'elles ne se suivoient point, & qu'on n'y reconnoissoit ny commencement ny fin: de sorte que i'ay esté obligé de les lire presque toutes, avant que de les pouvoir rejoindre les unes aux autres, & de leur pouvoir donner aucune forme, pour les disposer par apres dans l'ordre & dans le rang qu'elles tiennent[22].

Rispetto a questa situazione, Clerselier non ha timore nel dichiarare di essere intervenuto supplendo all'autore stesso nei punti in cui il testo che egli aveva tra le mani era particolarmente corrotto:

[…] i'ay esté quelquefois reduit à deviner ce que l'Autheur avoit voulu dire; & n'ay pas crû pour cela rien faire contre la fidelité que ie luy dois, de les remplir & suppleer de moy-mesme, pour ne pas laisser dans ce Livre ce peu d'espace vuides[23].

Va colta qui la sfumatura della posizione dell'editore cartesiano: il criterio ultimo rispetto al quale egli ritiene di essere giustificato e tutelato è quello della fedeltà, che non è fedeltà al testo (presunto) dell'autore, ma fedeltà morale nei

respiciunt, vel difficultates a plaerisque summis viris, inter quos non minimum tenes locum, ipsi propositas solvunt, ut eas omnes publici juris faciam, quod spero me brevi peracturum».

[21] Baillet precisa che nel viaggio verso Parigi il battello con la cassa contenente i manoscritti di Descartes «périt à l'approche de cette ville [Parigi] prés du port de l'École. Les écrits de M. Descartes, qui étaient renfermez dans une caisse séparée, se trouvèrent enveloppés dans ce malheur. Ils furent trois jours au fonds de l'eau, au bout desquels Dieu permit qu'on les retrouvât à quelque distance de l'endroit du naufrage. Cet accident fit que l'on fut obligé d'étendre tous ces papiers dans diverses chambres pour les faire sécher» (*Baillet* II 498).

[22] *Clerselier-Institut* I 8, *Préface*.

[23] *Clerselier-Institut* I 8, *Préface*.

confronti dell'autore stesso. Su questo punto, spesso oggetto di critiche feroci, val la pena qui soffermarsi.

Editare le lettere di Descartes significa per Clerselier tutelare la memoria e il lascito morale dell'autore di cui possiede i manoscritti. Che questo sia del resto l'atteggiamento dell'editore delle lettere è confermato nella *Préface* al terzo volume, che contiene missive legate alle polemiche ed alle discussioni (anche accese) avute da Descartes con eruditi, teologi e scienziati (come ricordato prima, vi troviamo anche la lettera apologetica e le missive a Fermat, Roberval, Hobbes). In tale contesto, Clerselier afferma:

> [...] iusques icy il ne s'est trouvé personne qui s'en soit plaint, & qui m'ait accusé d'aucune falsification ; Comme en effet, ie le [sc. *Roberval*] prie de croire luy & les autres, que ie ne suis pas capable de semblables laschetez; & que s'il m'arrive de manquer en quelque chose, ce ne sera que parce que dans la confusion où i'ay trouvé ces Minutes, ie n'auray pu faire mieux[24].

La decisa negazione di qualsiasi intento falsificatorio va del resto di pari passo con l'aperta ammissione, subito dopo, di aver modificato espressioni e passaggi interi in cui Descartes si indirizzava in maniera troppo diretta, per dirla eufemisticamente, nei confronti dei propri interlocutori:

> Pour ce qui est d'avoir apporté quelque adoucissement aux paroles aigres, que l'animosité qui est dans le coeur laisse quelquefois couler du bout de la plume, ie confesse que ie l'ay toujours fait autant que i'ay pu, & que i'ay iugé le devoir faire, sans rien diminuer de la force des raisons, qui dans certaines rencontres consiste toute dans cette vive piqueure que les mots portent avec soy, & qu'ils doivent faire ressentir pour bien signifier les choses; Et c'est là tout le déguisement que i'ay apporté à ces Lettres, & le seul dont on me puisse accuser; Si toutesfois c'est une faute d'avoir corrigé ou couvert celles d'autruy[25].

Insomma, Clerselier si proponeva come interprete delle *raisons* e della loro forza stabilendo di garantire da una parte l'integrità della loro proposizione ma allo stesso tempo migliorando il complesso testo delle missive adeguandolo ad un ideale di conversazione e *politesse* che meglio rispondeva a quello che 'doveva' essere l'ideale svolgimento pubblico del dialogo. Nelle lettere veniva corretta ogni concessione all'eccessiva animosità così da permettere una migliore comprensione

[24] *Clerselier-Institut* III 15, *Préface.*
[25] *Clerselier-Institut* III 15, *Préface.*

delle tesi esposte e degli argomenti a favore o contro, secondo un ideale di fedeltà morale all'autore, quasi che, non potendo egli difendere la propria persona, questa esigesse di essere presentata in maniera decorosa e senza quelle licenziosità che sono consentite solo nel privato. La lettera, fino a quando apparteneva all'intimo rapporto tra Descartes ed i suoi interlocutori, si presentava quindi come un documento che esprimeva la libertà che egli intendeva prendersi con ciascuno di essi secondo quanto riteneva opportuno nel contesto privato in cui essa si produceva. E Clerselier conosce benissimo la circospezione di Descartes e la capacità che egli aveva di scrivere a seconda del contesto in cui la lettera avrebbe circolato, tenendo perfettamente conto dei modelli e delle tipologie della scrittura epistolare.

Ma nel momento in cui la lettera veniva astratta dal contesto in cui essa veniva preparata e pensata, essa poteva presentare una immagine sconveniente dell'autore. Da ciò quello che Clerselier ritiene un 'dovere' dell'editore, ovvero manipolare i testi che ha tra le mani in nome di una fedeltà all'autore. E fino a che punto egli si sentisse tenuto moralmente a tutelare la filosofia di Descartes, si evince dal caso forse più rilevante di manipolazione ad opera di Clerselier (ma anche in questo caso la categoria di manipolazione non dice fino in fondo a nostro avviso ciò che egli si propose di fare): è il caso, singolare, della lettera 'inventata' da Clerselier ed attribuita a Descartes nel contesto di una pubblica discussione all'accademia di Montmor, il 13 luglio 1658:

> […] ie feignis que i'avois une Lettre de Monsieur Descartès qui en reveloit le secret, & qui en mesme temps répondoit aux difficultez que Monsieur de Roberval avoit proposées ; Elle fut leuë dans l'assemblée, où les plus clairvoyans iugerent bien que c'estoit une piece faite à la main ; Et pour la rareté du fait, i'ay pensé que plusieurs ne seroient pas faschez de la voir, c'est pourquoy ie l'ay inserée dans ce Volume. Mais Si Monsieur de Roberval, pour détromper le monde qui est infatué du nom & des opinions de Monsieur Descartes, luy qui dit avoir des demonstrations que toute sa Physique ne vaut rien, parce qu'elle peche dans le principe, vouloit charitablement nous instruire en mettant ses pensées & ses raisons sur le papier, ie luy promets d'y acquiescer, ou de luy répondre[26].

II

Questo fatto è stato messo in luce da Giulia Belgioioso in un recente *liminaire* del *Bulletin Cartésien*[27] ed è quindi ben noto agli studioso cartesiani, ma

[26] *Clerselier-Institut* III 13, *Préface.*

[27] G. BELGIOIOSO, *Un faux de Clerselier*, «Archives de Philosophie», «Bulletin cartésien XXXIII», 68, n. 1, 2005, pp. 148-158.

quanto si intende sottolineare è la complessità dell'attitudine mentale dell'editore di Descartes: ritenendo che Gilles Personne de Roberval approfittasse della 'assenza' del filosofo per poter continuare una polemica risalente quasi vent'anni prima, egli pretende restituire la parola a Descartes per costringere al silenzio o alla definitiva uscita allo scoperto lo stesso Roberval. Quella di Clerselier non è appena una *moquerie* nei confronti di Roberval, perché in tal caso tutto sarebbe terminato con l'*avouement* alla riunione dell'*Académie*. Clerselier ritiene al contrario di poter prendere le parti di Descartes ingaggiando la discussione con Roberval al suo posto, al punto di pubblicare la lettera nel contesto della corrispondenza di Descartes. Dobbiamo allora pensare di essere davanti ad un patente caso di plagio o di manipolazione del lascito manoscritto dell'autore del *Discorso sul metodo*? In altre parole si può parlare tecnicamente di un 'falso' di Clerselier, o, più in generale di una 'falsificazione' ad opera di Clerselier?

La questione si è posta agli studiosi a partire dall'imponente lavoro preparatorio dell'edizione AT e soprattutto dalla riscoperta degli originali della corrispondenza con Huygens ad opera di Leon Roth: questi parlava apertamente, in occasione del congresso per il 350° anniversario del *Discorso sul metodo*, nel 1937, di 'falsificazione' ad opera di Clerselier nei confronti delle lettere di Descartes allo scopo di costruirne una immagine edulcorata o presentabile al pubblico: Clerselier sarebbe così il vero mistificatore che avrebbe veicolato nel corso dei secoli un Descartes 'spiritualista' e fervente cattolico, con una forte impronta moralizzatrice[28].

Nella stessa direzione paiono muoversi anche Charles Adam[29] e Ferdinand Alquié[30], ma questo orientamento è stato messo in discussione da Paul Dibon che, nell'importante articolo da lui dedicato a Clerselier, ha mostrato come in effetti, scomparsi i manoscritti cartesiani posseduti dall'editore delle *Lettres*, e quindi perse tutte le minute, fosse impossibile stabilire in qual misura è intervenuto

[28] L. ROTH, *The Descartes-Huygens Correspondance*, in R. BAYER (ed.), *Travaux du IXe Congrès international de Philosophie: Congrès Descartes*, Paris, Hermann, 1937, pp. 101-108: 102-103: «It is that the Descartes who has passed into history is a Descartes who was "manipulated" by his first editor. A thorough understanding of the *real* Descartes is possible only if we have before us the very words that Descartes wrote. But in addition to the *real* Descartes there is the Descartes of Clerselier, the Descartes whose image is imprinted on the fundamental life of Baillet and hence on all subsequent lives, and *this* Descartes, the Descartes of "history", is only understandable if we are given not what Descartes wrote himself but what Clerselier printed in his name».

[29] Vedi AT I XVII-XVIX.

[30] R. DESCARTES, *Œuvres Philosophiques*, 3 voll., F. ALQUIE (ed.), Paris, Garnier, 1963-1973, vol. I, p. 11: «La comparaison des lettres authentiques de Descartes et du texte qu'a publié Clerselier (lequel a travaillé, nous le savons, sur les minutes de Descartes, et ne nous les a pas conservées), révèle que Clerselier a parfois déformé, en un esprit janséniste, le texte cartésien, font il tend toujours à voiler l'optimisme, et dont il tient à souligner la piété».

Clerselier, tenuto anche conto del fatto che eventuali divergenze rispetto alle missive inviate potevano essere dovute non solo alla corruzione ed al disordine delle minute, ma anche ad un infedeltà di Descartes stesso al testo della minuta, secondo una pratica del resto assai frequente all'epoca[31].

Riteniamo però che rispetto a tale questione si possa anche dire di più, in quanto l'ipotesi di falsificazione risulta storiograficamente inadeguata a spiegare la complessità dell'atteggiamento di Clerselier, e questo in primo luogo per un fatto molto semplice: è Clerselier stesso a dirci il tipo di intervento da lui effettuato e ad avvertire il lettore della non perfetta conformità tra il testo inviato da Descartes e quello da lui pubblicato. Anche nel caso della lettera inventata, Clerselier non ha mai preteso di proporre alcunché come vero che non fosse tale, proprio in quanto è egli stesso a negare l'autenticità della lettera. Se di falso si può parlare si deve quindi parlare, in questo caso, di un falso che si presenta come tale e che quindi non è più precisamente un falso. Ma questa 'falsità' della lettera non inficia per Clerselier in alcun modo il suo valore polemico o la sua appartenenza al *corpus* della corrispondenza cartesiana, per il semplice fatto che essa appartiene a Descartes su un piano per così dire 'morale'. L'impegno del depositario dei manoscritti e delle lettere è quindi non solo quello di conservare i testi di Descartes ed eventualmente prepararli per una edizione, ma, soprattutto nel caso particolare delle lettere, si tratta di tutelare l'autore (assente) nel ritratto che di lui esse ci trasmettono.

Il celebre *topos* che dalle *Lettere a Lucilio* di Seneca investe tutta la scrittura epistolare in età moderna è appunto quella del 'ritratto' vivo che restituisce la presenza dell'amico assente[32]. La lettera vive così in uno spazio proprio, raccolto nella relazione, sociale e personale, che si instaura tra il mittente e il destinatario o, come nel caso del XVII secolo, tra il mittente e i possibili destinatari, quando si tratti di una comunicazione scientifica. In ogni caso la lettera nasce in questo spazio comunicativo, in cui la relazione mittente-destinatario è essenziale nel determinare la sua forma ed il suo contenuto. Secondo l'insegnamento dei numerosi manuali di scrittura epistolare che, dal *De conscribendis epistolis* di

[31] P. DIBON, *Clerselier éditeur de la Correspondance de Descartes*, in P. DIBON, *Regards sur la Hollande*…, cit., pp. 495-521: 518-519 «Dans leur très grande majorité les variantes qui présente l'original par rapport à la minute de Clerselier, telle qu'elle ressort du texte édité, nous paraissent imputables à Descartes».

[32] SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, XL, 1: «Quod frequenter mihi scribis gratias ago; nam quo uno modo potes te mihi ostendis. Numquam epistulam tuam accipio ut non protinus una simus. Si imagines nobis amicorum absentium iucundae sunt, quae memoriam renovant et desiderium [absentiae] falso atque inani solacio levant, quanto iucundiores sunt litterae, quae vera amici absentis vestiga, veras notas afferunt? Nam quod in conspectu dulcissimum est, id amici manus epistulae impressa praestat, agnoscere».

Erasmo in poi, forniscono modelli e tipologie della scrittura epistolare, chi scrive deve tener conto di ciò che deve comunicare e del destinatario a cui si rivolge, per poter mostrare sé stesso ei propri sentimenti in maniera conveniente.

La raccolta delle *Lettres de Monsieur Descartes* è allora, nel contesto del XVII secolo, prima di una mole di testi inediti a carattere filosofico e scientifico (imprescindibili per una corretta comprensione delle opere a stampa), un ritratto di Descartes e Clerselier sapeva bene che la pubblicazione della corrispondenza significava in primo luogo contribuire a definire un ritratto morale (nel senso più ampio del termine) del filosofo.

È infatti questa esigenza a muovere Clerselier quando, ad esempio, decide di non pubblicare due lettere indirizzate al gesuita Denis Mesland[33], in cui Descartes aveva esposto la propria concezione cartesiana del modo di presenza di Cristo nell'eucaristia[34]: come emerge da una lettera del 6 gennaio 1672 indirizzata a Robert Desgabets, l'editore cartesiano comunica tuttavia l'intenzione di far fare delle copie delle minute, le quali avranno circolazione in un ristretto ambiente di intellettuali[35].

Questa preoccupazione, inintelligibile al di fuori di una comprensione di quello che è lo statuto della lettera e del genere epistolare in età moderna, era perfettamente condiviso da quanti custodivano gli epistolari e i manoscritti d'autori scomparsi. È il caso tra gli altri di Méric Casaubon, detentore dei manoscritti del

[33] Si tratta della lettera del 9 febbraio 1645 (*A Mesland*, 9 febbraio 1645, BLet 482, pp. 1960-1968; AT IV 162-170) e della lettera di datazione incerta, ma risalente al biennio 1645-1646 (*A* Mesland, 1645 o 1646, BLet 535, pp. 2128-2130; AT IV 345-348).

[34] Sulla circolazione 'clandestina' delle lettere a Denis Mesland, cfr. S. AGOSTINI, *La circulation des lettres sur l'eucharistie. Le "cas" du père Mesland*, in F. MARRONE (ed.), *desCartes et desLettres. 'Epistolari' e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2009, pp. 41-53: 41-99.

[35] Nella lettera in questione, Clerselier riferisce al benedettino di una conversazione avuta con l'Arcivescovo di Parigi François Harlay de Champvallon in questi termini: «Je lui dis que ce que vous en avez pu écrire venait originairement de quelques lettres que Monsieur Descartes avait autrefois écrites sur ce sujet. Je le sais bien, me dit-il, et j'ai appris que vous en aviez les originaux entre les mains, lesquels il faut que vous ayez communiqués à quelques-uns de vos amis, puisque moi-même j'en ai la copie. Je lui dis que je ne pouvais pas le désavouer, mais qu'en cela je ne croyais pas avoir ait qui put être blâmé de personne ; que j'avais eu la retenue de ne les pas faire imprimer avec ses autres lettres, de peur que cela ne choquât trop d'abord les esprits de ceux qui, n'étant pas encore accoutumez à ses raisonnements, pourraient trouver ces nouveautés suspectes et dangereuses ; mais que je n'avais fait part à de mes amis particuliers, et à vous entre autres, avec qui je n'avais conféré, et qui n'avaient pas improuvé les conséquences que l'on en peut tirer pour l'éclaircissement de ce mystère» (*Œuvres théologiques de dom Robert Desgabets, savant bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne*, Ms. 43 (142), Bibliothèque Municipale Intercommunale d'Epinal, ff. 281-288). Cfr. ora *Clerselier à Desgabets*, 6 janvier 1672, lettre n. 124 [LXII], in S. AGOSTINI, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, Turnhout, Brepols, 2021, pp. 714-719.

padre Isaac, che nell'opera *Pietas contra maledicos Patrii nominis et religionis hostes*, pubblicata nel 1621, difendeva la *pietas* e l'ortodossia de padre utilizzando sistematicamente passi delle epistole. Il contesto privato delle lettere restituiva così un ritratto di Isaac Casaubon non deformato dalle polemiche, in cui il grande erudito si mostrava agli amici testimoniando la propria dirittura morale. Un caso differente, ma anche questo associato per le vicende editoriali alla pubblicazione delle epistole di Casaubon, è quello di Giuseppe Giusto Scaligero: diversi passi particolarmente aspri della sua corrispondenza nei confronti di alcune persone (la cui identità era riconoscibile nonostante l'editore si fosse premurato di nascondere i nomi) avevano suscitato la disapprovazione di Gerhard Johannes Vossius a causa dei giudizi 'malevoli' espressi da Scaligero nei confronti del suocero di Vossius, Franciscus Junius. La disapprovazione nei confronti di Scaligero e dell'editore è espressa in una lettera a Federicus Gronovius l'11 maggio 1627:

> Non tamen quisquam laudaverit eam malignitatem animi, qua in Epistolis suis utitur. Recte interim, ac laudabiliter quod omnibus in locis, loco Juniani nomini, asteriscun posuere, uti et cum Manilius Junii, vel Tertullianus, vel Epistolae ejus ad Atticum taxarentur. Mallem tamen totas periodos omisissent. Nunc sic quoque intelligent non pauci, quid dicatur, idque ex iis, quae vel praecedunt vel consequuntur. Ac imprimis illis sagaces satis erunt, qui Junii, et Scaligeri temporibus vixere. Nam quomodo hi non intelligant, de quo sermo sit, ubi vident, loqui de eo, qui in Academi doceat Lugdunensi, qui Epistolam aliquam ex Arabico transferendo, jam Arabicae se linguae peritiam, sibi vindicasse posse arbitratur, atque alia id genus ? Quam autem maligne egerit Scaliger, vel hinc vide, quod non semel dicat, usque adeo imperitum esse Junium, ut non dico Hebraice (quamquam et illud scribat) sed ne Latine quidem sciverit[36].

La vicenda dell'edizione delle epistole di Scaligero, con le discussioni incresciose che ne seguirono, condizionò fortemente l'edizione delle epistole di Casaubon come mostrato da Dibon, il quale, in un saggio consacrato a questo argomento, mostra il lavoro complesso ed articolato svolto da André Rivet e Johannes Fredericus Gronovius nella preparazione di una raccolta che fosse presentabile al pubblico senza danno per lo stesso Casaubon né per i suoi corrispondenti: il testo pubblicato nel 1638 da Méric Casaubon risultava così espunto dalle parti in cui Casaubon si esprimeva liberamente e sostituiva con asterischi o con la lettera N maiuscola il riferimento a persone che non pareva

[36] G. J. VOSSIUS, *Gerardi Joan. Vossii et clarorum virorum ad eum Epistolae*, Augustae Vindelicorum, sumptibus L. Kronigeri, 1691, p. 118. Citato anche (ma dall'edizione delle *Opera omnia*, 1699) da P. DIBON, *Les avatars d'une édition de correspondance: les Epistolae I. Casauboni de 1638*, in P. DIBON, *Regards sur la Hollande*…, cit., pp. 236-237.

opportuno menzionare. La corrispondenza, così, privata di ciò che era consentito solo nel privato, era passibile di una sua resa pubblica.

L'azione di Clerselier è perfettamente coerente con questa attenzione nel tutelare la figura pubblica dell'autore di cui si edita l'epistolario: chi aveva la responsabilità di rendere pubblico materiale affidato al colloquio privato ed alla comunicazione scientifica non doveva solo porre attenzione a restituire un testo fedele ed esatto, ma anche ad impedire che le libertà che l'autore si era preso nel privato potessero retroagire sulla sua figura quando fossero esibite pubblicamente. Allo stesso tempo, però, nel compiere questo lavoro di ricostruzione e di allestimento per il pubblico del Descartes privato (ché questo ha significato l'edizione della corrispondenza), Clerselier è perfettamente consapevole delle manchevolezze della propria opera: assenza spesso dei destinatari, quasi totale mancanza di datazione delle lettere, incertezza nella ricostruzione dei testi. Ed è questa consapevolezza che determina le vicende delle lettere cartesiane successive alla pubblicazione dei tre volumi dell'epistolario[37]. Come sappiamo da *Les Nouvelles de la République des Lettres* del giugno 1705, alla sua morte, avvenuta nel 1684, Clerselier lasciò l'insieme dei manoscritti cartesiani, unitamente ad una somma di 500 lire, a Jean-Baptiste Legrand per portare a termine la pubblicazione delle opere cartesiane[38]. Jean-Robert Armogathe e Giulia Belgioioso hanno

[37] Che Clerselier meditasse di pubblicare questi inediti resta traccia anche in René Fedé che, nell'*Epitre au lecteur* pubblicata in testa alla sua traduzione francese delle *Meditazioni* (R. DESCARTES, *Les Méditatons métaphysiques de René Descartes touchant la première Philosophie*, R. FEDE (ed.), Paris, chez Jean Hourdel, 1724, s.p.), afferma: «Il est le dépositaire de tous les papiers qui se sont trouvez dans le Cabinet de ce grand homme après sa mort, & il donnera bientôt au Public avec des éclaircissements nécessaires, ces précieux fragments qu'il a promis il y a longtemps, & que ses grandes occupations ne lui ont pas encore permis de mettre au jour».

[38] *Nouvelles de la République des Lettres*, juin 1705 ; repr. Genève, Slatkine, 1966, pp. 697-699, citato anche in BLet XLVII e AT I XLVII): «Mr. Clercelier Beaupère de Mr. Rohault, tous deux célèbres Cartésiens, étant attaqué d'une maladie mortelle, résolut de faire son Testament, et entr'autres Articles, il legua une somme de cinq cens Livres, pour être mise entre les mains de Mr L'Abbé Le Grand avec plusieurs Manuscrits considérables de Mr. Descartes, qui n'ont point encor vû le jour et ces cinq cens Livres étoient destinées pour ceux, qui auroient la capacité suffisante, pour revoir ces Manuscrits et les mettre en ordre et en état d'être imprimés et rendus publics. Il est arrivé que ce Mr. Le Grand est mort à S. Magloire à Paris, depuis un an ou environ, sans avoir exécuté la dernière volonté de Mr. Clercelier. Avant sa mort il fit un Testament, par lequel il ordonna à ceux qu'il avoit chargez d'en executer les clauses, de remettre entre les mains de Mr. Marmion, Professeur de Philosophie au colége des Grassins, cette somme de cinq cens Livres, qu'il avoit reçuë de Mr. Clerselier, ce qu'il n'avoient pû faire, ni l'un, ni l'autre, la mort les ayant prévenus. Il est arrivé, que Mr. Marmion est mort, au commencement du mois de Janvier dernier 1705 mais avant que de mourir, voyant qu'il avoit reçu ladite somme de 500 Livres, sans avoir exécuté la clause du Testament de Mr. Le Grand au sujet des Manuscrits de Mr. Descartes, et de la dernière volonté du premier Testateur, il a aussi fait son Testament, par lequel il ordonne que les cinq cens livres, qu'il avoit reçuës, soient renduës à Mad. Le Grand Mère de Mr. Le Grand, laquelle demeure en cette ville (Paris) et qui a

mostrato la relazione tra il progetto di una nuova edizione delle opere di Descartes, la stesura di una biografia più possibile completa ed esaustiva ed un lavoro di sistemazione e ricostruzione dell'epistolario di Descartes. Di questo minuzioso ed impressionante lavoro restano solo la monumentale *Vie de Monsieur Descartes*, pubblicata nel 1691 da Adrien Baillet – che Legrand coinvolse nell'impresa affidatagli da Clerselier – e soprattutto l'esemplare conservato presso l'Institut de France delle *Lettres* e pubblicato in anastatica congiuntamente dai centri cartesiani di Lecce e Parigi. Dopo la morte di Legrand, avvenuta nel 1704, i manoscritti di Descartes in possesso di Clerselier sono andati perduti, senza che la nuova edizione allestita da Legrand fosse pubblicata. Nell'unica lettera ritrovata di Legrand, inviata il 10 aprile 1690 a Ginevra a Jean-Robert Chouet per chiedere copia della corrispondenza tra Descartes e Alphonse Pollot, egli scrive:

> Je vous diray pour votre consolation, Monsieur, que tous les manuscrits de M. Descartes qui n'ont point encore été imprimez sont en ma possession, outre 120 lettres que j'ay recueillies de diverses personnes[39].

Lo stesso Baillet, nella introduzione alla *Vie de Monsieur Descartes*, dichiarava il proprio debito nei confronti di Legrand:

> La plûpart de ces secours me sont venus par le moyen de Monsieur Legrand, dont le mérite se fera beaucoup mieux connoître par la belle édition qu'il médite de toutes les œuvres de Monsieur Descartes, que par tout ce que j'en pourrois dire ici. Il ne s'est pas contenté de me mettre entre les mains les Manuscrits de nôtre Philosophe & les Mémoires de M. Clerselier: il s'est encore chargé de voir dans Paris toutes les personnes de qui il y avoit lieu de recevoir quelques lumiéres. Il a pris la peine d'écrire en Bretagne, en Touraine, en Languedoc, en Hollande, en Suéde, & en Allemagne, pour intéresser les parens, les alliez, & les amis du Philosophe dans ce dessein. [...] Il a bien voulu me communiquer aussi ses lumiéres pour le déchiffrement que j'ay été obligé de faire des lettres imprimées de M. Descartes, dont l'édition a causé tant de peines à M. Clerselier[40].

présentement les Manuscrits entre les mains. On s'étonne que l'Ouvrage d'une personne aussi estimée du Public, que Mr. Descartes, aît été si long-tems enseveli, par la négligence de ceux qui étoient chargez du soin de les publier».

[39] *Clerselier-Institut I Appendice 3: Lettre autographe de Jean-Baptiste Legrand à Jean-Rober Chouet*, 10 avril 1690, pp. XXXIX-XLI. Citato anche in AT I XVII.

[40] *Baillet* I XXII-XXIV (*Préface*).

In quegli stessi anni Daniel Georg Morhof nella prima parte del suo *Polyhistor* ribadiva l'importanza di pubblicare le corrispondenze inedite, giacenti nelle biblioteche dei dotti o nei bauli lasciati dagli autori delle missive, poiché in esse *plurima latent rei literariae arcana*. Il valore di questi materiali, scriveva, cresce col tempo e proprio lo scorrere del tempo permette di darle alla luce «postquam invidiae locus amplius non est».[41]

A ragion veduta, dunque, Victor Cousin ribadiva l'eccezionalità del lavoro svolto da Legrand e Baillet, collocando la propria impresa nel solco di quella degli ignoti, per lui, annotatori:

> La Bibliothèque de l'Institut possède un exemplaire des lettres de Descartes (édition de 1667, 3 vol. in -4°) qui porte les traces et les résultats d'un travail considérable entrepris pour arriver au but que nous nous étions nous-mêmes proposés[42].

Nel testo dell'esemplare dell'Institut si chiudeva senza chiudersi la complessa vicenda editoriale delle *Lettres* e ancora oggi chi si interessi ad un serio lavoro editoriale circa la corrispondenza cartesiana non può non continuare il lavoro degli editori seicenteschi.

[41] D. G. MORHOF, *Polyhistor in tres tomos literarium*, Lubecae, Sumtibus Petri Bockmanni, 1708, I. I, c. XXV, t. I, pp. 338-339: «Maxime vero hic prodesse possunt literae secretae et familiares, quas vel vivi autores edi inter caeteras noluerunt, vel quae in scriniis virorum doctorum deltescentes, non ea fine scriptae sunt, ut publicarentur. In his enim plurima latent rei literariae arcana. Illas praecipue indagare debemus in virorum illustrium bibliothecis, atque inde configere Syntagmata: Quod si ab omnibus pari industria insistueretur, bono id publico foret. Saltem in publicis bibliothecis ad tempus custodiri tales chartae deberent, ne interci || derent. Nam crescit illis cum tempore pretium, et ab antiquitate major erit aestimatio; ac impune tum in lucem mitti poterunt, postquam invidiae locus amplius non est».

[42] R. DESCARTES, *Œuvres de Descartes*…, cit., vol. VI, *avant-propos*.

SECONDA PARTE
LOGICA E ONTOLOGIA CARTESIANE
I

METHODUS CARTESIANA *ED ESEGESI BIBLICA: L'APPORTO DI CHRISTOPH WITTICH ALLA POLEMICA SULLA TEORIA COPERNICANA IN OLANDA (1650-1659) [2000]*[*]

Jam saepe testatus sum nolle me unquam ullis
Theologiae controversiis immiscere[1].
R. Descartes

Il presente lavoro si inserisce nel quadro più ampio di una ricerca sugli sviluppi della *methodus cartesiana* nei Paesi Bassi lungo la seconda metà del XVII secolo[2]. La letteratura critica ha già messo in luce il ruolo svolto da Johann Clauberg nel favorire la nascita della cosiddetta 'scolastica cartesiana'[3]. A partire dalle regole esposte da Descartes nella seconda parte del *Discours de la méthode*, Clauberg aveva sistematizzato la *methodus cartesiana* inserendola nel quadro di una logica[4]. Resta ancora da chiarire quale fu la reale influenza della logica

[*] [N.d.E.] Il saggio è pubblicato in F. A. SULPIZIO (ed.), *Studi cartesiani*, Lecce, Milella, 2000, pp. 303-331.

[1] *Epistola ad P. Dinet*, B *Op* I 1468 (AT VII 598).

[2] Sul rapporto tra cartesianesimo e teologia riformata cfr. E. BIZER, *Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 55, n. 3, 1958, pp. 306-372; L. KOLAKOWSKY, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969 (soprattutto cap. V e VI); R. POPKIN, *Scepticism, theology and the scientific revolution in the 17th century*, in I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (eds.), *Problems in the philosophy of science. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965*, 3 voll., Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1968, vol. III, pp. 1-28; M. HEYD, *From a Rationalist Theology to Cartesian Voluntarism: David Derodon and Jean-Robert Chouet*, «Journal of the History of Ideas», 403, 1979, pp. 527-542; C. L. THIJSSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*, Utrecht, HES, 1989; T. VERBEEK, *Descartes and some Cartesians*, in T. SORREL (ed.), *The Rise of modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 167-196; *From 'learned ignorance' to scepticism. Descartes and Calvinist orthodoxy*, in R. POPKIN, A. VANDERJAGT (eds.), *Scepticism and irreligion in the Seventeenth and Eighteenth century*, Leiden, Brill, 1993, pp. 31-45; *Descartes et les Pays-Bas : philosophie et théologie*, in M. FATTORI (ed.), *Il vocabolario della Republique des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 301-306; E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi nella teologia razionale del Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988.

[3] Cfr. J. BOHATEC, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig, Deichert, 1912; repr. Hildesheim, Olms, 1966.

[4] Cfr. a questo proposito: C. BORGHERO, *"Méthode" e "Géométrie": interpretazione seicentesca della logica cartesiana*, «Rivista di Filosofia», 79, n. 1, 1988, pp. 25-58.

cartesiana di Clauberg[5] e quali campi essa venne a toccare. Intendo qui mostrare l'integrazione dell'opera claubergiana nella riflessione di Christoph Wittich (1625-1687), riflessione sviluppatasi in occasione della polemica attorno al copernicanesimo dei cartesiani di cui egli fu protagonista. L'importanza dell'ermeneutica claubergiana nel quadro dell'esegesi biblica è stato recentemente sottolineato da Jacques Le Brun[6], che si è soffermato sulla deriva razionalista della *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* di Lodewjick Meyer. A questo quadro bisogna dunque aggiungere l'opera di Wittich, meno eterodossa nella pretesa fedeltà alla confessione riformata, ma non priva di spunti originali e signifcativi.

1. Accomodatio, esegesi biblica, copernicanesimo in Olanda

Il dibattito sulla teoria copernicana e l'indefinitezza del mondo che si sviluppa in Olanda tra il 1650 ed il 1659 coinvolge diverse personalità, sia tra i cartesiani sia tra i loro avversari. Secondo gli avversari della filosofia cartesiana, la teoria copernicana entrava in conflitto con numerosi passi della Bibbia in cui si fa esplicito riferimento al movimento del sole[7]. L'inconciliabilità tra i dettami della fisica cartesiana e l'insegnamento delle Scritture si trova già nella *Statera philosophiae cartesianae* di Jacques de Reves (1651)[8] e nella *Nova Renati Descartes sapientia* di Cyriacus Lentz (1652)[9]. A questi testi si aggiunsero poi il *Dialogus theologicus-astronomicus* di Jacques Du Bois e il *De scepticismo pars prior* di Martin Schoock, che dedicava un intero capitolo alla questione[10]. A questi

[5] Un tentativo in questa direzione è quello di J. LAGREE, *Clauberg et Spinoza, De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie*, in *Méthode et Métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 1989, pp. 19-45.

[6] J. LE BRUN, *Exégèse, herméneutique et logique au XVII^e siècle*, «XVII^e siècle», 194, n. 49, 1997, pp. 19-30.

[7] I passi biblici ritenuti probanti del moto solare sono: *Gs* 10, 12-13; *Sal* 19, 1-7; *Sal* 104, 19; *Eccle* 1, 5-6; *Mt* 5, 45; 2 *Sam* 20, 11; *Is* 38, 8. A riprova dell'immobilità terrestre, invece: *Sal* 93, 1; *Sal* 104, 5; *Gb* 26, 4.

[8] J. REVIUS, *Statera philosophiae cartesianae qua principiorum ejus falsitatis, et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, et ad virulentam epistolam praefixam selectarum disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Lugduni Batavorum, ex officina Petri Leffen, s.d. [ma 1650].

[9] C. LENTULUS, *Nova Renati Des Cartes sapientia faciliori quan antehac methodo detecta*, Herbornae nassoviorum, 1651.

[10] J. DU BOIS, *Dialogus theologico-astronomicus in quo ventilatur quaestio astronomica, an terra in centro universi quiescat, et sol aliaque luminaria coelestia circam eam moveantur: an vero sole quiescente, terra circa eam feratur: et ex Sacris Literis terrae quietem, soli vero motum competere probatur: adjuncta refutatione argumentorum astronomicorum, quae in contrario proferri solent*, Lugduni Batatvorum, apud Petrum Leffen, 1653; M. SCHOOCK, *De scepticismo pars prior*, Groningae, ex officina H. Lussinck, 1652.

scritti, che mettevano in discussione sia la legittimità del metodo di Descartes sia, appunto, il rapporto tra Scrittura e filosofia cartesiana, risposero Johann Clauberg con la *Defensio cartesiana* (1652), Tobias Andreae con l'*Assertio methodi cartesiana* (1653) e Christoph Wittich con le *Dissertationes duae, quarum prior de S. Scripturae in rebus philosophicis abusu, altera dispositionem et ordinem totius universi tradit* (1653)[11]. Soprattutto le *Dissertationes* affrontavano in maniera sistematica la questione della conciliabilità tra la teoria copernicana e il contenuto della Rivelazione, scatenando la reazione dei teologi riformati contrari a Descartes. Tra i testi che alimentarono il dibattito i principali da ricordare sono le *Famosae de solis vel telluris motu controversiae examen theologicum-philosophicum, ad S. Sanctam Normam* di Johann Herbin[12] e le *Vindiciae veritatis et auctoritatis Sacrae Scripturae in rebus philosophicis adversus dissertationes Chr. Wittichii* di Peter van Mastricht. Importante anche una serie di dispute fatte sostenere da Andreas van Essen, alle quali Wittich oppose una *Consideratio theologica de stylo scripturae*, pubblicata a Leida nel 1656[13]. Dopo la pubblicazione della *Consideratio*, i tre sostenitori delle dispute – Johann Beusekom, Andreas Niepoort ed Henri Troy – dichiararono di essere gli autori delle medesime, e le ripubblicarono con aggiunte delle *Vindiciae* in risposta al testo di Wittich[14]. Come ha sottolineato Paul Dibon[15],

[11] *Defensio cartesiana*; T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae opposita Jac. Revii praefatae methodi cartesianae considerationi theologicae quam vocat*, 2 vols., Groningen, J. Cöellen, 1653-1654; C. WITTICH, *Dissertationes duae, quarum prior de S. Scripturae in rebus philosopihicis abusus examinat: 1, an physicae genuinum principium sit Scriptura, 2, an haec de rebus naturalibus loquens accuratam semper veritatem an potius sensum et opinionem vulgi saepius sequatur; altera dispositionem et ordinem totius universi... tradit, sententiamque […] Cartesii de vera quiete et vero motu terrae defendit*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1653. Un testo che rimase alquanto isolato nel contesto della discussione fu il *Copernicus redivivus* di D. Lipstorp, pubblicato in appendice agli *Specimina philosophiae cartesianae*, Lugduni Batavorum, apud Johannem et Danielem Elsevier, 1653. Cfr. a questo proposito C. BORGHERO, *"Méthode" e "Géométrie"*…, cit.

[12] J. HERBIN, *Famosae de solis vel telluris motu controversiae examen theologicum-philosophicum, ad S. Sanctam Normam*, Ultrajecti, apud J. A Waesbergae, 1655.

[13] *Consideratio*.

[14] J. BEUSEKOM-A. NIEPOORT-H. TROY, *Disputationes theologicae quatuor de usu Sacrae Scripturae in rebus philosophicis, contra Christophori Wittichii Dissertationes. Accedunt vindiciae pro iisdem Disputationumibus adversus illius Considerationem theologicam de Stylo Scripturae*, Ultrajecti, ex officina Johannis a Waesbergae, 1656.

[15] Cfr. P. DIBON, *Connaissance révélée et connaissance rationnelle : aperçu sur les points forts d'un débat épineux*, in P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990, pp. 693-719: 696 «Dans cette seconde phase de la diffusion du cartésianisme, un fait est à relever: la querelle déborde largement le cadre universitaire. Pour la première fois on voit apparaître, en 1655-56, des pamphlets en langue hollandaise, aussi bien pour Descartes que contre lui». Per una rassegna dei pamphlets che alimentarono la polemica mi limito a rinviare a questo articolo di Dibon, che presenta un quadro generale della querelle. Sull'importanza dei pamphlets nello studio del cartesianesimo olandese cf. T. VERBEEK, *La philosophie cartésienne à travers la littérature pamphlétaire*, «XVII^{e} siècle», 195, n. 49, 1997, pp. 233-241.

la *querelle*, che si protrasse fino al 1656 e che segnò l'inizio della seconda fase della diffusione del cartesianesimo in Olanda, produsse un fatto totalmente nuovo, poiché essa fini con l'oltrepassare i confini ristretti dell'ambito accademico, con la comparsa di *pamphlets* filosofici in lingua olandese. A partire dagli anni 1655-56, il dibattito venne condotto, da un lato, dal medico cartesiano Lambert van Velthuysen, dall'altro, dai pastori Jacques Du Bois e Caspar Streso[16].

L'*enjeu* del dibattito, ripreso nei diversi momenti in cui esso si articolò, è quello dell'autorità della Scrittura e della sua conciliazione con le teorie della nuova fisica. Descartes stesso era più volte ritornato ad affrontare tale problema[17]. Se inizialmente egli aveva tentato di mostrare la conciliazione tra la verità scoperta dalla ragione e quella rivelata[18], a partire dalla metà degli anni '40 aveva rinunciato ad ogni tentativo di dimostrare tale accordo[19]. Come ha messo ben in luce Vincent Carraud[20], Descartes si attiene ad una interpretazione letterale del Testo Sacro e questa interpretazione segna anche l'ostacolo principale, mai superato, nella dimostrazione del consenso tra il resto della *Genesi* e le proprie concezioni. Nonostante la decisione di rinunciare a questo progetto, il filosofo francese si era rifiutato di assecondare la dottrina della doppia verità e aveva sempre affermato una profonda coerenza tra fede e verità razionale. I *Principia philosophiae* del 1644 confermano, postulandolo, tale accordo e definiscono una posizione che sarà condivisa dai cartesiani olandesi:

> Praeter caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infingendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda [...]. Sed in iis, de quibus fides divina nihil nos docet, minime decere hominem philosophum aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit[21].

[16] Cfr. P. DIBON, *Connaissance révélée*…, cit., pp. 696-700.

[17] Cfr. *Principiae Philosophiae*, I, art. 25 e 76, B *Op* I 1726-1728 e 1768-1770 (AT VIII-I 14 e 39); *A Mersenne*, marzo 1642, BLet 352, p. 1624 (AT III 544); *Discours*, I, B *Op* I 32 e 54-56 (AT VI 8 e 28); *Secundae responsiones*, B *Op* I 876 (AT VII 148); *A Hyperaspistes*, agosto 1641, BLet 324, pp. 1518-1524 (AT III 427-431); *Epistola ad P. Dinet*, B *Op* I 1448 (AT VII 581); *Burman*, B *Op* II 1300-1302 (AT V 176); *Lettre Préface*, B *Op* I 2218 (AT IX 5). Per uno studio del rapporto tra Descartes e la Bibbia, cfr. V. CARRAUD, *Descartes et l'Ecriture Sainte*, in V. CARRAUD (ed.), *L'Ecriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1992, pp. 41-70.

[18] Cfr. *A Boswell*, (che Carraud ritiene del 1641), riportata come *A Mersenne*, 1635-1634 BLet 82, pp. 322-324 (AT IV 698).

[19] Cfr. *A Chanut*, 6 giugno 1647, BLet 624, p. 2470 (AT V 54); *Burman*, B *Op* II 1288-1290 (AT V 169).

[20] V. CARRAUD, *Descartes et l'Ecriture Sainte*... cit., p. 51: «L'intelligence du sens littéral est incontestablement le modèle de la lecture cartésienne de l'Ecriture Sainte. C'est là que surgissent les difficultés, qui rendent compte de l'accord d'ensemble seulement du récit du Monde et de la Génèse».

[21] *Principia philosophiae*, I, art. 76, B *Op* I 1770-1771 (AT VIII-I 39).

Allineandosi alla rigorosa distinzione tra filosofia e teologia propugnata da Descartes, Wittich sosteneva che la questione della rotazione terrestre non era risolvibile a partire dai testi sacri, ma solo mediante l'indagine filosofica. In questo modo, egli tentava di trasporre la questione da un piano teologico, dove i suoi avversari la situavano, ad un piano puramente filosofico:

> Cessent vero adversarii fatigare Scripturam, eamque obtorto collo pro se rapere, et, ut debet fieri in causa philosophica, armis agant philosophicis[22].

Nonostante ciò, il dibattito sulla teoria copernicana non prese mai in questi anni la forma auspicata da Wittich, poiché, più che un confronto filosofico sul senso e la verità del sistema copernicano, esso assunse la forma di un dibattito sull'estensione dell'autorità divina implicata nella rivelazione e, di conseguenza, sull'interpretazione dei testi sacri. Dal punto di vista esegetico, dunque, la questione si riduceva per Wittich a dimostrare la necessità di un'interpretazione non letterale dei passi in questione[23]. A questo scopo egli sosteneva che, nelle espressioni dei profeti che si riferiscono al movimento del sole, lo Spirito divino si 'accomoda' *ad captum vulgi*, usando locuzioni popolari e figurate, in cui non viene propriamente comunicata la verità circa il movimento degli astri. Questa tesi è esposta da Wittich secondo una formula che ritorna nei vari scritti che egli ha dedicato all'argomento:

> Scripturam sacram de rebus naturalibus loquentem stylo uti vulgari iisque formulis, quae, nullam quidem docentes falsitatem, veritatem tantum generalem, relatam ad homines, et praejudiciis quoad modum enunciandi involutam, significent[24].

Egli faceva così intervenire il principio dell'*accomodatio divina* sostenendo la necessità di una comprensione non letterale dei passi citati.

Ricorreva, cioè, a uno strumento ermeneutico funzionale a risolvere come 'accomodazione' divina le difficoltà poste da un'interpretazione letterale del testo

[22] *Consideratio* 12.

[23] *Consideratio* 12: «Controversiamque inter me et adversarios circa loca scripturae pro solis allata non esse nisi de illorum locorum vero sensu et intellectu, illis adferentibus Scripturam talibus locis realem solis motum circa Terram, adstruere, me id negante et negaturo».

[24] *Consensus*, *Praefatio*.

sacro[25]. L'*accomodatio* consentiva, infatti, di spiegare espressioni antropomorfe o antropopatiche riferite a Dio, che ne avrebbero messo in dubbio la perfezione e la natura spirituale, così come aspetti diversi della legge mosaica nel *Pentateuco*. Secondo il principio dell'*accomodatio,* Dio terrebbe conto nella rivelazione sia della finitezza dell'uomo, il cui intelletto non è proporzionato alla profondità dei misteri attinenti alla natura divina, sia dello stato di peccato in cui si trova, per cui i comandamenti divini sono talvolta indulgenti nei confronti della barbarie in cui versa Israele. Principio interpretativo risalente alla retorica classica, esso era stato utilizzato dai Padri della Chiesa nelle battaglie contro le eresie dei primi secoli[26], per poi divenire con Agostino uno dei principi fondamentali per l'interpretazione allegorica dei testi sacri.

L'uso dell'*accomodatio* al fine di legittimare la teoria copernicana si trova già nell'opera del carmelitano Paolo Antonio Foscarini[27], e nella lettera di Galileo Galilei a Cristina di Lorena[28]: rinviando ai Padri della Chiesa, in particolare al *De*

[25] Sulla storia dell'*accomodatio* cfr. S. BENIN, *The footprints of God: Divine accommodation in Jewish and Christian Thought*, Albany, State University of New York Press, 1993. Sull'uso dell'*accomodatio* nell'esegesi riformata, ed in particolare in Calvino cfr. F. LEWIS BATTLE, *God was Accommodating Himself to Human Capacity*, «Interpretation», 31, 1977, pp. 19-38; D. F. WRIGHT, *Calvin's accomodating God*, in W. H. NEUSER, B. G. ARMSTRONG (eds.), *Calvinus sincerioris Religionis Vindex*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, pp. 3-19; *Calvin's Accomodation Revisited*, in P. DE KLERK (ed.), *Calvin as Exegete: Papers and Responses Presented at the Ninth Colloquium on Calvin and Calvin Studies*, Grand Rapids, Calvin Studies Society, 1995, pp. 171-190.

[26] Il principio esegetico dell'*accomodatio* trova le sue origini nei trattati di retorica dell'antichità. L'idea di elaborare un discorso 'aggiustandolo' in base all'interlocutore cui è rivolto e un principio basilare della retorica. Sia M. T. CICERONE (*De oratore*, II, 159) che QUINTILIANO (*Institutio oratoria* VIII 2.6. e IX 1. 15) avevano posto questo principio come condizione di ogni discorso, all'opera nelle differenti parti della sua elaborazione. Tale principio si ritrova anche nei Padri della Chiesa, che commentando i testi sacri videro nell'*accomodatio* una delle direttive fondamentali della rivelazione divina. In questo modo essi giustificavano, davanti a coloro che sottolineavano le contraddizioni interne al testo sacro, una coerenza dell'insegnamento ricevuto. Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum* IV 71; V 16 e anche le *Homiliae in Jeremiam* XVIII 6.

[27] P. A. FOSCARINI, *Lettera sopra l'opinione de' pittagorici e del Copernico della mobilità della terra e stabilità del sole, e del nuovo pittagorico sistema del mondo*, Napoli, per L. Scorriggio, 1615.

[28] G. GALILEI, *Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, in *Le opere di Galileo Galilei*, 20 voll., A. FAVARO (ed.), Firenze, G. Barbera, 1968, vol. V, pp. 307-348: 316 «Perché se, come si è detto e chiaramente si scorge, per il solo rispetto d'accomodarsi alla capacità popolare non si è la Scrittura astenuta di adombrare principalissimi pronunziati, attribuendo sino all'istesso Iddio condizioni lontanissime e contrarie alla sua essenza, chi vorra asseveramente sostenere che l'istessa Scrittura […] nel parlar anco più incidentalmente di Terra, d'acqua, di Sola o d'altra creatura, abbia eletto di contenersi con tutto rigore dentro a i puri e ristretti significati delle parole?». Cfr. a questo proposito E. MCMULLIN, *Galileo on science and Scripture*, in P. MACHAMER

Genesi ad literam di Agostino, Galileo sostiene la necessità di proporre un'interpretazione non letterale dei riferimenti astronomici che si trovano nel testo sacro. A questo scopo, egli mostra come il passo della Bibbia in cui Giosuè arresta il corso del sole per fermare lo scorrere del giorno[29] rende necessaria, anche nella prospettiva tolemaica, un'interpretazione figurata. Perché il tempo non scorra, infatti, il cielo delle stelle fisse si dovrebbe fermare. Posto quindi che l'espressione biblica non è in ogni caso accurata, Galileo non vede la ragione per cui si debba rifiutare sulla base di essa la rotazione terrestre.

In Olanda, in particolare, la tesi copernicana era stata difesa da Philipp van Lansbergen nelle sue *Commentationes in motum terrae diurnum et annuum et in verum adspectabilis coeli typum*, pubblicate prima in olandese e poi tradotte in latino nel 1630[30]. L'opera di van Lansbergen suscitò la reazione di Libert Froidmont[31] e di Jean-Baptiste Morin[32]. A questi ultimi rispose, sviluppando ampiamente la teoria di una conciliabilità del moto terrestre con la Scrittura, Jacob van Lansbergen, figlio di Philipp, con una *Apologia* pubblicata nel 1633[33].

(ed.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 271-347; R. BLACKWELL, *Galileo, Bellarmine and the Bible*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1991.

[29] Cfr. *Gs* 10, 12-13: «Giosuè disse al Signore sotto gli occhi di Israele: / "Sole, fermati in Gàbaon / e tu, luna, sulla valle di Aialon". / Si fermò il sole / E la luna rimase immobile / Finché il popolo non si vendicò dei nemici».

[30] P. VAN LANSBERGEN, *Commeniationes in motum terrae diurnum et annuum et in verum adspectabilis coeli typum ex belgico sermonem in latinum versae a Martino Hortensio*, Middelburgi, apud Zachariam Romam, 1630. Le *Commentationes* vennero ristampate nell'edizione degli *Opera omnia* di van Lansbergen: *Philippi Lansbergii astronomi celeberrimi opera omnia*, Middelburgi Zelandiae, apud Zachariam Romam, 1663. Su van Lansbergen cfr. J.-B. J. DELAMBRE, *Histoire de l'Astronomie moderne*, 2 voll., Paris, Courcier, 1821; repr. I. BERNARD COHEN (ed.), New York and London, Johnson Reprint Corporation, 1969, vol. II, pp. 40-47. Sulla diffusione della teoria copernicana in Olanda cfr. R. HOOYKAAS, *The reception of Copernicanism in England and the Netherlands*, in *Selected studies in the history of science*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1983, pp. 635-663. Sul rapporto tra teoria copernicana e scrittura cfr. anche R. HOOYKAAS, *G. J. Rheticus' treatise on Holy Scripture and the motion of the earth*, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, 1984.

[31] L. FROIDMONT, *Anti-Aristarchus, sive orbis-terrae immobilis, liber unicus, in quo decretum S Congregationis S.R.E. cardinal. an. 1616 adversus pythagorico-copernicanos editum defenditur*, Antverpiae, ex officina B. Moreti, 1631.

[32] J.-B. MORIN, *Famosi et antiqui problematis de telluris motu vel quiete: hactenus optata solutio*, Parisiis, apud authorem, 1631.

[33] J. VAN LANSBERGEN, *Apologia pro Commentationibus Philippi Lansbergii in motum terrae diurnum et annuum, adversus Libertum Fromondum, theologum lovaniensem et Joan. Baptistam Morinum*, Middelburgi Zelandiae, apud Z. Romanum, 1633. All'*Apologia* di van Lansbergen risposero sia L. FROIDMONT (*Vesta, sive Ant-Aristarchi vindex, adversus Jac. Lansbergium*, Antverpiae, ex officina B. Moreti, 1634) che J.-B. MORIN (*Responsio pro telluris quiete, ad Jacobi Lansbergi apologiam pro telluris motu*, Parisiis, sumptibus authoris, 1634).

L'*Apologia* sosteneva la non pertinenza dell'autorità biblica circa le questioni astronomiche appoggiandosi su due ragioni principali:

> Prima est quia Deus in Scripturis de iis non agit subtiliter et philosophice, sed fere ruditer, et prout sine ullo studio, per crassam quandam rationem, hoc est, ipso communi sensu cognosci possunt, tam ab idiotis, quam eruditis [...]. Secunda causa est quia Scriptura Sacra, de naturalibus agens, rei veritatem saepe negligit, et sermones suos falsis hominum opinionibus non raro accomodat: nobiscum quasi balbutiens[34].

A riprova della sua tesi, van Lansbergen chiamava in causa l'autorità dello stesso Calvino, il quale, nel commento al salmo XIX aveva affermato che la Scrittura tratta in maniera imprecisa, e conforme agli intelletti più rozzi, del moto celeste[35].

Già a partire dagli anni '30, dunque, in Olanda era stata sostenuta la conciliabilità della teoria copernicana con la Scrittura in virtù dell'*accomodatio*. Di non minore importanza, inoltre, il fatto che van Lansbergen avesse difeso la conciliabilità richiamandosi direttamente a Calvino – *Calvinus noster* – ed omettendo ogni riferimento a Galileo. Come ha mostrato Reijer Hooykaas[36], la posizione di Calvino rispetto alla teoria copernicana era assai permissiva e, nell'ambito del rapporto tra verità scientifiche e testo sacro, egli si era limitato a sottolineare che nella Bibbia non si deve cercare un trattato di astronomia. In questo modo, i testi dell'autore riformato divenivano un libero campo di battaglia tra coloro che sostenevano la tesi della conciliabilità sulla base dell'*accomodatio* e coloro che la negavano. L'importanza dell'*Apologia* di van Lansbergen è

[34] J. VAN LANSBERGEN, *Apologia*..., cit., pp. 48, 50.

[35] J. CALVIN, *Opera quae supersunt omnia*, Brunsvigae, apud C. A. Wetscke et filium, 1887, vol. XXXI (corrisponde al vol. LIX del «Corpus Reformatorum»), col. 198: «Sicuti ex tota mundi machinas coelos praecipue eligit Davis, in quibus imaginem Dei spectandam proponeret: quia illic tanquam in sublimi theatro melius conspicitur: ita nunc dolem in altissimo gradu positum demonstrat, quia in ejus fulgore luculentius se profert Dei majestas. Nam esti alii planetissunt etiam sui cursus et quasi stadia, et firmamentum stellas omnes fixas in suam revolutionem trahat: rudibus tament et indoctis astrologiae arcana David frustra conatus esset tradere. Itaquesatis habuit crasso stylo ingratitudinis arguere totum mundum, nisi de solis conspectu in pietate proficiat. Haec ratio est, cur dicat tentorium ei paratum esse: deinde egredi ipsum ab una caeli extremitate, et transire celeriter in partem oppositam, neque enim argute inter philosophos de integro solis circuitu disputat: sed rudissimis quibusque se accomodatus, intra ocularum experientia se continet».

[36] R. HOOYKAAS, *Calvin and Copernicus*, «Organon», 10, 1974, pp. 139-148: 142 «Calvin evidently wanted to base his exegesis on the Reformation doctrine which held that the message of the Bible is accessible to everybody and not to a select group of scholars only, and moreover, that it does not purport to teach scientific truths but only religious and moral doctrine».

confermata dal *Dialogus theologico-astronomicus* di Jacques Du Bois, il quale, senza indirizzarsi direttamente contro Wittich o il cartesianesimo, svolge un'articolata confutazione delle tesi lansbergiane. Le critiche mosse da Du Bois si iscrivono nel quadro dell'esegesi riformata e mirano a contestare la liceità del richiamo all'*accomodatio*[37]. Innanzitutto – egli argomenta – se, come van Lansbergen mostra, la Scrittura si accomoda spesso *ad captum vulgi*, ció avviene per una precisa ragione: perché l'intelletto umano è incapace di penetrare i profondi misteri della Rivelazione. Se si sostiene, dunque, che lo Spirito Santo fa uso dell'*accomodatio* anche quando parla delle verità astronomiche, allora o si afferma che egli lo fa senza motivo – il che è insostenibile – oppure perché tali verità sono al di là della portata dell'intelletto umano. Ma non è questa la tesi dei copernicani, che pretendono cogliere la verità del moto terrestre *sola ratione*:

> Sit ita, ut in materiis quibusdam, ad modulum nostrum se nobis accomodans, nobiscum balbutiat, id fit in materiis gravibus, et conceptum nostrum excedentibus, non autem in physicis, non in astronomicis[38].

Questa critica di Du Bois risulta coerente con una direttiva generale dell'ermeneutica riformata, consistente nel limitare al massimo, e solo su motivazioni precise, l'interpretazione figurata della Scrittura, al fine di garantire la *perspicuitas* stessa del testo sacro:

> Quamvis alicubi phrases aliquae reperiantur, in quibus tropi uti S. Scripturam, et sese imbecillitati nostra accomodare clare videmus, non tamen ideo licet ubicunque nobis visum fuerit, nulla certa ratione adducta, a proprietate verborum deflectere, et sic argumentari[39].

[37] J.-R. ARMOGATHE, *La vérité des Ecritures et la nouvelle physique*, in J.-R. ARMOGATHE (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 49-60. Armogathe ha mostrato come, dall'inizio del XVII secolo, si delinea la tendenza ad affermare l'unicilà del senso letterale della Scrittura, a discapito dell'interpretazione figurata. Questa tendenza risulta essere un fattore importante nella crisi che si apre tra scienza e Scrittura: J.-R. ARMOGATHE, *La vérité des Ecritures*…, cit., p. 51 : «Un des facteurs de la crise entre la science et la Bible est donc bien ce souci de préserver le *sens litteral* des Ecritures et la montée d'une doctrine de l'inspiration directe et exhaustive des Ecritures».

[38] J. DU BOIS, *Dialogus*..., cit., p. 13.

[39] J. DU BOIS, *Dialogus*..., cit., p. 14. Per un quadro generale dell'esegesi riformata tra il XVI e XVII secolo, cfr. F. LAPLANCHE, *Débats et combats autour de la Bible dans l'Orthodoxie Reformée*, in J.-R. ARMOGATHE (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 117-140. Al problema della lettura e dell'interpretazione della Bibbia è stato dedicato un intero fascicolo della rivista *XVII^e siècle*, 49, 194, 1997.

La stessa obiezione – ed è significativo – si ripresenta inoltre nel *De Scepticismo* di Schoock[40].

La decisione di abbandonare, senza una precisa motivazione, l'interpretazione letterale della Scrittura pone una seconda serie di problemi: il principio dell'*accomodatio* in Calvino e negli autori riformati risponde sempre a una logica di economia dell'interpretazione figurata: quando un passo è interpretato metaforicamente, l'interpretazione è guidata da altri passi in cui il senso letterale è chiaro. Questi ultimi permettono di restituire al passo in questione il suo autentico significato. In questo modo si garantisce una caratteristica fondamentale che l'esegesi riformata attribuisce al testo sacro: la sua *perspicuitas*. In base ad essa, infatti, il senso della Scrittura è assolutamente chiaro e la Bibbia risulta essere *sui ipsius interpretes*, con il conseguente rifiuto di ogni autorità – come ad esempio il papato o la stessa ragione – che si ponga come mediatrice tra il fedele e la Rivelazione.

Questa linea interpretativa è chiaramente adottatat da Du Bois nel *Dialogus*:

Ratio si nulla, vel non sufficiens datur, tropum negabo: si datur, admittam; sed tum secundo rogabo, an ex locis in quibus clarus est tropus, concludi possit omnes alios locos etiam tropice esse intelligendos[41].

[40] M. SCHOOCK, *De scepticismo*…, cit., p. 407: «Quoniam Deus ut infinitus excedit sphaeram intellectus nostri, Spiritus sanctus nobiscum quasi balbutire cogitur, eumque, cujus faciem intueri non possumus, quasi a tergo nobis proponit […]. Sed alia plane ratio est rerum naturalium, quamvis enim eas plenissime et sufficientissime cognoscendo non queamus perspicere […] interim tamen eas ipsas, quod ad cognitionem proportionatas esse, ostendunt illi ipsi cum quibus hic nobis negotium est».

[41] J. DU BOIS, *Dialogus...*, cit., p. 22. Tra gli esegeti riformati sostenitori di tale principio cfr. F. HOMMIUS, *LXX Disputationes theologicae adversus pontificios*, Lugduni Batavorum, apud Johannem Orlers, And. Cloucq et Ioannem Maire, 1614, p. 22 «lpsa S. Scriptura sui ipsius optima est interpres, et certissima controversias omnes decidendi regula, utpote in qua quod uno loco obscurius aut figurate dicitur, alio loco clarius et propriis verbis explicatur». Cf. anche A. WALAEUS, *De S. Scripturae perspicuitate et interpretatione* in I. POYANDERUM, A. RIVET, A. WALAEUM, *Theysium, Synopsis purioris theologiae, disputationibus quinquaginta duabus comprehensa*, Lugduni Batavorum., ex officina Elzeviriana, 1632, pp. 56-57: «Ut ergo haec quaestio secundum verbi Dei normam recte explicetur, dicimus; S. Scripturam esse sui ipsius Interpretem, vel potius Deum in Scripturis et per Scripturas loquentem, qui in locis clarioribus et necessariis voluntatem suamfidelibus aperte indicat, ut antea est demonstratum: in locis vero obscurioribus per comparationem eorum cum clarioribus eandem voluntatem suam iis magis ac magis confirmat». Una posizione più 'concessiva' è quella di A. RIVET, che restringe la *perspicuitas* della Scrittura a «ea quae necessaria sunt»: «Quoniam ergo ea quae necessaria sunt, invenire licet in sacrarum scripturarum locis perspicuis et apertis, de quorum sensu nemo qui verba intelligat, ambigere potest, nemo potest de scripturarum obscuritate conqueri» (A. RIVET, *Isagoge, seu introductio generalis, ad Scripturam Sacram Veteris et Novi Testamenti*, Lugduni Batavorum, in Bibliopolo Isaaci Comellini, 1627, p. 352). Non a caso, Rivet è uno dei teologi più citati nelle opere di Wittich.

Se si applica tale principio alla tesi della conciliabilità sostenuta nell'*Apologia*, occorre che i passi della Scrittura in cui si parla del moto del sole vengano letti metaforicamente confrontandoli con altri passi in cui viene chiaramente attestata la tesi copernicana, cioè il moto della terra attorno al sole. Al contrario, se si pretende di 'correggere' l'interpretazione della Scrittura invocando l'autorità della ragione o delle dimostrazioni matematiche si corre il rischio, secondo Du Bois e Schoock, di sottomettere la Bibbia alla ragione, porgendo il fianco a tutte quelle eresie di stampo 'razionalista' che negano la trinità o l'incarnazione[42]. La tesi della conciliabilità, sostenuta sulla base dell'*accomodatio*, viene criticata dagli avversari del cartesianesimo nel contesto dell'esegesi riformata. La risposta di Wittich deve dunque essere compresa alla luce di questo dibattito che ho, nelle linee essenziali ricostruito e dei problemi da esso sollevati.

2. Wittich[43]: *methodus cartesiana* ed esegesi biblica

Wittich si confrontò con tali problemi nelle tre opere con cui intervenne nel dibattito: le *Dissertationes* del 1653, *la Consideratio theologica de stylo scripturae* del 1655 ed infine il *Consensus veritatis* del 1659. L'uso dell'*accomodatio* da parte dello Spirito divino nelle questioni astronomiche viene giustificata da Wittich, sin dall'opera del 1653, mediante un richiamo ai *praejudicia* che offuscano la mente dell'uomo:

> Quamvis res physicae et astronomicae captum hominis absolute non excedunt, attamen excedunt captum hominis idiotae, praejudiciis multis mentem habentis occupatam, et non per praevias doctrinas ad ea capienda sufficienter instituti[44].

[42] Cfr. J. DU BOIS, *Dialogus*..., cit., p. 14: «At quomodo possibile est tutari orthodoxam S. Scripturae interpretationem, contra illos, aliosque similis farinae haereticos, nisi fundamentum jam positum, de non recedendo a proprio verborum sensu, absque necessaria ratione retineamus?». La stessa obiezione è avanzata anche da M. SCHOOCK, *De scepticismo*..., cit., p. 404: «Si quid tribui mereatur sententiae, quam recentiores quidam mordicus tuentur in thesi, quasi, sed pro hypothesi pythagoreo-copernicana, vicerint valentiniani-marcionitae, busilidiani, anabaptistae, weigeliani et quotquot negant Christum Dei filium veram humanam naturam assumsisse».

[43] Segnalo il saggio di Giuliano Gasparri, che traccia un quadro articolato della ricezione della teoria cartesiana delle verità eterne nei Paesi Bassi, con una particolare attenzione per l'opera di Wittich. Per ulteriori approfondimenti circa la gnoseologia di Wittich, rinvio dunque il lettore al lavoro di G. Gasparri: G. GASPARRI, *Il dibattito sulla teoria cartesiana delle verità eterne. I paesi Bassi (1650-1670)*, in F. A. SULPIZIO (ed.), *Studi Cartesiani*, Lecce, Milella, 2000, pp. 213-238.

[44] C. WITTICH, *Dissertationes…*, cit., p.14.

Secondo la tesi di Wittich, dunque, la rivelazione divina terrebbe conto, nella sua dinamica, delle opinioni erronee che affliggono l'uomo comune, incapace di giudicarle e criticarle sul piano filosofico. L'*accomodatio* interverrebbe perciò al fine di non escludere l'uomo comune, il non dotto, che si troverebbe a dover rinunciare a pregiudizi ben radicati su questioni non necessarie alla salvezza (le *res physicae et astronomicae*). Alcune importanti precisazioni, che chiariscono ulteriormente la sua posizione, ci sono offerte da Wittich in un altro luogo dell'opera:

> Notandum etiam est, tum demum Scripturam sive Spiritum Sanctum in Scriptura loquentem se accomodare vulgo, quando praejudicia quaedam de rebus naturalibus per sensus ausit[45].

Ed ancora:

> Cui vero praeterea volupe est opera Dei accurate cognoscere, ei lumen naturale est concessum; quo si recte utatur, ut judicium semper sequatur perceptionem, saltem ab errore potest esse immunis et ad multarum rerum naturalium cognitionem accuratam pervenire[46].

L'origine dei *praejudicia* e delle *opiniones fallaces* è radicata a causa dell'influenza esercitata dai sensi, a cui si conforma la conoscenza volgare: la conoscenza delle verità circa la natura non è necessaria alla salvezza, e non è neppure una prerogativa di tutti gli uomini, per cui Dio ha provvisto coloro che desiderano pervenire ad essa di un *lumen naturale* in grado di correggere la conoscenza sensibile.

Wittich, come van Lansbergen, cita a sostegno della sua posizione l'autorità di Calvino[47]. A differenza dell'autore dell'*Apologia*, però, egli giustifica e fonda la

[45] C. WITTICH, *Dissertationes…*, cit., p. 5.

[46] C. WITTICH, *Dissertationes…*, cit., p. 79.

[47] Wittich cita Calvino a proposito del linguaggio adottato nel libro della Genesi; C. WITTICH, *Dissertationes…*, cit., pp. 6-7: «Haec sententia [la tesi che nella Scrittura l'espressione è accomodata *ad captum vulgi*] est Calvini, qui in Commentario in Geneseos cap. I v. 16 ita notat: *Quia Moses non minus indoctis et rudibus, quam doctis ordinatus magister, non aliter potuit partes suas implere, quam si se demitteret ad crassam istam rationem. Si de rebus vulgo ignotis locutus fuerat, causari poterant idiotae altiora haec esse captu suo. Denique cum hic Sp. Dei promiscuam omnibus scholam aperiat, non mirum est, si ea maxime deligat, quae possunt ab omnibus intelligi*».

lettura ‘accomodata’ dei passi biblici in questione sulla base di assunti filosofici di matrice cartesiana: l’influsso dei sensi sulla formazione delle opinioni fallaci ed il richiamo alla *regula generalis* che deve guidare l’indagine filosofica, secondo la quale la percezione chiara e distinta deve sempre precedere il giudizio. Il *décalage* rispetto alla posizione degli altri sostenitori della tesi della conciliabilità mediante l’*accomodatio* è perciò rilevante, anche se i presupposti filosofici che ho evocato restano poco esplicitati nelle *Dissertationes*. Ciò non impedì però a Jacques Du Bois di cogliere l’originalità della tesi di Wittich:

> Per opinionem vero vulgi intelligit [sogg. Wittich] eam quae fundata est super apparentiis sensuum et praejudiciis […]: quasi vero apparentiae sensuum sint fallaces, et causa cur opinio vulgi, quod tantum apparentiam sensuum sequitur, sit fallax. Assumitur quidem hoc principium in philosophia cartesiana, sed verum esse negamus et pernegamus[48].

La distanza che separa Wittich da Du Bois scaturisce da una divergenza teoretica profonda e, sebbene la polemica abbia sempre riguardato problemi attinenti all’esegesi biblica, occorre porre in primo piano il ruolo giocato dalla filosofia cartesiana nell’elaborazione della soluzione proposta da Wittich. Proprio il limite delle *Dissertationes*, che lasciano nell’ombra quest’ultimo aspetto, spinge Wittich a ritornare sulla questione, prima con la *Consideratio theologica de stylo scripturae* poi, in maniera più sistematica ed articolata, nel *Consensus veritatis* (1659).

Nel primo capitolo del *Consensus veritatis* Wittich tratta della *cognitio humana*, che viene divisa in *vulgaris* ed *accurata*: la prima è la *cognitio communis*, la seconda è quella propriamente filosofica. L’uomo, in quanto dotato di anima razionale, ha la facoltà di *percipere* ed *intelligere* vari oggetti: alcuni di questi, per la perfezione di cui gode l’essere umano, sono colti in maniera chiara e distinta, mentre altri in maniera oscura e confusa «prout participat de nihilo atque aliquam imperfectionem sibi habet admixtam»[49]. Da questa *facultas percipiendi* Wittich distingue la *facultas iudicandi* e la *facultas prosequendi vel fugiendi*, entrambe connesse alla libertà:

[48] J. Du Bois, *Veritas et authoritas sacra in naturalibus et astronomicis asserta et vindicata*, Ultrajecti, ex officina J. a Waesbergae, 1655, p. 27.

[49] *Consensus* 1. Si può reperire la radice di questa affermazione di Wittich in una affermazione di Descartes contenuta in *Burman* (B *Op* II 1248-1249; AT V 147): «Nos cum simus compositi partim ex nihilo partim ex ente, ferimur etiam partim in ens partim in nihil».

Sed et eidem competit tum facultas judicandi de illis ipsis objectis, eaque vel ad mentem, vel ad se invicem in mente, vel ad res extra intellectum referendi, tum facultas prosequendi quedam, alia fugiendi, cui utrique libertas est conjuncta, qua ad id quod ab intellectu proponitur affirmandum aut negandum, sive prosequendum vel fugiendum ita fertur, ut a nulla vi externa se ad id determinari sentiat[50].

A questo punto, viene definito da Wittich il rapporto tra percezione e giudizio:

At quando intellectus quidem aliquid clare et distincte affirmandum vel negandum […] non potest fieri, quin illud affirmemus vel negemus […] quamdiu ad illud attendimus; sed cum ab eodem aliquid confuse et obscure est perceptum, quamvis fieri possit, ut ad illud affirmandum vel negandum, prosequendum vel fugiendum feramur, tamen etiam contingere potest, ut non feramur, sed sospensi maneamus[51].

Il corretto rapporto tra percezione e giudizio, per cui il secondo deve seguire la prima, è alla base della regola *communis* a cui deve sottostare ogni umana certezza: «Ut nihil admittamus tanquam verum nisi quod clare et distincte cognovimus, et percipimus verum»[52]. Questa regola di verità, però, viene ristretta alla conoscenza naturale, per poter salvaguardare le conoscenze cui si accede mediante fede:

At in fide loco istius clarae et distinctae perceptionis rei credendae est revelatio divina, cui fides innititur, cum sit assensus et judicium, quo aliquid affirmatur vel negatur propter testimonium divinum[53].

In questo modo, Wittich delimita due ambiti o campi della conoscenza umana, il primo concernente la conoscenza naturale, il secondo quella rivelata.

[50] *Consensus* 1. Cfr. a questo proposito la definizione di volontà che si trova in *Meditatio*, IV, B *Op* I 754-756 (AT VII 57): «Quia tantum in eo consistit, quod idem, vel facere vel non facere (hoc est affimare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantun, quod ad id quod nobi sab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus». Sul dibattito circa la definizione cartesiana del libero arbitrio, e la posizione di Wittich in proposito cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*…, cit., p. 16 e sq.

[51] *Consensus* 1.

[52] *Consensus* 2.

[53] *Consensus* 2.

Ognuno di questi due ambiti è definito dal fattore che consente l'accesso alle verità che gli afferiscono: la percezione chiara e distinta da un lato e la rivelazione dall'altro[54]. Sulla base della distinzione tra le varie facoltà (la *facultas percipiendi* e la *facultas iudicandi*), Wittich traccia, a grandi linee, una gnoseologia propria alla *notitia conmunis*, che si modella sulla teoria aristotelica della conoscenza sensibile[55]: il materiale fornito dai sensi viene conservato dalla memoria e richiamato dalla *phantasia*, che permette di riprodurre le rappresentazioni sensoriali[56]. Si giunge così a conoscere: 1) ciò che giova o nuoce al nostro corpo; 2) le differenti qualità sensibili; 3) le grandezze, le figure ed il moto dei corpi; 4) le azioni e le reazioni dei corpi tra di loro. In questo modo si struttura progressivamente una forma di sapere che ha la sua origine, ma anche i suoi limiti, nei sensi: il paragone tra i differenti *obiecta* permette di collegarli secondo un rapporto temporale e causale e così, ad esempio, si conosce che l'evaporazione è causa della pioggia o che l'aurora precede il sorgere del sole[57]. La *notitia communis* viene superata dalla *notitia philosophica*, che giunge alla conoscenza delle cose a partire da principi talmente chiari ed evidenti che la ragione non può dubitare di essi, mediante una deduzione ininterrotta:

[54] Wittich resterebbe così fedele alla rigorosa distinzione per la quale Descartes aveva optato in merito alle questioni teologiche. Tuttavia, che le cose non stiano proprio così e che la questione sia assai più complessa, sembra esserci suggerito dallo stesso autore, in una rapida precisazione: «In quo [riferito a fides] tamen ipsa clara et distincta opus est perceptione, in tantum, ut nihil divina fide admittamus, nisi de quo constiterit, illud a Deo credendum esse propositum, quodque Deum testatum esse clare et distincte cognoverimus» (*Consensus* 2). Il criterio della percezione chiara e distinta rientra quindi anche nell'ambito della rivelazione: esso non concerne la percezione delle singole verità rivelate, ma il fatto che la rivelazione procede effettivamente da Dio. Tale affermazione non viene per nulla approfondita, ma sembra costituire prova sufficiente per mettere in discussione la fedeltà del teologo riformato a Descartes. Il delicato equilibrio messo in atto tra i due campi epistemici sembra qui messo in crisi a favore di una concezione piuttosto 'univoca', che individua nella percezione chiara e distinta una condizione imprescindibile per l'accesso alla verità.

[55] Lo stretto rapporto tra i pregiudizi derivati dai sensi e la teoria aristotelica della conoscenza era già stato suggerito da Descartes nel *Discorso sul metodo* (*Discours*, IV, B *Op* I 66; AT VI 37): «Ce qui est assez manifeste [il fatto che molti riducono ciò che è intelligibile a ciò che è immaginabile] de ce que mesme les philosophes tienent pour maxime, dans les escholes, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premierement esté dans les sens».

[56] *Consideratio* 32: «Dum autem ita per sensus non paucarum rerum cognitionem homo acquirit, impressae imagines a Memoria conservantur, quae Phantasia postea contemplatur». Alla trattazione della *notitia communis* Wittich dedica le pp. 29-37 della *Consideratio*, poi riprese nel *Consensus*.

[57] *Consensus* 37: «Ita licet Menti haec sensuum objecta inter se conferre, ut inde agnoscatur saepius unum esse alterius antecedens vel consequens, causam vel effectum, unde unius notitia alterius cognitionem insigniter promoveri percipimus. Sic elevationem vaporum causam pluviae cognoscimus, auroram antecedens esse ortus solis et similium».

Haec cognitionem rerum naturalium deducit [scil. mens] a primis earum Principiis et Causis, iisque tam claris et evidentibus, ut ingenium humanum non possit dubitare de eorum veritate, quando se cum attentione ad illa consideranda applicet. Atque eam deductionem sic instituit, ut nihil sit in tota istius deductionis consequentia, quod non sit valde manifestum[58].

I *principia* cui Wittich si riferisce non sono però le cartesiane nature semplici, ma piuttosto quelle κοινάς ἐννοίας che la tradizione riformata riconosceva come vestigia dell'originale condizione di Adamo prima del peccato originale[59]. Egli rivendica così di fondarsi non sulle idee di un filosofo particolare, ma su quelle nozioni innate che ogni uomo ha inscritte nel proprio spirito:

Neque statuimus, debere hominem quorumvis philosophorum sequi auctoritatem, cum scientiam intendamus acquirere, non fidem humanam, sed volumus sapientiae studiosum attendere ad κοινάς ἐννοίας ad notitias menti insitas, easque cum rebus ipsis conferre, atque ita vel proprio Marte aliquid inde educere, vel alios educentes et demonstrantes audire[60].

La *notitia accurata* è dunque per Wittich una conoscenza di tipo deduttivo e la distinzione dalla *notitia communis* non è tanto data dalla presenza delle nozioni comuni, ma dal fatto che mentre nella *notitia vulgaris* esse non fondano una forma di sapere e restano sterilmente mischiate alle conoscenze che derivano dai sensi, nella *notitia accurata* esse costituiscono la solida base della deduzione. La descrizione di queste due forme di conoscenza termina con l'affermazione della superiorità della conoscenza filosofica su quella volgare, che Wittich ritiene inferiore per due ordini di ragioni:

1) le percezioni delle qualità sensibili sono oscure e confuse, in quanto non permettono di cogliere l'intima natura dei fenomeni in cui tali qualità si

[58] *Consensus* 25. Questa citazione è tratta dall'edizione del 1682 (Lugduni Batavorum, Impensis Cornelii Boutesteyn et Cornelii Lever, 1682[2]), che presenta alcune varianti rispetto a quella del 1659.

[59] Cfr. *De Atheismo* II 4: «Nostri communiter ex Rom. 1.18 cum 2.15 et lohan. 1.9 esse theologiam innatam, hoc est statuunt κοινάς ἐννοίας seu notiones innatas, latens scil. rationis et religionis semen naturale, quod se habeat admodum habitus principiorum». Questa disputa è pubblicata in *Selectarum disputationum theologicarum pars prima*, Ultrajecti, apud Johannem Waesbergae, 1648, p. 140.

[60] *Consensus* 55.

manifestano: «si quidnam sit examinet, quod iste calor vel color repraesentat, omnino fatebitur, se id ignorare»[61];

2) le cose che si percepiscono in questo modo sono poche rispetto a quelle colte mediante la cognizione filosofica, a causa dei limiti intrinseci della sensibilità umana: «multa etiam corpora sua subtilitate et exiguitate sensus nostros plane effugiunt»[62].

I pregiudizi in cui la *notitia communis* tende a cadere sono dovuti alla trasgressione, che avviene in tenera età, per cui si attribuisce agli oggetti più di quanto in essi effettivamente si percepisce[63]. Il limite della percezione sensibile è dato per Wittich dalla prossimità che gli oggetti devono avere rispetto agli organi di senso: più un oggetto è lontano dall'organo sensoriale, meno si percepisce dell'oggetto. In questo modo sono più 'inclini' a fornire pregiudizi quei sensi che hanno un raggio percettivo maggiore e che si estendono ad oggetti assai lontani. L'esempio per eccellenza di questo limite dei sensi è la vista: potendo cogliere oggetti lontanissimi, essa è la fonte principale dei nostri pregiudizi, ad esempio quello concernente la reale dimensione degli astri[64]. Questa sproporzione tra l'estensione della sensibilità e la sua affidabilità favorisce la formazione dei pregiudizi in cui involve la *notitia communis* durante l'infanzia.

Il ruolo del linguaggio come fattore che contribuisce al fissarsi ed al diffondersi dei pregiudizi è centrale, e viene da Wittich trattato nell'articolo 21:

> Talia praejudicia cum homminibus adsint, antequam sermone uti possint, factum est, ut sermo ordinarius super iis fuerit fundatus, qui etiam post praejudicia deposita debuit retineri, ut homines se mutuo intelligerent[65].

[61] *Consensus* 6. Cfr. *Principiae Philosophiae* I, art. LXVIII, B *Op* I 1760-1761 (AT VIII-1 33): «Quis dicit se videre in aliquo corpore colorem, vel sentire in aliquo membro dolorem, ac se diceret se idi ibi videre vel sentire, quod quidnal sit plane ignorat».

[62] *Consensus* 7.

[63] I testi fondamentali di riferimento circa il tema dei pregiudizi sono gli articoli 71-74 della prima parte dei *Principia* (Cfr. *Principiae Philosophiae*, I, artt. 71-74, B *Op* I 1762-1768; AT VIII-I 35-38) e gli ultimi capitoli della *Defensio cartesiana* di J. CLAUBERG. Sulla riflessione cartesiana relativa ai pregiudizi ed al ruolo dell'infanzia, cfr. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, pp. 41-62; F. BONICALZI, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano, Jaka Book, 1998.

[64] *Consensus* 8: «Et cum visus omnium sensuum sit comunissimum, et quam latissime se extendat, fit etiam ut Praejudiciorum segetem ampliorem praebeat reliquis».

[65] *Consensus* 11.

Il linguaggio è il luogo necessario ed ambiguo in cui i pregiudizi dell'infanzia si fissano in forme metaforiche e retoriche, come quelle usate dagli astronomi quando parlano del moto delle stelle fisse, riproducendo nei vocaboli e nelle espressioni le immagini offerte dai sensi. Questa traduzione dell'esperienza confusa dei sensi nel *sermo ordinarius* costituisce per Wittich la base su cui il mondo sensibile del bambino si fissa in immagini e concetti che si conservano anche nell'adulto[66]. Sebbene il mondo che l'adulto si costituisce a partire dal linguaggio ordinario sia un mondo 'infantile', Wittich non gli nega la possibilità di accedere alla vera conoscenza delle cose. Il rapporto tra linguaggio e pensiero non è fisso ed immutabile: se la 'forza' del pregiudizio consiste nel confondere questi due elementi, l'adulto, in cui la ratio non è più immersa completamente nella sfera della sensibilità, è in grado di dissociarli, cioè di non pensare secondo l'apparenza sensibile. In tal modo, anche se il linguaggio resta un residuo latente della *notitia communis*, esso non costituisce più un impedimento alla conoscenza della vera natura delle cose: esso diviene uno strumento necessario, sebbene limitato, per la comprensione reciproca («ut homines se mutuo intelligerent, unde astronomi etiam post detectos errores phrases consuetas usurpant»[67]). L'uso del linguaggio ordinario è perciò una condizione *de facto*, che si può sopportare a patto di conoscere il limite dello strumento a cui consegniamo il nostro pensiero, utilizzandolo secondo le soluzioni migliori che esso può offrirci. L'ipotesi di una correzione del linguaggio, attraverso la creazione di una lingua universale che esprima adeguatamente le cose e la loro natura, affascina Wittich, anche se non gli sembra essere un cammino immediatamente praticabile[68]. Anche se il linguaggio resta uno strumento imperfetto, esso non costituisce un impedimento radicale per l'accesso alla verità.

L'esposizione offerta da Wittich rinvia a un problema filosofico che potremmo formulare in questi termini: come è possibile mantenere allo stesso tempo l'inadeguatezza del *sermo* e la sua veridicità? Se il linguaggio è espressione delle percezioni oscure e confuse, come può essere funzionale alla comunicazione della verità? La questione viene poi amplificata nel problema che animava il dibattito tra Wittich ed i suoi *sectatores* in quegli anni: come è possibile che la

[66] *Consensus* 12: «Hic autem usus sermonis in multis praejudicia confirmat, qui suos conceptus verbis alligantes, posthac non nisi ad ea praejudicia attendere solent, dum phrasibus vulgatis utuntur. Unde etiam per totam aetatem ea non deponuntur».

[67] *Consensus* 11.

[68] *Consensus* 233-234: «Comenius in Via Lucis optat dari aliquam linguam universalem, qui sit rebus accomodata, earumque naturam commode exprimat […]. Saltem, quia vix sperandum, ut talis eruditorum consensus sit futurus ad talis linguae constitutionem, rebus ita stantibus et hominibus varie distracti, nisi specialis gratia Dei accedat, loquendum est cum vulgo, sed sentiendum cum eruditis».

Scrittura usi espressioni che indicano il moto del sole ed allo stesso tempo tale moto non sia reale? Sebbene tutta una serie di elementi puramente teologici fossero implicati, Wittich affronta il problema sul piano gnoseologico. Nella discussione dell'origine e dell'influsso dei pregiudizi, il teologo cartesiano rinvia espressamente alle sue fonti principali, Clauberg e Descartes:

> Horum [praejudiciorum] hic exempla plurima afferri possent, nisi id jam ab aliis, nominatim a Clariss. Dn. Claubergio in fine Defens. Cartes. sequente praeeuntem Cartesium esse factum: attamen in gratiam Lectorum quaedam hic attingemus[69].

La trattazione claubergiana dei pregiudizi si trova in effetti nel capitolo XXXII della *Defensio cartesiana*, poi ripreso e sviluppato nei *Prolegomena* alla terza edizione della *Logica Vetus et Nova* (1658). Wittich ha dunque ben presente l'opera di Clauberg[70], che gli offre un appoggio indispensabile per dimostrare che lo Spirito divino si adegua alla *notitia communis* quando, incidentalmente, si riferisce a temi astronomici.

La definizione della *methodus cartesiana* che troviamo nella *Defensio cartesiana* di Clauberg e, in maniera più estesa e funzionale all'intera dottrina logica, nella *Logica vetus et nova*, aveva indotto il celebre commentatore di Descartes a presentare la logica come la medicina che è in grado di curare i morbi e le malattie che affliggono la *mens*, quali l'errore, il pregiudizio o il dubbio[71]. La

[69] *Consensus* 8.

[70] Su Johann Clauberg cfr. T. VERBEEK, *Descartes and the Dutch. Early reactions to cartesian philosophy*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois UP, 1992, pp. 73-74; A. G. BALZ, *Cartesian Studies*, New York, Columbia University Press, 1951, pp. 158-194; E. VIOLA, *Scolastica e cartesianesimo nel pensiero di J. Clauberg*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 67, n. 2, 1975, pp. 247-266; F. TREVISANI, *Johannes Clauberg e l'aristotelismo riformato*, in G. CANZIANI, Y.-C. ZARKA (eds.), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, F. Angeli, 1993, pp. 103-126; *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Milano, Franco Angeli, 1992; L. W. BECK, *Early German Philosophers. Kant and his predecessors*, Cambridge, Harvard University Press, 1969, pp. 184-189; I. MANCINI, *L'*Ontosofia *di Joh. Clauberg e i primi tentativi di sostituzione cartesiana*, «Festschrift H.J. De Vleeschauwer», Communications of the University of South Africa, C, 1, 1960, pp. 63-83; C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983, pp. 36-42.

[71] Il paragone della logica alla medicina si trova già nell'opera di J. C. DANNHAUER, *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, Argentorati, typis Johanni Philippi Mülbii, 1642[2], (la prima edizione dell'opera è del 1630), pp. 30-31: «Omne vitium interpretationi justae oppositum ad duplex quasi genus morbi referri potest. Unum est *ratione subjecti*, *mentis indispositio*: alterum *ratione objecti, obscuritas in re* […]. Ideo respondemus obscuritatem nondum agnitam et λόγοις λευκοῖς illustratam, esse similem morbo nondum sanato».

prima regola che la logica deve osservare è quella di adeguarsi alla mente umana, evitando ogni forzatura od imposizione che potrebbero ostacolare la *mens* ancora legata ai pregiudizi derivati dai sensi:

> Quid ergo primum in logica seu methodo requiritur? Resp. Ut naturae mentis humanae, quae rerum cognitione imbuenda est, sit accomodata, vim ei nullam inferat, non corrumpat rationem, sed leniter illam juvet ac perficiat [...]. Atque ita vitandus est omnis ille cognoscendi modus, quo ingenium turbatur et obscuratur, quove humana ratio, quae aetate maturescere et methodo excoli debet, paulatim depravari posset[72].

L'*accomodatio* è dunque un principio interno alla logica cartesiana di Clauberg, principio non solo utile, ma indispensabile, tenendo conto dei pregiudizi in cui essa si trova sin dall'infanzia. Una seconda novità introdotta da Clauberg riguarda lo sviluppo dell'ermeneutica, che insegna come interpretare il senso genuino dell'espressione altrui e a comunicare il nostro pensiero ad eventuali interlocutori. I principi indicati da Descartes nella seconda parte del *Discours de la methode* sono per Clauberg funzionali alla guida dell'uomo nella formazione dei propri pensieri (logica genetica), ma poiché l'uomo non vive solo e ama intrattenersi in società con altri uomini, è necessario che la logica insegni anche a cogliere il vero senso del discorso altrui, e questo è il compito proprio della logica analitica:

> Vidimus autem errores et imbecillitates mentis nostrae partim a nobis, partim ab aliis pendere; item, nos posse vel per nosmet ipsos vel per alios ab iis liberari et meliora discere. Itaque ars logica reperta est, ut mentem humanam ducat vel ad rectam formationem seu γένεσιν suarum cogitationum, vel ad convenientem resolutionem seu ἀνάλυσιν alienarum[73].

L'ermeneutica claubergiana è un'ermeneutica generale[74], opposta a ermeneutiche specifiche per ogni disciplina o tipo di testo: sia che si tratti di un

[72] LVN 786.

[73] LVN 799, *Prolegomena*.

[74] J. C. DANNHAUER, nell'*Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*…, cit., (p. 201) dopo aver definito l'ermeneutica in senso generale, ne aveva esposto i principi, determinandoli secondo i differenti tipi di *orationes*: «Migrandum scilicet ad species orationis in genere, harum enim ut speciales sunt affectiones, ita specialia etiam media sunt obscuritatis dispulsiva. Subijciemus itaque primo ceu in tabella omnes orationis, quod ad interpretandi rationem attinet species: deinde singulis sigillatim explicandis media praescribimus». Quella di Dannhauer è la prima ermeneutica 'generale', cfr. a questo proposito: H.-E. HASSO JAEGER, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, «Archiv

testo giuridico o teologico, sia che si tratti, potremmo aggiungere con Wittich, della Bibbia stessa, le regole da osservare nella comprensione del discorso altrui e nella formulazione del nostro restano le medesime, indipendentemente dal tipo di disciplina o di testo[75].

Un contributo apportato dalla riflessione di Clauberg – e destinato a favorire l'applicazione della *methodus cartesiana* da parte di Wittich – è la teoria della divisione tra senso letterale, significato inteso dall'autore e verità. Se, infatti, il criterio di verità risiede nella percezione chiara e distinta, allora questa non è garantita da alcun discorso apodittico, formalmente inteso, ma dalla percezione stessa del senso veicolato da un discorso. L'ermeneutica, basata sulle regole del metodo cartesiano, diviene quindi lo strumento principale per accedere alla verità di un discorso, sia esso di carattere filosofico, teologico o giuridico. La necessità dell'ermeneutica analitica, che guidi alla comprensione del discorso altrui, è chiarita da Clauberg in questi termini:

> Cum nefas sit iudicare de eo, quod non perceperis, ante omnia id agendum, nisi velis ab ipsa janua aberrare, ut percipiatur, quaenam sint cogitationes illius qui nobis loquitur, sive quae dictorum scriptorumve germana et menti dicentis congrua significatio sit, quis sensus verborum genuinus[76].

Proprio perché il luogo della verità è la percezione chiara e distinta, e non il linguaggio o il *discursus*, quest'ultimo ha solo la funzione di farci *percipere* quali siano le *cogitationes* del nostro interlocutore. L'approvazione o la disapprovazione – che Wittich attribuisce alla *facultas prosequendi vel fugiendi* – che diamo al discorso che ci viene rivolto deve perciò vertere non sul sermo che l'interlocutore pronuncia, ma sulla comprensione, quasi una condivisione, che dobbiamo avere del suo pensiero. In questo modo il linguaggio ha una funzione importante, ma strumentale, che in nessun modo può sostituirsi alla percezione propria della *mens*.

für Begriffsgeschichte», 18, n. 1, 1974, pp. 35-84; J. GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, pp. 54-59.

[75] LVN 781-782, *Prolegomena*: «Quamvis autem theologi in loco de Scriptura sacra de eius interpretatione soleant agere, quamvis etiam jurisperiti de legum interpretatione tractent, non tamen inde licet concludere, rectam interpretandi methodum ad singulas potius disciplinas, quam ad logica spectare. Nam verum sensum investigandi regulae multae sunt, eademque utilissimae, theologo, jurisconsulto et aliis omnibus communes […]. Non possunt autem communes isti interpretandi canones alibi tradi quam in logica, quia modus interpretandi est modum verum alicuius dicti sensum cognosendi».

[76] LVN 843.

Che Wittich intraprenda questa strada ci è confermato in particolare dalla considerazione svolta circa l'uso della metafora:

> Eae autem locutiones [scil. metaphoricae] a nemine reprehenduntur, nec Astronomi mendacii et deceptionis propter eas accusantur. Imo tota Astronomia cum in Phaenomenis, hoc est, apparentiis explicandis versetur etiam phrases apparentiis conveniuntes debuit retinere[77].

L'uso dei termini e delle espressioni proprie del linguaggio fondato sui pregiudizi non impedisce agli astronomi la vera conoscenza dei fenomeni, anzi, proprio in quanto l'astronomia studia le apparizioni dei corpi celesti, essa si presta in particolar modo all'uso del linguaggio dell'apparenza. L'espressione 'il moto del sole', se pronunciata da un astronomo, non ha lo stesso significato – il *sensus genuinus* di cui parla Clauberg – che ha pronunciata da un bambino. Il primo sa che il sole non si muove e coglie perfettamente la natura metaforica dell'espressione, mentre il secondo esprime in senso proprio, o letterale, l'opinione confusa che si è formato. La distinzione tra discorso e pensiero, o tra *sermo externus* e *sermo internus*, permette di superare i limiti intrinseci del linguaggio, a condizione di riconoscerli, e di operare quel passaggio dall'uno all'altro in cui consiste la vera e propria comprensione. Nella terza parte della sua *Logica*, Clauberg definisce poi le modalità con cui tale passaggio deve avvenire: è necessario non solo ricercare il significato dei singoli termini, ma – «quia significatio et sensus consistunt in sermonis et verborum cum rebus significatis et cum mente autoris congruentia»[78] – occorre anche considerare l'autore del testo, lo scopo di colui che lo interpreta, l'oggetto di cui si parla e le circostanze stesse in cui il *sermo* è pronunciato.

Sulla base di questi assunti, Wittich afferma che le Scritture si adeguano al linguaggio dell'apparenza e dei pregiudizi quando parlano di fenomeni naturali, la cui esplicazione non è lo scopo dello Spirito divino. Per contrastare il peso dei pregiudizi infantili, lo Spirito avrebbe dovuto comunicare la verità circa i fenomeni naturali servendosi di un metodo e di un ordine dimostrativo che avrebbero costretto all'esclusione le menti più deboli:

> Cum ergo praejudicia sint firmiter radicata, ut homines ab ineunte aetate putent se a natura de iis edoctos, adeoque quicquid iis repugnat, nisi certo ordine et methodo clare fuerit demonstratum, pro commento soleant habere; etiam Scriptura loquens de rebus

[77] *Consensus* 12.
[78] LVN 844.

naturalibus censenda est retinuisse sermonem receptum, ne difficultatem non necessariam objiceret idiotis[79].

Una particolare strategia espositiva adottata dallo Spirito Santo nell'ispirare le Scritture è dunque, per Wittich, alla base della trascuratezza con cui si presentano nella Bibbia le nozioni di filosofia naturale: ispirando le conoscenze rivelate negli autori sacri, lo Spirito divino aveva osservato quei principi espositivi che si trovano nella seconda parte della *Logica vetus et nova*. Nel secondo capitolo di questa parte, Clauberg aveva trattato dei principi che regolano la traduzione del *sermo internus* nel *sermo externus*.

Nell'ambito della logica fondata sui principi cartesiani il problema era assai delicato: come si può consegnare al linguaggio la catena delle percezioni chiare e distinte in cui consiste la vera conoscenza? La difficoltà, da un certo punto di vista, era insormontabile, poiché implicava il passaggio da un ordine della realtà, quello spirituale della *res cogitans*, ad un altro ordine, quello materiale della *res extensa*, in cui consistono i segni linguistici, siano essi suoni o immagini. Tralascio qui la serie di problemi legati al limite intrinseco del linguaggio – fondato, come abbiamo visto, sulla *cognitio communis* – già considerati rispetto all'opera di Wittich. Il problema del rapporto tra linguaggio e pensiero viene risolto da Clauberg definendo il rapporto del primo al secondo come quello del *signum* al *signatum*: «Si quaeris, quid sit [scil. tradendum], respondeo esse vel proximas cogitationes nostras, vel verba nostra aut aliena, quae cogitationum et rerum conceptarum signa sunt»[80]. La trattazione dei concetti di *signum* e *signatum* è affidata da Clauberg non alla *Logica*, ma alla *Ontosophia*, in cui il segno è definito come «quod aliquid notum facit vel indicat»[81]. La teoria claubergiana – che meriterebbe una trattazione a parte – individua nella duplice realtà del segno la possibilità di una sua duplice verità: la prima portante sul suo vero essere materiale («Panis et vinum in S. Coena verae sunt res materiales, vocabula veri soni vel motus sunt»[82]), la seconda sul suo essere un vero segno: «Sub qua comprehenduntur veritas et cognitionis, quae in mente objectum sibi repraesentante, et orationis, quae est in mentis inteprete

[79] *Consensus* 13.

[80] LVN 844.

[81] J. CLAUBERG, *Metayphisica de ente quae rectius ontosophia*, in *Opera Omnia Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, 2 vols., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 169; repr. Hildesheim, Olms, 1968, vol. I, pp. 277-340: p. 336.

[82] J. CLAUBERG, *Metayphisica de ente*…, cit., p. 337.

sermone»[83]. La duplice realtà e verità del segno richiede per Clauberg una duplice causa: la prima all'origine del suo essere materiale, la seconda all'origine dell'essere formale. Il segno, nel suo essere segno, è una realtà puramente mentale, in quanto lega la percezione sensibile della sua realtà materiale ad una idea che si trova esclusivamente nella mente del soggetto conoscente: *in mente cognoscentis est*. La causa che istituisce tale legame è, nel caso del linguaggio, l'arbitrio della volontà umana che stabilisce il nesso tra un certo suono ed un'idea: «Alia signa haec [scil. res] praestant necessario […] alia contingenter. Alia suapte natura signant, ut statua vel imago hominem, fumus ignem; alia ex arbitrio voluntatis humanae vel divinae, ut vocabula et sacramenta»[84]. Proprio perché il segno linguistico è una connessione operata dalla volontà tra due percezioni della mente, una delle quali provocata da un elemento materiale, il linguaggio è un fenomeno puramente mentale, ed il problema che più sopra ho evocato viene risolto.

Si deve tener conto, tuttavia, di un'altra difficoltà che concerne più propriamente l'ambito della logica: se, infatti, il legame tra *signum* e *signatum* è, nel caso del linguaggio, arbitrario e non necessario – e perciò anche non necessitante – allora nulla ci garantisce che il nostro uditore o lettore operi il nesso così come noi lo operiamo. In altre parole, se un suono evoca in noi una certa idea, o percezione, nulla garantisce che lo stesso suono rievochi nel nostro uditore la medesima percezione. Il problema è ben presente a Clauberg, e viene esemplificato nel caso tipico del rapporto tra docente e studenti: il fatto che un professore conosca perfettamente la dottrina che insegna, e che il suo discorso sia a lui perfettamente chiaro, non significa che lo stesso discorso rievochi negli studenti idee altrettanto chiare e distinte. Il fatto che tra linguaggio e pensiero la relazione sia arbitraria significa anche, però, che una serie di pensieri può essere comunicata in maniere e modi differenti: «Variis quidem modis interpretari quis potest aliis cogitationes suas, gestibus, nutibus, factis, verbis, et saepe conducit pluribus simul uti»[85]. Poste queste condizioni, il problema di suscitare nell'interlocutore le nostre stesse percezioni – Clauberg usa anche l'espressione «scientiam in aliorum animos transplantare»[86]! – viene affrontato tenendo conto non solo delle capacità del docente, ma anche delle condizioni del discente, delle modalità e delle condizioni del discorso.

Queste considerazioni sono sottese alle pagine di Wittich circa lo statuto e l'interpretazione del testo sacro: i principi dell'ermeneutica claubergiana vengono ad esso applicati come ad un qualsiasi altro testo. Lo Spirito Santo parla agli

[83] J. CLAUBERG, *Metayphisica de ente*…, cit., p. 337.
[84] J. CLAUBERG, *Metayphisica de ente*…, cit., p. 337.
[85] LVN 819.
[86] LVN 818.

uomini da perfetto logico cartesiano, accomodandosi alle conoscenze dei propri interlocutori, distinguendo tra lo scopo principale della propria comunicazione (rivelare la vera conoscenza su Dio e sulla salvezza delle anime) e quello meno principale (offrire un trattato di filosofia naturale), servendosi di un linguaggio comprensibile in termini ed immagini, tale da rendere la Rivelazione accessibile a tutti gli uomini. In questo modo il *purum Dei verbum* non coincide più con il testo né con il *modum enunciandi* che in esso viene adottato, ma con le *res enunciatas* alle quali si perviene mediante una corretta interpretazione del testo sacro:

> Distinguamus ergo hic res enunciatas et modum enunciandi. Res enunciatae in scriptura a Deo nobis credendae et faciendae, sunt purum Dei verbum. Modum enunciandi etiam quod attinet ipsarum linguarum originalium respectu, eatenus scriptura etiam est verbum Dei, quatenus omnia et singula verba censemus a Spiritu S. esse inspirata: sed, si in illo modo enunciandi consideres reperiri formulas loquendi vulgares et receptas, etiam innitentes opinionibus erroneis, dicimus eo sensu non esse purum Dei verbum, si spectes tantum Dei naturam, quomodo ab ipso proficisci potuerit et debuerit conformiter Divinae naturae, si forte angelis tantum loqui voluisset, cum se accomodare voluerit ad hominum naturam, quibusdam ipsi esset negotium[87].

La riflessione svolta da Wittich in merito alla conciliabilità tra teoria copernicana e Scrittura documenta un mutamento sensibile che, a partire dall'elaborazione della *methodus cartesiana*, si verifica nei rapporti tra filosofia e teologia, tra *ratio* e Rivelazione. La distinzione tra il senso genuino ed il *modum enunciandi* porta Wittich a ricusare tutte le fisiche mosaiche basate su una interpretazione letterale che non distingua i due fattori sopra enunciati. L'errore di Lambert Daneau[88] era stato quello di non riconoscere che la rivelazione divina non consiste nel testo, ma in ciò che esso intende significare, servendosi in questo di figure ed immagini talvolta non vere, ma assolutamente funzionali al suo scopo. Gli sviluppi apportati dalla riflessione di Clauberg sul testo cartesiano permettono a Wittich di leggere il testo biblico riconoscendo i punti specifici su cui cade tutto il peso dell'autorità divina: sebbene le parole della Bibbia siano tutte *verba Dei*, in quanto dettate dallo Spirito ai profeti, tuttavia solo alcune di esse ci rivelano la verità circa la natura di Dio e la salvezza delle anime e, quindi, solo esse costituiscono, propriamente parlando, la 'Rivelazione' divina. In questo modo, Wittich ricusa anche l'obiezione avanzata da Du Bois e Schoock, secondo cui egli

[87] *Consensus* 607-608.

[88] L. DANEAU, *Physice christiana, sive Christiana de rerum creaturarum origine et usu disputatio*, Genevae, E. Vignon, 1580.

faceva della ragione l'interprete autorevole della Scrittura. Il teologo cartesiano rivendica al contrario un'adesione al senso proprio del testo sacro, che nei passi dibattuti non intende, a suo avviso, rivelare nulla circa i fenomeni naturali. Tali passi, perciò, non fanno parte della 'Rivelazione', ed il loro contrasto con la teoria copernicana non apre alcuna dicotomia tra ragione e Scrittura[89]. L'autorità della Rivelazione non supporta più l'intero testo sacro, ma solamente quelle nozioni, o verità, che lo Spirito ha deciso di comunicare servendosi del *sermo receptus*. Se la rivelazione fosse stata rivolta ad angeli, o, potremmo aggiungere, ai filosofi in possesso della vera logica, essa si sarebbe presentata in una veste del tutto differente.

L'insistenza di Wittich a questo proposito mi permette di sottolineare un elemento di rilievo che attraversa tutta l'opera: la *methodus* che lo Spirito aveva fatto propria era determinata dalla considerazione della *emendatio* come forma propria del rapporto che si stabilisce tra Rivelazione e *notitia communis*. In altre parole, per Wittich, la Rivelazione ha certo il compito di comunicare determinate verità, ma questo dice solo un aspetto di quello che essa è. Più propriamente, bisognerebbe dire che essa intende comunicare tali verità a uomini convinti di false opinioni ed il cui pensiero è offuscato dall'uso di un linguaggio improprio, incapace di esprimerle.

La logica e la gnoseologia abbozzate da Descartes avevano mostrato come la conoscenza umana fosse talmente condizionata dai sensi che il primo passo, per accedere alla vera *scientia*, era quello di *abducere mentem a sensibus*. Su tali basi, la necessità di una *emendatio* che corregga gli errori e sopperisca alle debolezze della *notitia communis* viene riconosciuta interna alla dinamica della rivelazione divina:

> Hic ergo notitiam istam communem emendat illa, quam Sp. Sanctus per verbum divinum hominibus suggerit; quod circa ea, quae spectant ad statum futurae vitae ratio et notitia philosophica homini non multo suppeditare possit, quod facat ad notitiae istius communis emendationem[90].

La rivelazione divina aveva operato circa le realtà soprannaturali quella *emendatio* che la *ratio*, correttamente guidata, era in grado di condurre sulle

[89] *Consensus* 645: «Nos non recedimus a proprietate verborum in locis Scripturae exponendis, in quibus dicimus reperiri formulas innitentes, sed quid per eas Sp. S. voluerit significare ex scopo et circumstantiis textus colligimus, et quod circumstantiae textus non requirunt, illud etiam non dicimus significari».

[90] *Consensus* 23. Questa citazione è tratta dall'edizione del 1682.

nozioni che non superano le sue capacità: «In caeteris, quae captum rationis non superant, emendat ratio et supplet ea, quae notitia communis vel non attingit, vel perperam collegit, et praejudiciis imprimis sensum remedium affert»[91].

Se la *Logica vetus et nova* è largamente presente nelle pagine del *Consensus* e della *Consideratio*, occorre anche sottolineare il contributo apportato dall'opera di Wittich alla logica di Clauberg, poiché, all'elaborazione di una teoria della *methodus* che supportasse le acquisizioni della scienza cartesiana, occorreva far seguire una formulazione che definisse l'accordo tra la nuova forma di sapere e la rivelazione divina. Anche rispetto alla posizione di Descartes, l'opera di Wittich costituisce un avanzamento significativo, poiché in essa si perveniva alla dimostrazione cui il filosofo francese aveva rinunciato: quella del consenso tra verità razionali e fede. Wittich garantisce l'autonomia di ciascuna di esse separandole e restringe la sfera di autorità della teologia e della rivelazione alle questioni dottrinali circa la salvezza e la conoscenza di Dio, mentre alla filosofia competono quegli ambiti, già ampiamente delineati da Descartes, in cui la ragione poteva con le sue proprie forze perseguire una conoscenza chiara e distinta.

Le conclusioni di Wittich appaiono tanto più significative in quanto, proprio in quegli anni, una figura di grande spicco come il teologo Gijsbert Voët negava alla filosofia ogni possibilità di pervenire ad una conoscenza chiara e distinta, ritenendo che nei vari campi del sapere fosse concessa all'uomo solo una conoscenza imperfetta e parziale. Nelle dispute sul tema dell'ignoranza ed in particolare quelle sulla *docta ignorantia*, fatte sostenere nel 1655, egli criticava apertamente la posizione di coloro che si vantavano di poter pervenire a conoscenze assolutamente certe ed evidenti. Questa posizione peccava per Voët di presunzione, poiché se da un lato dichiarava accessibile all'uomo una conoscenza equiparabile a quella del creatore, dall'altro non teneva nella giusta considerazione lo stato dell'uomo *post lapsum*[92]. Contro tali pretese, egli negava la possibilità di una *methodus* in grado di guidare l'uomo nella costituzione di una *scientia* di questo tipo e supportava le proprie affermazioni mediante i passi biblici che proclamano l'incapacità dell'uomo a penetrare i segreti della creazione[93]. Evitando ogni citazione diretta, il teologo di Utrecht richiamava polemicamente le posizioni di Descartes e dei suoi seguaci:

[91] *Consensus* 23. Questa citazione è tratta dall'edizione del 1682.

[92] Cfr. a questo proposito il saggio di T. VERBEEK, *From 'Learned ignorance'...*, cit.

[93] Tra i passi biblici cui Voët rinvia per confutare la pretesa di una conoscenza completa della natura vi sono i capitoli 38-41 del libro di *Giobbe* o il celebre passo del III capitolo di *Giovanni* in cui Gesù Cristo paragona l'azione dello Spirito al soffio del vento, di cui non si sa da dove viene né dove va.

Non est somniandum in hanc vita πανσοφίαν aut quasi πανσοφίαν aut methodum, qua facile et brevi omnium rerum aut saltem naturalium scientia certa evidensque demonstratio atque explicatio haberi possit[94].

In un passo dedicato alla scienza astronomica, i riferimenti a Wittich ed ai cartesiani si fanno ancora più espliciti:

Astronomia quot sint occulta, et quam imperfecta sit illa, artifices confitentur, et clament adversis frontibus in se mutuo incurrentes observationes, ac mensurationes […]. Unde constat quanta temeritate systema mundi contra Spiritus Sancti omnium architecti revelationem Mosi aliisque scriptoribus sacri factam fabricunt nonnulli ; inter quos ἀμαθεῖς omniumque observationum et mensurationum ἄπειροι saepe audacissimi: qui non verentur scripturae veritatem atque authoritatem sollicitare, ut hypothesi ipsorum inserviat, aut saltem non obsit[95].

Alle posizioni dei cartesiani, Voët opponeva un ideale di conoscenza permeato dalla consapevolezza dei propri limiti, da quella *docta ignorantia* definita dal teologo riformato come «Cognitio ignorantiae nostrae, et rerum ignoratarum aut ignorabilium, qua talium»[96]. Per Voët, più la ragione umana progredisce nell'acquisizione del sapere più essa diviene consapevole della propria ignoranza e dello iato che la separa dalla conoscenza completa delle cose: «Quis enim in hac [scil. eruditione] abundantior ac solidior est, eo magis atque evidentius ignorantiam suam perspicit»[97]. La sola conoscenza definitiva e certa era quella offerta all'uomo dalla Sacra Scrittura, mentre ogni convinzione filosofica che non fosse supportata dalla Rivelazione ereditava l'imperfezione e la precarietà della natura umana corrotta.

In questo modo, la crisi sviluppatasi attorno al copernicanesimo dei cartesiani contribuì a chiarire che il punto di conflitto reale era la possibilità, per la *ratio*, di stabilire autonomamente una scienza certa ed evidente. La posizione di Wittich era sospetta non tanto per il fatto di voler partire dai principi primi, o nozioni comuni, quanto per il fatto che da questi si potesse dedurre una forma di sapere di pari certezza ed evidenza. La convinzione che la teoria copernicana fosse

[94] G. VOETIUS, *De Errore et Haeresi*, in *Selectarum disputationum theologicarum pars tertia*, Utrecht, ex officina Johannis a Waesbergae, 1659, pp. 692-809: 701.

[95] *De docta ignorantia* I (7 aprile 1655) 679.

[96] *De docta ignorantia* I 670.

[97] *De docta ignorantia* II (28 aprile 1655) 683.

dimostrabile deduttivamente, a partire da determinati principi, era un punto difficilmente condivisibile e che non consentiva un facile accordo con la fazione anti-cartesiana.

METHODUS CARTESIANA *O* METHODUS VANINIANA*? FONTI E SIGNIFICATO TEORICO DEL PARALLELO TRA RENÉ DESCARTES E GIULIO CESARE VANINI NELL'*ADMIRANDA METHODUS *DI MARTIN SCHOOCK [2001]*[*]

«Le livre de Voetius contre moi est sous la presse, j'en ai vu les premières feuilles ; il l'intitule Philosophia Cartesiana. [...] Je ne daignerais y répondre un seul mot, si je ne regardais que mon propre intérêt ; mais parce qu'il gouverne le menu peuple en une Ville, où il y a quantité d'honnêtes gens qui me veulent du bien, et qui seront bien aise que son autorité diminue, je serai contraint de lui répondre en leur faveur, et j'espère faire imprimer ma réponse aussi tôt que lui son livre ; car elle sera courte, et son livre fort gros et si impertinent, qu'après avoir examiné les premières feuilles, et avoir pris occasion de là de lui dire tout ce que je crois lui devoir dire, je négligerai tout le reste, comme indigne même que je le lise»[1].

Con queste parole, René Descartes annunciava a Marin Mersenne sia l'apparizione dell'*Admiranda Methodus* che l'intenzione di preparare una risposta – si tratta della *Epistola ad Voetium* – contro le ingiuriose accuse contenute in essa[2].

In seguito, all'apparizione del *Discours de la méthode* e degli *Essais*, la reazione dei pensatori olandesi[3] fu essenzialmente quella di un riserbo, tanto da provocare lo sconcerto dello stesso Descartes per il silenzio in cui si erano mantenuti[4]. Se si esclude la pubblicazione di un pamphlet dai toni estremamente

[*] [N.d.E.] Il saggio è pubblicato in F. M. CRASTA, M. T. MARCIALIS (eds.), *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, Lecce, Milella, 2001, pp. 109-125.

[1] *A Mersenne*, 7 dicembre 1642, BLet 376, p. 1684 (AT III 598-599).

[2] Per una narrazione più dettagliata degli eventi legati alla querelle di Utrecht cfr.: T. VERBEEK (ed.), *La querelle d'Utrecht : René Descartes et Martin Schoock*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988; *Descartes and the Dutch. Early reactions to cartesian philosophy*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois UP, 1992, pp. 13-33; T. A. MCGAHAGAN, *Cartesianism in the Netherlands (1639-1676). The New Science and the Calvinist Counter-Reformation*, Ph.D. thesis, University of Pennsylvania, 1976, pp. 153-216. Segnalo inoltre un saggio, edito dello stesso Verbeek, di cui ho preso visione solo al momento della consegna di questo lavoro: T. VERBEEK, *La demonizzazione di Vanini: Voetius, Schoock e Descartes*, in F. P. RAIMONDI (ed.), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Galatina, Congedo, 2000, pp. 183-201.

[3] Sulla ricezione del *Discours* nei Paesi Bassi cfr. P. DIBON, *La réception du* Discours de la Méthode *dans les Provinces-Unies*, in G. BELGIOIOSO, G. CIMINO, P. COSTABEL, G. PAPULI (eds.), *Descartes: il metodo e i saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 635-650.

[4] Cfr. la lettera a Plempius del 3 ottobre 1637 (*A Plempius*, 13 settembre 1637, BLet 126, p. 422; AT I 411-412), ma anche la lettera a Mersenne del 1° marzo 1638 (*A Mersenne*, 1 marzo 1638, BLet 153, p. 578; AT II 32).

accesi diretto contro le *Météores*[5], bisogna attendere le dispute fatte sostenere da Henricus Regius a partire dal 1640 perché si accenda una vera e propria polemica in cui le tesi cartesiane vengono dibattute[6].

L'irrompere delle tesi di Regius provoca la reazione di Gijsbert Voetius, che dal 18 al 24 dicembre fa sostenere una serie di tesi a favore delle forme sostanziali, in aperto contrasto col filosofo cartesiano. In questo modo, la polemica si allarga fino ad includere lo stesso Descartes, tenuto al corrente direttamente delle vicende dalle lettere di Regius. Il 16 febbraio 1642 compare la risposta di Regius ai corollari delle tesi di Voetius, e nel marzo dello stesso anno, mentre prepara le risposte alle obiezioni di Bourdin, Descartes scrive la lettera a Dinet, in cui attacca personalmente Voetius. Gli eventi a questo punto precipitano: la comparsa della seconda edizione delle *Meditationes* – uscita nel maggio del 1642 presso l'editore Elsevier di Amsterdam – induce Voetius a chiedere ad un professore di Groningen, Martin Schoock[7], di preparare una confutazione della filosofia cartesiana. Nel dicembre del 1642, Descartes entra in possesso delle bozze di gran parte dell'opera – che attribuisce erroneamente a Voetius – e comincia a preparare una risposta, che intende pubblicare contemporaneamente all'opera di Schoock. La *Philosophia cartesiana sive Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes* esce nel

[5] Si tratta del testo di M. COSMOPOLITA, *Pentalogos in Libro cujusdam Gallico idiomate evulgati quatuor discursuum, De la Methode; Dioptrique; Meteorique: et Geometrique: Partem quae de Meteoris peregrinam quandam doctrinam exhibet, rationi et naturae epugnantem, Academiarum et Uversitarum Scholas omnes contemnantem, ut pote errorumn nutricolas*, la Haye, F. van der Spruyt, 1640.

[6] La prima tesi di Regius, discussa ad Utrecht il 10 giugno 1640, reca il titolo *Disputatio Medico-Physiologica pro Sanguinis Circulatione*, ed in essa viene apertamente difesa la teoria della circolazione del sangue (Il testo della tesi è riprodotto nel *Supplément* del III volume delle *Oeuvres de Descartes*: cfr. AT III 726-734). Un'altra serie di tesi, discusse tra l'aprile ed il giugno del 1641, compongono il testo della *Physiologia, sive cognitio sanitatis*, pubblicata ad Utrecht nello stesso anno. Le dispute di Regius criticano radicalmente l'edificio del sapere scolastico: strumenti razionali come le qualità, le forme sostanziali e le specie intenzionali sono rigettati in nome di una rappresentazione del mondo che riduce i fenomeni alla combinazione di movimento ed estensione. L'indipendenza di Regius rispetto a Descartes, tuttavia, cominciò ad evidenziarsi dalla disputa dell'8 dicembre 1641, in cui il medico cartesiano difese la tesi secondo cui 'Ex mente et corpore non fit unum per se, sed per accidens'. Questa disputa è la terza di una serie intitolata *De illustribus aliquot quaestionibus Physiologicis*, cominciata il 24 novembre: cfr. a questo proposito T. VERBEEK, *Descartes and the Dutch...*, cit., pp. 15-19. Pur nella consapevolezza dell'originalità e della indipendenza di Regius nei confronti di Descartes, non bisogna misconoscere il legame profondo che lo unisce al pensatore francese. Legame che, d'altra parte, i suoi avversari, Voetius *in primis*, hanno oltremodo accentuato 'schiacciando' le tesi del medico olandese su quelle dell'autore del *Discours* e degli *Essais*, così da confondere il pensiero dell'uno e dell'altro.

[7] Su Schoock cfr. P. DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or.* Tome I. *L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Amsterdam, Elsevier Publishing Company, 1954, pp. 180-188.

marzo del 1643 per i tipi Waesbergae, mentre due mesi dopo Descartes pubblica la risposta indirizzata contro Voetius: *l'Epistola ad Voetium*.

L'opera di Schoock, dai toni estremamente accesi, culmina nella condanna della filosofia cartesiana, accusata senza mezzi termini di condurre il lettore allo scetticismo e all'ateismo. Il parallelo con Vanini, che si trova nel capitolo 3, IV parte, risulta quasi un giudizio globale sul significato del metodo di Descartes e costituisce un punto cui approda l'*Admiranda*, quasi a voler offrire una chiave di lettura esemplare della filosofia cartesiana. Questo confronto costituisce, a mio avviso, un punto d'accesso privilegiato per comprendere quale lettura veniva fatta di Descartes ed in che modo la sua filosofia era interpretata. La figura di Vanini, infatti, benché demonizzata e oggetto di una leggenda nera diffusa dai primi suoi critici, era stata oggetto di un'ampia letteratura[8], cosa non priva di controsensi per un autore che si voleva in tutti i modi cancellare: ricondurre Descartes a Vanini, dunque, mi sembra voler attribuire a Descartes una precisa strategia, caricandola di tratti specifici.

La storiografia recente ha ben messo in luce la responsabilità di Voetius non solo nel promuovere, ma anche nel suggerire intere parti dell'*Admiranda*[9]. Tra queste, è ormai fuor di dubbio che si debba considerare anche il parallelo con Vanini. Schoock, nella testimonianza resa durante il processo intentatogli su richiesta di Descartes all'Università di Groningen, dichiara espressamente che era stato Voetius ad ispirare l'accostamento a Vanini:

> [Schoock dichiarò] que ce n'a point été de son propre mouvement qu'il a écrit contre le Sieur Descartes, [...] mais qu'il y a été poussé principalement et animé par le Docteur Voetius, [...] qui lui a fourni pour cet effet beaucoup des remarques personnelles, et entre autres ce qui regardait l'athéisme prétendu de Descartes et le long et odieux parallèle avec Vanini[10].

[8] Sui primi scritti che fanno esplicito riferimento a Vanini ed alla cosiddetta leggenda nera, cfr. A. NOWICKI, *Vanini nel Seicento e gli strumenti concettuali per studiare la sua presenza nella cultura*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli*, 82, 1971, pp. 377-440.

[9] Cfr. in particolare l'introduzione di *La Querelle d'Utrecht*…, cit., pp. 56-61.

[10] La testimonianza data da Schoock a Groningen si trova pubblicato in appendice al II volume della monografia di A. C. DUKER, *Gisbertus Voetius*, 4 voll., Leiden, Brill, 1897-1915. La traduzione sopra citata è invece di *Baillet* II 253.

Oltre al capitolo 3, si può considerare l'intera IV parte come suggerita da Voetius[11], ma senza dubbio anche numerosi argomenti delle sezioni precedenti sono ispirati alle tesi voeziane, e vengono richiamati nell'ultima sezione.

Nella *Epistola ad Voetium*, il parallelo col filosofo di Taurisano è giudicato da Descartes come una ingiuriosa calunnia priva di ogni fondamento:

> En effet, quelques gens ont dans la bouche des discours vertueux et sont cependant, vous le savez, des scélérats hypocrites ; de plus il est évident d'après mes écrits qu'on ne peut même me soupçonner d'athéisme ; vous prétendez qu'il faut en conclure que je suis athée, c'est-à-dire que vous me supposez hypocrite ; mais c'est ce que vous ne prouvez ni n'essayez de prouver nulle part[12].

In realtà. sebbene l'*Admiranda* sia scritta in uno stile alquanto veemente, il parallelo con Vanini deve essere letto nel contesto di una critica radicale al modello di scienza propugnato da Descartes. Solo in questo modo, infatti, si può comprendere la coerenza e la struttura dell'argomento di Voetius. Secondo il teologo di Utrecht, dunque, la strategia che accomuna Descartes e Vanini è quella di attribuire un valore assoluto e definitivo ad argomenti che si rivelano poi come estremamente deboli ed oscuri:

> Vaninus antiqua et vulgata argumenta tribu submovere et in eorum locum sua reponere satagebat, idem omni studio et conatu Cartesius agit, qui suas tantum rationes [...] *omnium optimas* esse existimat: Postremo Vaninii argumenta, quae Atheis ut Achilles et Hector quis opponebantur, penitius inspecta & examinata, elumbia et ficulne deprehendebantur, ejusdem per omnia farinae Renati des Cartes rationes sunt[13].

Nelle parti precedenti dell'opera, l'autore dell'*Admiranda* aveva cercato di dimostrare che gli argomenti cartesiani sono inefficaci: privandosi della logica, Descartes aveva affidato le dimostrazioni delle proprie teorie a metafore ed analogie che a Schoock e Voetius paiono inconsistenti sul piano probatorio[14]. Non

[11] *La Querelle d'Utrecht*..., cit., p. 61 «Quoique la part qu'a eue Voetius dans la composition de *l'Admiranda methodus* soit considérable, le livre en tant que tel est sans aucun doute écrit par Schoock, et réfléchit fidèlement ses idées, sauf peut-être en ce qui concerne la section IV».

[12] *Epistola ad Voetium*, B *Op* I 1670 (AT VIII 174).

[13] *Admiranda Methodus* 263.

[14] Questa critica porta in modo particolare sull'uso delle similitudini e dei modelli negli *Essais*, come ad esempio l'immagine del cieco col bastone che ritorna più volte nella *Dioptrique*. Secondo Schoock la similitudine serve solo a titolo d'esempio, e perciò non ha alcun valore

solo, vantando i propri argomenti come nuovi ed assolutamente inoppugnabili, Descartes invitava il lettore ad abbandonare gli strumenti principali che conducono al sapere: i sensi, la logica[15] ed i libri[16]. Questa strategia contribuisce a diffondere l'ateismo proprio nel destituire gli argomenti tradizionali di ogni valore, per sostituirli con prove non convincenti, la cui debolezza è facilmente riscontrabile dal lettore, portato a concludere che non si dia alcuna prova dell'esistenza di Dio:

Ut enim suspecta redditur veritas, quando ostenditur nullis eam rationibus niti; ita & Atheismus dicetur, quando argumentis, quibus solis, aliis repudiatis, nitendum esse jactatur, omnis efficacia ac successus eripiuntur[17].

1. Voetius e Mersenne

La fonte principale circa la considerazione che Voetius ha della figura di Vanini sono le dispute *De atheismo*, fatte sostenere nell'estate del 1639. La prima menzione che in esse si trova di Vanini concerne l'esemplificazione delle *causae impulsivae* che provocano l'ateismo. Tra queste si trovano le «*novae* impugnationes atheorum, minus solidae, quae dum ab una parte Atheismo & libertinismo occurrere videntur, ab altera eidem porta aperiant»[18]. La strategia che Voetius attribuisce a Vanini sarebbe dunque quella che nell'*Admiranda* viene estesa anche a Descartes, consistente nell'illudere il lettore promettendogli una confutazione inoppugnabile degli atei, per poi deluderlo ed indurlo allo scetticismo. ln questa occasione, però, la citazione di Vanini rinvia anche alla fonte principale del teologo olandese: «Tales [le *causae impulsivae*] sunt *Vanini in Amphiteatro* sed quem consulto hoc ita egisse catastrophe ipsius ostendit, et passim notat hoc *Mersennus*»[19]. Che la fonte principale su Vanini sia Mersenne è confermato dallo stesso Voetius nella IV disputa, dove precisa:

dimostrativo: *Admiranda Methodus* 146 «Similitudines illustrationi maxime inservientes, praesidia magis oratorum sunt, verbis ad persuadendum idoneis utentium, quam philosophorum rerum momenta solidasque probationes sectanium».

[15] *Admiranda Methodus* 83 «Quae in aliorum philosophorum scholis ad ἀκρίβειαν philosophandi, ut per omnia necesssaria, ab auditore efflagitantur, ab hac palaestra sunt prose-cripta, in eam quippe intrare potest non tantum logicae ignarus, sed altissimus quoque ignorantiae gurges».

[16] La 'guerra' dichiarata da Descartes ai libri è oggetto del capitolo II della prima parte: «Cartesianus discipulus libris bellum indicere debet, et si ex iis profecerit, sedulo dissimulare?»

[17] *Admiranda Methodus* 265.

[18] *De Atheismo* I 129. L'edizione originale delle prime tre dispute è stata ritrovata da Theo Verbeek.

[19] *De Atheismo* I 129.

Quae de illo prima editione huius disp. scripsi, habui ex *Mersenni Commentariis in Genesin, et apologia filiorum seu haeredum Stephani Paschasii contra Iesuitam Garasse*, & lectione libri *Vanini* cui tit. *Amphiteatrum aeternae providentiae divino magicum* &c. Lugduni 1615., denique ex adversariis & observationibus eruditissimi & amicissimi D. Andreae Colvii ministri ecclesiae Gallo Belgicae Dordracenae[20].

Nell'estate del '39, dunque, le conoscenze di Voetius su Vanini sono dovute essenzialmente alla lettura dell'*Amphiteatrum* – non ha quindi ancora letto il *De admirandis* – delle *Quaestiones in Genesim* di Mersenne e della *Deffence* di Antoine Remy[21]. Come testimoniato dalla citazione sopra riportata, la lettura che risulta essere per Voetius la più 'formativa' sono senza dubbio le *Quaestiones in Genesim*. L'importanza di questa lettura è inoltre attestata da Voetius direttamente a Mersenne in una lettera del 1640:

Specimina aliquot disputationum mearum offero, inter quas fastidiosa illa [...] *de Atheismo*, ut videas quantum per te profecerim. Doleo sane quod *Commentaria* tua *in Genesim* non vidissem, cum scriberem Disputationes *de Creatione*; ubi vel imprimis mihi usui fuissent[22].

Questa lettera ci permette di datare con una relativa precisione la lettura dell'opera mersenniana, poiché le dispute *De creatione* vennero sostenute tra l'8 settembre ed il 10 novembre 1638. Voetius legge, dunque, le *Quaestiones* nella prima metà del '39, quando cioè era impegnato nella riflessione sull'ateismo. L'epistolario tra Voetius e Mersenne, che si trova pubblicato nella *Correspondance* del minimo, si estende tra il 1639 ed il 1642, e consiste di 3 lettere di Voetius a Mersenne e di una del minimo a Voetius: lo scambio dovette però essere più ricco, e senza dubbio mancano diversi elementi per poterne offrire un quadro dettagliato[23]. Descartes stesso menziona nella lettera a Huygens del 4 agosto 1645 ben cinque lettere di Voetius a Mersenne in cui egli veniva apertamente attaccato[24].

[20] *De Atheismo* IV 203.

[21] A. REMY, *Deffence pour Estienne Pasquier, ... contre les impostures et calomnies de François Garasse*, Paris, La Ruelle, 1624.

[22] *Voetius a Mersenne*, 26 gennaio 1640, in M. MERSENNE, *Correspondance*, C. DE WAARD, P. TANNERY, B. ROCHOT, A. BEAULIEU (eds.), 17 voll., Paris, CNRS, 1932-1988, vol. IX, p. 70.

[23] Sull'epistolario di Voetius, cfr. E. J. BOS, *Epistolarium voetianum*, «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», 78, n. 2, 1998, pp. 184-215; *Epistolarium voetianum II*, «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», 79, n. 1, 1999, pp. 39-73.

[24] *A Huygens*, 4 agosto 1645, BLet 515, pp. 2060-2062 (AT IV 261) : «Il y a quelque temps que j'envoyai la copie de ces papiers de Groningue à Messieurs du Vroetschap d'Utrecht, et aussi

Di esse ci resta solamente uno stralcio citato da Descartes nella *Lettre apologétique* indirizzata ai Magistrati di Utrecht, stralcio poi inserito nella *Correspondance* del minimo. La mancanza di queste lettere risulta tanto più importante per il fatto che esse si pongono come *trait d'union* tra il periodo delle dispute *De atheismo* (1639) e la redazione dell'*Admiranda methodus* (1642). Per quanto sia lacunosa, questa corrispondenza permette tuttavia di ricostruire a grandi linee tratti del rapporto tra i due teologi ed offre importanti informazioni sulla genesi del parallelo con Vanini. Nelle lettere che ci sono pervenute, dunque, Descartes viene menzionato una sola volta, e precisamente nel passo che si trova citato nella *Lettre apologétique*:

> *Renati Descartes Philosophemata quaedam Gallice in-quarto edita vidisti procul dubio. Molitur ille vir, sed sero nimis, ut opinor, sectam novam, nunquam antehac in rerum natura visam, aut auditam; et sunt qui illum admirantur atque adorant, tanquam novum Deum de caelo lapsum*. […]: *Iudicio et censurae* εὑρήματα *tuae ipsius subijci debebant. A nullo Physico aut Metaphysico felicius deijceretur, quam a te: quippe qui ea in parte Philosophiae excellis, in qua ille plurimum posse creditur, in Geometria scilicet et Optica. Certe dignus hic labor eruditione et subtilitate tua*[25].

Questa lettera è con tutta probabilità anteriore al novembre del 1640[26], poiché nella lettera CCXIV – indirizzata a Mersenne l'11 novembre 1640 – Descartes risponde a Mersenne a proposito della gaffe del teologo di Utrecht nel richiedere al minimo una confutazione della filosofia cartesiana[27]. Nella stessa lettera, Descartes spiega a Mersenne che l'avversione di Voetius è dovuta al successo delle lezioni di Regius, il quale «rend ses disciples capables de se moquer entièrement de la vieille Philosophie»[28]. Il riferimento a Regius sembra rispondere simmetricamente alla preoccupazione da parte di Voetius del successo riscontrato da Descartes. per cui «sunt qui illum admirantur atque adorant, tanquam novum

celle de cinq lettres que Voetius a écrites au Père Mercenne, dans lesquelles il a médit de moi, avant que j'eusse jamais rien écrit contre lui».

[25] *Lettre apologétique*, B *Op* II 120 (AT VIII-II 206).

[26] E. J. Bos stabilisce come data della lettera il 27 agosto l640. Cfr. a questo proposito E. J. Bos, *Epistolarium voetianum…*, cit.

[27] *A Mersenne*, 11 novembre 1640, BLet 283, p. 1320 (AT III 230-231) : «Je vous remercie des nouvelles du sieur [Voetius] ; je n'y trouve rien d'étrange, sinon qu'il ait ignoré ce que je vous suis ; car il n'y a personne ici, qui me connaisse tant soit peu, qui ne le sache. C'est le plus franc pédant de la terre, et il crève de dépit, de ce qu'il y a un Professeur en Médecine dans leur Académie d'Utrecht, qui fait profession ouverte de ma Philosophie, et fait même des leçons particulières de Physique, et en peu de mois rend ses disciples capables de se moquer entièrement de la vieille Philosophie».

[28] *A Mersenne*, 11 novembre 1640, BLet 283, p. 1320 (AT III 230-231).

Deum de coelo lapsum». Come avverra con Schoock, Voetius non intende occuparsi direttamente nella confutazione di Descartes, ma preferisce delegare questo compito ad altri, e Mersenne sembra essere una prima scelta motivata dalla grande erudizione del minimo e dalla sua conoscenza nel campo della Geometria e dell'Ottica. Nella lettera di Descartes che ho menzionato, si fa riferimento anche alla risposta di Mersenne circa la richiesta confutazione della filosofia cartesiana, inviata a Voetius il 13 dicembre 1642, e di cui un riassunto venne inserito nella *Lettre Apologétique*. In questa circostanza, il minimo prende le distanze dai bellicosi intenti di Voetius. Ricordando al teologo riformato di aver invano atteso le sue obiezioni contro la filosofia cartesiana, Mersenne rivela di aver redatto le Seconde Obiezioni, e si dichiara soddisfatto delle risposte ricevute. Allo stesso tempo, però, manifesta il desiderio di vedere l'opera contro Descartes[29].

E assai verosimile che Mersenne abbia richiesto a Voetius una lista di ragioni contrarie alla filosofia cartesiana proprio quando era impegnato a raccogliere le Obiezioni contro le Meditationes, considerato anche il giudizio positivo che aveva dato sulle dispute *De Atheismo* inviategli da Voetius («J'ay desja leu plusieurs choses des theses de Mr. Voetius, lequel je trouve sçavant et exact; quand je les auray toutes leuës, je luy en escriray»). La testimonianza di Descartes contenuta nella *Lettre Apologétique* precisa che Voetius «s'est seulement contenté de lui écrire sa comparaison avec Vaninus, qui est l'une de ses principales calomnies, et de faire courre le bruit que ce Religieux écrivait contre moi»[30]. Il *terminus ante quem* rispetto al quale occorre fissare il parallelo con Vanini è perciò la fine del 1640, quasi a ridosso delle dispute *De atheismo e* perciò alla lettura delle *Quaestiones in Genesim*. In secondo luogo, bisogna tener presente che, in questo periodo, Voetius non poteva conoscere le *Meditationes*, perciò l'accostamento a Vanini è avvenuto sulla base della sola lettura del *Discours de la méthode*. Non sembra del resto un caso che Voetius abbia proposto a Mersenne il paragone tra Descartes e Vanini, perché proprio al minimo egli era debitore della chiave di lettura dell'opera vaniniana, e perciò, almeno in parte, di quella cartesiana. Occore, a questo punto accostare l'*Admiranda methodus* e le dispute *De Atheismo* alle *Quaestiones in Genesim* di Mersenne, cercando di mettere in luce l'influenza esercitata dall'opera mersenniana sulla considerazione del *Discours de la méthode*.

[29] Cfr. M. MERSENNE, *Correspondance*..., cit., vol. XI, pp. 372-376 : 376 «Utut sit, maximo teneor desiderio tui videndi operis, in quo si quid verum fuerit, licet illius principiis adversetur, nullus dubita quin illus amplectar et foveam».

[30] *Lettre apologétique*, B *Op* II 122 (AT VIII-II 207).

2. Vanini e Mersenne[31]

Nella prima delle *Quaestiones in Genesim* si trova un'articolata confutazione dell'opera vaniniana, la cui influenza sulle successive interpretazioni di Vanini fu di grande rilievo[32]. Pur non essendo citato regolarmente, il filosofo di Taurisano costituisce per Mersenne l'esempio paradigmatico dell'ateismo, e gli argomenti dell'*Amphiteatrum* e del *De Admirandis* sono puntualmente presentati, discussi e confutati. È soprattutto nell'articolo quinto, che si estende dalla colonna 279 alla 668, che Mersenne si confronta con Vanini, rispondendo alle 26 obiezioni proposte dagli 'atei' contro l'esistenza di Dio. Considerando gli argomenti di Vanini, Mersenne li riconduce alle fonti antiche o moderne cui essi si collegano: così, ad esempio, i temi delle influenze astrali e del determinismo astrologico vengono ricondotti a Cardano, quello dell'inganno delle religioni a Pomponazzi e Machiavelli. Se i temi e gli argomenti 'ateisti' sono perciò tratti da un bagaglio ampio e vario, cui Vanini attinge in abbondanza, il tratto costante che Mersenne riconosce nelle opere del filosofo di Taurisano è quello della dissimulazione e dell'inganno. Nel famoso *Colophon* che chiude la prima *Quaestio*, il minimo riassume questo elemento distintivo dell'opera vaniniana:

> Sic enim Lutetiae Vaninum aiunt fuisse conatum ut Atheismum proseminaret, quippe qui vehementer in atheos prius insurgere et eos summopere detestari videbatur, id enim verbis acrioribus simulabat, verum postea, velut indignabundus, eorum objectiones referebat, urgebat et pro viribus et ingenio insinuabat, suadebatque, quibus denique tam male et diminute satisfaciebat, ut imperitis facile imponeret, eorumque concuteret animum, ut ipsi ex illis solutionibus adeo frigidis iudicarent, atque concluderent nullam esse rationem, quae Deum esse probaret, esse vero plurimas quae nullum esse Numen evincere viderentur[33].

[31] In questa sezione non intendo svolgere un esame accurato della lettura mersenniana di Vanini, ma, a partire dall'uso fatto da Voetius delle *Quaestiones*, cercherò di mettere in luce quale aspetto del pensiero del filosofo di Taurisano viene colto nelle dispute *De Atheismo*. Per un esame del rapporto tra Mersenne e Vanini rimando ai due studi principali in merito: W. L. HINE, *Mersenne and Vanini*, «Renaissance Quarterly», 29, 1976, pp. 52-65; F. P. RAIMONDI, *Vanini e Mersenne*, in *Scuola e cultura nella realtà del Salento. Annuario del Liceo Scientifico "G. C. Vanini" di Casarano*, Casarano, Carra, 1995, pp. 9-62 (tr. fr. *Vanini et Mersenne*, «Kairos», 12, 1998, pp. 181-253).

[32] F. P. RAIMONDI, *Vanini et Mersenne*..., cit., pp. 228 : «En raison de l'ampleur de cette interprétation [celle de Mersenne], mais aussi parce qu'étant la première chronologiquement, celle-ci influença toute l'histoire ultérieure de la fortune vaninienne».

[33] M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1623, col. 671.

Il *Colophon* di cui fa parte il brano citato venne, com'è noto, sostituito repentinamente da un altro *Colophon*, dai toni meno catastrofici a proposito della diffusione dell'ateismo. L'immagine di Vanini inserita da Mersenne nel primo *Colophon* ha avuto perciò una diffusione molto limitata, confinata ai pochi esemplari delle *Quaestiones in Genesim* sfuggiti alla correzione. Risulta però chiaro che Voetius ha avuto a disposizione proprio uno di questi esemplari, in quanto egli richiama questo stesso passo rimandando alla pagina esatta del primo *Colophon*:

> Infamis ille Vaninus Tholosae combustus fatebatur Neapoli tredecim fuisse emissos, qui per omnem Europam venenum hoc spargerent, sibi autem sortitione aut designatione contigisse Lutetiam, ubi etiam strenue spartam suam exornaverat, ut refert *Mersennus* pag. 671[34].

L'*insignis malitia* che Mersenne attribuisce a Vanini non consiste principalmente negli argomenti da lui proposti, e che, come abbiamo detto, Mersenne ritrova nella tradizione ateista prossima o remota, ma piuttosto nella maniera in cui essi sono porti al lettore. La strategia vaniniana è basata sul depotenziamento degli argomenti tradizionali contro l'ateismo, i quali vengono sostituiti con altri che risultano non convincenti, parziali, o addirittura implicanti essi stessi conseguenze 'ateiste'. In questo modo, dopo aver proclamato di possedere un argomento nuovo e migliore, o aver presentato in maniera fiacca le prove tradizionali, oppure, ancora, dando ad esse poco rilievo nel testo, il lettore è abbandonato alla mercé delle opinioni degli scettici o degli atei: smarrito nella selva intricata dei dubbi e delle contraddizioni, non gli viene indicata una convincente via d'uscita. Nei *Paralipomena* che chiudono il volume Mersenne ribadisce ulteriormente questa linea di lettura, attribuendo a Vanini la paternità di una strategia estremamente feconda nel diffondere l'ateismo. In questa occasione il minimo riconosce due modi per favorire l'ateismo: il primo è quello di simulare il culto divino e l'odio per gli atei, il secondo è quello di argomentare a favore della completa sufficienza delle cause naturali, così da rendere la religione, se non superflua, per lo meno utile solo a dominare il popolo[35].

[34] *De Atheismo* I 131.

[35] M. MERSENNE, *Quaestiones*..., cit., col. 1830 «Primo modo Vaninus progrediebatur, prius enim vehementer in Atheos insurgebat, adeo ut illos summo odio prosequi videretur: deinde velut indignabundus eorum obiectiones referebat, & pro viribus urgebat, quibus postea minimo satisfaciebat, ut imperitorum animo concuteret, & ex solutionibus frigidis, & frivolis iudicarent, & concluderent nullam rationem Divinitatis existentiae suffragari».

Quella Vannina è stata recentemente definita una 'retorica della sovversione'[36]. in cui la dimensione ermeneutica, lo spazio interpretativo che l'autore lascia al lettore, è sapientemente calcolato allo scopo di indurre quest'ultimo ad accogliere un contenuto che contraddice e stravolge la lettera del testo. Ecco, allora, che si coglie il vero senso delle dichiarazioni contro gli atei che si trovano nei testi vaniniani, utili non solo a 'coprire' gli intenti dell'autore, ma anche a rassicurare lo sprovveduto lettore, disposto a concedere la propria fiducia e ad abbassare la soglia di sorveglianza contro eventuali contenuti sovversivi. È a questo proposito interessante citare la lettera di Claude de Bredeau a Mersenne, in cui il corrispondente del minimo descrive l'indignazione alla vista del solo titolo del *De Tribus impostoribus*: «Libri de tribus impostoribus titulum duntaxat legi, cuius hortore oculos pariter atque animum statim ab co averti»[37]. L'efficacia e la potenza della strategia di Vanini consistono proprio nel superare le naturali barriere protettive che il lettore innalza contro ogni testo che si presenta come sovversivo, veicolando surrettiziamente dei contenuti che il lettore assimila in maniera acritica, poiché non vengono presentati nella forma argomentativa tradizionale. Il riconoscimento di un testo sovversivo di questo tipo richiede al lettore la capacità di trascendere un primo livello di comprensione che è quello della lettera, in cui l'autore – il vero autore, quello ateo – si camuffa, si traveste in un interlocutore ideale, per collocarsi in un secondo livello che è quello in cui la *tromperie* diviene manifesta, e se ne mostra la dinamica, fatta di accorgimenti come una piccola variazione nella citazione di un autore, o la debolezza della confutazione di argomenti definiti ridicoli o esecrabili, ma a cui è dato grande spazio nel testo. Un esempio a questo proposito è l'analisi di un argomento vaniniano a favore dell'immortalità dell'anima. L'argomento in questione si trova nell'*Exercitatio XXVII* dell'*Amphiteatrum aeternae providentiae* e deriva l'immortalità dell'anima dall'assioma *ex nihilo nihil fit*[38]: poiché l'anima è un principio semplice, se essa

[36] L'espressione è di J.-R. ARMOGATHE, *Giulio Cesare Vanini: una retorica della sovversione*, in G. PAPULI (ed.), *Giulio Cesare Vanini. Dal testo all'interpretazione*, Taurisano, Presenza Taurisanese, 1996, pp. 31-44 (tr. fr. *Jules-César Vanini une rhétorique de la subversion*, «Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail», 12, 1998, pp. 143-158). Cfr. anche: J.-P. CAVAILLÉ, *Vanini e gli equivoci*, in F. P. RAIMONDI (ed.), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*…, cit., pp. 53-75 e F. P. RAIMONDI, *Simulatio e dissimulatio nella tecnica vaniniana della composizione del testo*, in F. P. RAIMONDI (ed.), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*…, cit., pp. 77-126.

[37] Claude de Bredeau a Mersenne, dicembre 1619, in M. MERSENNE, *Correspondance*..., cit., vol. I, p. 48.

[38] G. C. VANINI, *Amphiteatrum aeternae providentide divino-magicum, christiano-physicum nec non astrologo-catholicum*, in *Opere*, G. PAPULI, P. RAIMONDI (eds.), Galatina, Congedo, 1979, p. 223 «Ex nihilo nihil fit. Ergo animam immortalem dicamus oportet. Consecutio probatur subtilissime:

perisse si dovrebbe risolvere nel nulla, e quindi vi sarebbe un passaggio dall'essere al nulla che contraddice il principio sopra enunciato. Il commento di Mersenne al *subtilissimus argumentus* di Vanini ne evince la potenzialità sovversiva dall'assenza di ogni distinzione a proposito della verità dell'assioma *ex nihilo nihil fit*:

> At nec suis naevis illud caret, imo periculum est in eo, ne dicam manifestus error separativus; etenim ex nihilo Deus omnia condidit, non quidem active concurrente, cum nihil entis privationem, seu negationem involvat, sed quia de non ente, produxit ens; deinde cum ait ex aliquo nihil fieri posse, nisi id caute intelligatur est erroneum; nam si tantisper ab animae caeterarumque rerum conservatione desineret omnipotens, in nihilum omnia redigerentur, ab eo siquidem equaliter omnia, ut sint & conserverentur, dependent, ac suum esse repetunt[39].

La *subtilitas* di Vanini si coglie al di là della lettera dell'argomento proposto, nella rete di relazioni concettuali in cui i termini impiegati possono interagire, assumendo una funzione sovversiva in rapporto a elementi che non emergono nel testo. In questo caso, fare dell'assioma *ex nihilo nihil fit* un principio universalmente valido e senza alcuna distinzione mette in causa il principio della creazione *ex nihilo*. La confutazione mersenniana si svolge proprio ricostruendo, ripercorrendo le fila nascoste dei testi di Vanini, fino a rendere manifesti i nessi sovversivi che contengono gli argomenti dell'*Amphiteatrum* o del *De Admirandis*. Come abbiamo già accennato, inoltre, Vanini non rappresenta solo un caso isolato, ma incarna la tipologia di un ateismo più raffinato, e dunque pericoloso, in grado di insinuarsi facilmente nelle pieghe della società, propagandosi nelle vesti ufficiali di libri apparentemente innocui ed ortodossi.

3. Voetius e Vanini

Nelle dispute *De Atheismo*, Voetius definisce l'ateo come colui che «cognitionem, fidem, & cultum Dei directe aut indirecte, a se aut ab aliis, removet»[40]. La definizione voeziana appare dunque assai ampia, e riflette la complessità della nozione di ateismo quale emerge dall'impiego del termine tra la

Si non fit aliquid ex nihilo, ex aliquo non lit nihil. At, si anima interiret, ex aliquo fieret nihil, cum enim sit simplex, neque in principia (nullum enim habet) resolvatur, ad nihilum necessario redigetur».

[39] M. MERSENNE, *Quaestiones*..., cit., col. 364.

[40] *De Atheismo* I 116.

seconda meta del XVI e la prima metà del XVII secolo[41]. La nozione di ateismo, infatti, non è qui ristretta alla formale negazione dell'esistenza di Dio, ma copre un ampio spettro che va dal deismo, allo scetticismo fino al paganesimo ed all'eresia. Il problema di 'gestire' un concetto talmente vasto, i cui contorni sfumano progressivamente fino a non essere distinguibili dall'idea più ampia e generica di immoralità, induce Voetius ad una partizione degli atei in 3 categorie. La prima è quella dell'ateismo crasso, che consiste nella negazione o nell'aperto rifiuto di Dio o della provvidenza divina; la seconda categoria è quella dell'ateismo *subtilis*, in cui vengono negati gli attributi divini e si rifiuta di riconoscere il vero Dio: è questo il caso in cui rientrano non solo i gentili, ma anche coloro che professano la religione ebraica o islamica. Il terzo tipo di ateismo è quello *subtilissimus seu interpretativus*, proprio degli atei che si celano sotto un'aperta professione di fede[42], come nel caso di Charron che Voetius cita sulla scorta dell'*Impiété des Déistes*[43]. La figura di Vanini non costituisce appena un caso esemplare, ma diviene il paradigma di quest'ultima forma di ateismo, che si nasconde dietro dichiarate intenzioni di combattere l'ateismo, ma finisce in realtà col promuoverlo, avvalendosi della propria erudizione: «Sit ergo Vaninus inter eruditos atheos tanquam aquila, aut Homerus quis, a quo omnes aliis denominari, aut ad quem atheismi omnes reduci possint»[44]. In questo contesto, Voetius mostra di essere particolarmente sensibile alle preoccupazioni di Mersenne circa la diffusione dell'ateismo. Come abbiamo visto, il teologo di Utrecht dà credito alla leggenda nera riportata da Mersenne secondo cui Vanini avrebbe fatto parte di un piano

[41] Per quanto riguarda il fenomeno dell'ateismo nel XVII sec. cfr. H.-M. BARTH, *Atheismus und Orthodoxie: Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 197; *Atheismus: Geschichte und Begriff*, München, Claudius-Thesen, 1973; M. J. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven, Yale University Press, 1987; A. C. KORS, *Atheism in France, 1650-1729. Volume I The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

[42] *De Atheismo* I 122: «Possent alio modo partitionis atheismi seu atheorum institui: ut sit I. *Crassus*, quando aut Deum, aut saltem Dei providentiam, aut metum & cultum numinis oppugnant, aut in dubium trahunt, aut non admittunt & costanter profitentur. Huc refer brutalem rerum divinarum ignorantiam; adhaec cyclopicum ac ferocem contemtum. II. *Subtilis et palliatus*, seu tectus: quando attributa divina & qualis sit ille verus Deus exemplo Gentilium, Mahumedistarum, Judaeorum, negatur; aut religio seu ratio colendi Deum indirecte negatur, sive in totum, sive quod ad principalem, sive quod ad magnam partem. [...] III. *Subtilissimus seu interpretativus*; isque aut indirectus, aut participatus. Hac significatione *Mersennus in libro gallico contra Deistas modo cit*. in suspicionem atheismni vocat Charronum».

[43] Mersenne dedica un capitolo dell'opera, il nono, a mostrare il sottile ateismo di Charron. Cfr. M. MERSENNE, *L'impiété des Deistes, Athees et Libertins de ce temps, combattüe et renversee de point en point par raisons tirees de la philosophie et de la theologie. Ensemble la réfutation du Poème des Deistes*, Paris, chez Pierre Billaine, 1624.

[44] *De Atheismo* I 204.

messo in atto per spargere in Europa il seme dell'ateismo. I richiami al filosofo di Taurisano si trovano soprattutto nella discussione delle cause che inducono all'ateismo, in particolare delle *causae adjuvantes* a cui Voetius riferisce:

speciosos illos et subdolos pretextus, quibus Atheismi mysterium peragitur, quique totidem sunt allicia hominibus capiendis: aliquid enim videntur prima fronte polliceri a vero & bonum non alienum. Dum enim generaliter hoc dicitur, nec in specie, aut partibus, aut ἑρομένοις omnibus et corollariis explicatur, facile incauti et minus solide docti aut pii inescantur[45].

Tutte le occasioni in cui si tocca l'*Atheismi mysterium* in maniera troppo generale, quasi incautamente, contribuiscono per Voetius alla sua propagazione, come se si trattasse di un morbo che occorre isolare[46]. Il teologo riformato enumera 8 fattori – elementi o circostanze – in cui l'ateismo si diffonde mediante questo tipo particolare di cause. Due richiami a Vanini si trovano nella VII e nell'VIII causa. Quest'ultima rispecchia fedelmente la lettura mersenniana:

VIII [causa adiuvans atheismi] Praetensa refutatio Atheismi: qui praetextus subtilissimus, & nocentissimus. Usus est eo *Julius Caesar Vaninus*; qui atheismi apostolatum suum nactus apud Parisienses, disputationibus adversos Atheos virus suum hoc texit, & ad illud spargendum autoritatem ac viam sibi munivit. Quin & tract. edidit tit. *Amphiteatri aeternae providentiae divinae*; in quo magno ut, videtur, molimine, & novo ac

[45] *De Atheismo* I 131.

[46] Anche in questo caso si riscontra l'influsso delle *Quaestiones in Genesim* di Mersenne: sebbene questi sia citato solo in alcuni rimandi, è nell'opera del minimo che ritroviamo l'istanza per cui l'ateismo è un morbo che occorre individuare ed isolare, evitando nella maniera più accorta di fornire occasione perché esso venga a contatto con gli individui. Le *Quaestiones*, sin dalla scelta titolo, sono caratterizzate dalla convinzione che parlare dell'ateismo sia già una maniera per favorirne la diffusione, e a questo proposito sono estremamente significative le indicazioni date dal minimo al fine di ridurne l'espansione. Rivolgendosi *a principes, reges e Reipublicae praefecti* nei *Paralipomena* che chiudono l'opera, egli li invita a prendere provvedimenti affinché i libri che in un qualunque modo favoriscono la rilassatezza dei costumi e l'empietà siano banditi. La prevenzione, anche in questo caso, è l'unica soluzione per una malattia di cui non si conosce la cura certa ed efficace, così che il minimo non esita a proporre un secondo modo, *brevis et egregius*, per eliminare radicalmente la peste atea: relegare coloro che ne sono i portatori in un'isola, allontanandoli dal commercio con gli altri uomini e impedendo quindi che l'infezione si espanda ulteriormente: M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*…, cit., col. 1830: «Alius etiam modus, isque egregius, atque brevis, ut evertatur Atheismus, atque Deismus, est, si Reges, et Magistratus eodem supplicio mulctent Atheos, & Deistas, quo Diagoram Melum Atheienses affecerunt: hi quippe ob immanissimum Athei monstrum unam e Cycladibus insulis eius patriam, quae appellabatur Melos, delevisse feruntur».

solidiori modo providentiam Dei defendit. Sed revera in nonnullis causam ita defendit, ut potius destituat ac prostituat. Haec enim ars artium: Si tantus scil. Atlas tam raris tam novis ex philosophia & theologia machinis adhibitis sustinere non potest, ergo nihil certi, nihil solidi aliunde expectandum[47].

Un altro punto in cui Vanini è citato è la VII causa, che consiste nella pretesa confutazione delle eresie caratterizzata da un troppo ardente accanimento. Voetius intende qui richiamare la posizione di alcuni apologeti cattolici, come il cardinale du Perron o François Veron, che si servono di argomenti scettici per confutare le tesi dei riformati[48]. In questo caso, l'uso di armi proprie agli scettici o agli atei non fa che agevolarne l'opera, e l'ammissione di un uso puramente strumentale, allo scopo di ridurre *ad absurdum* le tesi dei calvinisti, non serve, poiché anche Vanini rifiutava le tesi degli atei, ma ciò nonostante diffondeva l'ateismo:

Hoc a Vanino aliisque Atheis eodem colore dici posse; quasi ex aliena persona, [...] illa intorqueri a se: interim dum nihil reponunt, saltem nihil solidi, inficiunt incautos & haeret lateri laetalis arundo[49].

Voetius non si accontenta, però, di registrare o catalogare la strategia di Vanini: in realtà la figura dell'ateismo erudito si colloca in un quadro più ampio e strutturato sul senso stesso e l'origine dell'ateismo, quadro che giustifica anche il 'successo' ottenuto dalla diabolica predicazione dell'apostolo dell'ateismo. Infatti, i testi vaniniani sono solamente *causae adjuvantes*, che favoriscono l'azione delle cause più profonde, le *causae internae*, vere radici dell'ateismo. Voetius ne

[47] *De Atheismo* I134

[48] Sul cardinale du Perron e su François Veron cfr. R. POPKIN, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley*, Los Angeles, London, University of California Press, 1979, ch. 4. Veron, in particolare, si era servito di argomenti scettici contro i calvinisti, elaborando una *methodus* atta a mostrare l'inconsistenza delle loro posizioni: R. POPKIN, *The History of Skepticism*…, cit., p. 70 «Véron's method, which he attributed to St. Augustine, was to show, step-by-step, both that the Calvinists have no basis for calling any of theyr views articles of faith, and that a systematic application of a series of sceptical objections to the Reformers' rule of faith will drive them into a complete and utter Pyrrhonism». Tra le diverse opere di Veron, cfr. F. VERON, *Methodus Veroniana, sive Brevis et perfacilis modus, quo quilibet catholicus etiam scholis theologicis non exercitatus, potest solis Bibliis sive Genevensia illa sint, sive alia, et confessione fidei religionia praetente ministrum evidenter mutum reddere, et religionario cuicunque, quod in omnibus et singulis praetentae reformationis suae punctis errare teneatur, demonstrare*, Coloniae Agrippinae, excudebat J. Christophori, 1619.

[49] *De Atheismo* I 133.

enumera 4, delle quali la seconda sembra costituire un punto d'appoggio per la strategia di Vanini:

> Quando quis contra nimio & impatienti scientiae ardore in abdita & abstrusa quaeque fertur; & quo altius evehitur, eo fortius ab altitudine inpervestigabilis veritatis repulsus in abyssum disperatae ignorantiae & improbitatis demum dejicitur, aut instar venti in transversum fertur, & scientiam ac conscientiam & suam & aliorum turbat, subvertit[50].

L'ardente desiderio di oltrepassare i limiti della conoscenza umana non è solamente destinato all'insuccesso, ma il suo esito ultimo sono la frustrazione e l'ignoranza disperata. Quanto più in alto ci si vuole spingere, tanto più la caduta risulta rovinosa, con gravi conseguenze non solo sull'individuo che la subisce, ma anche su coloro che lo frequentano e sulla società intera. Voetius non si limita ad individuare nell'esuberanza della ragione una radice profonda dell'ateismo, ma precisa ulteriormente la causa del naufragio cui è destinata la ratio:

> Causa huius naufragii est quod noluerit alicubi ingenuum suum sistere, captivare, & docta Ignorantia pascere. Cum tamen in docta ignorantia non minus mentis quietatio quaerenda sit, quam in scientia. Est enim & hoc scire, si certi simus non posse aliquid sciri, aut non debere investigari[51].

Il tema della *docta ignorantia* ritorna più volte negli scritti del teologo di Utrecht e ad esso egli dedicherà nel 1655 una serie di dispute. La *docta ignorantia* è qui definita come «Cognitio ignorantiae nostrae, et rerum ignoratarum aut ignorabilium. qua talium»[52]. Per Voetius, più la ragione umana progredisce nell'acquisizione del sapere più essa diviene consapevole della propria ignoranza e dello iato che la separa dalla conoscenza completa delle cose: «Quis enim in hac [scil. eruditione] abundantior ac solidior est, eo magis atque evidentius ignorantiam suam perspicit»[53]. La sola conoscenza definitiva e certa è quella offerta all'uomo dalla Sacra Scrittura, mentre ogni convinzione filosofica non supportata dalla Rivelazione eredita l'imperfezione e la precarietà della natura umana corrotta. Il vertice della conoscenza naturale risiede nella serena e consapevole accettazione dei limiti posti all'intelletto umano, mentre ogni progetto o tentativo di giungere ad

[50] *De Atheismo* I 126.
[51] *De Atheismo* I 126.
[52] *De Docta Ignorantia* II 670.
[53] *De Docta Ignorantia* II 683.

una scienza completa e definitiva costituisce un fattore destabilizzante, che seduce l'uomo ma lo porta allo scetticismo ed all'ateismo.

Nel contesto che ho evocato emerge come le *Quaestiones in Genesim* di Mersenne, ed in particolare la figura di Vanini, costituissero per Voetius un riscontro effettivo delle proprie tesi. Non solo, si comprende anche come egli individuasse nel filosofo di Taurisano una *aquila atheorum* cui potevano essere ricondotti i vari tipi di ateismo: la strategia vaniniana, che Voetius ricostruisce grazie a Mersenne, prepara le condizioni ideali per quella caduta nell'ateismo e nello scetticismo cui l'uomo è condotto dall'incontrollata brama di conoscere. L'elemento che Voetius giudica più pericoloso non è tanto la debolezza degli argomenti con cui sono combattuti gli atei, ma la vantata superiorità di tali argomenti, i quali vengono presentati come perfetti al fine di carpire la fiducia incondizionata del lettore. È la delusione di questa fiducia incondizionata che ingenera nel lettore isolato lo scetticismo e l'ateismo, quando questi, dopo aver abbandonato gli argomenti tradizionali, constata l'insufficienza di quelli che gli sono stati proposti come i migliori.

La III delle *causae adjuvantes* ripropone questa linea argomentativa, precisando però un elemento che la sottende:

> Promissa ἀκρίβεια, perfectio et innovatio omnium scientiarum: et per hanc optata omnium rerum scientia, et quidem per compendium, absque diuturno magnoque labore, absque librorum, praeceptorum, scriptionum collectionum apparatu[54].

La promessa perfezione ed innovazione delle scienze, ottenuta senza fatica e a discapito dell'apporto di libri e precettori, ovviando quella complessa macchina di formazione culturale, civile e religiosa che nelle Province Unite aveva preso la forma istituzionale delle Università, costituisce per Voetius un motivo di isolamento e quindi di potenziale caduta nello scetticismo. Si delinea così il nesso che per Voetius lega il fenomeno dell'ateismo all'ideale cartesiano di una rifondazione radicale e individuale della scienza, ideale che aveva trovato espressione e programma nelle pagine del *Discours de la méthode*. Un richiamo alquanto evidente a Descartes è ecostituito dalla IV delle *causae adjuvantes*, consistente nella: «Gloriatio, & spes facta, de inauditis et admirandis methodis, dogmatis, dictatis, subtilitatis, inventis»[55]. Oltre ad un richiamo letterale all'opera contro Descartes del 1643, questo punto riproduce l'accusa di semi-scetticismo che

[54] *De Atheismo* I 132.
[55] *De Atheismo* I 132.

si trova nell'*Admiranda methodus*[56], e che consiste nell'indurre allo scetticismo il lettore indicandogli di abbandonare le proprie convinzioni e certezze allo scopo di poter accogliere una conoscenza di tipo superiore, ma che in realtà è impossibile. Questo argomento presentato qui da Voetius in un rapporto diretto con quello della *docta ignorantia*:

> Quae [rif. ai *nova inventa* promessi] cum humana omnia ingenia & hactenus inventa excedant quantum lumen solare candelam, imo ipsas tenebras, utique vacuas, puras, & perpurgatas tua aures tum mentes requirunt, atque adeo deletionem, oblivionem, & praesentaneam erasionem atque abjectionem omnis scientiae et fidei, si quam antehac quis concepit aut admisit, hoc est scepticismi aut semi-scepticismi, quin et Libertinismi professionem[57].

E sempre l'ideale di una scienza impossibile che attrae l'uomo ed è con questo miraggio, secondo Voetius, che la filosofia cartesiana conduce coloro che la seguono allo scetticismo.

[56] *Admiranda Methodus* IV, c. 1.
[57] *De Atheismo* I 132.

METHODUS CARTESIANA *E* PANSOPHIA*: I PRIMI DIBATTITI INTORNO AL METODO CARTESIANO E IL PROGETTO DI RIFORMA DEL SAPERE NELLE PROVINCIE UNITE [2011]*[*]

Sia i rapporti tra le Provincie Unite (e la Germania) e l'Inghilterra che quelli in particolare tra Descartes e Comenius sono stati oggetto di diverse indagini[1], e la ricerca di una riforma generale del sapere è senza dubbio uno dei temi maggiori che accomuna non solo gli eruditi inglesi a quelli dell'Europa centrale, ma anche nella fattispecie Descartes e Comenius. Al di là di assonanze e tematiche comuni, tuttavia, i due filosofi mantennero sempre una reciproca distanza, nonostante gli sforzi di amici comuni (Heydanus) nel volerli fare incontrare. L'incontro – che ebbe fisicamente luogo ad Endegeest nel 1642 – venne commentato da Comenius con il ben noto «Digressi fuimus amice»[2] che segnava di fatto più una distanza che non una comunione di vedute circa il progetto di riforma del sapere auspicato da entrambi. Che del resto quella tra Descartes e Comenius fosse una prossimità teorizzata più dai seguaci di Comenius che non confermata dagli stessi autori, è attestato da una lettera di Joachim Hübner a Samuel Hartlib[3] del 21 giugno/1°

[*] [N.d.E.] Il saggio è pubblicato in B. LOTTI, P. DESSÌ (eds.), *Eredità cartesiana nella cultura britannica*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 29-47. [N.d.A.] Desidero qui ringraziare Marco Lamanna e Marco Brusotti per i consigli e la consulenza fornitami nella preparazione di questo saggio.

[1] Cfr. G. H. TURNBULL, *Hartlib, Dury and Comenius. Gleanings from the Hartlib's Papers*, London, University of Liverpool Press, 1947; C. WEBSTER, *Samuel Hartlib and the Advancement of Learning*, Cambridge, Cambridge UP, 1970; *The Great Instauration: Science, Medicine, and Reform, l626-1660*, London, Duckworth, 1975. Sui rapporti tra Comenius e le Provincie Unite, cfr. W. ROOD, *Comenius and the Low Countries*, Amsterdam, Van Gendt, 1970. Sul rapporto tra Comenius e Descartes, cfr. P. FLOSS, *Comenius und Descartes*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 26, 2, 1972, pp. 231-253; Y. BELAVAL, *Comenius critique de Descartes*, «Archives de Philosophie», *Liminaire* «Bulletin cartésien XIII», 47, n. 3, 1984, pp. 2-25, ora *Comenius critique de Descartes*, in Y. BELAVAL, *Leibniz : de l'âge classique aux Lumières. Lectures leibniziennes*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 253-295. Dopo il 1656, i rapporti tra Comenius e il cartesianesimo si fecero più aspri, cfr.: U. KUNNA, *Das „Krebsgeschwür der Philosophie". Komenský's Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus*, Sankt Augustin, Academia-Verlag, 1991. Per l'opinione di Descartes circa il progetto pansofico di Comenius, si veda: E.-J. BOS, J. VAN DE VEN, Se nihil daturum – *Descartes's unpublished judgement of Comenius's* Pansophiae Prodromus *(1639)*, «British Journal for the History of Philosophy», 12, 2004, pp. 369-386.

[2] Una descrizione dell'incontro, ad opera di Comenius, nella sua *Continuatio admonitionis fraternae de temperando Charitate zelo* (1669): il testo è pubblicato da J. KVACALA, *Archiv pro bádáni o životě a spisech J.A. Komenského*, 3, 1913, pp. 6-52 (in part. Cfr. §59, p. 81).

[3] Cfr. a proposito del ruolo svolto da Hartlib nella promozione di una riforma del sapere e nella diffusione del pensiero comeniano: M. GREENGRASS, M. LESLIE, T. RAYLOR (eds.), *Samuel Hartlib and universal reformation: studies in intellectual communication*, Cambridge, Cambridge UP,

luglio 1637, cioè a ridosso della pubblicazione del *Discours de la méthode*, a proposito del quale – dopo aver elogiato le qualità stilistiche e letterarie del francese di Descartes – Hübner rilevava:

> Questo esempio può ben essere imitato e sono del tutto convinto che, qualora si ampliasse in tal modo la *Janua Linguarum* di Comenius, si raggiungerebbe bene lo scopo del suo autore. Anzi, in qualche modo ne verrebbe fuori anche una *Janua Rerum*, giacché [...] vi si potrebbe trovare un concetto adeguato delle cose più svariate[4].

Questo testo mi sembra di grande importanza: Hübner era notoriamente più critico di Hartlib nei confronti dei limiti del progetto comeniano, soprattutto in relazione alla necessità di avere una concezione complessiva della riforma da realizzare per poter determinare i singoli passi in funzione dello scopo[5]. L'esigenza era infatti quella di estendere il progetto oltre l'ambito dell'insegnamento delle lingue: quello che agli occhi di Hübner era necessario per portare a compimento quanto auspicato da Comenius e Hartlib veniva esemplificato dal *récit* del *Discours*. L'esigenza manifesta di generalizzare il metodo comeniano della *Janua Linguarum* del 1631 sembra agli occhi dell'erudito tedesco trovar risposta nell'esempio del *Discours*, passando cioè da una metodologia efficace per le lingue ad una metodologia efficace per tutte le cose, passando così da una *Janua Linguarum* ad una *Janua rerum*. Questa chiave di lettura del *Discours* – e con ciò dell'intera teoria cartesiana della *methodus* – venne ripresa da un sostenitore nederlandese di Descartes che fu – allo stesso tempo – tra i maggiori promotori dell'opera comeniana nelle Provincie Unite, Tobias Andreae.

Vorrei in questa sede mostrare come tale linea di interpretazione del progetto comeniano viene a condizionare l'interpretazione della filosofia cartesiana nelle Provincie Unite, proprio a ridosso della morte del filosofo francese. Tobias Andreae (1604-1676) nacque a Braunfels, nella contea di Solms, nel 1604: si formò

1994; A. CAGNOLATI, *Il Circolo di Hartlib: riforme educative e diffusione del sapere (Inghilterra 1630-1660)*, Bologna, Clueb, 2001.

[4] Hübner a Hartlib, 21 giugno/1° luglio 1637, in M. MERSENNE, *Correspondance*, C. DE WAARD, P. TANNERY, B. ROCHOT, A. BEAULIEU (eds.), 17 voll., Paris, CNRS, 1932-1988, pp. 292-293: «Dass Exemplar aber ist guet zur imitiren, und halte gentzlich wan man dess Comenij *Januam Linguarum* auff solche weiise amplificirte, es wurde dess Comenij scopus recht erreicht werden. Ja auch ettlicher massen eine *Janua rerum* darauss werden, alldieweil von allerhand Dingen [...] ein zierlicher Begrieff darin zue finden wehre».

[5] Cfr. S. CLUCAS, *In search of 'The True Logick': methodological eclectism among the 'Baconian reformers'*, in M. GREENGRASS, H. LESLIE, T. RAYLOR (eds.), *Samuel Hertlib*…, cit., pp. 51-74 (in part. p. 54).

a Bremen sotto la guida di Gerhard de Neufville completando la sua formazione alle Università di Marburgo, Colonia, Groninga e Leida. Dal 1636 insegnò storia e greco all'Università di Groninga, dove divenne anche Rettore nel 1659[6]. L'adesione di Andreae al programma comeniano è molto probabilmente anteriore alla conoscenza della filosofia cartesiana: così come Johannes Clauberg, egli fu allievo di Gerhard de Neufville, che a Bremen aveva contribuito alla diffusione del pensiero comeniano favorendo anche l'applicazione tra gli anni '30 e '40 della metodologia della *Janua linguarum* (1631). L'ambiente bremese è del resto ben conosciuto per esser stato tra primi ad aprire le porte alle idee dell'esule céco e Comenius conserverà i rapporti con le istituzioni della città a lungo[7]. L'influenza di Comenius s'accompagnò – e venne senz'altro favorita da essa – alla precedente e ben documentata influenza di Bacon: la *Physiologia seu physica generalis* di Gerhard de Neufville (1645)[8], che riassume i contenuti delle lezioni di fisica da lui impartite agli studenti, e quindi anche a Andreae, propone nella *Praefatio* una disamina degli orientamenti della fisica del suo tempo, in cui figurano non solo gli aristotelici o gli autori delle fisiche mosaiche, ma anche i *recentiores* come Gilbert, Fludd, Gassendi, Descartes e, soprattutto, Bacon: quest'ultimo non era però un nome tra gli altri, in quanto rappresentava il modello metodologico a cui Neufville intendeva rifarsi[9]. Il richiamo all'esperienza, alla storia, alla necessità di organizzare l'esperienza al fine di accostarsi progressivamente allo studio dei fenomeni naturali rivela l'importanza della lettura delle opere del cancelliere inglese e testimonia ulteriormente la diffusione della filosofia baconiana all'interno delle istituzioni culturali di area tedesca e nederlandese[10].

[6] Cfr. a questo proposito W. VAN BUNGE, H. KROP, B. LEEUWENBURGH (eds.), *The Dictionary of seventeenth and eighteenth-century dutch philosophers*, 2 voll., Bristol, Thoemmes Press, 2003, vol. I, pp. 37-38.

[7] Cfr. A. SCHMIDTMAYER, *Die Beziehungen des Bremer Gymnasium Illustre zu J.A. Comenius und den mährischen Brüdern*, «Bremisches Jahrbuch», 33, 1931, pp. 305-347; M. BLEKASTAD, *Comenius: versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schiksal des Jan Amos Komenski*, Oslo, Universitetsforlaget, 1969, p. 170

[8] G. de NEUFVILLE, *Physiologia seu Physica Generalis de rerum naturalium, atque etiam substantiae corporeae, communi natura, primis principiis & causis communissimisque affectionibus*, Bremae, De Villiers, 1645.

[9] Cfr. a questo proposito E. de ANGELIS, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa, Università degli Studi di Pisa, Istituto di Filosofia, 1964, pp. 197-199.

[10] Sulla diffusione dell'opera di Bacon, soprattutto in ambito nederlandese, cfr. A. ELENA, *Baconianism in the seventeenth-century Nederlands: a preliminary survey*, «Nuncius», 6, n. 1, 1991, pp. 33-47; P. DIBON, *Sur la réception de l'œuvre de F. Bacon en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, in M. FATTORI (ed.), *Francis Bacon. Terminologia e fortuna nel XVII secolo*. Seminario internazionale (Roma, 11-13 marzo 1984), Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1984, pp. 91-115.

Basta infatti scorrere gli scritti di Clauberg, ad esempio, per constatare un riferimento sistematico e ricorrente ai testi di Bacon, il cui influsso ha condizionato anche la lettura dei testi cartesiani[11]. Per quanto riguarda Andreae, il rapporto con Comenius risulta documentabile sul piano personale a partire dal 1643, ma doveva essere senza dubbio alquanto precedente: da due lettere del 2 giugno e del 15 ottobre 1643 di Comenius a Ernestus Andreae, risulta che allora l'esule céco conosceva personalmente il fratello Tobias[12]. Altri sono gli elementi che attestano non solo la conoscenza, ma anche la partecipazione attiva di Andreae alla diffusione della riforma comeniana. Nel 1649, infatti, è lo stesso Andreae a pubblicare a Groningen un *Consilium reformandi gymnasii* in cui si propone l'adozione, come manuali, della *Janua linguarum* e del [*Januae linguarum*] *Vestibulum* (queste due opere, tra l'altro, vennero edite in un unico volume a Bremen nel 1636), distribuiti nei vari anni del curriculum scolastico[13]. Strettissimi sono inoltre i legami tra Andreae e Lodewijck de Geer, il magnate nederlandese che svolse un ruolo fondamentale nella promozione del pensiero comeniano in nord Europa, visto che l'erudito nederlandese ne sposò una delle figlie[14].

Sostenitore sia di Comenius che di Descartes, Andreae teorizzò la convergenza delle due filosofie proprio nel quadro della polemica sulla *methodus cartesiana* che ho avuto modo di ricostruire[15] e rispetto alla quale darò solo qualche riferimento, per inquadrare l'opera sulla quale vorrei soffermarmi, cioè la *Methodi cartesianae assertio theologica*. Questo testo, di difficile lettura e spesso poco considerato, venne pubblicato in due tomi, il primo nel 1653 e il secondo nel 1654, per un totale di circa 2000 pagine.

L'obiettivo di Andreae era quello di dare una risposta sistematica alla *Methodi cartesianae consideratio theologica* di Jacobus Revius[16]. Quest'opera,

[11] Cfr. M. SAVINI, *L'insertion du cartésianisme en logique : la* Logica vetus et nova *de Johannes Clauberg*, «Revue de Métaphysique et Morale», 1, 2006, *infra*, pp. 291-306.

[12] Cfr. W. ROOD, *Comenius and the Low Countries*…, cit., p. 54.

[13] L'insegnamento del *Vestibulum* doveva iniziare nelle classi VIII e VII, quello della *Janua* nelle classi VI e V. Si passava poi all'uso dell'*Atrium* nelle classi IV e III: cfr. W. ROOD, *Comenius and the Low Countries*…, cit., pp. 48-49; P. DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or.* Tome I. *L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Amsterdam, Elsevier Publishing Company, 1954, p. 179.

[14] Sul ruolo della famiglia De Geer nel favorire la diffusione del comenianesimo, cfr. W. ROOD, *Comenius and the Low Countries*…, cit., pp. 67-117.

[15] Mi permetto di rinviare qui a M. SAVINI, *Johannes Clauberg: methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011.

[16] J. REVIUS, *Methodi cartesiane consideratio theologica*, Lugduni Batavorum, apud Hieroninmunn de Vogel, 1648. Sulla *Consideratio*, cfr. *Jacobus Revius. A Theological Examination of Cartesian Philosophy*…, cit., pp. 31-42. In merito alla *querelle* di Leida, nella quale si inscrive la

pubblicata a Leida nel 1648 per i tipi di Hyeronimus de Vogel, veniva del resto menzionata da Descartes nelle *Notae in programma quoddam* senza però che egli si soffermasse su di essa[17]. L'opera di Revius si presenta come un commento al *Discours de la méthode* in quanto l'autore identifica la *methodus cartesiana* con il *récit* autobiografico fornito da Descartes nella prefazione ai 3 *Saggi* del 1637: in questo senso va registrata una sostanziale continuità tra la posizione di Revius e quella di Schoock e Voetius presentata nella *Admiranda methodus* del 1643[18]. Gli avversari di Descartes adottano una strategia comune consistente nel porre in questione l'assenza di una teoria della *methodus* che non coincida con le soggettive e personalissime convinzione di René Descartes: l'autore delle *Meditationes* cerca di proporre le proprie soggettive certezze come criterio e norma della evidenza che promette ai propri lettori e in questo modo non solamente avanza promesse che poi non realizza, ma induce i propri seguaci ad abbandonare la logica come strumento certo ed efficace che guida l'uso della ragione. Questo tipo di strategia argomentativa portava poi ad avanzare una serie di accuse nel campo della teologia morale che sottolineavano come Descartes pretendesse porsi sul piano della stessa divinità, sprezzante dei limiti dell'intelletto umano nella condizione *post-lapsum*:

> In ciò [nelle dichiarazioni di Descartes a proposito del suo metodo] devono essere considerate due cose: in primo luogo le grandi promesse, poi la fuga quasi affannata per la quale rende sospette tali promesse, come il soldato che abbandona il suo scudo. Per quanto riguarda la prima cosa, risulta chiaramente che egli si vuole fare simile a Dio, il solo che ha il privilegio di risolvere ogni cosa, non errare mai, ecc.[19].

Il *se gacere similem Deo* con cui si chiude questa affermazione di Revius mostra bene la parentela dell'argomentazione della *Consideratio* con le accuse dell'*Admiranda*[20] ed in particolare, in questo caso, con l'associazione a Vanini contenuta nella quarta parte dell'opera del 1643. Dopo la morte di Descartes questa

polemica di Revius, cfr. T. VERBEEK, *Descartes and the Dutch. Early reactions to cartesian philosophy*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois UP, 1992, p. 39 e sq.

[17] Cfr. *Notae in programma*, B *Op* I 2250 (AT VIII-II 341).

[18] Le argomentazioni dell'*Admiranda* in: M. SAVINI, *La critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda methodus *de Martin Schoock*, in A. DEL PRETE (ed.), *Il Seicento e Descartes dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2004, *infra*, pp. 257-290.

[19] J. REVIUS, *Methodi cartesiane consideratio theologica*…, cit., p. 4: «In hisce duo consideranda veniunt: primo magnificae pollicitationes, deinde trepida quasi fuga, qua eas omnes, ut parmulam miles abiicit, et suspectas reddit. Ad primum quod attinet, liquido patet, eum Deo se similem facere, qui solus privilegium habet, omnia resolvendi, nunquam errandi, etc.»

[20] Cfr. *Admiranda methodus* 261-267.

strategia verrà confermata nella *Statera Philosophiae cartesianae* (1650), dello stesso Revius, e nella *Nova Renati Descartes sapientia* di Cyriacus Lentulus (1652). Quello che val la pena sottolineare è che Descartes non sembrò mai cogliere ciò che di problematico il suo approccio argomentativo presentava agli occhi dei lettori riformati: la scelta di non includere una logica o una trattazione articolata della *methodus* in nessuna delle opere che aveva consegnato alle stampe esponeva l'intero progetto alle accuse di soggettivismo ed entusiasmo che si riscontrano puntualmente e con continuità dal 1643. L'invettiva di Descartes contro la logica contenuta nel *Discours*[21] sembrava a Revius confermare in pieno tale interpretazione del progetto cartesiano:

> Abbiamo qui un'invettiva del tutto impudente contro l'arte logica, che egli [Descartes] non si vergogna di chiamare puerile e dannosa, allontanandola da quanti hanno un po' di giudizio e di buon senso. [...] Ma che cosa ha conosciuto chi non si cura di conoscere il nome, il genere, la specie, gli antecedenti, i conseguenti, le cause e gli effetti della cosa?[22]

Se Descartes non ebbe piena consapevolezza di questa linea argomentativa, che aveva poi il suo culmine nella lettura che veniva data della *dubitatio* metafisica[23], i sostenitori della filosofia cartesiana ebbero fin troppo presenti i rischi e le potenzialità di questa lettura, che, assieme alla polemica intorno al copernicanesimo[24], costituisce il primo serio esame che i cartesiani dovettero affrontare senza il sostegno, per così dire, di Descartes[25].

Il primo testo a confrontarsi sistematicamente con il problema della *methodus* cartesiana è la *Defensio cartesiana* di Clauberg che consacrava 9 capitoli

[21] Cfr. *Discours*, II, B *Op* I 42 (AT VI 17).

[22] J. REVIUS, *Methodi cartesiane consideratio theologica*…, cit., p. 27: «Habemus petulantissimam invectivam in artem Logicam, quam et puerilem et damnosam appellare non erubescit, eamque removet ab omnibus qui aliquid habent iudicii sive bonae mentis [...]. Quid enim ille novit qui nec nomen, nec genus, nec species, nec antecedentia, nec consequentia, nec causas, nec effecta rei scire curat?».

[23] Cfr. C. BORGHERO, *Discussioni sullo scetticismo di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana», 77, n. 1, 1998, pp. 1-25.

[24] Cfr. T. A. MCGAHAGAN, *Cartesianism in the Netherlands (1639-1676). The New Science and the Calvinist Counter-Reformation*, Ph.D. thesis, University of Pennsylvania, 1976, pp. 270-320; P. DIBON, *Connaissance révélée et connaissance rationnelle : aperçu sur les points forts d'un débat épineux*, in P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990, pp. 693-719.

[25] La distinzione tra una prima e una seconda fase del cartesianesimo avente come spartiacque la morte di Descartes è stata alla base del progetto editoriale di B *Op* I e B *Op* II: cfr. a questo proposito la Premessa di G. Belgioioso a B *Op* II: XXXIV-XXXV.

e un centinaio di pagine alla definizione e all'illustrazione della *methodus* seguita da Descartes, identificata con la sintesi dei 4 precetti proposti nella seconda parte del *Discours*. Clauberg commentava ampiamente i precetti dando una organica descrizione dell'origine dei pregiudizi e dei mezzi per sbarazzarsi di essi, arrivando a delineare l'inserimento di tale *methodus* come cuore di una logica di più ampio respiro che egli stava elaborando[26]. Nella ricostruzione di Clauberg, Descartes aveva semplicemente fornito gli elementi essenziali del metodo senza attardarsi a commentarli o esporli analiticamente, anche se, e su questo l'autore della *Defensio* fornirà una chiave di lettura che perdurerà quasi sino ai giorni nostri, tale *methodus* era quella applicata da Descartes uniformemente in tutte le parti della sua filosofia: il dubbio della Prima Meditazione, ad esempio, diveniva l'applicazione controllata del primo precetto, che dava accesso al cogito, e tutta l'articolazione che dalla filosofia prima giungeva sino alle *Passions de l'âme* obbediva in maniera sistematica alle quattro regole della seconda parte del *Discours*.

Pur riprendendo la linea difensiva adottata da Clauberg, nella *Assertio* Andreae sottolinea in maniera originale un aspetto che, soggiacente l'opera di Clauberg, non era stato da lui diffusamente trattato, ovvero il valore pedagogico e didattico del metodo cartesiano. In tal senso, la polemica relativa alla *methodus cartesiana* è l'occasione per sviluppare in maniera organica quella connessione tra la riforma auspicata da Comenius e l'istanza di rifondazione propria alla filosofia cartesiana. A questo scopo, come Clauberg, Andreae distingue l'elemento autobiografico e storico del *récit* del *Discours* dal valore per così dire oggettivo e universale del metodo cartesiano; l'errore di Revius, e di quanti attaccano l'opera del 1637 avanzando l'accusa di soggettivismo, starebbe secondo l'autore dell'*Assertio* nell'aver confuso questi due aspetti: «[L'allucinazione di Revius] consiste nell'aver confuso delle cose che sono quanto mai distinte in Descartes: le vie che il suo pensiero ha seguito tutta la vita dalla più tenera età o, meglio, la storia stessa della sua vita, con il metodo che egli cercava per quelle vie e che, alla fine, ha trovato e stabilito»[27].

La lettura dell'opera del 1637 veniva quindi declinata sulla falsariga della concezione liviana della *Historia magistra vitae* e non è un caso che proprio a Tito

[26] Cfr. *Defensio cartesiana* 107-212.

[27] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae opposita Jac. Revii praefatae methodi cartesianae considerationi theologicae quam vocat*, 2 vols., Groningen, J. Cöellen, 1653-1654, vol. I, p. 411: «Nempe confundisse, quae Cartesio distinctissima, Cogitandi vias quas inde a teneris omni vita secutus, ipsamque adeo vitae ipsius historiam, cum Methodo quam per eas vias quaerebat, tandem inventa et constituta».

Livio rinvii Andreae, nel momento in cui rinfaccia a Revius[28] la possibilità di trarre un insegnamento morale anche dalla narrazione di eventi negativi, come ad esempio quella dello stato di dubbio in cui Descartes versava alla fine degli anni di formazione. La concezione liviana moralista della storia – espressa attraverso una citazione della *Praefatio* all'*Ab Urbe condita*[29] – se da un lato sottende l'interpretazione della narrazione fornita dal *Discours*, dall'altro mostra nel contempo la dimensione pedagogica su cui si innesta il progetto di Andreae.

Agli occhi di quest'ultimo, intatti, il racconto di Descartes esemplificava un percorso di riforma personale delle proprie opinioni, realizzando sul piano performativo ed individuale quello che era auspicabile sul piano della didattica e della pubblica istituzione:

> Poiché anche adesso – dopo che sono trascorsi gli anni fiorenti o dopo aver perso la maggior parte di essi in uno studio poco produttivo attraverso le tortuosità labirintiche delle scuole – ci è permesso sperare e, se lo si segue seriamente, in parte percepire da questo metodo e da questa filosofia progressi talmente fruttuosi nella scienza, usufrutti così considerevoli per il miglioramento delle umane vicende, quanto tali frutti saranno più abbondanti se gli ingegni saranno preparati come si deve a questa filosofia dalla più tenera età dopo che con gli auspici di re, di principi, di magistrati pii e prudenti è stata da loro approvata a sufficienza la dottrina di questo metodo, per il pubblico interesse della istituzione scolastica, almeno di quella riformata[30]!

Tale prospettiva viene tematizzata da Andreae nel capitolo V dell'opera, dove affronta il problema della generalità del metodo di Descartes e quindi della possibilità per altri di imitarlo. In tale contesto, la *methodus cartesiana* viene considerata non solo come l'insieme degli assunti metodologici seguiti da

[28] J. REVIUS, *Methodi cartesiane consideratio theologica*…, cit., p. 7: «Quomodo autem methodus illa, in qua non pauca fugienda occurrunt, nemini (quod addit) nocere possit, rationem inire difficile est, cum noxia sola esse fugienda, omnibus constet».

[29] Il passo di Livio cui Andreae fa riferimento (T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, p. 417) è il §10 della *Praefatio* all'*Ab urbe condita*: «Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri; inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu foedum exitu quod vites».

[30] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, pp. 770-771: «Atque hos tam compendiosos ad sapientiam profectus, hos tantos, ad rerum humanarum in melius conversionem, usus fructusque, cum nunc quoque, post annos florentes vel majorem earum partem, infeliciori studio per ambages scholarum labyrintheas, perditam, ex hac Methodo et Philosophia, sperare, et si hoc agatur serio, percipere ex parte liceat: quanto illi futuri uberiores, si a teneris unguiculis rite ad eam praeparentur ingenia: auspiciis Regum, Principum, prudentum piorumque Magistratum, postquam illis Methodi huius [...] ratio, satis approbata, publico institutionis Scholasticae modo reformato».

Descartes nei suoi studi, ma come il principio di una riforma generale del sapere e delle istituzioni:

> Ma è vero che da quel metodo si può sia attingere – guadagnando tempo – la scienza scoperta da Descartes, sia istituire una riforma dell'istruzione, tanto quella domestica che quella pubblica, dell'infanzia e della gioventù tale da far avanzare gli ingegni fertili verso la *pansofia* umana per un cammino di gran lunga più breve, certo e sicuro e tale da riversare frutti abbondanti sul resto dell'umanità[31].

L'idea di una riforma dell'istruzione attraverso un ripensamento dell'attività didattica all'interno delle istituzioni non è certo un tema 'cartesiano' anche se il progetto di Descartes di preparare un manuale di filosofia – progetto che porterà ai *Principia* – mostrava un interesse del filosofo francese per la diffusione 'istituzionale' della propria filosofia[32]. In realtà, l'elemento riformatore propugnato da Andreae ha tutta un'altra ascendenza, come testimoniato dal testo stesso: il riferimento alla *pansophia* come obiettivo della riforma dell'istruzione attesta chiaramente l'interazione tra la *methodus cartesiana* e l'ideale pansofico comeniano. In altre parole, l'*Assertio* non si limita a difendere la filosofia cartesiana dagli attacchi di Revius, ma giunge a collocare il metodo cartesiano nel contesto del progetto comeniano.

A partire da tali elementi si coglie, credo, il senso dell'operazione compiuta da Andreae: da un lato essa certamente non rappresenta una novità, proprio per il fatto che riprende quanto già osservato dai comeniani (Hartlib e Hübner) all'uscita del *Discours*; ma d'altra parte mi pare che Andreae faccia un passo decisivo, in quanto orienta la lettura e l'interpretazione del *Discours* e dell'intero pensiero cartesiano dall'interno di una polemica in cui era in questione la presentabilità della filosofia cartesiana all'interno delle università riformate. Ma vi è di più: nell'*Assertio* non si tratta di registrare una influenza di Comenius a partire da temi o riscontri sull'uso di metafore o termini come già è stato fatto per quanto riguarda Clauberg[33], ma di una vera e propria operazione di inserimento della filosofia

[31] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, p. 727: «At verum posse ex illa Methodo, tum, a Cartesio erutam scientiam, compendio hauriri, tum, Reformationem institutionis pueritiae adolescentiaeque, qua domesticae qua publicae, talem institui, quae longe breviori certiori tutiorique via, ad pansophian humanam, ingenia felicia promoveat, et in caeterum genus humanum, fructus uberrimos refundat».

[32] Cfr. *A Mersenne*, 11 novembre 1640, BLet 283, p. 1322 (AT III 233).

[33] Cfr. a questo proposito U. LEINSLE, *Comenius in der Metaphysik des jungen Clauberg*, in T. VERBEEK (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publisher, 1999, pp. 1-12.

cartesiana nella prospettiva della riforma del sapere condotta secondo le linee indicate da Comenius.

Per ritornare al testo della *Assertio* si deve registrare che il nome di Comenius appare poche pagine dopo il richiamo al progetto pansofico:

> Questa cosa [la ricerca di una educazione capace di ristabilire le naturali capacità dei discenti] è stata da sempre perseguita dalle grandi menti e, dopo tutti gli altri, è stata non solo ricercata [ma anche trovata] molto metodicamente e molto didatticamente, nella *Novissima linguarum methodus* dal celeberrimo in tutta Europa Johann Amos Comenius, che ha meritato il plauso di tutti gli uomini buoni e intelligenti[34].

La *Novissima linguarum methodus* venne pubblicata nel 1648[35] e rappresenta la riflessione più articolata proposta da Comenius circa l'insegnamento delle lingue. Come la *Janua linguarum* del 1631, l'opera aveva una funzione strategica in quanto l'insegnamento della lingua rappresentava un momento cardine della metodologia comeniana[36]. La lingua, proprio in quanto punto di incontro tra la *mens* e le *res*, diventa agli occhi di Comenius un momento essenziale in cui si misura ogni progetto pedagogico e didattico. Contro il verbalismo dei metodi scolastici, la *Novissima* propone una metodologia che tenga conto della situazione peculiare dell'allievo, la cui mente non deve essere eccessivamente affaticata dall'apprensione di regole o strutture linguistiche che rappresentano in un certo senso un allontanamento dall'uso vivo della lingua e dal suo rapporto con le cose. Il principio della metodologia comeniana – «Doctrinae ad ingenium discentis accomodatio, institutionis anima est»[37] – verte tutto sull'adattamento della materia alla capacità ed alla situazione del discente, prescrivendo di procedere gradatamente e attraverso l'esercizio e la pratica piuttosto che attraverso la apprensione di norme astratte ed incomprensibili. I metodi di insegnamento

[34] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, p. 773: «Egere hoc magni viri a seculo, et post omnes tantum non peregit διδακτικώτατος κάι μεθοδικώτατος, tota Europa celeberrimus, omniumque ingeniosorum ac bonorum plausum meritus Jo. Amos Comenius, in Methodo Novissima».

[35] J. A. COMENIUS, *Novissima linguarum methodus*, s.l., s.d. [ma: Lezno, 1648]; il testo venne poi ristampato nella seconda parte dell'*Opera didactica omnia*, Amsterdami, impensis Laurentii de Geer, excuderunt Christophorus Cunradus, & Gabriel a Roy, 1657. L'edizione di riferimento è ormai quella dell'Accademia delle scienze di Praga: *Opera Omnia*, Praha, Academia scientiarum Bohemoslovaca, 1989, vol. XV/2, pp. 91-402.

[36] Cfr. S. ROCCA, *Comenio e la riforma didattica del latino*, Genova, Compagnia dei Librai, 1989; A. CAGNOLATI, « L'importanza della nomenclatura rerum nella didattica delle lingue di Comenio », *Quaderni del CIRSIL*, 4, 2005, pp. 79-88.

[37] J. A. COMENIUS, *Novissima linguarum methodus*, in *Opera omnia*…, cit., vol. XV/2, p. 204.

comunemente praticati sono tacciati di verbalismo e criticati per ostacolare più che favorire l'incontro tra la mente e le cose: insegnando le strutture della lingua senza tener presente la vera natura del linguaggio – consistente nell'essere una *picta rerum imago* – i metodi proposti nelle scuole sono più un ostacolo che un aiuto nel favorire lo sviluppo delle facoltà degli studenti.

Le istanze cartesiane e comeniane venivano così a confluire nella prospettiva di una *reformatio* in cui i percorsi scolastici dovevano condurre al superamento dei pregiudizi dell'infanzia: le indicazioni di Comenius sulla *prudentia docendi* venivano presentate come coerenti con l'obiettivo cartesiano dell'*abducere mentem a sensibus*. Le opinioni confuse di cui è imbevuta la nostra mente impongono una pedagogia che renda capaci di percezioni chiare e distinte e in tal senso Andreae vagheggia la possibilità di evitare la necessità di intraprendere un cammino simile a quello cartesiano:

> Se infatti, sin dalla prima infanzia, si facesse scrupolosamente attenzione a non inculcare nelle menti cose false o dubbie, non vi sarebbe nulla da espellere; se si dirigessero per la retta via subito sin da piccoli, non occorrerebbe farli ritornare dai luoghi in cui si sono sviati. Se non si permettesse che la mente fosse portata ad un qualche vizio di natura, cui è massimamente disposta per l'involucro del corpo, ma subito con arte la si piegasse in direzione contraria prima che per la consuetudine crescesse la disposizione ad agire o giudicare male e si dedicasse troppo ai sensi corporei, allora poi non occorrerebbe nessuna correzione o deposizione dei pregiudizi[38].

La proposta di Andreae è quella di una educazione che porti progressivamente gli studenti ad accostarsi alle idee innate in maniera tale da formare il loro giudizio evitando lo stabilizzarsi delle opinioni confuse derivate dai sensi:

> Se infatti allo stesso modo, a proposito delle cose naturali che cadono sotto i sensi, si fa attenzione come si deve, per prudenza di educazione dei bambini e degli adolescenti, affinché essi [gli allievi] non si dedichino ulteriormente a ciò che devono disimparare e che non sia loro inculcato da altri ciò che deve essere 'disinsegnato', ma si abituino al momento giusto a tendere [...] verso le idee innate e le nozioni comuni, a formare buoni giudizi a

[38] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, p. 771 «Si enim a prima infantia, religiose cautum foret, ne falsa aut dubia ulla menti ingererentur, nulla foret egerenda, si mox a teneris in viam rectam directi forent gradus, nil post a deviis revocare; si quo naturae vitio maxime prona, ob corporis involucrum, mens, eo ferri non permittatur, sed in contrarium arte mox flectatur, antequam ex consuetudine prave agendi vel judicandi, habitus inolescat, et corporeis sensibus nimis se addicat, nulla post praejudiciorum abdicatione vel emendatione opus».

partire da una chiara percezione, e a conformare a tali giudizi le azioni della loro vita con lungimiranza, è allora permesso sperare che, a breve, abiteremo un mondo più sapiente, migliore ed anche più felice[39].

Assistiamo così nella *Assertio* al tentativo di integrare la *methodus cartesiana* in una serie di precetti pedagogici che, nella linea della *Novissima* e della *Janua linguarum*, dovrebbero indebolire se non cancellare del tutto i pregiudizi che hanno la loro origine nell'infanzia: ad esempio, un primo precetto fornito da Andreae è quello di evitare di lasciare i bambini a nutrici e balie ignare della debolezza della mente dell'infante e loro stesse soggette a pregiudizi e credenze frutto di ignoranza, come quella per cui l'eco sarebbe la voce di una vergine che vive nei sassi e che risponde alla nostra voce[40]. Per esemplificare tali tipi di pregiudizi Andreae adduce una lunga lista di credenze che sono riconducibili a tipologie accomunate da una fondamentale incapacità a distinguere ciò che è proprio della mente da ciò che è proprio del corpo.

A tale matrice cartesiana si affianca del resto una matrice più propriamente baconiana, soprattutto per quanto riguarda l'influenza della società e del linguaggio che conserva in un certo senso l'errore nel tempo[41]. Al raggiungimento dell'età scolare i bambini devono quindi ricevere l'insegnamento della lingua latina secondo le indicazioni fornite da Comenius – *in lingua latina docenda Clariss. Comenii teneatur institutum*[42] – che contribuiscono a preparare la mente dell'allievo allo studio delle vere e proprie discipline filosofiche più di quanto non facciano la Grammatica, la Dialettica e la Retorica. È interessante a questo proposito la posizione di Andreae che ritiene inopportuno lo studio dell'intero trivio prima di quello della lingua (alla maniera di Comenius) e della filosofia (alla maniera di Descartes). Lo studio della lingua, condotto secondo la metodologia comeniana, che come abbiamo visto mira ad avvicinare il più possibile la mente

[39] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, pp. 772-773 «Quod si itidem circa res naturales, in sensus incurrentes, prudentia educationis pueritiae atque adolescientiae, rite caveretur, ne quid dediscendum ipsi ultro arriperent, nil dedocendum ab aliis ipsis instillaretur, sed mature adsuescant ad innatas ideas, aeternas veritates [...] attendere, claraeque perceptioni recta judicia conformare, atque illis vitae suae actiones provide gubernare, brevi et Sapientiorem et meliorem, et sic feliciorem quoque, mundum, nos habituros, sperare liceat».

[40] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, p. 774 «Huius commatis censeo, quod cum infantibus balbutientibus ipsae verbis tertiatis confabulentur, non autem integra quae imitari adsuescant praeeant; [...] Echo virgunculam esse in saxis habitantem indeque responsantem».

[41] Per uno studio sulla teoria cartesiana circa i pregiudizi dell'infanzia e la loro permanenza, cfr. F. BONICALZI, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano, Jaka Book, 1998, pp. 75-134.

[42] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, p. 778.

alle cose, rappresenta per Andreae il migliore viatico allo studio della filosofia e delle scienze.

Appresa una lingua in modo tale da ristabilire il rapporto corretto tra il linguaggio e le cose, l'apprensione delle altre lingue e delle discipline storiche – sia per quanto riguarda la storia civile che la storia naturale – risulta per Andreae facilmente accessibile. Ma per diventare filosofo questo ancora non basta, poiché «riserviamo l'onore di questo nome solo a coloro che hanno un retto giudizio su tutte le cose e penetrano davvero con la mente le nature intime delle cose e le sanno dimostrare e spiegare mediante i loro veri principi e cause»[43]. Il nesso su cui si stabilisce il rapporto tra la vera logica e il progetto comeniano è quello, ancora una volta, di dare completezza al processo di formazione rendendo l'aspirante filosofo capace di esercitare il proprio giudizio su tutte le cose.

Questo accesso alla conoscenza filosofica propriamente detta – cioè ad una conoscenza che realizza in un certo senso il motto comeniano *omnia omnibus omnino* – è riservato però solo a quanti si introducono alla vera logica:

> Indirizzando quindi a ciò [all'apprensione della filosofia] il suo studio, molto giustamente inizierà alla maniera degli antichi dalla matematica nella quale per la retta via si trae la scienza certa e chiara da ciò che è certo e chiaro, e così nella pratica si apprende la vera maniera di dimostrare, la vera via e il vero metodo della ragione, cioè la vera logica, nell'investigare e stabilire la verità dele scienze. E nello stesso tempo la mente si procura in anticipo come i principi comuni di tutta la scienza naturale, insieme a strumenti magnifici per esaminarla correttamente secondo numeri, pesi e misure[44] in cui le cose sono state create da Dio[45].

Andreae tentava in questo modo di fare della seconda parte del *Discours* il nucleo di un percorso formativo riservato a quanti si volevano dedicare alla filosofia: il passaggio dalla conoscenza delle lingue e della storia naturale e civile alla conoscenza di tutto ciò che è accessibile all'uomo passava attraverso

[43] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, p. 781: «Huiusque nominis honorem iis solis vindicamus, qui recta de omnibus judicia ferre, adeoque intimas rerum naturas mente penetrare, easque per vera sua principia ac causas explicare ac demonstrare sciant».

[44] Cfr. *Sapienza*, 11, 20.

[45] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, pp. 781-782 «Huc igitur studium suum convertens, rectissime more veterum a Mathesi auspicabitur, in qua ex certis, claris, clara certaque scientia, recta via educitur, atque ita in praxi discitur vera demonstrandi ratio, vera rationis in veritate scientiarum investiganda ac stabilienda, via ac methodus, id est vera logica; simulque velut communia totius scientiae naturalis principia, eamque rite secundum numeros, pondera ac mensuras, in quibus res quaeque a Deo condita, examinandi praeclara adminicula, mens sibi in antecessum comparat».

l'apprensione della vera logica, enucleata, in un certo senso, nelle discipline matematiche. La preparazione fornita inizialmente dal metodo comeniano per le lingue veniva in tal modo portata ad un livello di generalità che ben rispondeva, agli occhi di Andreae e dei comeniani, all'ideale pansofico vagheggiato dall'esule moravo. Nel contesto di un tale percorso, Andreae riservava un posto anche alla logica e alla metafisica tradizionali, ma quasi più come un documento storico che non come parte integrante della formazione squisitamente filosofica[46].

La formazione così concepita ha come risultato, agli occhi di Andreae, quello della acquisizione di una scienza solida e priva di difetti, in grado di portare a compimento quanto cominciato dagli antichi:

> Preparato così attraverso le discipline matematiche, colui che si accinge a filosofare seriamente ha cominciato da un principio solido attraverso il metodo cartesiano, seguendo il suo esempio e la sua dottrina, continuando attraverso cose percepite chiaramente, certe, coerenti con principi indubitati, frenando l'assenso a tutto ciò che pare anche solo un po' dubbio o oscuro, ammettendo solo ciò che è reso chiaro ed evidente; egli costruirà in tal modo nella sua mente in poco tempo e senza nessuna tortuosità una scienza chiara, vera, solida così che gli resti molto tempo in vita per continuare e terminare felicemente quel che è stato iniziato da quanti lo hanno preceduto[47].

In questo modo, chiosa Andreae, si rende del tutto inutile una revisione radicale delle proprie opinioni come quella intrapresa da Descartes attraverso la

[46] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, p. 782: «Quibus haustis, tum demum, nec citius, etiam vulgo tradita Logica ac Metaphysica, cum judicio et fructu aliquo delibari potest, ut in ista quidem attendatur, ad quas formulas et notiones omnes illi progressus mentis, quibus scientias eruit, constituit, docet, disceptat, asserit, falsa refutat, sana ratio, revocarint veteres; quam in multis vel hallucinati sint aut defecerint; quam multa inutilia, superflua, noxia, quibus meliora jam praxi sint edocti; in hac vero rerum, per convenientias ac differentias suas, dislocationem, et sic in classes ordinatarum rerum synopsin, mentis obtutu recognoscat».

[47] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, p. 784: «Preparatus ita per disciplinas mathematicas, jam serio Philosophaturus, Methodo Cartesiana, ipsoque doctrina et exemplo praeeunte, a principio solido orsus, per clare percepta, certa, cum principiis indubitatis cohaerentia pergens, in singulis, quae obscuritatis aut dubitationis vel tantillum habere videantur, sustinens assensum, nec nisi evidens et clarum redditum admittens, ita in mente sua claram, veram, solidamque scientiam construet, tempore brevissimo, sine ullis ambagibus, ut ad continuanda et perficienda feliciter a majoribus cœpta, vitae temporis plurimum ipsi queat superesse». Il rapporto tra il metodo cartesiano e la riforma del sapere è ulteriormente sottolineato da Andreae in un altro passaggio: T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, p. 788 «Hanc reformationem universalem parere potest Methodus Cartesiana et Philosophiae ejus Principia, si ingrediantur eandem, tantis ausis pares, in decedentiumque locum succedant, paris ingenii studiisque ali, qui lampada traditam porro ferant, donec meta sit obtenta».

dubitatio; il dubbio della IV parte del *Discorso* era giustificato sulla base del radicamento dei pregiudizi e delle opinioni fallaci, cosa alla quale, come abbiamo visto, si è ovviato attraverso la formazione scolare:

> In tal modo, se dai primi anni, seguendo rettamente attraverso le tracce una guida che precede su una via sicura, avrà raggiunto le scienze, non sarà necessaria nessuna deposizione così generale, nessun rigetto delle mele marce[48], nessuno scavo della sabbia[49], dato che vi sarà la scienza costruita solo su cose chiare e certe, nella mente propria di ciascuno, senza che venga ammesso nulla di incerto, oscuro, infido o senza che venga edificata su queste ultime cose, come su fondamenta, anche la più piccola parte: ma si avrà solo e unicamente la vera filosofia, fondata su solide colonne[50].

La prospettiva complessiva del progetto di Descartes era senza dubbio sensibilmente modificata nella *Assertio* di Andreae, adattata ad un progetto di riforma che passava attraverso l'integrazione nei curricula scolastici: non solo il dubbio, ridotto o ad una sorta di effetto indesiderato ed evitabile dei pregiudizi (Andreae) o, come nel caso di Clauberg, ad una sorta di *argumentum* adatto ai principianti, ma anche la concezione organica ed unitaria del sapere filosofico che Descartes aveva disegnato nella *Lettera prefazione* ai *Principes de la philosophie* pare difficilmente conciliabile con il percorso proposto nella *Assertio*.

Se da un lato Andreae sacrificava aspetti non secondari della riflessione di Descartes, egli guadagnava, in un certo senso, la conciliazione tra l'istanza comeniana e baconiana di una riforma del sapere che passasse dalle istituzioni e la prospettiva generale sulla scienza propria della filosofia cartesiana. La direzione in cui il gruppo che faceva capo a Hartlib, Hübner e Dury aveva spinto la riflessione di Comenius era dunque la stessa in cui si muoveva Andreae: il progetto di un allargamento della prospettiva comeniana – cioè il passaggio da una *Janua linguarum* ad una *Janua rerum* attraverso l'implementazione del percorso del *Discours* – veniva preso seriamente dall'autore dell'*Assertio* e tentativamente realizzato nel contesto delle polemiche circa la *methodus cartesiana*. In tal senso

[48] L'esempio richiama il testo delle *Risposte* alle *Settime Obiezioni*: cfr. *Septimae responsiones*, B *Op* I 1286 (AT VII 481).

[49] Cfr. *Discours*, IV, B *Op* I 58 (AT VI 29).

[50] T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae*…, cit., vol. I, pp. 784-785 «Tali enim pacto si a teneris via tuta recte praeeuntem ductorem [...] per vestigia sequens, ad scientias processerit, nulla abdicatione tam generali, nulla putridorum pomorum ejectione, nulla sabuli effossione opus; utpote claris tantum ac certis superstructa scientia, in mente cujusvis propria, incertis vero, obscuris, lubricis, nulis admissis, aut eis, ut fundamentis, nulla particula inaedificata: sed mera tantum uniceque vera Philosophia, solidisque columnis fundata».

restano da indagare sia le eventuali conseguenze della proposta di Andreae sia i rapporti con i comeniani inglesi, sulla cui linea l'autore dell'*Assertio* sembra muoversi. Non pare tuttavia secondario sottolineare che, se da una parte diversi sono stati gli studi su Descartes e Comenius, attraverso i quali è stata confermata la profonda distanza tra i due filosofi, una linea di ricerca più proficua sembra essere quella che sposta l'indagine sui cartesiani/comeniani che vedevano una forte consonanza tra la riforma comeniana e il metodo cartesiano.

*NOTES AU SUJET DE LA PUBLICATION DE L'*ANTI-SPINOZA *DE CHRISTOPH WITTICH [2000]*[*]

Le dictionnaire biographique *Nieuw Nederlands Biografisch Woordenboek* attribue l'édition de l'Anti-Spinoza[1] : (1690) à un frère de Christoph Wittich (1622-1687), qui était avocat à Aken : « Zijn broeder, advocaat te Aken, ons verder niet bekend, gaf na zijn dood de volgende verhandeling uit : *Anti-Spinoza et commentarius de Deo et ejus attributis* »[2]. Il ne donne par contre aucune information concernant l'édition de l'*Investigatio epistolae Pauli ad Hebraeos*, publiée l'année suivante (1691). Le dictionnaire édité par Jakobus Kok, le *Vaderlandsch Woordenboek* de 1795[3], attribue également l'édition de l'*Anti-Spinoza* au frère de Wittich, avec les mêmes renseignements que le dictionnaire biographique de Molhuysen. A la fin du XVIII siècle, donc, se trouve déjà établie l'opinion selon laquelle le frère anonyme de Wittich était l'éditeur de son œuvre la plus fameuse. Kok mentionne ses sources, et il renvoie à l'*Oratio funebris* prononcée par Jakob Gronovius et au *Dictionnaire* de Bayle. C'est, en effet, celui-ci qui attribue l'initiative éditoriale de l'*Anti-Spinoza* au frère de Wittich : « Depuis sa mort [celle de Wittich], son frère, avocat à Aix-la-Chapelle, a publié l'*Anti-*

[*] [N.d.E.] L'articolo è stato publicato in «Nouvelle de la République des lettres», 2, 2000, pp. 79-96.

[1] Parmi les études qui se sont occupés de l'*Anti-Spinoza* on peut voir : E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi nella teologia razionale del Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 114-122 ; H.-J. SIEBRAND, *Spinoza and the Netherlands: an inquiry into the early reception of his philosophy of religion*, Assen-Wolfeboro, Van Gorcum, 1988 ; H. G. HUBBELING, *Zur fruhen Spinozarezeption in den Niederlanden*, in K. GRÜNDER, W. SCHMIDT-BIGGEMANN (éds.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1984, p. 149-180 (une version réduite de ce texte se trouve dans *Aperçu général de la réception de la philosophie de Spinoza en Hollande au XVIIe siècle*, « Cahiers Spinoza », 5, 1984-85, p. 167-185) ; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Spinoza dans le cartéstanisme*, en *L'Écriture sainte au temps de Spinoza*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1992, p. 71-89 ; C. HUBERT, *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1994.

[2] P. J. BLOK, P. C. MOLHUYSEN, K. H. KOSSMANN, *Nieuw Nederlands Biografisch Woordenboek*, 10 vols., Amsterdam, N. Israel, 1974, col. 1234.

[3] J. KOK, *Vaderlandsch Woordenboek, dorspronklyk verzameld door Jakobus Kok*, Amsterdam, Johannes Allart, 1795, vol. XXXIII, p. 20: « De Hoogleeraar Wittichius hadt eenen broeder, wiens naam wij niet vermeld vinden, maar alleen zijn beroep, dat van Advokaat, welk hij te Aken waarnam. Deeze, na zijns broeders averlijden, eene Verhandeling, voor de Drukperze gereed, in eigendom hebbende bekommen, gaf, in den faare 1690, dezelve in openbaaren druk uit, onder den titel: *Anti-Spinoza et commentarius de Deo et ejus attributis*, 4. ».

Spinoza, et quelques notes sur les *Méditations* de M. Descartes »[4]. Aussi bien Kok que Molhuysen, donc, relatent l'information dans la forme donnée par Bayle : la mention du frère, dont on ne donne pas le nom, mais seulement la profession et le lieu où il l'exerça. L'autorité de Bayle, en effet, semble mériter une certaine confiance, étant donné qu'il écrivait quelques années après la mort de Wittich (1687) et la publication de l'*Anti-Spinoza*. Malgré la proximité temporelle dans laquelle Bayle se trouve, sa notice sur Wittich contient toutefois une inexactitude à propos des œuvres posthumes : l'allusion aux « notes sur les *Méditations* de M. Descartes » se réfère aux *Annotationes in Cartesii Meditationes* de 1688. L'éditeur de cet ouvrage, cependant, ne fut pas le frère de Wittich, mais Salomon van Til (1643- 1713), dont le nom figure dans la préface. Cette erreur n'échappa pas ensuite aux auteurs des notices biographiques sur Wittich, qui corrigèrent l'attribution de Bayle, en gardant la référence au frère de Wittich à propos de l'*Anti Spinoza*. La notice du *Dictionnaire* ne mentionne pas ses sources et, à part l'erreur dont j'ai parlé, elle n'offre pas une liste complète des œuvres posthumes de Wittich.

Une analyse rapprochée des différentes préfaces offre des indications utiles pour une meilleure compréhension aussi bien de l'*Anti-Spinoza* que de l'opération éditoriale qui est à l'origine de sa publication. L'ensemble des œuvres posthumes de Wittich comprend quatre publications : les *Annotationes in Cartesii Meditationes* (1688), la *Theologia pacifica defensa* (1689), l'*Anti-Spinoza* (1690) et l'*investigatio Epistolae Pauli ad Hebraeos* (1692). La préface à la *Theologia Pacifica Defensa*, en particulier, contient des informations sur le plan éditorial concernant l'*Anti-Spinoza*. Après avoir résumé les moments forts de la polémique entre Wittich et Desmarets, ainsi que les circonstances qui ont conduit à la rédaction de la *Theologia Pacifica Defensa*, le préfacier, anonyme, précise : « Sequetur ejusdem [de Wittich] in Epistolam ad Hebraeos, qui jam praelo subjici caeptus est, Commentarius & plura alia, inter quae eminent quae contra Spinozam lucubratus est »[5]. De cette façon est annoncé un projet d'édition des manuscrits de Wittich : à la *Theologia Pacifica Defensa* succèderont un commentaire sur l'*Epitre aux Hébreux* et d'autres écrits, dont les plus importants sont ceux « quae contra Spinozam lucubratus est ». Une première remarque concerne le titre des ouvrages : la *Theologia Pacifica Defensa* et l'*investigatio* ont un titre précis, et probablement déjà défini dans les feuilles du manuscrit. Au contraire, l'œuvre sur Spinoza ne porte pas le titre que nous connaissons et semble être constituée par des éléments

[4] P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique, par Mr. Pierre Bayle, Cinquieme Edition, revue, corrigée, et augmentée...*, Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht, 16 vols., 1740 ; repr. Genève, Slatkine Reprints, 1995, vol. XIV, p. 580, art. Wittichius.

[5] *Theologia Pacifica, Praefactio*.

différents, regroupés et unifiés par leur objectif polémique : Spinoza. Cela nous laisse penser qu'il s'agit des manuscrits ayant un degré différent de finition : quelques-uns déjà prêts à être imprimés, d'autres qui ne le sont pas encore. Les passages concernant la rédaction de la *Theologia pacifica defensa* nous le confirment :

> Id scriptum [la *Theologia Pacifica Defensa*] quamvis plene ad umbilicum perductum certas ob causas [...] pressit usque ad mortem noster Wittichius, non intercedens tamen quo minus post mortem suam ederetur, ut manu sua, dum adhuc in vivis esset, testatus est[6].

Le préfacier nous donne une image de Wittich préoccupé surtout d'achever la *Theologia pacifica defensa*, en terminant une polémique commencée 18 ans auparavant[7]. Il est donc naturel que, parmi les manuscrits, le premier à être publié ait été celui de la *Theologia Pacifica Defensa*, déjà prêt et auquel Wittich tenait particulièrement. Une allusion à ceux qui étaient à 'origine de cette initiative complète les informations qu'on peut tirer de la préface à la *Theologia Pacifica Defesa* : « Judicarunt frater Tobias Jurisconsultus apud Aquisgranenses dignissimus et cum ispo alii scriptum hoc diutius non premendum »[8]. Tobias Wittich, le frère de Christoph, est donc un des promoteurs du projet éditorial, et c'est probablement cette préface qui a poussé Bayle à attribuer l'édition de l'*Anti-Spinoza* au frère avocat. Les dictionnaires biographiques que j'ai cités, en revanche, n'ont pas donné beaucoup d'importance à la *praefatio,* car tous les deux rappellent l'anonymat du frère. Mais Bayle aussi est resté approximatif : en premier lieu, la décision de publier les manuscrits est prise par une collectivité (...et cum ipso alii...) qui comprend aussi l'auteur de la préface (...plane persuasi sumus...). En deuxième lieu, il est légitime de douter que le préfacier de la *Theologia Pacifica Defensa*, et, nous le verrons, aussi de l'*Anti-Spinoza* et de l'*Investigatio Epistolae Pauli ad Hebraeos*, soit Tobias Wittich, et cela pour deux raisons qui résulteront de l'analyse des autres *praefationes* :

– les trois préfaces constituent un ensemble unitaire, dans lequel l'auteur prend position en faveur de la faction cartésienne et revendique, contre la philosophie de Spinoza, l'orthodoxie de la pensée de Descartes ;
– la *praefatio* de l'*Investigatio* est signée 'David Hassel'.

[6] *Theologia Pacifica, Praefactio*.
[7] La première édition de la *Theologia Pacifica* parut à Leyde en 1671 chez Arnold Doude.
[8] *Theologia Pacifica, Praefactio*.

Sur la base de ces éléments, il est fort probable que le rôle de Tobias Wittich ait été celui de promouvoir la publication des manuscrits de Christoph. En ce cas, alors, il faudra éclaircir qui sont ces *alii* qui ont soutenu la publication de l'*Anti-Spinoza* et qui, probablement, sont intervenus plus directement dans l'opération éditoriale.

Dans la *praefatio* de l'*Anti-Spinoza*, l'auteur anonyme trace un tableau général des différents systèmes philosophiques, qu'il répartit en deux genres, définis par la conception du rapport Dieu/Monde. L'un conçoit Dieu comme cause transitive, l'autre comme cause immanente : « Duo tantum, non plura dari possunt philosophiae systemata : Unum, quod Deum statuit causam rerum transeuntem; alterum quod Deum facit earundem causam imnanentem »[9]. Le premier système, par conséquent, soutient la distinction entre Dieu et le monde et entre l'âme et le corps, l'affirmation de la création à travers un acte libre de la volonté divine et l'affirmation de la liberté de la volonté humaine. Le seconde, au contraire, il confond Dieu et le monde, l'âme et le corps, et nie aussi bien la liberté humaine que la création *ex nihilo*[10].

Ces deux univers spéculatifs, radicalement et dialectiquement opposés, se sont affrontés, selon le préfacier, dans les figures historiquement déterminées des différents systèmes philosophiques. Ainsi, la conception de Dieu comme cause transitive a été progressivement adoptée par Anaxagore, Pythagore, Socrate, Platon, jusqu'à Descartes, qui eut le mérite d'élaborer de la façon la plus pure la conception de la divinité comme cause externe au monde. Le deuxième système, en revanche, a été professé par Démocrite, Protagoras et, surtout, par les stoïciens, qui réussirent à lui donner une élaboration complète à travers l'identification de Dieu et du monde. Selon l'auteur de la *praefatio,* Spinoza a tout simplement proposé de nouveau ce qui avait été développé par la Stoa : « Deflorescente tamen scholae Stoicae propagine, & ipsum illud systema in oblivionem venit, donec Spinoza non

[9] *Anti-Spinoza*, *Praefatio*.

[10] *Anti-Spinoza*, *Praefatio* « Illud [le système qui établit Dieu comme cause transitive] Deum a mundo sollicite distinguit, ac separat, hoc Deum cum Universo turpiter confundit; illius fundamentum est distinctio Mentis et corporis, huius eorundem confusio; Illud ex libero beneplacito Mentis infinitae ac omnipotentis res omnes derivat, hoc ex, nescio qua, bruta Naturae divinae vel Universi necessitate; Illud motum et quietem spectati ut Dei effecta, hoc ut ad naturam Dei pertinentia, vel potius ut Dei attributa; Illud, ut mentem facit substantiam cogitantem, sie quoque eidem ut causae liberae, actiones cogitativas, hoc est affirmandi vel negandi, volendi nolendique tribuit facultatem; hoc, dum mentem, ut Dei (causae immanentis) modum, considerat, illam in automa transformat spirituale; illud omnis religiosi cultus, omnisque pietatis fundamenta ponit, hoc funditus evertit ac tollit ».

ita pridem illud hominibus in memoriam revocaverit, ac demun recoxerit »[11]. Le préfacier reprend donc ici l'opposition entre cause immanente et cause transitive, exposée par Spinoza dans la p. XVIII de l'*Ethica*. L'expression *causa immanens* n'est pas fréquente chez Spinoza[12], mais, si on la considère comme synonyme de *causa interna*[13], on en enregistre un nombre plus élevé d'occurrences[14]. Aussi l'expression *causa transeuns* est-elle assez rare : elle apparait en union/opposition avec *causa immanens* en *Ethica*, I, p. XVIII, dans la lettre LXXIII, et dans le *Court traité*, p. I, c. III. La préface révele donc une interprétation de la philosophie spinoziste à partir de deux catégories – causa immanens/transeuns – que Spinoza avait adoptées dans son œuvre. Il faut donc s'interroger sur le sens précis de cette opposition chez Spinoza, et si elle est adoptée dans le même sens par le préfacier de l'œuvre de Wittich.

Selon A. Trendelenburg[15], la source de la schématisation spinoziste de la cause efficiente sont les *Institutiones Logicae* de F. Burgersdijck. La même répartition se trouve également dans les *Institutionum Logicarum Synopsis*, dont il y eut une réédition avec commentaire de A. Heereboord. Burgersdijck définit la cause immanente comme celle qui produit l'effet à l'intérieur d'elle-même : « Quae est causa immanens? Quae producit effectuum in se ipsa. Sic dicitur intellectus

[11] La conception du stoïcisme comme paradigme de toute philosophie qui nie la transcendance de Dieu par rapport au Monde se trouve déjà dans le *Traité contre les libertins* de Calvin. Selon celui-ci, les libertins auraient repris des stoïciens « l'ancienne imagination qu'il n'y a qu'un seul esprit qui est partout » (cité par L. ZANTA, *La renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*, Genève, Slatkine, 1975, p. 66-67). Sur Spinoza et le stoïcisme voir : A. GRAESER, *Stoische Philosophie bei Spinoza*, « Revue internationale de philosophie », 45, n. 178/3, 1991, p. 336-345 ; M. WISSENBURG, *Verantwoordelijk voor de Samenleving? De Stoa en Spinoza : deterministische qltemstieven voor maakbaarheid*, « Stoicheia », 5, n. 1, 1990, p. 53-72 ; A. MATHERON, *Le moment stoïcien de l'Ethique de Spinoza*, in P.-F. MOREAU, J. LAGREE (éds.), *Le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Actes du colloque CERPHI, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1994, p. 147-161.

[12] Voir à ce propos : E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Lexicon Spinozanum*, 2 vols., La Haye, M. Nijhoff, 1970, vol. I, p. 135. L'édition de reference des œuvres de Spinoza est celle de C. Gebhardt : B. SPINOZA, *Opera*, C. GEBHARDT (éd.), 4 vols., Heidelberg, C. Winter, 1925.

[13] B. SPINOZA, *Korte verhandeling van God, de Mensch en deszelus welstand / Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, F. MIGNINI (éd.), L'Aquila, Japadre, 1986, II, c. 26, § 7, p. 343 : « Al het gevrogte van een inblyvende off innerlyke oorzaak ('t welke by my een is) en is niet moglyk te konnen vergaan noch te veranderen zo lang deze syne oorzaak blyft ». Pour la traduction française nous renvoyons à l'édition de Charles Appuhn : B. SPINOZA, *Court Traité*, C. Appuhn (traduzione di), Paris, Flammarion, 1964, p. 155 : « Aucun des effets d'une cause intérieure ou immanente (c'est tout un pour moi) ne peut périr ou s'altérer aussi longtemps que cette cause demeure ».

[14] Pour *causa immanens* cf. *Ethica*, I, p. XVIII ; *Epistolae*, Ep. LXXIII. Pour *causa interna*, cf. *Renati Descartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae*, I, ax, XI ; *Cogitata Metaphisica*, I, cap. III, *Ethica*, III, schol. Prop. XXX. Tutto in B. SPINOZA, *Opera*…, cit.

[15] A. TRENDELENBURG, *Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Leben und Lehre*, in *Historische Beiträge zur Philosophie*, 3 vols., Berlin, G. Bethge, 1867, vol. III, p. 316-325.

causa suorum conceptuum »[16]. Le cas typique auquel s'applique la notion de cause immanente est celui de pensées, idées et volitions, qui, bien que produites par l'esprit, restent néanmoins à l'intérieur de lui. L'affirmation que Dieu est cause immanente de toutes choses signifie que la causalité divine s'explique nécessairement à l'intérieur d'elle-même. C'est-à-dire que toutes les choses existent en Dieu[17].

La théorie spinoziste de la causalité immanente diverge de la théorie scolastique en des points qui sont très significatifs. La doctrine scolastique, comme on peut le voir dans les œuvres de Heereboord et Burgersdijck, n'affirme pas la consubstantialité de la cause et de l'effet, et, d'autant moins, une nécessité dans la production de ce dernier, en vertu de la distinction entre la cause immanente la cause émanative : « Non est confundendo causa immanens cum emanativa; nam omnis quidem causa emanativa interna est immanens, sed non omnis immanens, est emanativa »[18]. La cause émanative est celle qui produit l'effet sans la médiation d'aucune action spécifique, c'est-à-dire qu'elle le produit à partir de sa simple existence : De cette façon, par exemple, chaque forme est cause émanative de ses propriétés[19]. De ce type de cause se distingue la cause active, qui est celle produite par une action spécifique et, donc, non nécessaire[20]. Spinoza, contrairement à ce que nous venons l'évoquer, nie une causalité active distincte d'une causalité émanative, et il assimile la cause efficiente à la cause formelle, de telle sorte que toutes choses soient produites par Dieu selon la même nécessité qu'un triangle est cause formelle de ses propriétés : « Dan zeggen wy dat hy is een uitvloeyende ofte daarstellende oorzaak van syne werken; en in opzigt de werkinge geschieid, een

[16] F. BURGERSDIJCK, *Institutionun Logicarum Synopsis, sive rudimenta logica*, Lugduni Batavorum, apud Abrahamum Commelinum, 1645, p. 28. Le commentaire de Heereboord precise en suite : « Vocatur causa immanens, clarius: quando effectum & causa sunt in eodem subjecto » ; A. HEEREBOORD, EPMHNEIA *logica, seu explicatio tum per notas, tum per exempla, Synops. Logicae burgersdicianae*, Lugduni Batavorum, ex officina Davidis a Lodensteyn, 1657, p. 8. Sur les concepts de *causa immanens* et *transeuns* voir la dispute XIII, « De causa immanens et transiens », contenue dans le II vol. des *Meletemata* de Heereboord : A *Meletemata Philosophica*, 2 vols., Lugduni Betavorum, ex officina Francisci Moyardi, 1654, vol. II, p. 229-231.

[17] L'immanence des choses à Dieu, toutefois, est déjà établie par les p. XIV et XV. Selon Martial Gueroult, la spécificité de la p. XVIII est celle de montrer l'immanence de Dieu aux choses, dans le sens où une telle immanence est « une propriété nécessaire de la causalité de Dieu » (M. GUEROULT, *Spinoza. I - Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 299.)

[18] A. HEEREBOORD, EPMHNEIA *logica*…, cit., p. 98.

[19] Voir à ce propos F. BURGERDIJCK, *Institutionum Logicarun Synopsis*…, cit., p. 27 : « Quaenam causa vocatur vulgo emanativa? A qua res immediate, ac sine ulta actione media emanat ».

[20] F. BURGERDIJCK, *Institutionum Logicarun Synopsis*…, cit., p. 27 : « Quid est causa activa? Quae effectum producit agendo. Sic ignis est causa caloris externi, quem in alio producit, qui calefit ».

doende ofte werkende oorzaak, het welk wy voor een stellen, als op elkander opzigtig zynde »[21].

Il nous reste, pourtant, à souligner un point important : l'affirmation que Dieu est une cause immanente aux choses, et que celles-ci le sont à Dieu, ne signifie pas identifier Dieu et les choses, ou Dieu et la nature. L'immanence divine n'est pas en effet une immanence d'essence, mais une immanence causale, et Dieu reste, quant à l'essence, distinct d'elles[22]. Autrement, on nierait la distinction entre la substance et ses modes. Sans saisir la fine distinction spinoziste, Wittich, dans son commentaire à la p. VI de l'*Ethica*, arrivait à la conclusion que « cum volitio Dei sit ipse Deus, lapis erit Deus, homo erit Deus »[23]. Au contraire, on peut bien affirmer, comme plusieurs interprètes l'ont fait[24], qu'il y a une certaine transcendance ou distinction de Dieu par rapport à la Nature et à l'ensemble de ses modes.

Or, la préface de l'*Anti-Spinoza* montre un décalage par rapport à la doctrine spinoziste de la causalité immanente. Le préfacier a, en effet, conçu l'immanence de Dieu comme absolue, de telle façon que l'auteur de l'*Éthique* diviniserait le monde, en effaçant toute distinction entre ce dernier et Dieu. La doctrine spinoziste est ainsi interprétée comme une réélaboration *more geometrico* de la philosophie stoïcienne, et son originalité serait plus dans la méthode adoptée que dans les contenus exposés.

Cependant, une interprétation de ce type n'était pas une nouveauté[25], comme cela nous est confirmé par une lettre de Oldenburg à Spinoza datée du 15 novembre

[21] B. SPINOZA, *Korte verhandeling*…, cit., p. 166. « Nous disons donc qu'il est une cause émanative ou présentante de ses effets et, en ayant égard à ce que l'effet a lieu, une cause active ou efficiente ; c'est tout un, posons-nous, parce qu'il y a entre ces choses réciprocité » (Trad. *Court Traité*…, cit., p. 65). Sur le sens de *causa immanens* dans le *Korte verhandeling* on peut voir l'étude de J. GANAULT, *Immanence et transcendance dans le* Court Traité, « Archives de Philosophie », 51, n. 1, 1988, p. 29-37.

[22] Voir *Eth*. I, p. XVII, scol., in B. SPINOZA, *Opera*…, cit.

[23] Voir *Anti-Spinoza* 22 : « Si Deus est omnium rerum causa immanens, non transiens creaturae igitur, sive, omnes res sunt Dei ideae, Dei decreta ; [...] creaturae nihil erunt extra Deum, sed erunt Dei conceptus, Dei ideae, Dei volitiones: [...] & sic porro, adenque cum volitio Dei sit ipse Deus, lapis erit Deus, homo erit Deus ».

[24] Cf. M. GUEROULT, *Spinoza*…, cit., p. 299-300 ; F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, p. 159-162 ; H. A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, p. 319-328.

[25] Voir à ce propos l'intéressant article de W. VAN BUNGE, *On the early Dutch reception of the* Tractatus Theologico-Politicus, « Studia Spinozana », 5, 1989, p. 225-251: 236 « With the possible exception of Melchior, all the early Dutch critics of the TTP considered Spinoza's hidden, yet apparent identification of God and Nature as the ultimate philosophical basis of his plea for tolerance, and they all judged it to be the foundation for his equally hidden, yet equally distinctive determinis ». J. Colerus aussi, dans sa célèbre biographie, affirme que Spinoza identifie Dieu et la nature: J.

1675, dans laquelle il demande des explications *imprimis* sur « quae ambigue tibi tradita videntur de Deo, & Natura; quae duo a te confundi, quamplurimi arbitrantur »[26]. La réponse de Spinoza est d'autant plus intéressante qu'il reprend ici la terminologie adoptée en *Eth*., I, XVIII : « Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo »[27]. Que cela ne signifie pas du tout l'identification de Dieu et de la Natura est affirmé péremptoirement, sans offrir d'explications ultérieures : « Attamen, quod quidam putant, *Tractatum Theologico-Politicum* eo niti, quod Deus, & Naturam (per quam massam quandam, sive materiam corpoream intelligunt) unum, & idem sint, tota errant viam »[28]. De cette façon, Spinoza exclut toute interprétation qui identifie strictement Dieu à la nature.

La *praefatio* de l'Anti-*Spinoza* nous offre non seulement un témoignage concernant la lecture et la compréhension de l'œuvre spinoziste dans les années suivant la publication de l'*Opera posthuma*, mais elle montre aussi l'influence de cette dernière sur le courant cartésien. La nécessité de se distinguer de Spinoza, et de ce qui, comme nous l'avons vu, constitue la clef de voûte du spinozisme – l'assimilation de Dieu et de la nature – conduit le préfacier cartésien à identifier dans la distinction entre Dieu et la nature le fondement de la philosophie de Descartes. Le mérite de Descartes serait donc celui d'avoir exposé avec une clarté mathématique un système philosophique reposant sur la distinction entre ces deux termes, en établissant les fondements d'une *Encyclopaedia vere Christiana*[29]. Une confrontation entre les philosophies de Descartes et de Spinoza, développée par le préfacier en huit points, confirme que leur différence est due au choix théorique entre la conception de Dieu comme *causa immanens* et celle de Dieu comme *causa transeuns*. L'option de Spinoza conduit, dans ses conséquences, à nier le cogito

COLERUS, *La vie de B. de Spinosa*, La Haye, chez T. Johnson, 1706, p. 119-120 : « Pour comprendre sa pensée, il faut considérer qu'une *cause passagère* est celle dont les productions sont extérieures ou hors d'elle-même, comme quelqu'un qui jette une pierre en l'air, ou un charpentier qui bâtît une maison, au lieu qu'une *cause immanente* agit intérieurement & s'arrête en elle-même, sans en sortir aucunement. Ainsi quand notre âme pense ou désire quelque chose, elle est, & s'arrête dans cette pensée sans en sortir, & elle en est la cause immanente. C'est de cette manière que le Dieu de Spinosa est la cause de cet Universe où il est, & n'est point au delà ».

[26] Epistola LXXI, in B. SPINOZA, *Opera*…, cit., IV, p. 304.

[27] Epistola LXXIII, in B. SPINOZA, *Opera*…, cit., IV, p. 307.

[28] Epistola LXXIII, in B. SPINOZA, *Opera*…, cit., IV, p. 307.

[29] *Anti-Spinoza, Praefatio* : « Quicquid vero de eorum fuerit sententia, in confesso est, Nolbilissimum Cartesium prius illud systema Mathematica certitudine ac methodo pure casteque concinnasse: hoc enim, laudis debetur Cartesio, quod dum priscis Philosophis illud μεταβαίνειν εἰ ἀλλο γένων ex uno in aliud transilire systema, solenne erat, ille solus Philosophiae corpus ubique idem, ubique sibi simile, nullibi dehiscens aut desciscens, nullibi sibi contrarium, magno sane ingenii acumine, secundum regulas Analyseos contexuit, ac hoc modo Encyclopaediae vere Christianae fundamenta jecit ».

comme constituant l'essence de l'esprit humain, à attribuer à Dieu l'extension non seulement de manière éminente, mais aussi formelle[30], et enfin à confondre la substance créée avec la substance éternelle. Selon le préfacier, cette confusion a engendré, ensuite, toute une série de controverses et d'erreurs concernant l'essence divine et le rapport entre intellect, volonté et puissance en Dieu[31].

Dans la dernière partie de la préface se trouve une attaque contre Aristote, dont la philosophie serait fondée sur les mêmes principes que celle de Spinoza, et qui devrait appartenir à l'ensemble des systèmes qui conçoivent Dieu comme cause immanente. La référence à Aristote, toutefois, ne s'insère pas dans la reconstruction archéologique des philosophies de l'immanence, mais elle supporte la réfutation de ceux qui, contrairement à Wittich, ont la prétention de combattre le spinozisme en s'appuyant sur la philosophie aristotélicienne : « Tantum enim abest, ut Spinozae error ex doctrina Aristotelis, quod pertenduunt alii, refelli possit, ut eum mirifice firmet, siquidem ipsissimus ille Aristoteles Stagirites in eodem cum Spinoza haesit luto »[32]. Le but, en ce cas, n'est pas celui d'opérer une reconstruction historique, mais de réfuter la position de certains (*alii*) contemporains, afin d'affirmer à nouveau l'importance de la philosophie cartésiénne comme la seule réellement antagoniste à la pensée de Spinoza.

Les arguments apportés à ce propos ne sont pas très originaux, car ils exploitent le *topos*, développé au XVIe siècle, de l'Aristote païen, dont les principes sont incompatibles avec la religion chrétienne. Ce thème est interprété, opportunément, selon une ligne de lecture immanentiste de la pensée aristotélicienne, afin de la reconduire à celle de Spinoza. Parmi ces 'lieux' conceptuels, on compte l'éternité de la matière[33], l'incorruptibilité du monde supralunaire identifié pour cela avec la divinité[34], la conception de Dieu comme moteur immobile, et donc 'dépendant' du monde, la définition de Dieu comme acte

[30] Descartes avait nié expressément, dans les *Réponses aux II Objections*, qu'on puisse attribuer à Dieu l'extension d'une manière formelle, tandis qu'il est juste affirmé que Dieu la possède *eminenter*. Voir *Secundae responsiones*, B *Op* I 862 (AT VII 137).

[31] La recherche menée par Emanuela Scribano a bien mis en lumière l'ampleur et la complexité de ce débat, qui constitue l'arrière-plan théologique de l'*Anti-Spinoza*. Voir E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*…, cit., p. 114-122. Je me limite à renvoyer à cet ouvrage dans lequel se trouve une tractation ample et documentée du sujet.

[32] *Anti-Spinoza*, *Praefatio*.

[33] *Anti-Spinoza*, *Praefatio* « Duo tantum principia vel Naturae agnovit partes, *Materiam & formam*, illa dicit incorruptibilem vel aeternam, hanc successive, at necessario ortam ».

[34] *Anti-Spinoza*, *Praefatio* « Quod enim mundum supralunarem crediderit Deum, eique omnia divina attributa, excepta providentia, vindicaverit, totiusque mundi aeternitatem propugnaverit, res pervulgata est ».

pur, et, par conséquent agissant nécessairement, c'est-à-dire en créant ab aeterno[35]. L'insistance du préfacier à montrer le spinozisme d'Aristote, à travers des figures argumentatives connues, pourrait sembler inadéquate, si on ne tient pas compte du contexte dans lequel la *praefatio* a été rédigée. Il ne s'agit pas, comme je l'ai évoqué, de réfuter Aristote, mais de soutenir que les principes de la philosophie aristotélicienne ne suffisent pas à réfuter Spinoza et que, donc, seule la philosophie cartésienne garantit la constitution d'un savoir 'chrétien'.

Il reste pourtant difficile d'identifier les *alii* qui prétendent (*pertendunt*) réfuter Spinoza sur la base de la philosophie d'Aristote. Parmi les écrits contre Spinoza parus avant 1690[36], il ne semble y en avoir aucun élaboré de façon systématique sur les principes aristotéliciens. En même temps, il n'est pas possible d'opposer trop rigidement aristotélisme et cartésianisme dans la culture hollandaise de la deuxième moitié du XVIIe siècle : les études de Dibon sur le milieu universitaire, celles de Bohatec sur la 'Scolastique cartésienne' et sur les *novantiqui* ont montré que l'aristotélisme diffusé en Hollande était marqué par un éclectisme capable de recevoir les apports de la nouvelle philosophie, selon le proverbe souvent cité : « Amicus Plato, Amicus Aristoteles, Amicus Cartesius, sed magis amica Veritas »[37]. A partir de ces observations, je crois qu'il faut comprendre l'allusion aux réfutations aristotéliciennes de Spinoza de façon plus générale, et, dans ce cas, il est possible de formuler quelques hypothèses, ou, au moins, de mieux comprendre le contexte dans lequel se situe la publication de l'*Anti-Spinoza*. A ce propos, il faut tenir compte de la première œuvre dédiée expressément à la réfutation de Spinoza, L'*impie convaincu* de Noel Aubert de Versé, dont les thèses montrent une claire matrice socinienne[38], Pour Aubert de

[35] *Anti-Spinoza*, *Praefatio* « Huc quoque collimat quod Deum definivit, Ενέργει ανάνευ δυνάμεω », *Actum sine potentia*: quod Spinoza hisce affert verbis: *Omnipotentia Dei actu ab aeterno fuit, & in aeternum in eadem actualitate manebit*, in Schol. Prop. 3. II. Confer. Schol. Prop. 17. I. Quemadmodum enim mundi aeternitatem ac necessitatem inde elicit Spinoza, sic quoque Aristotelis placitum ejusdem aeternitatem ac necessitatem plane infert, quod bene norunt illi, qui co tanquam argumentum Achillaeo pro mundi aeternitate usi sunt ».

[36] Une liste détaillée des réfutations de Spinoza parues avant 1725 se trouve dans J. A. FABRICIUS, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus Atheos, Epicureos, Deistos seu Naturalistas, ldolatras, Judaeos, et Muhammedanos, lucubrationes suis asseruerunt*, Hamburgi, sumptu Theodori Christophori Felginer, 1725, p. 357-361. Cf. à ce propos H. J. SIEBRAND, Spinoza *in the Netherlands*…, cit., H. G. HUBBELING, *Zur fruhen Spinozarezeptiom in den Niederlanden*…, cit., W. VAN BUNGE, *On the early Dutch reception*…, cit.

[37] Sur ce proverbe voir l'étude de L. TARAN, *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, « Antike und Abendland », 30, n. 2, 1984, p. 93-124.

[38] N. AUBERT DE VERSE, *L'impie convaincu*, Amsterdam, chez Jeun Crelle, 1684. La réfutation de Spinoza, toutefois, concerne seulement la première partie de l'*Ethique*. L'œuvre de Aubert de Versé contient aussi une réfutation assez ample de la démonstration cartésienne de

Versé, le problème fondamental posé par Spinoza est celui du rapport Dieu/Monde, et il accrédite trois hypothèses selon lesquelles on peut le concevoir : la première est celle qui établit un Dieu éternel et un monde crée ; la deuxième est celle qui affirme deux principes distincts et éternels, Dieu et la matière ; la troisième est celle qui définit la matière et le monde comme émanations de Dieu et, par conséquent, comme consubstantielles à lui. Si, dans la première et dans la troisième thèse, on peut identifier les positions respectives des théologiens chrétiens et de Spinoza, la deuxième est, pour l'auteur, la thèse soutenue aussi bien par les anciens philosophes grecs, que par la tradition hébraïque et par la primitive tradition chrétienne. Cette lecture rapproche la théologie chrétienne et la philosophie de Spinoza dans l'affirmation de l'absolue infinité de Dieu. Le fait de concevoir Dieu comme absolument infini implique la négation de toute autre substance, et amène à la conclusion cohérente qui fait du monde une émanation de Dieu. La seule solution convaincante aux yeux d'Aubert de Versé est celle qui nie la création *ex nihilo*, en posant Dieu et la matière comme éternels : « La seconde est celle de ceux qui posent deux êtres, ou deux substances incréées, éternelles et indépendantes quant à leur simple existence, quoique fort différemment, dont la première est Dieu, l'Etre infiniment parfait, tout puissant, & le principe de toute perfection ; & la seconde, la Matière, l'être essentiellement imparfait, sans force, sans vie, sans connaissance, capable néanmoins de toutes ces perfections par l'impression de Dieu, & ses opérations sur elle. Et c'est là l'hypothèse de tout ce qu'il y a jamais eu de Philosophes & de Théologiens dans l'antiquité, et celle que je suivrais »[39].

Pour Aubert de Versé, la philosophie de Spinoza dérive directement de celle de Descartes, et précisément, de la réduction de l'espace à la matière, à travers la négation du vide. La conséquence, sur laquelle s'appuie le système de Spinoza, est l'affirmation de l'infinité – et non de l'indéfinité, comme Descartes le prétendait – de la *res extensa*, concevable désormais uniquement comme émanation de la substance divine. Toutefois, il me semble difficile de soutenir que le préfacier de l'*Anti-Spinoza* se réfère à l'œuvre d'Aubert de Versé. Et cela pour deux raisons : d'un côté les thèses qu'y sont exposées peuvent être rapprochées de celles d'Aristote d'une façon seulement très approximative ; de l'autre, une attaque portée contre l'*Impie convaincu* aurait vraisemblablement mentionné ses doctrines comme sociniennes et non comme aristotéliciennes. II est donc plus probable que la

l'existence de Dieu et de l'occasionalisme de Malebranche, qui est reconduit au spinozisme. Sur l'*impie convaincu* voir M. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*…, cit., p. 225-240 ; P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954 ; repr. Genève, Slatkine, 1979, p. 81-89 ; C. HUBERT, *Les premières réfutations de Spinoza*…, cit.

[39] N. AUBERT DE VERSE, *L'impie convaincu*…, cit., *Avertissement*.

praefatio de l'*Anti-Spinoza* se réfère à des auteurs dont l'orthodoxie était moins discutable.

En 1688, Melchior Leydecker, élève de Gijsbert Voët et professeur à Utrecht, publiait une œuvre ayant pour titre *Veritas evangelica triumphans de erroribus quorumvis saeculorulorum, opus historico-theologicum*. On y trouve une dizaine de pages dédiées à Spinoza[40], La thèse soutenue par Leydecker est que Spinoza développa les bases de sa philosophie en suivant avec trop d'empressement les principes de la méthode cartésienne : « Nempe is [Spinoza] cum ex Cartesiana Methodo didicerat de omnibus dubitare, nihil Divini in V.T. primum reperire potuit, & postea nihil veritatis in Naturali cognitione Dei »[41]. L'abus de la *methodus cartesiana* fondée sur le doute et sur la prétention d'une connaissance 'claire et distincte' est à l'origine des définitions de l'*Ethique*, apparemment irréprochables, mais, en réalité, absolument inacceptables, comme par exemple celle de substance. Cette méthode se réduit, selon Leydecker, à la prétention d'une certitude mathématique et géométrique pour des principes et des démonstrations qui ne sont prouvés d'aucune manière. Ainsi, toute la philosophie de Spinoza n'est qu'une *grammaticalis nugatio*. Dans ce contexte, il s'efforçait de mettre en garde les cartésiens, qui approuvent une telle méthode et qui « execrantur alii toto corde, qui modestiores sunt ac pientiores, vel vero religionis Christianae sensu tanguntur »[42].

Gerard de Vries, lui aussi voétien et collègue de Leydecker à Utrecht, avait reconduit dans ses *Exercitationes rationales de Deo, Divinisque perfectionibus* l'origine du spinozisme à Descartes, et précisément à la définition de substance donnée dans l'art. 51 de la première partie des *Principia Philosophiae* : « Hanc [la philosophie de Spinoza] interim cui debeamus primo auctori vel inventori (per se, an per accidens? novit Deus) forsan percipietur inspicienti Cartesii *Princ. Part. I. Art. LI* »[43].

L'identification de la cible polémique de la *praefatio* reste, pourtant, assez problématique. Toutefois, les pages que je viens de citer permettent de mieux comprendre l'exigence de réhabiliter Descartes. Selon le préfacier anonyme, en

[40] M. LEYDECKER, *Veritas evangelica triumphans de erroribus quorumvis saeculorulorum, opus historico-theologicum*, Trajecti ad Rhenum, typis Rudolphi a Zyll, 1688, p. 195-205 (La discussion de la doctrine spinoziste se trouve dans le chapitre IV, qui a pour titre « De recentioris Atheismi Impietate »).

[41] M. LEYDECKER, *Veritas evangelica triumphans*…, cit., p. 195.

[42] M. LEYDECKER, *Veritas evangelica triumphans*…, cit., p. 197.

[43] G. de VRIES, *Exercitationes rationales de Deo, Divinisque perfectionibus. Nec non philosophemata miscellanea. Editio nova, ad quam, praeter alia, accedit Diatribe singularis gemina. Altera De Cogitatione ipsa mente; altera, de ideis rerum Innatis*, Trajecti acd Rhenum, ex officina J. & G. Van der Water, 1695, p. 44. La première édition de l'œuvre est de 1685.

effet, le mérite majeur de l'œuvre de Wittich n'est pas celui d'avoir réfuté Spinoza, mais celui de l'avoir fait à partir de la philosophie de Descartes : « Hoc nunc, quicquid est systematis Spinozae, post multos alios viros Eruditos, subvertendum sibi sumsit [...] Wittichius noster. Machinas adhibuit non in Lyceo, sed Schola Cartesiana fabrefactas, & quidem merito »[44]. L'intérêt des cartésiens pour l'œuvre de Wittich relève donc d'une exigence bien précise, car non seulement elle était la réfutation la plus complète de Spinoza rédigée jusqu'à ce moment, mais elle constituait aussi une réponse 'forte' à la thèse de ceux qui affirmaient une filiation directe de l'*Ethique* de la philosophie de Descartes. Dans le contexte du débat philosophique et théologique qui se développe autour de Spinoza, l'élément constitutif et fondateur de la philosophie cartésien ne devient la distinction entre Dieu créateur, duquel tout dépend, et la nature créée. Une conséquence manifeste et significative en est le fait que la lecture de l'œuvre cartésienne est filtrée par les catégories spinozistes de la causalité immanente et transitives[45]. Dans la lecture opérée par le préfacier anonyme, en outre, l'hétérogénéité des deux systèmes est affirmée sur la base d'un élément conceptuel (la conception du rapport entre Dieu et le monde) qui détermine la divergence des deux architectures spéculatives. De cette façon, il accordait l'assimilation de la méthode spinoziste à celle de Descartes, et il voyait dans l'exposition *more geometrico* de l'*Ethique* une

[44] *Anti-Spinoza, Praefatio*.

[45] Johann Clauberg avait déjà essayé de saisir la spécificité de la philosophie cartésienne dans la *Differentia inter cartesianam*, et in *Scholis vulgo usitatam Phlosophiam* il avait souligné l'originalité de la *nova philosophia* par rapport à la scholastique enseignée dans les Universités. Cf. J. CLAUBERG, *Initiatio philosophi, sive dabitatio cartesiana, ud metaphysicam certitudimem viam aperiens*, in *Opera Omnia Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, 2 vols., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 1691; repr. Hildesheim, Olms, 1968, p. 1217-1235. Dans l'*Initiatio philosophi* (1655), Claulberg, en citant les mots que Jacques du Roure lui avait adressés dans une lettre, affirmait que le fondement principal de la philosophie cartésienne se trouvait dans le précepte qu' « on ne doit recevoir dans les sciences que ce que nous concevons, et que la raison peut nous apprendre ». Cf. J. CLAUBERG, *Initiatio philosophi*…, cit., p. 1216. Au cours des années 68, après la publication de la *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* de Lodewijck Meyer, se pose le problème de distinguer un cartésianisme authentique d'un cartésianisme de façade. Un document intéressant à ce propos est l'œuvre de B. BEKKER, *De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera*, Vesaliae, ex officina Andreae ab Hoogenhuysen, 1668). Bekker développe son raisonnement en partant de l'analyse de l'adjectif 'cartésien', et arrive à donner une définition qui reste pourtant assez vague, de *philosophia cartesiana*: B. BEKKER, *De philosophia cartesiana admonitio*…, cit., p. 34 « Ex dictis jam constat, Cartesianam sic demum dici Philosophiam, ut sit Nova quaedam ejus Methodus et principia, Conclusionesque philosophicae vel ab ipso Cartesio primum editae & constanter defensae; vel ab aliis post eum, secundum ejusdem methodi leges ex iisdem principiis deductae ».

application de la méthode mathématique *ad exemplum Cartesii* : « Spinoza ut illud [le système qui conçoit Dieu comme cause immanente] purum, et ab omni confusione immune, serae posteritati sisteret, ut aetatem ferret, saltem huic seculo mathematico arrideret, ad exemplum Cartesii, methodo mathematica, quae Synthetica audit, & solo operandi modo ab Analytica differt, continua theorematum serie, ex paucis quibusdam definitionibus, axiomatis et postulatis, illud in Ethica sua concatenare coepit »[46].

L'auteur de la préface montre une connaissance approfondie non seulement des œuvres de Spinoza et de Descartes, mais aussi du débat théologique et philosophique sur la nature de Dieu et le rapport entre ses attributs. Le rôle de Tobias Wittich dans l'édition de l'*Anti-Spinoza* doit donc être réduit à ses justes proportions, et il faut attribuer une importance majeure à l'ensemble qui, avec le frère de Wittich, avait promu l'édition des œuvres posthumes.

Si l'*Anti-Spinoza* ne nous fournit pas des renseignements ultérieurs, ceux-ci se trouvent dans la préface de la troisième œuvre dont l'édition avait été annoncée par la *praefatio* à la *Theologia pacifica defensa* : la *Investigatio Epistolae Pauli ad Hebraeos*, qui parut à Amsterdam en 1692[47], Cette œuvre ne dut pas susciter beaucoup d'intérêt, vu qu'elle n'est mentionnée ni par Bayle, ni, plus récemment, par le *Nieuw Nederlands Biografisch Woordenboek*. La préface est cette fois signée par l'auteur, David Hassel, dont il n'y a aucune notice dans les principaux dictionnaires biographiques[48], Cependant, on en trouve mention dans l'*Album Studiosorum* de l'Université de Leyde[49], dans lequel il est cité comme étudiant un David Hassel, 'Hesselenus'. La date d'immatriculation est le 21 septembre 1685, et la faculté d'inscription celle de Théologie, où Wittich enseigna jusqu'à sa mort, survenue en 1687. Wittich eut donc comme étudiant Hassel, et il n'est pas

[46] *Anti-Spinoza*, cit., *Praefactio.*

[47] C. WITTICH, *Investigatio Epistolae Pauli ad Hebraeos et positiones, sive aphorismi universam theologiam adumbrantes*, Amstelodami, apud Joannem Wolters, 1692, *Praefatio*.

[48] On ne trouve aucune mention de David Hassel dans le *Nieuw Nederlands Biografisch Woordenboek*. J. Kok non plus le cite dans le *Vaderlandsch Woordenboek*. Toutefois, une référence à Hassel comme préfacier de l'*Anti-Spinoza* se trouve dans un texte de G. VALLETTA *Notizie, ed autorità cavate da una lettera di N.N. per li diputati della Città di Napoli al Papa, intorno al procedimento del Santo Uficio nella detta Città, nella quale si difende la Filosafia Moderna, e si biasima l'Aristotelica*, in G. GIMMA, *Sylvae Rerum Notabilium ab Autorum Operibus tum Latinis, tum Italicis excerptarum*, G. BELGIOIOSO, M. OCCHINEGRO (eds.), Lecce, Milella, 1999, vol. III, p. 54: « ...Siccome i principi di costui [de Spinoza] non sono diversi da quei d'Aristotile, giusta il parere di Hassel nella Prefazione al libro dell'Antispinoso del Wittichio, e nella Prefazione ancora all'Investigazione dell'Epistola agli Ebrei ». Il y a eu plusieurs éditions clandestines du texte de Valletta.

[49] *Album Studiosorum Academiae Lugduno Batave 1575-1875*, Hagae Comitum, apud Martinus Nijhoff, 1875.

invraisemblable que celui-ci ait collaboré à l'édition des œuvres posthumes de son maître. La preuve que la *praefatio* de l'*Anti-Spinoza* a été rédigée par Hassel se trouve également dans la préface à l'œuvre publiée en 1692, dans laquelle il se réserve un droit de réplique contre des critiques qui lui avaient été adressés : «Prefari hinc cessarem at, quandoquidem clam me haut est, praeter meritum me quorundam sermone ob *Anti-Spinozae* prologum vapulare, certum mihi est, in hoc meam causam orare, Veritatisque aram mihi parare »[50]. Hassel ne mentionne aucun écrit, et mème les noms de ses adversaires ne sont pas cités : le terme utilisé pour indiquer les réactions à l'*Anti-Spinoza* – *sermo* – fait supposer que la discussion se soit produite seulement verbalement. Pour sa défense, Hassel déclare qu'il n'a pas voulu s'engager dans une polémique pour ou contre une secte philosophique : son intention était plutôt celle d'illustrer le principe qu'il avait exposé au début de la préface, c'est-à dire la distinction entre les deux types de systèmes[51]. Il n'y a pas de documentation relative aux critiques adressées contre Hassel, toutefois, elles concernent l'association entre Spinoza et Aristote : « Quid ergo est, quod mihi succensent? Quid stomachantur? Eodem condemnare crimine Aristotelem & Spinozam. Atat! »[52]. A ces critiques il répond en confirmant les accusations contre le Stagirite, et, pour supporter sa thèse, il renvoie à de nombreux passages des œuvres d'Aristote[53]. Aussi en ce cas, la polémique anti-aristotélicienne et anti-spinoziste n'est pas une fin en soi, mais elle vise à célébrer la *Renata Philosophia* : « Contra ea [les philosophies de Spinoza et d'Aristote], Renatae Philosophiae anima est, *Deum* distínguere a *Mundo* : In eo enim omnes industriae nervos contendit Renatus Cartesius. [...] Pietati, non Togatorum Deae, sed Christianae aedem posuit Philosophus vere Christianus : In huius adyto non latet Deorum turba, quae Platonis replet penetrale, non monogrammus aliquis Deus, Primus Motor, […] sed Deus unicus [...] et si quid majus co dici posset, a Mundo dissidens »[54].

[50] C. WITTICH, *Învestigatio Epistolae Pauli*…, cit., *Praefatio*.

[51] C. WITTICH, *Învestigatio Epistolae Pauli*…, cit., *Praefatio* « Sic erat ratio mea, nec Spinozam, nec Anti-Spinozam, nec ullam aliam Philosophandi rationem, sive ex Academia, sive ex Lyceo, sive ex Stoa, Hortulis, Scholave profectam, unquam a quopiam recte atcque rite intellectum iti, nisi animun attenderet ad illud, quod initio inculcabam Lectoris animo, placitum ».

[52] C. WITTICH, *Învestigatio Epistolae Pauli*…, cit., *Praefatio*.

[53] Hassel prend en considération les notions aristotéliciennes de matière, forme et mouvement, et il montre qu'elles supportent une philosophie panthéiste, qui culmine dans l'identification de Dieu et du monde. Il se sert à ce propos du chapitre 9 du II livre de la *Physique*, où Aristote affirme l'éternité de la matière. En ce qui concerne l'éternité du mouvement et, donc, du monde, il renvoie aux chapitres I et 2 du VIIi livre de la *Physique*, au çhapitre 12 Du XI livre de la *Métaphysique* et au I livre du *Ciel*. Dans l'*Anti-Spinoza*, Hassel a déjà cité, à propos de la matérialité de l'âme, le chapitre I du II livre du *Traité de l'âme*.

[54] C. WITTICH, *Învestigatio Epistolae Pauli*…, cit., *Praefatio*.

L'*Investigatio* ne nous révèle pas seulement le nom du préfacier, mais elle nous fournit aussi des renseignements utiles sur ceux qui avaient supporté la publication des œuvres posthumes de Wittich. Hassel confirme ce qu'il avait affirmé dans la *praefatio* de la *Theologia Pacifica Defensa*, c'est-à-dire que le promoteur de l'édition avait été un groupe de personnes et non un seul individu[55]. Cependant, il met ici en cause le principal responsable de l'initiative, Willelm Anslaar : « Nominandus autem mihi inter illos [ceux qui ont décidé de publier les œuvres posthumes de Wittich], Vir multijuga doctrina clarus, divinorum Oraculorum, apud Amstelodamenses, Intepres facundissimus juxta atque doctissimus D. GUILIELMUS ANSLARIUS, cui maxime familiarius enim eo praeter coeteros utebatur, id negotiun dedit ipse Autor »[56]. Willelm Anslaar (ou Anslaer, 1633-1694) fut prédicateur en 1659 à Beselinge, en 1668 à Arnemuiden, entre 1670 et 1675 à TerVeere, ensuite à Delft, et, à partir de 1680, il exerça jusqu'à la mort à Amsterdam[57]. Il fut un éminent représentant du parti coccéjen – il devint parent de Coccejus en épousant sa fille, et il échangea avec lui une correspondance assez fournie – mais plus engagé dans l'activité pastorale que dans celle littéraire. C. Louise Thijssen-Schoute cite Anslaar dans son *Nederlands Cartesianisme*[58]. Le beau-fils de Coccejus est cité par l'historienne hollandaise à propos d'un pamphlet anti-coccejen paru en 1673 ayant pour titre *Een beylige voorsienigheyt van verscheyde voorname godsgeleerden in het koninckrijck van Engelant... mitsgarders, een antworde op de vrage : war dat coccejanerie is*. L'œuvre est signée avec le pseudonyme de Irenaeus Philalethius, celui-là même qu'avait adopté Heydanus dans sa polémique avec Voetius en 1656[59]. Le pseudonyme choisi avait provoqué une certaine confusion, et l'œuvre avait été attribuée à Heydanus. Anslaar prit la défense du parti coccéjen et rédigea, sous le pseudonyme de Philalethius Eliëser, une *Ontdeckinge van de quade trouw en 't onverstand van Irenaeus Philalethius, in sijn bittere antwoord, op de vrage wat is cocceanerye?*

[55] C. WITTICH, *Învestigatio Epistolae Pauli*…, cit., *Praefatio* « Ut acquieverit Theologus Pacificus Christophorus Wittichius, non defuere Viri undaquaque Docti, qui in animum induxere, se haut vulgari beneficio Rem Literariam sibi idjuncturos, si, quae ὸ Μαχαρίτη edenda reliquisse scripta, in lucem producerent ».

[56] C. WITTICH, *Învestigatio Epistolae Pauli*…, cit., *Praefatio*.

[57] Cf. P. J. BLOK, P. C. MOLHUYSEN, K. H. KOSSMANN, *Nieuw Nederlands*…, cit., vol. VI, col. 43-44. J. KOK, *Vaderlandsch Woordenboek*…, cit., vol. IV, p. 1182-1183. La notice la plus détaillée se trouve dans P. de la RUE, *Geletterd Zeland: verdeeld in drie ofdeelingen, bevattende in zig de schryvers, geleerden en kunsternaars, uit din staat geboortig ; met bygevoegd levensver haal der voornaamsten onder dezelfde*, Middelbourg, M. Schryver, 1734, p. 154-162.

[58] C. L. THIJSSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*, Utrecht, HES, 1989, p. 38-41.

[59] C. L. THIJSSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*…, cit., p. 35-49.

publiée à Amsterdam en 1674 par Johann van Someren[60]. Les références à Anslaar qu'on trouve dans le *Nederlands Cartesianisme* ne mentionnent pas son rôle dans l'édition de l'*Anti-Spinoza* et des autres écrits posthumes de Wittich. Toutefois, Hassel atteste que Wittich lui-même avait confié à Anslaar l'édition de ses manuscrits (« ...id negotium dedit ipse Autor »), et c'est donc à lui que doit être attribuée la direction de l'opération éditoriale. La figure de Anslaar doit être comprise dans le cadre des recherches concernant les rapports entre coccéjanisime et cartésianisme, études, d'ailleurs, qui sont assez exiguës et qui se limitent souvent à opérer des confrontations thématiques entre les œuvres de Descartes et celles de Coccejus[61]. La direction de recherche qui me semble être la plus féconde est celle liée aux polémiques entre les cartésiens-coccéjens et leurs adversaires au cours des années '70 et '80, après la mort de Coccejus en 1669.

L'hypothèse d'un Anslaar 'cartésien' nécessiterait de recherches ultérieures : l'intérêt pour Descartes, toutefois, nous est confirmé par une lettre de Coccejus du 25 octobre 1668, dans laquelle le théologien de Leyde répond aux questions de son gendre à propos de l'omniprésence divine et du rapport entre la volonté efficace de Dieu ct son essence. L'affirmation paulinienne qu'en Dieu « nous avons la vie, le mouvement et l'être »[62] posait le problème de la présence divine à l'intérieur de la création, et ouvrait la question sur la distinction contre la volonté efficace par laquelle Dieu crée le monde et son essence, avec le risque d'un coté de nier la simplicité de la substance divine et, de l'autre, de matérialiser son essence en incluant en elle le monde. La réponse de Coccejus ne se signale pas par sa clarté : s'il reprend la thèse thomistes[63] par laquelle Dieu ne serait pas présent selon son essence, mais en vertu de son opération, il affirme aussi que l'opérer de Dieu implique déjà sa présence (« Deum non operari absentem »). Devant l'évidente complexité de la question, il déclare qu'elle dépasse les limites de l'intelligence humaine : « Id quippe non capere nos : ut aeternitatem non capimus »[64]. Mais cette

[60] De cette œuvre il y a eu aussi une deuxième édition publiée en 1686. Contre le livre d'Anslaar parut à Middelbourg un pamphlet anonyme sous forme de dialogue, ayant pour titre: *Een sonderlingh discours, van de swevende kerckelijcke verschillen, ende Ontdeckinge van de quade trouw en 't onverstand van Irenaeus Philalethius, in sijn bittere antwoord, op de vrage wat is cocccanerye? Door Philalethius Eliëser.*

[61] A ce propos cf. L. KOLAKOWSKY, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 309-315.

[62] *At* 17, 27-28.

[63] La thèse thomiste supportée par Coccejus se trouve dans la *Summa Theologiae*, I, 8, I, c. : « Deus est in omnibus rebus non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicur agens adest ei in quod agit ».

[64] J. COCCEJUS, *Opera Omnia theologica, exegetica, didactica, polemica, philologica*, 10 vols., Amstelodami, apud Janssonio-Waesbergios, 1701, vol. VIII, p. 138.

explication ne satisfait pas son gendre, qui insiste en demandant si la volonté efficace et l'essence divine sont une seule et même chose. La curiosité de Anslaar provoque cette fois la réaction du théologien de Leyde : « Quod quaeris, *An mihi voluntas efficax sit essentia & negas te satis capere* noli me accusare, si dico quod omnes dicunt, Deum esse simplicem, purum actum, spiritum, vitam, & quod Johannes, charitatem. Sed, *non satis capio*, inquis. Quis vero Deum agnoscit, ut est, nisi ipse? »[65].

Dans ce contexte Coccejus reprochait à Anslaar sa sympathie excessive envers la philosophie cartésienne : « Dicis, colligent, te non improbasse sententiam Cartesii, quae tamen Theologis nostris displicuit »[66]. Les éléments de cette discussion s'insèrent dans le débat autour du socinianisme et du 'lieu' de l'essence divine, dont les textes de référence – le *De vera religione* de J. Völkel[67] et le *Tractatus theologicus de Deo* de C. Vorst[68] – sont mentionnés dans la lettre de Coccejus à Anslaar.

[65] J. COCCEJUS, *Opera Omnia theologica*…, cit., vol. VIII, p. 138.

[66] J. COCCEJUS, *Opera Omnia theologica*…, cit., vol. VIII, p. 138. La demande de Anslaar, concernant l'opinion de Coccejus sur la thèse de Descartes, ne renvoie à aucun texte de Descartes. La question de l'omniprésence divine est abordée par Descartes dans les lettres à Henry Moore, et précisément dans les lettres du 5 février, du 15 avril et du mois d'août l649 (*A More*, 5 febbraio 1649, BLet 677, p. 2614 ; AT V 267 ; *A More*, 15 aprile 1649, BLet 694, p. 2682-2684 ; AT V 343 ; *A More*, agosto 1649, BLet 706 p. 2742-2744 ; AT V 403). Descartes semble évoquer ici la thèse thomiste d'une présence divine *ratione potentiae*. La réponse à Anslaar constitue aussi pour Coccejus l'occasion de nier tout intérêt pour la philosophie de Descartes, en réaffirmant son indépendance intellectuelle envers le philosophe français: « Ego professor fui, antequam Cartesius nominaretur: & non putavi ad me pertinere, scire, quid is sentiat. Et, ut rem dicam, ipsius sententiam adhuc ignoro ; aut, si scivi, oblitus sum » (J. COCCEJUS, *Opera Omnia theologica* …, cit., vol. VIII, p. 138).

[67] J. VÖLKEL, *De vera religione*, Racoviae, typis S. Sternacci, 1630.

[68] C. VORST, *Tractatus theologicus de Deo*, Steinfurti, T. Caesar, 1610.

*LA CRITIQUE DES ARGUMENTS CARTÉSIENS DANS L'*ADMIRANDA METHODUS *DE MARTIN SCHOOCK [2004]*[*]

1. L'admirable méthode employée par René Descartes.

Le Livre de Voetius contre moi est sous la presse, j'en ai vu les premières feuilles ; il l'intitule *Philosophia Cartesiana*. […] je ne daignerais y répondre un seul mot, si je ne regardais que mon propre intérêt ; mais parce qu'il gouverne le menu peuple en une Ville, où il y a quantité d'honnêtes gens qui me veulent du bien, et qui seront bien aise que son autorité diminue, je serai contraint de lui répondre en leur faveur, et j'espère faire imprimer ma réponse aussi tôt que lui son livre ; car elle sera courte, et son livre fort gros et si impertinent, qu'après avoir examiné les premières feuilles, et avoir pris occasion de là de lui dire tout ce que je crois lui devoir dire, je négligerai tout le reste, comme indigne même que je le lise[1].

Par ces mots, René Descartes annonçait à Marin Mersenne aussi bien la publication de *l'Admiranda Methodus* de Martin Schoock que son intention de préparer une réponse – il s'agit bien de l'*Epistola ad Voetium* – contre les injurieuses calomnies qu'elle contenait. Avant de procéder à l'analyse de ce texte, nous résumerons ici brièvement les événements qui précédèrent la publication de l'ouvrage de Schoock[2]. Après la parution du *Discours de la méthode* et des *Essais*, la réaction des auteurs néerlandais[3] fut assez circonspecte et prudente, au point de déconcerter Descartes lui-même en raison du silence qu'ils avaient gardé. Si on exclut la publication d'un pamphlet assez virulent dirigé contre les *Météores*[4], qui parut à La Haye en 1640, il faut attendre les disputes que Henricus Regius avait fait

[*] [N.d.E.] Il saggio è stato pubblicato in A. DEL PRETE (ed.), *Il Seicento e Descartes dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2004, pp. 168-197.

[1] *A* Mersenne, 7 dicembre 1642, BLet 376 p. 1684 (AT III 598-599).

[2] Pour une narration plus détaillée des événements liés à la querelle d'Utrecht cf. : T. VERBEEK (éd.), *La querelle d'Utrecht : René Descartes et Martin Schoock*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988 ; T. VERBEEK, *Descartes and the Dutch. Early reactions to cartesian philosophy*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois UP, 1992, p. 13-33.

[3] Sur la réception du *Discours de la méthode* dans les Provinces-Unies cf. P DIBON, *La réception du* Discours de la Méthode *dans les Provinces-Unies*, in G. BELGIOIOSO, G. CIMINO, P. COSTABEL, G. PAPULI (éds.), *Descartes: il metodo e i saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, p. 635-650.

[4] Il s'agit du texte de M. COSMOPOLITA, *Pentalogos in Libro cujusdam Gallico idiomate evulgati quatuor discursuum, De la Methode ; Dioptrique ; Meteorique : et Geometrique : Partem quae de Meteoris peregrinam quandam doctrinam exhibet, rationi et naturae epugnantem, Academiarum et Uversitarum Scholas omnes contemnantem, ut pote errorumn nutricolas*, la Haye, F. van der Spruyt, 1640.

soutenir dans la même année pour qu'une vraie polémique se déclenche autour des thèses cartésiennes. La première thèse de Regius, discutée à Utrecht le 10 juin 1640, porte le titre *Disputatio Medico-Physiologica pro Sanguinis Circulatione*, et on y trouve une défense explicite de la théorie de la circulation du sang[5]. Une autre série de thèses, discutées entre avril et juin 1641, composent le texte de la *Physiologia, sive cognitio* sanitatis, publiée à Utrecht la même année. Les disputes de Regius critiquent de façon radicale la philosophie scolastique : des concepts tels que les qualités, les formes substantielles et les espèces intentionnelles sont rejetées au profit d'une représentation du monde qui réduit les phénomènes à la combinaison de mouvement et d'étendue. L'irruption des thèses cartésiennes provoqua la réaction de Gijsbert Voetius, qui, du 18 au 24 décembre 1641, fit soutenir un ensemble de thèses en faveur des formes substantielles, en opposition directe avec Regius. La polémique s'élargit ainsi jusqu'à concerner Descartes lui-même, qui en était tenu au courant par les lettres de Regius. Le 16 février 1642, parut la réponse de Regius aux corollaires des thèses voétiennes et, au mois de mars de la même année, en préparant les Réponses aux Objections de Bourdin, Descartes rédigea la *Lettre à Dinet*, où il attaque ouvertement Voëtius.

Les événements précipitèrent avec la parution de la deuxième édition des *Meditationes*, publiée chez les Elsevier d'Amsterdam, qui contenait, outre les *Septièmes Objections et Réponses*, la *Lettre à Dinet*. Voetius décida donc de charger un Professeur de Groningen, Martin Schoock[6], de préparer une réfutation de la philosophie cartésienne. Au mois de décembre de la mème année, Descartes entra en possession d'un brouillon qui contenait une grande partie de l'ouvrage – qu'il attribuait erronément à Voetius – et commença à préparer une réponse, qu'il entendait faire publier en même temps que l'œuvre de Schoock. La *Philosophia cartesiana sive Adminanda methodus novae philosophiae Renati Descartes* fut imprimée en mars 1643 par Waesbergae, et Descartes publia, deux mois plus tard à peine, sa réponse contre Voetius : l'*Epistola ad Voetium*[7]. L'œuvre de Schoock, caractérisée par une attitude extrêmement agressive, culmine dans la condamnation de la philosophie cartésienne, accusée expressément de conduire le lecteur au scepticisme et à l'athéisme.

En ce qui me concerne, je chercherai ici à dégager un des enjeux théoriques sur lesquels s'appuie la critique à la méthode de Descartes. Je me réfère à la

[5] Le texte de la thèse se trouve dans le *Supplément* au III volume des *Œuvres de Descartes* : cf. AT III 726-734.

[6] Sur Schoock cf. P. DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or.* Tome I. *L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Amsterdam, Elsevier Publishing Company, 1954, p. 180-188.

[7] Elle fut imprimée par les Elsevier d'Amsterdam.

condamnation des argumentations cartésiennes, considérées inconsistantes sur un plan probatoire. Selon l'auteur de l'*Admirable Méthode,* en effet, Descartes se vante de posséder une voie nouvelle et meilleure, capable de conduire ses disciples à la vérité, en faisant abstraction des instruments traditionnels de la connaissance.

La lettre des textes cartésiens perd ainsi de sa valeur, surtout au niveau de l'argumentation, au profit des éléments rhétoriques et expressifs par lesquels Descartes essaierait d'obtenir la confiance du lecteur. Dans le chapitre 4 de la première partie, par exemple, la critique adressée à Descartes s'appuie sur le passage de la *Lettre à Dinet* dans lequel Descartes affirme pouvoir présenter la vérité sur toutes les questions habituellement disputées dans les écoles[8]. L'interprétation que l'*Admiranda* donne de ce passage insiste sur sa fonction captivante, expressément 'séductrice' à l'égard d'un lecteur nourri d'une vaine espérance et présenté comme un rêveur les yeux ouverts :

Cartesius non contentus ad omnium rerum oblivionem sectatores suos dementasse, amplius eos videntes et vigilantes somniare iubet, vice Calliroës, aut Phrynes exhibendo illis divam ἐλπίδα aut Spem, quam aut incommode Plato vigilantium somnium vocare solet[9].

Il n'est pas question, ici, de la satisfaction, par Descartes, des promesses qu'il fait au lecteur. Ce que Schoock condamne est l'expression mème employée par l'auteur des *Principia*, qui séduit le lecteur avec des promesses éblouissantes, afin d'en émousser l'esprit. En commentant le jugement optimiste donné, toujours dans la *Lettre à Dinet*, sur les *Météores*, l'auteur de l'*Admiranda* aggrave encore plus la portée de ses accusations, et il compare Descartes aux médecins charlatans qui, dans les foires, se vantent de posséder une science supérieure et secrète, qui leur permet de soigner toutes les maladies :

Nisi enim ab aliis edoctus essem hominem hunc gente ac domo Gallum esse, crederem eum originem trahere ex circumforaneis medicis Italis, adeo audacter & illoto ore sancta sua laudare sustinet, quo imperitis ea obtrudat[10].

[8] *Epistola ad P. Dinet*, B *Op* I 1444 (AT VII 577) « Spero me veritatem eorum omnium, de quibus in Philosophia solet disputari, tam clare esse expositurum, ut quicunque illam quaerent, perfacile ipsam ibi sint inventuri ».

[9] *Admiranda methodus*, I, 4, 43.

[10] *Admiranda methodus* I, 4, 46.

La conviction de Descartes de pouvoir parvenir autonomement à la vérité conduit, selon Schoock à refuser tout enseignement et à condamner l'usage du livre comme instrument pour accéder à la connaissance des choses[11]. La narration, contenue dans le *Discours*, de l'éloignement progressif de l'enseignement reçu par les précepteurs acquiert dans l'*Admiranda* une signification très forte, jusqu'à représenter le refus de toute autorité, à l'exception de Descartes lui-même. A l'œuvre cartésienne est donc attribuée une fonction radicalement subversive, non seulement d'un point de vue philosophique, mais aussi politique. Dans le chapitre relatif au rejet cartésien vis-à-vis les livres[12], Schoock affirme l'importance du livre pour le progrès et la conservation du savoir en nous transmettant l'expérience des autres hommes, les livres sont à base d'une *historia naturalis* de plus en plus perfectionnée, qui est le seul terrain sur lequel des sciences comme la médecine et la physiologie puissent progresser[13].

L'auteur de l'*Admiranda* reconnaît dans l'attitude de Descartes – qui se manifeste dans la prétention de posséder une méthode capable de résoudre toute difficulté dans les sciences[14] – la folle ambition de vouloir tout commencer par lui-même, en collectionnant une expérience complète des choses, ce qui est impossible pour seul homme : « Omnium rerum exactam experientiam, unus homuncio, qui raro ad octuagesimum annum pertingit, nequaquam habere potest »[15]. Cette prétention, cependant, est aussi ingénue qu'hypocrite, car Descartes lui-même se sert des livres pour diffuser ses propres doctrines, et il prétend qu'ils soient lus avec attention. Schoock pousse à bout cette lecture : si le refus des 'maitres muets' est dû à la conviction de pouvoir parvenir de façon autonome à la connaissance des choses, alors Descartes met en discussion l'existence même des Académies et des Écoles, en s'alignant pour cette raison sur les Enthousiastes. Autrement dit, la

[11] Les chapitres I et II de la première section de l'*Admiranda* concernent précisément ces arguments. Voici leurs titres : « Cartesianae Philosophiae omnes capaces non sunt, ejus sectator omnium quae didicit oblivisci debet » ; « Cartesianus discipulus libris bellum indicere debet, et si ex iis profecerit, sedulo dissimulare? ».

[12] Cette accusation sera contrastée avec force par Descartes lui-même dans l'*Epistola ad Voetium*. Cf. B *Op* I 1534-1554 (AT VIII-II 39-55).

[13] *Admiranda methodus*, I, 2, p. 28 : « Ut priorum experientia in rebus naturalibus, posterioribus prosit, paulatimque perfectam naturalem historiam, quae Physiologiae ac Medicinae certissimum fundamentum est, gignere possit in publicis tabulis, sive libris, opus οὐκ ἀξίκωι *[sic!]* ὀβελôι existimat, & secure contemnere audet ».

[14] Schoock cite le passage suivant de l'*Epistola dedicatoria* aux *Meditationes* : *Meditatio*, Epistola, B *Op* I 682 (AT VII 3) « Quoniam nonnulli quibus notum est me quandam excoluisse Methodum ad quaslibet difficultates in scientiis resolvendas, non quidem novam, quia nihil est veritate antiquius, sed quâ me saepe in aliis non infoeliciter uti viderunt, hoc a me summopere flagitarunt: ideoque officii mei esse putavi nonnihil hac in re conari ».

[15] *Admiranda methodus*, I, 2, p. 28.

philosophie cartésienne attaque à la racine l'idée de toute médiation – et donc de la nécessité d'un médiateur – pour l'accès à la vérité, et, pour cela, elle représente une typologie plus subtile d'enthousiasme, mais non moins dangereuse pour la vie civile[16]. Voilà le thème de fond de l'œuvre, qui émerge de plusieurs façons, et qui culmine dans l'affirmation de l'incapacité de Descartes de démontrer ses propres thèses.

L'absence de démonstrations dans les textes cartésiens est soutenue à travers la distinction entre l'évidence du contenu et l'évidence de la présentation, qui se trouve au chapitre 2 de la deuxième partie. L'évidence d'une thèse réside, selon Schoock, soit dans l'évidence de sa vérité, soit dans la façon dont elle est présentée. Dans le premier cas elle est évidente car elle peut être reconduite à des principes clairs et immuables ou à l'Ecriture, de telle façon que son évidence dérive de la vérité des principes à partir desquels elle est déduite :

Evidens enim illud [l'évidence d'un enseignement] est [...] ratione veritatis, quam illi competere per perspicua & tamen immota principia (quibus accenseri quoque debet scriptura ex rei veritate multis locis quam perspicace de rebus naturalibus loquens) probari potest[17].

D'autre part, l'évidence peut être celle de la présentation d'une thèse, quand elle est exposée de façon claire et facilement compréhensible :

Aut evidentia ejus consistit tantum in modo proponendi, cum scilicet dogmata adeo dilucide et clare, hoc est perspicuis loquendi formulis nullas in se continentibus ambages aut aenigmata, proponuntur, ut ab omnibus, indoctis quoque, citra difficultatem intelligi possint[18].

Cependant, ce type d'évidence n'est pas forcément une évidence vraie. Au contraire, les doctrines les plus absurdes sont souvent présentées de façon évidente afin de convaincre les moins doctes, comme par exemple dans le cas des religions

[16] *Admiranda methodus*, I, 2, p. 30 « Sed noster per omnia similis est Enthusiastis, David Georgianis, Weigelianis, similibusque fanaticis, qui sine missione quidem clamant praeter Academias & Scholas, omnes libros, unis forte Bibliis exceptis, abolendos esse ». Sur les Enthousiastes et les sectes mentionnées dans le texte, cf. L. KOLAKOWSKY, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969 ; R. A. KNOX, *Enthusiasm. A Chapter in the Hostory of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1950.

[17] *Admiranda methodus* II, 2, 70-71.

[18] *Admiranda methodus* II, 2, 71.

païennes. Le récit talmudique du Léviathan qui entoure la terre et qui, en secouant la queue, provoque les tremblements de terre, possède ce type d'évidence, car il est exposé par les rabbins d'une manière claire et facilement compréhensible[19]. Cette évidence se trouve aussi dans les thèses des *novatores* qui, incapables de démontrer la vérité de leurs opinions, les embellissent par des moyens rhétoriques, afin d'embrouiller les lecteurs imprudents. C'est le cas aussi bien de ceux qui présentent d'une nouvelle manière des thèses anciennes que de ceux qui évitent de proposer une vraie démonstration de leurs propres thèses, et qui essayent de les faire accepter par le seul moyen d'une narration captivante :

> Quanquam vero indocti Novatores (ut prae alis in Paracelsi sectatoribus videre est) ut plurimum antiquam veritatem obscurissimis loquendi formulis intricare solent, quo nova videantur ea, quae explorata quoque fuere antequam Theognis nasceretur : alii tamen, qui fiduciam absurdarum novitatum habent, eas posteriori evidentia exornare laborant, quo incautis et fallaciarum ignaris persuadeant, illa, quae evidenter & plane ab omnibus cognosci possunt, evidenter quoque & certe demonstrari posse[20].

Dans ce cadre, les éléments rhétoriques et expressifs capables de transmettre un contenu sans le prouver sont de plus en plus importants : le texte apparaît ainsi comme un instrument utile pour convaincre, mais pas pour démontrer, dans lequel l'attention du lecteur est orientée sur des aspects déterminés ou détournée d'autres, faute d'une argumentation qui montre le lien entre les conclusions et les principes dont elles dérivent[21]. Pour Schoock les arguments de Descartes ont une évidence de présentation mais ne démontrent pas la vérité des thèses qu'ils soutiennent. Ils ont la même évidence que peut avoir un récit raconté clairement, mais ils ne prouvent rien :

[19] C'est l'exemple donné par Schoock, cf. *Admiranda methodus* II, 2, 73.

[20] *Admiranda methodus* I, 2, 71-72.

[21] Marc Fumaroli a largement décrit le cadre relatif à l'importance de la rhétorique en France au XVII^e^ siècle dans son essai : M. FUMAROLI, *L'age de l'eloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980. Sur le thème de la simulation et de la dissimulation on peut voir avec profit les travaux de J.-P CAVAILLE, Simulatio/dissimulatio, *notes sur feinte et occultation, XVIe-XVIIe siècle*, in M. FATTORI (éd.), *Il vocabolario della Republique des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Firenze, Olschki, 1997, p. 115-131 ; *De la construction des apparences au culte de la transparence. Simulation et dissimulation entre e XVIe et le XVIIe siècle*, « Littératures Classiques », 34, 1998, p. 73-102 ; *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquat Accetto. Religion, morale politique au XVIIe siècle*, Paris, H. Champion, 2002.

Libenter damus Cartesianis ineptiis adesse evidentiam propositionis, sed simul eas gaudere altera evidentia, quae potissimum commendat philosophica dogmata, ipse ut ut omnia agat, nunquam probabit[22].

Cette critique est soutenue par l'analyse de l'argument cartésien sur le rôle du *conarium* comme siège et instrument par lequel l'âme se met relation avec le corps. À cette époque, le seul texte publié où Descartes avait énoncé sa propre théorie sur la glande pinéale[23] était le V discours de la *Dioptrique*, dans lequel il parlait du *conarium* comme d' « une certaine petite glande, qui se trouve environ au milieu de ces concavités, et est de proprement le siège du sens commun »[24]. Dans les *Meditationes* on trouve aussi une allusion à cette théorie, mais la glande n'y est même pas nommée[25]. En Hollande, cependant, la physiologie cartésienne était publiquement connue, au début des années 40, par les débats soulevés par Regius, et elle se trouve exposée, dans l'*Admiranda*, à travers les mots de la *Physiologa sive cognitio sanitatis*, sans aucune distinction entre la pensée du disciple et celle du maître[26]. La doctrine cartésienne affirmerait donc que le *conarium*

in medio ventriculorum cerebri a spiritibus animalibus undique cingi & perfundi, motumque fibrillis nervorum impressum ad cerebrum diffundi, necessario etiam contiguis spiritibus, in ventriculis cerebri existentibus, imprimi, ac illorum ope glandula pineali, tumque animae communicare[27].

Le passage de la *Physiologia* cité dans l'*Admiranda* résume grosso modo l'affirmation de la *Dioptrique*, selon laquelle la glande se trouve au milieu du cerveau, et que les impressions reçues par les sens se communiquent à elle et donc

[22] *Admiranda methodus* II, 2, 73.

[23] En ce qui concerne la doctrine du *conarium*, cf. F. A. MESCHINI, *Neurofisiologia cartesiana*, Firenze, Olschki, 1998.

[24] *Dioptrique*, V, B *Op* I 186 *(*AT VI 129).

[25] *Meditatio*, VI, B *Op* I 794 (AT VII 86) : « Deinde adverto mentem non ab omnibus corporis partibus immediate affici, sed tantummodo a cerebro, vel forte etiam ab una tanta exigua ejus parte, nempe ab ea in qua dicitur esse sensus communis ».

[26] De la lettre de Descartes à Mersenne du 23 novembre 1646 on déduit que Regius n'avait alors pas encore vu le manuscrit de *L'homme* : cf. *A Mersenne*, 23 novembre 1646, BLet 586, p. 2342-2344 (AT IV 566-567). Pour une analyse de cette lettre cf. *La Querelle d'Urecht*…, cit., p. 39 et suiv.

[27] H. REGIUS, *Physiologia sive cognitio sanitatis*, Ultrajecti, A. Roman, 1641, III, 1, 2, p. 34. *Admiranda methodus* II, 2, 218.

à l'âme. Schoock conteste la prétendue évidence de la théorie cartésienne : elle est une histoire racontée de façon claire, mais elle n'est prouvée d'aucune manière. Pour qu'elle soit acceptable d'un point de vue philosophique, il faut démontrer : 1) que les cavités du cerveau sont remplies d'esprits animaux ; 2) qu'un mouvement est imprimé aux fibrilles des nerfs ; 3) que ce mouvement se propage jusqu'au cerveau ; 4) que, lorsqu'on n'est pas endormi la glande pinéale est mise en mouvement, ou bien spontanément par l'âme, ou bien par les artères carotides qui l'entourent ; 5) qu'à supposer que le conarium soit mis en mouvement, il est l'unique *sensorium* et le seul instrument de l'âme[28].

Si Descartes, dans ce qu'il avait jusqu'à alors publié, n'avait donné que quelques brèves précisions à propos du rôle du *conarium*, cependant, il s'était plus largement exprimé sur cette question dans deux lettres envoyées, au début de 1640, à Lazare Meyssonier[29] et à Mersenne. A cette occasion il précisait que

> Mon opinion est que cette glande est le principal siège de l'âme, et le lieu où se font toutes nos pensées. La raison qui me donne cette créance est que je ne trouve aucune partie, en tout le cerveau, excepté celle-là seule, qui ne soit double ; or est-il que, puis que nous ne voyons qu'une même chose des deux yeux, ni n'oyons qu'une même voix des deux oreilles, et enfin que nous n'avons jamais qu'une pensée en même temps, il faut de nécessité que les espèces qui entrent par les deux yeux, ou par les deux oreilles etc., s'aillent unir en quelque partie du corps pour y être considérées par l'âme[30].

Assez significatif nous apparaît le terme utilisé ici par Descartes pour qualifier la conclusion qui l'amenait à repérer le siège de l'âme dans le *conarium* : 'creance'. Ce terme a une connotation sémantique très forte, qui le rapproche de concepts tels que 'hypothèse' ou 'conjecture'. Ces termes, cependant, ne signifient pas une conclusion arbitraire, car il y a des 'raisons' bien précises qui accréditent

[28] *Admiranda methodus* II, 2, 74-75 : « Cartesius, aut Cartesianus quis, si vir haberi velit, probet aut per experientiam sensuum aut rationis, aut quamcumque aliam evidentem et certam demonstrationem sequentia puncta, id est, Ventriculos cerebri, instar veli, ut alibi Medicus loquitur, spiritu animali turgere. 2 Motum imprimi febrillis nervorum. 3 Motum fibrillis illis impressum deferri ad cerebrum. 4. Glandulam pinealem in vigilantibus vel sponte moveri ab anima, vel fortuito ab arteriis carotidibus eam involventibus. 5 Dato, glandulam conariam moveri eam esse unicum sensorium & animae instrumentum ».

[29] Sur Lazare Meyssonier cf. F. A. MESCHINI, *Neurofisiologia cartesiana*…, cit., p. 37-44.

[30] *A Meyssonier*, 29 gennaio 1640, BLet 242, p. 1144 (AT III 19). La lettre à Mersenne est datée du I^er^ avril 1640, et Descartes y affirme toujours la même raison pour le rôle qu'il attribue au *conarium* : *A Mersenne*, 1 aprile 1640, BLet 248, p. 1172 (AT III 48) « Or est-il qu'il n'y a que cette Glande seule, à laquelle l'âme puisse être ainsi jointe ; car il n'y a qu'elle seule, en toute la tête, qui ne soit point double ».

l'hypothèse concernant la glande pinéale. Ces raisons résident dans la détermination des critères auxquels la solution recherchée doit satisfaire. Parmi eux, *in primis*, le fait que l'âme doit être intimement unie à une partie du cerveau qui ne soit pas double, car les *species* qui frappent les yeux ou les oreilles doivent se réunir dans un point pour communiquer à l'âme une seule sensation. Les seuls instruments que Schoock reconnaît comme capables de prouver une théorie sont l'expérience des sens, celle de la raison – c'est-à-dire le témoignage offert par les notions communes – ou bien une démonstration s'appuyant sur le syllogisme. L'argumentation cartésienne, que Schoock connaît sur la base de la *Physiologie* de Regius, ne respecte point ces caractères de démonstrativité fixés par l'auteur de l'*Admiranda*.

Cependant, la conclusion de Descartes n'est pas cohérente non plus avec l'épistémologie 'forte' des *Regulae*, fondée sur l'intuition et la déduction. Le procédé par lequel il arrive à repérer dans le *conarium* le siège de l'âme ne se sert pas de ces instruments : il s'appuie plutôt sur l'utilisation de la 'conjecture', qui revient souvent dans les textes de Descartes, liée à l'absence d'expérience ou à l'impossibilité d'une déduction continue à partir d'un principe. Le raisonnement fondé sur l'hypothèse dans la *Dioptrique* et les *Météores*, où parfois l'explication des phénomènes s'effectue par la formulation de suppositions dont la validité doit être prouvée par les phénomènes eux-mêmes. Dans la VI[ème] partie du *Discours*, Descartes aborde la question du rapport entre l'hypothèse formulée pour expliquer la cause d'un phénomène et l'expérience relative au phénomène. Ici il anticipe l'objection, qui sera ensuite effectivement avancée par Morin[31], à l'égard du cercle logique qui se produit quand on veut prouver les effets par une cause et, ensuite, justifier celle-ci par les effets. Descartes distingue donc entre ce que signifie 'expliquer' et ce que signifie prouver, et il affirme que les causes 'expliquent' les effets, tandis que ceux-ci 'prouvent' leurs causes :

> On ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les Logiciens nomment un cercle ; car l'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je

[31] Cf. la lettre du 22 février 1638 : *Morin a Descartes*, 22 febbraio 1638, BLet 148, p. 528 (AT I 537-538). Descartes répondra le 13 juillet en confirmant essentiellement ce qu'il avait affirmé dans le *Discours* (*A Morin*, 13 luglio 1638, BLet 172, p. 728-730 ; AT II 198). La discussion continue dans lettre de Morin du 12 août (*Morin a Descartes*, 12 agosto 1638, BLet 180, p. 812 ; AT II 297), à laquelle Descartes répondra le 12 septembre (*A Morin*, 12 settembre 1638, BLet 188, p. 868-870 ; AT II 367-368). La réplique de Morin, sans réponse de la part de Descartes, est d'octobre 1638 (*Morin a Descartes*, ottobre 1638, BLet 193, p. 904 ; AT II 411).

les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer ; mais, toute au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux[32].

L'auteur du *Discours* met ainsi en évidence le procédé souvent adopté dans la *Dioptrique* et les *Météores*, consistant dans l'élaboration d'hypothèses qui expliquent les phénomènes et qui doivent ensuite être contrôlées et testées par les phénomènes eux-mêmes. Ceux-ci sont ainsi la *preuve* des hypothèses car c'est par rapport à l'expérience que les hypothèses sont susceptibles d'être adoptées. Un tel procédé est décrit aussi, d'une façon plus détaillée, mais avec l'affirmation claire des limites qui lui sont inhérentes, dans les derniers articles de la IV[ème] partie des *Principia*. L'article CCIV, en particulier, fixe les critères d'acceptabilité scientifique pour les théories concernant les *insensibila*. Le principe qui préside à l'élargissement du savoir scientifique au-delà des limites intrinsèques de l'expérience est le suivant : « Quod equidem verum esse libentissime concedo, satisque a me praestitum esse putabo, si tantum ea quae scripsi talia sint, ut omnibus naturae phaenomenis accurate respondeant »[33]. L'exemple apporté afin de mieux saisir le sens et l'utilité de cette affirmation est celui des deux horloges : un artisan peut avoir construit deux horloges qui indiquent la même heure et qui sont aussi identiques extérieurement, mais qui, pourtant, diffèrent grandement dans leurs mécanismes internes. Ainsi, Dieu peut obtenir les phénomènes que nous observons par plusieurs moyens : pour cette raison, même l'hypothèse qui semble être la plus explicative, ne garantit pas qu'elle est la seule et ne peut donc pas prétendre être jugée 'absolument' vraie.

Il a d'ailleurs été montré[34] que ce type de procédure est un instrument conceptuel auquel Descartes fait recours dès les *Regulae*[35] et qu'il l'utilise ensuite dans *Le monde*[36], dans les *Essais*[37], jusqu'aux *Principia*[38], en opérant dans un cadre

[32] *Discours*, VI, B *Op* I 112 (AT VI 76).

[33] *Principiae Philosophiae*, B *Op* I 2206 *(*AT VIII-I 327).

[34] Cf. E. LOJACONO, (*L'attitude scientifique de Descartes dans les* Principia, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (éds.), *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, p. 409- 433. Mais, à ce propos, voir aussi D. GARBER, *Descartes and Experiment in the* Discours *and* Essays, in S. VOSS (éd.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York-Oxford, UP, 1993, p. 288-310 ; *Descartes on Knowledge and Certainty: from the* Discours *to the* Principia, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (éds.), *Descartes:* Principia Philosophiae *(1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, p. 341-363.

[35] Voir la règle XII, qui prend en considération les jugements 'par conjecture' : *Regulae*, XII, B *Op* II 762-765 (AT X 424).

[36] Cf. par exemple les chapitres 2 et 6 : *Monde* B *Op* II 218-222 et 248-254 (AT XI 7-10 et 31-36).

[37] Cf. le premier discours de la *Dioptrique* (*Dioptrique*, I, B *Op* I 118-134 ; AT VI 81-93).

épistémologique plus faible que celui de l'intuition et de la déduction. Une science, donc, certainement moins forte que celle esquissée dans les *Regulae,* mais dont la validité, toutefois, n'est pas du tout niée ou mise en doute. Le critère qui détermine ici l'adoption d'une hypothèse n'est pas alors l'impossibilité de douter, mais sa capacité d'*expliquer* les phénomènes et de les décrire le plus exactement possible. Dans cette perspective des éléments tels que la vérification, le contrôle[39], l'analyse des implications deviennent, alors, des facteurs fondamentaux de la recherche scientifique. De la même façon que celui qui déchiffre un cryptogramme adoptera des solutions dans la mesure où elles sont acceptables par rapport à la cohérence du code qu'il est en train d'examiner, ainsi celui qui recherche l'explication des phénomènes se fiera des hypothèses qu'il formule dans la mesure où elles sont capables de justifier les données offertes par les phénomènes eux-mêmes[40].

Le refus d'accepter la conclusion cartésienne sur le rôle du *conarium* n'attaque pas, alors, une simple théorie, mais dénonce comme inacceptable la pratique scientifique même de Descartes :

> Similitudines, et reliquas evidentium demonstrationum umbras in acceptum nequaquam referre volumus, solidas eas esse cupimus, & ut Cartesianis adferant, expectabimus[41].

La demande de démonstrations solides met en évidence l'absence d'un instrument objectif qui guide la raison dans la construction du savoir. Ainsi, la critique sur l'évidence est fondée sur une critique plus radicale, portant sur l'omission de toute logique dans le cadre de la science cartésienne :

[38] Voir par exemple la fin de l'article 203 de la IV[e] partie : *Principiae Philosophiae*, IV, art. 203, B *Op* I 2204-2206 (AT VIII-I 326).

[39] Sur le problème relatif au siège de l'âme, Descartes tient à souligner que la solution qu'il en donne est convaincante car il n'a pas réussi à trouver une autre partie du cerveau qui ne soit double : *A Meyssonier*, 29 gennaio 1640, BLet 242, p. 1144 (AT III 19) : « La raison qui me donne cette creance est que ie ne trouve aucune partie, en tout le cerveau, exepté cele la seule, qui ne soit double ».

[40] *Principiae Philosophiae*, IV, art. 205, B *Op* I 2208 (AT VIII-I 327-328) : « Si quis legere velit epistolam, latinis quidem literis, sed non in vera significatione positis, scriptam, et conjiciens, ubicunque in ea est A, legendum esse B, ubi B legendum C, atque ita pro unaquaque litera proxime sequentem esse substituendanm, inveniat hoc pacto latina quaedam verba ex iis componi: non dubitabit quin illius epistolae verus sensus in istis verbis contineatur, etsi hoc sola conjectura cognoscat, et fieri forsan possit, ut qui eam scripsit, non literas proxime sequentes, sed aliquas alias loco verarum posuerit, atque sic alium in ea sensum occultaverit ».

[41] *Admiranda methodus* II, 2, 75.

Quae in aliorum philosophorum scholis ad ἀκρίβειαν philosophandi, ut per omnia necessaria, ab auditore efflagitantur, ab hac palaestra sunt proscripta, in eam quippe intrare potest non tantum logicae ignarus, sed altissimus quoque ignorantiae gurges[42].

Refus des livres, absence de la logique et prétention de reconstruire *ab imis fundamentis* l'édifice de la science sont les erreurs imputées à Descartes.

La *methodus cartesiana* se définit ainsi par rapport à certains aspects, bien sûr accentues, mais qui sont présents dans les œuvres de Descartes. La critique au savoir qui se trouve dans les livres, ainsi que le renoncement à la logique traditionnelle, sont des éléments essentiels pour le commencement de l'entreprise scientifique et philosophique qui est projetée dans les premières œuvres du philosophe. Dans les *Regulae*[43], comme dans le *Discours* ou dans la *Recherche de la vérités*[44], la philosophie cartésienne se conçoit pas simplement comme alternative à celle d'Aristote, mais elle refuse tout dialogue, même dans la forme de la réfutation, avec l'aristotélisme.

Le passage du *Discours* dans lequel Descartes exprime son jugement sur le syllogisme – un texte, donc, que l'auteur de l'Admiranda connaissait bien – constitue une condamnation, sans possibilité d'appel, pour l'ensemble du savoir enseigné dans les Ecoles et dans les Universités :

[42] *Admiranda methodus* II, 3, 83.

[43] Cf. la règle VI, où, à un ordre fondé sur les catégories, Descartes substitue un ordre fondé sur la série, dans lequel les choses sont ordonnées par rapport à leur 'transparence' envers la *mens*: *Regulae*, VI, B *Op* II 710 (AT X 381) : « Res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrat, statim advertere possimus, utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare ».

[44] Dans ce texte trouve place la critique à l'arbre de Porphyre, un 'plan' sur lequel les scolastiques ordonnaient les différents degrés de l'être et qui était donc le fondement de tout prédicat : cf. *Recherche de la vérité* (B *Op* II 846 et ss. ; AT X 515 et ss.). Sur la critique de l'arbre de Porphyre comme condition pour la fondation d'un nouvel espace conceptuel cf. E. LOJACONO, *Epistémologie, méthode et procédés méthodiques a la pensée de R. Descartes,* « Nouvelles de la République des Lettres », 1, 1996, p. 39-105 (en part. les pages 72-74). Sur la datation de la *Recherche*, par contre, cf. E. LOJACONO, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle : enjeux philosophiques de la datation*, « Nouvelles de la République des Lettres », 1, 1999, p. 55-76. Ettore Lojacono vient de publier avec la collaboration de E. J. Bos, F. A. Meschini et F. Saita une nouvelle édition de la *Recherche de la vérité* : R. DESCARTES, *La Recherche de la vérité*, E. LOJACONO (éd.), E. J. BOS (textes établis par), F. A. MESCHINI (lemmatisation et concordances du texte français par), F. SAITA (index et concordances du texte latin et néerlandais par), Milano, Franco Angeli, 2002.

Je pris garde que, pour la Logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler, sans jugement, de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre. Et bien qu'elle contienne, en effet, beaucoup de préceptes très vrais et très bons, il y en a toutefois tant d'autres, mêlés parmi, qui sont ou nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer, que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point encore ébauché[45].

La logique n'est donc rien d'autre qu'un ensemble de règles utiles pour divulguer le savoir, mais non pas pour le produire : elle peut, dans le meilleur des cas, servir à exposer ce qu'on connait déjà, mais elle n'est pas capable d'introduire à la vérité.

Descartes, d'ailleurs, ne met pas en discussion seulement le rôle de la logique comme instrument euristique : la séparation, qui se trouve dans le passage que nous venons de citer, entre expliquer et apprendre met en accusation tout enseignement qui prétend utiliser le syllogisme comme moyen pour élargir le savoir scientifique et philosophique. Les livres et les professeurs qui croient démontrer leurs propres théories par les syllogismes et les catégories, en réalité, n'apprennent rien à leurs interlocuteurs : ils sont efficaces pour expliquer leurs opinions, mais ne sont d'aucune utilité dans la recherche de la vérité. Les Universités et les Ecoles deviennent ainsi des lieux où le savoir est obscurci et où l'on discute sans jugement de ce qu'on ignore, en contribuant ainsi au maintien de la stérilité dans laquelle se trouve la science. L'attaque contre la logique est donc profondément liée à la critique de l'enseignement offert par les institutions déléguées à la transmission du savoir, et elle touche aussi, finalement, à une conception du savoir fondée sur l'exégèse et le commentaire, sur les livres comme symboles d'une tradition qu'on pouvait élargir, mais non changer. La décision de ne pas rechercher d'autre science que « celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde »[46], concomitante avec la résolution d'abandonner l'étude des lettres et la *suietion* des Précepteurs[47], constitue, dans

[45] *Discours*, II, B *Op* I 42 (AT VI 17).

[46] *Discours*, II, B *Op* I 34 (AT VI 9).

[47] Cf. à ce propos, la critique à la philosophie scolastique qui se trouve dans le *Discours* (*Discours*, II, B *Op* I 32 ; AT VI 8) : « Je ne dirai rien de la Philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable ».

l'économie du récit du *Discours*, le commencement de l'aventure philosophique du jeune Descartes :

> Je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucune démonstration, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité, que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent[48].

2. Importance de la logique dans la réflexion théologique des réformés

L'*Admirable Méthode* saisit donc des thèmes qui sont présents dans les pages du *Discours*, des *Méditations* ou de l'*Épitre à Dinet*. Cependant, cela n'est pas suffisant pour comprendre l'opposition à Descartes : il faut aussi tenir compte du milieu culturel néerlandais et de l'importance acquise par la logique en tant qu'instrument pour le travail théologique et philosophique.

Pour comprendre un aspect important des accusations adressées contre la méthode (et la logique) de Descartes il faut aussi comprendre le rapport étroit entre logique et théologie chez les auteurs calvinistes. En effet un aspect déterminant de la discussion est celui des conséquences, sur le plan proprement théologique, de la *methodus cartesiana*.

Un âpre combat contre les luthériens et les catholiques sur le rôle de la raison en théologie avait mené les réformés à voir dans la logique le garant de l'objectivité de la raison contre toute dérive subjectiviste et rationaliste. Le texte fondamental pour s'orienter dans cette querelle est le *Rationale theologicum* de Nicolas Vedel[49] (1596-1642), qui enseigna d'abord à Genève (1616-1630), puis à Deventer (1630-1638) et enfin à Franequer (1638-1642)[50]. Le *Rationale*

[48] *Discours*, II, B *Op* I 36 (AT VI 12-13). Le passage qui exprime le mieux la condamnation de l'érudition livresque comme facteur d'empêchement pour la connaissance se trouve dans *La Recherche de la vérité* (*Recherche de la vérité*, B *Op* II 828 ; AT X 497-498) : « je ne veux point examiner ce que les autres ont su ou ignoré ; il me suffit de remarquer que, quand bien même toute la science qui se peut désirer serait comprise dans les livres, si est-ce que ce qu'ils ont de bon est mêlé parmi tant de choses inutiles, et semé confusément dans un tas de si gros volumes, qu'il faudrait plus de temps pour les lire, que nous n'en avons pour demeurer en cette vie, et plus d'esprit pour choisir les choses utiles, que pour les inventer de soi-même ». Sur la critique de l'érudition par Descartes, cf. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 71-76.

[49] N. VEDEL, *Rationale theologicum, seu de Necessitate et vero usu principiorum rationis ac philosophuae in controversis theologicis*, Genevae, apud J. Chouët, 1628.

[50] Cf. l'article « Vedelius » in P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*…, cit., vol. XIV, p. 338-340.

theologicum, publié à Genève en 1628, est la réponse de Vedel aux arguments avancés par François Véron contre l'emploi des principes philosophiques en théologie.

La *methodus*[51] de Véron consistait à proposer, comme unique norme pour l'interprétation de l'Écriture, le texte sacré pris dans son sens littéral et l'interprétation donnée par les Peres de l'Église dans les cinq premiers siècles. En vertu de cette norme, Véron attaquait les articles de foi de la confession calviniste, qui, selon l'auteur catholique, n'étaient fondés ni sur la Bible ni sur les interprétations données par les Peres. Ces articles étaient plutôt le fruit de l'inspiration intérieure des ministres ou des conclusions tirées à partir de la logique d'Aristote ou de celle des Stoïciens. Véron prétendait ainsi mettre en cause le critère des réformés pour interpréter l'Écriture : « Je mantiens que nul desdits articles [c'est-à-dire ceux des calvinistes] ne se peut non plus prouver par aucune glose, conséquence, ou exposition tirée suffisamment de tous lesdits passages desdits saints Peres »[52]. Cette position arrivait jusqu'à nier tout emploi de la raison dans l'interprétation de la Bible. La prétention, aux yeux de Véron, de vouloir accréditer la raison dans les problèmes de théologie était sujette au risque de soumettre l'autorité de la Révélation à celle de la raison ou des philosophes : « [Je maintiens] Que partant ce [c'est-à-dire la méthode adoptée par les calvinistes] n'est plus nous produire les Pères pour temoings [sic!], mais Aristote ou la Philosophie ou le propre jugement des Ministres »[53]. La position 'sceptique' de Véron, renforcée par l'insistance sur la corruption de la raison après le péché d'Adam, représentait un instrument apologétique extrêmement performant et capable de mettre en crise les calvinistes. La structure de l'argument de Véron a été bien analysée[54], mais on a presque négligé les réactions des théologiens réformés. Pour

[51] Vedel cite en particulier deux ouvrages de F. VERON: *Abrégé de l'art et méthode nouvelle de bailloner les ministres de France et réduire les devoyez à la religion catholique, ou Bref et facile moyen par lequel tout catholique peut faire paroiste évidemment que tous les ministres sont trompeurs en l'exercice de leur charges et tous les religionnaires sont abusez en tous et un chacun des poincts de leur prétendue réformation*, Rouen, N. le Prévost, 1618 ; *Methodus Veroniana, sive Brevis et perfacilis modus, quo quilibet catholicus etiam scholis theologicis non exercitatus, potest solis Bibliis sive Genevensia illa sint, sive alia, et confessione fidei religionia praetente ministrum evidenter mutum reddere, et religionario cuicunque, quod in omnibus et singulis praetentae reformationis suae punctis errare teneatur, demonstrare*, Coloniae Agrippinae, excudebat J. Christophori, 1619.

[52] F. VERON, *Abbrégé des méthodes de traicters des controverses de religion, enseignées et prattiquées par S. Augustin et par les autre SS. Pères*, Paris, L. Boulenger, 1645, p. 34.

[53] F. VERON, *Abbrégé des méthodes*…, cit., p. 35.

[54] Richard Popkin a consacré plusieurs pages de son histoire du scepticisme à la méthode de Véron: R. POPKIN, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley*, Los Angeles, London, University of California Press, 1979, p. 70 : « Véron's method, which he attributed to St.

comprendre les arguments proposés par les calvinistes, il faut tenir compte du fait que cette querelle se croise avec celle qui les opposa d'une part aux luthériens, de l'autre aux sociniens.

Les auteurs luthériens[55], représentés en particulier par Martin Chemnitz et Balthasar Meisner[56], avaient fortement attaqué les articles de foi professés par les calvinistes concernant la consubstantiation des deux natures en Jésus-Christ et en particulier la communication des propriétés de la nature divine à la nature humaine. Cette question concernait entre autres l'ubiquité du corps du Christ, qui était niée par les calvinistes et affirmée par les luthériens. Les arguments avancés par les réformés à cet égard visaient à séparer, par des raisons philosophiques, les attributs de la nature divine des attributs de la nature humaine. Un argument typique était le suivant : « Nullus vero homo potes esse omnipotens, omnipresens […] / Atqui Christus est… [scil. homo] / Ergo […] »[57].

Contre le privilège accordé par les calvinistes à la philosophie, les luthériens revendiquaient les limites et la faiblesse de la raison corrompue par le péché originel : puisque la philosophie est un produit de la raison après le péché, elle est imparfaite et faillible, et, donc, elle ne peut pas être utilisée en théologie sans corrompre aussi les vérités révélées. Dans le *Rationale theologicum*, Vedel présente toute une série d'accusations adressées aux calvinistes, comme par exemple :

> Rationem fallibilem corruptam, coecam, ignorantem esse & ideo ei judicium controversiarum non tribuendum. [...] Philosophiae et rationis principia non esse inferenda in Theologiam; nihil ad se pertinere Physica axiomata, versari enim in rebus transcendentibus et mysteriis fidei. […] Nos [référence aux calvinistes] fidem stabilire ratione [...] Sic axiomata rationis fieri fundamenta fidei[58].

Augustine, was to show, step-by-step, both that the Calvinists have no basis for calling any of theyr views articles of faith, and that a systematic application of a series of sceptical objections to the Reformers' rule of faith will drive them into a complete and utter Pyrrhonism ».

[55] L'œuvre de Vedel est une source d'informations assez riche pour ce qui concerne la discussion avec les luthériens. Selon Vedel, les arguments de Véron reprennent ceux avancés par les luthériens : cette 'filiation' reste cependant à prouver.

[56] Cf. B. MEISNER, *Philosophia sobria, hoc est Pia consideratio quaestionum philosaphicarum in controversiis theologicis, quas calviniani moverunt orthodoxis subinde occurentium*, Ienae, typis J. Nisii et G. Sengenwaldi, sumpibus W. Jun. et J. A. Endterorum, bibliop. Norimbergae, 1655.

[57] Ce syllogisme est présenté par Vedel comme exemple des arguments des luthériens. Cf. N. VEDEL, *Rationale theologicum*…, cit., p. 51.

[58] N. VEDEL, *Rationale theologicum*…, cit., p. 52-54.

Pour se défendre de ces attaques, les calvinistes furent obligés de démontrer la légitimité de leur position en la distinguant du rationalisme des sociniens[59].

En défense des réformés intervint Bartholomeus Keckermann, qui publia, en appendice de ses *Praecognitorum philosophicorunm libri duo*[60] une *Brevis et simplex consideratio cotroversiae hoc tempore a nonnullis motae, de pugna Philosophiae & Theologiae*.

La thèse de Keckermann est que « Vera Philosophia cum S. Theologia nusquam pugnat ». Dans l'explication de cette affirmation il se fondait sur une négation radicale de la doctrine de la double vérité. Si l'on affirme que la vérité philosophique est différente de la vérité théologique, on parviendra alors à affirmer que ce qui est vrai en théologie peut être faux en philosophie et vice versa : mais cela est en contradiction avec la nature de la vérité qui est *unica et simplex*. Les principes et les règles de la philosophie ne peuvent, d'aucune manière, contraster avec les conclusions théologiques, de même qu'entre les deux disciplines il ne peut y avoir aucune divergence[61]. Par contre, la position de ceux qui soutiennent le conflit entre philosophie et théologie est viciée par une équivoque, consistant dans l'acception du terme *Philosophia* non *abstracte*, mais *concrete*, c'est-à-dire non pas comme l'ensemble des vertus intellectuelles appartenant à chaque discipline, mais comme les doctrines, et donc aussi les erreurs, de ce philosophe-ci ou de celui-là, de Platon ou d'Aristote[62].

[59] Plusieurs auteurs, comme Voetius ou Heereboord, essayeront de montrer que la position des calvinistes se situe entre celle de Véron (scepticisme) et celle des sociniens (réduction de la révélation à la raison naturelle).

[60] B. KECKERMANN, *Praecognitorum philosophicorum libri duo; naturam philosophiae explicantes, etrationem eiustum docendae, tum discendae demonstrantes*, Hanoviae, apud haeredes Guilelmi Antonii, 1612.

[61] Cf. B. KECKERMANN, *Praecognitorum philosophicorum libri duo*…, cit., p. 181 : « Quod S. Theologia verum esse statuit, id Philosophia verum esse non negat; nec ullum est in philosophia universa principium, ulla conclusio aut regula, per quam Theologicum ullum principium & conclusio refutari aut everti potest; atque adeo unica tantum et simplex veritas est Theologiae & Philosophiae, ut non statuenda sit veritas alia philosophica, alia Theologica; nec credendum, aliquid posse esse verum secundum Theologiam, quod sit falsum secundum philosophiam: et contra, esse aliquid verum in Philosophia, quod sit falsum in Theologia ».

[62] Cf. B. KECKERMANN, *Praecognitorum philosophicorum libri duo*…, cit., p. 184 : « Cum dicunt Philosophiam pugnare cum Theologia, sumunt vocabulum Philosophiae, vel proprie, pro ipsis virtutibus intellectualibus sive disciplinis per se, & sua natura spectatis [...]: vel sumunt vocabulum Philosophiae [...] pro erroribus Philosophorum, nempe Platonis, Aristotelis & aliorum. Si priori modo sumunt, ostendant nobis quomodo virtus cum virtute pugnare, cum Philosophia sit *virtus intellectualis*, & Theologia etiam sit *virtus intellectualhis*. Sin posteriore acceptione sumunt vocabulum Philosophiae, nempe per catechesin quondam pro erroribus philosophorum, iam incurrunt in maleditionem istam Dei, quae extat apud Esaiam: *Vae ilis qui tenebras dicunt ucem & lucem tenebras*. Vocant nimirum tenebras philosophiae ipsam lucem, Philosophiam et lucem damnant

Le philosophe réformé s'inspirait donc d'un idéal de *philosaphia peremnis*, inspirée par Dieu[63] et qui s'était dévoilée progressivement au cours des siècles[64]. De cette façon il rejetait tous les arguments des luthériens qui mettaient l'accent sur la corruption de la raison *post lapsum*.

Les thèses de Keckermann avaient été ensuite reprises par Nicolas Vedel dans le *Rationale theologicum*. Le *Rationale theologicum* est sans doute plus complet que la brève *Consideratio* de Keckermann. La thèse de Vedel est énoncée dans le chapitre huit du premier livre : « Principiis rationis seu naturae in argumentis Theologicis uti est licitum ». Le rappel des *principia rationis* accentuait ultérieurement la position de Keckermann. Les principes de la raison ne dérivent pas leur validité de la philosophie : c'est plutôt le philosophe qui doit se servir d'eux, car ils ont été naturellement inscrits dans la raison par Dieu. La vérité des différentes philosophies se mesure par rapport à l'utilisation de ces principes, qui, sur le plan de la réflexion, se présentent *certibus notionibus vestita*. Les philosophes ont donc eu le mérite d'exposer ou de développer plus ou moins correctement ces principes, mais ceux-ci ne dérivent pas leur valeur de l'activité philosophique, et ils n'en héritent pas les limites. Les *principia* auxquels Vedel renvoie sont les κοινὰς ἐννοίας inscrites dans l'esprit humain, héritage et trace de la condition édénique : « In summa intelligimus hic principia ea, quae naturae ipsi a Deo indita sunt, κοινὰς ἐννοίας, legem naturae, veritatem illam Dei, imo Deum ipsum loquentem per naturam »[65].

De cette façon, Vedel revendiquait de ne pas se soumettre à une philosophie particulière, et répondait à l'accusation de mêler la Révélation divine aux fallacieuses conjectures humaines : « Nos eum de principiis rationis loquimur, non loqui de huius vel illius Philosophi axiomatis, sed de iis quae in se abstracte

propter tenebras, philosophiam veram propter excrementa Philosophiae, & propter errores quorundam hominum qui philosophiam profitebantur, non considerantes illud vetus et sapiens: *Peccata artificum non sunt imputanda arti* ».

[63] La première partie des *Praecognitorum philosophicorum libri duo* traite de l'origine de la philosophie. Selon Keckermann, elle dérive de *la sapientia naturalis* que Dieu a donné à l'homme au moment de la création et qui s'est conservée, en partie, après le péché originel : B. KECKERMANN, *Praecognitorum philosophicorum libri duo*…, cit., p. 37 « Orta est Philosophia ex prima sapientia infinita & perfectissima, veluti ex corpore solari radius : Prima autem sapientia Dei est & divini Spiritus ».

[64] B. KECKERMANN, *Praecognitorum philosophicorum libri duo*…, cit., p. 37 : « Quia autem primi isti parentes Hebraei fuerunt, ideo inventio Philosophiae Hebraeae genti, atque huic proximae Caldeae, & Assyriae ascribenda est: ab Hebraeis autem ad Aegyptios, ab his demum ad Graecos fuit propagata. Graeci ergo etsi in constituenda Philosophiae modo reliquis omnibus gentibus Occidentalibus et Septentrionalibus meritissime praeferantur, tamen inventae Philosophiae laudem Hebraeis, Chaldaeis & Aegyptiis nec debent nec possunt detrahere ».

[65] N. VEDEL, *Rationale theologicum*…, cit., p. 72.

considerata vera atque necessaria sunt »[66]. L'usage des *principia rationis* était ensuite réglé, selon Vedel, par l'utilisation du syllogisme, dans lequel le moyen terme devait être pris dans l'Écriture, tandis que la majeure pouvait être soit un principe de raison soit un passage de l'Écriture.

Voetius aussi intervint à l'égard du rapport entre raison et Révélation avec la Dispute *De ratione humana in rebus fidei*[67], soutenue à Utrecht le 17 février 1637. Dans ce texte il indiquait les deux positions extrêmes qu'il fallait éviter : celle des sociniens, qui soumettent l'Écriture à la raison, et celle de Véron. Le théologien d'Utrecht affirmait le rôle de la raison comme *subjectum recipiens*, nécessaire, mais qui ne peut, d'aucune manière, être le « principium *quo* seu *per quod*, aut *ex quo* seu *cur* credamus »[68]. La dispute de Voetius met l'accent sur les limites et sur la restriction du rôle de la raison : celle-ci intervient non pas tellement dans la détermination du contenu des articles de foi, car dans ce cas on risquerait de tomber dans l'hérésie socinienne, mais plutôt dans la *pars elenctica* de la théologie, c'est-à-dire celle qui s'occupe de la réfutation des thèses adverses. Autrement dit, la raison entre en jeu au moment de l'exposition ou de l'argumentation, quand le discours – c'est-à-dire la concaténation des jugements à travers le syllogisme – sert à réfuter les adversaires :

> Sententia nostra est, in Theologia elenctica, seu in refutatione falsitatis e.g. purgatorii, indulgentiarum, &c. discursu, & consequentiis utendum esse, & siquidem praefractus adversarius eas neget, etiam probationibus consequientiarum, non tantum ex sacriis litteris, sed etiam ex axiomatis & principiis luminis naturalis sive naturaliter sive technice ex Philosophia & Logica notis, ut appareat apta connexio medii termini cum majori extremo[69].

La position d'un cartésien éclectique comme Adrien Heereboord est encore plus déterminée à attribuer une importance capitale à la logique :

> Quem usum [celui de la philosophie en théologie] sui cultoribus Philosophia praestat per nobilissimum illud omnis scientiae comparandae organum, *Divinam logicam*, quae mentem nostram dirigit in cognitione rerum, sive eas apprehendamus simpliciter, sive

[66] N. VEDEL, *Rationale theologicum*…, cit., p. 136.

[67] Cette dispute a été soutenue le 17 février 1637. Elle a été publiée dans le premier volume des *Disputationes theologicae* : G. VOETIUS, *De Argumentis* theologicis, in *Selectarum disputationum theologicarum pars prima*, Ultrajecti, apud Johannem Waesbergae, 1648, p. 1-16:1-12.

[68] G. VOETIUS, *De Argumentis* theologicis..., cit., p. 3.

[69] G. VOETIUS, *De Argumentis* theologicis..., cit., p. 7.

apprehensas enunciemus, sive enunciata probemus, sive probatas propugnemus et defensitemus[70].

Au cours de cette polémique s'était de plus en plus défini le rôle de la logique comme instrument nécessaire et non négligeable pour le travail théologique et philosophique : la théorie du syllogisme, en particulier, fournissait un cadre précis dans lequel le rapport entre raison et foi trouvait un certain équilibre. En outre, elle représentait un frein contre une possible dérive rationaliste de la théologie reformée et garantissait à la raison une marge de liberté. La validité, et donc la nécessité, de la logique était justifiée par l'affirmation de son origine divine, héritage de la perfection primitive de la nature humaine. Une telle conception – qui se trouve renforcée par la nécessité de trouver un instrument commun pour la réflexion théologique – est clairement exprimée dans le *Gymnasium Logicum*[71] de Keckermann.

Les erreurs et l'aveuglement de l'intelligence sont reconduits, dans le manuel de Keckermann, à la faiblesse et à la fragilité postérieures au péché d'Adam. La logique, dans ce cadre, représente un remède, qui, bien que partiel et provisoire, permet à l'homme de regagner la perfection de la condition édénique :

Atque in eo quidem Logicae gloria maxima est, quod imaginis divinae crepusculum illud in nobis reliquum, ad lucem clariorem nitatur reducere, atque in ita defectibus mentis nostrae, quantum in hac vita fieri potest, mederi, & rectitudinem intellectui suam restituere; quod, ut difficile est, atque arduum, ita arduam requirit exercitationem[72].

[70] A. HEEREBOORD, *Meletemata philoophica*…, cit., p. 214.

[71] B. KECKERMANN, *Gymnasium Logicum*, Hanoviae, apud G. Antonium, 1605. Sur l'importance de l'œuvre de Keckermann, cf. C. VASOLI, *Bartholomaeus Keckermann e la storia della logica*, in N. BADALONI (éd.), *La storia della filosofia come sapere critico*, Milano, Franco Angeli, 1984. p. 241-259.

[72] B. KECKERMANN, *Gymnasium Logicum*…, cit., p. 14. Keckermann souligne ici la différence entre la logique et les autres disciplines: B. KECKERMANN, *Gymnasium Logicum*…, cit., p. 14-15 : « Accedit, quod per reliquas artes, & disciplinas aliquid extra nos operamur, per Logicam autem in nos ipsos agimus: iam autem, ut seipsum nosse, ita in seipsum operari, valde est difficile, atque iccirco attentissimam curam postulat; sicut dicitur, medicos neminem curare difficilius quam seipsos. Per reliquas disciplinas cognoscimus, per Logicam autem nostramet ipsorum cognoscimus cognitionem: per reliquas disciplinas res iudicamus, & cogitamus, per Logicam nostrummet iudicamus iudicium, nostrasmet cogitamus cogitationes, an scilicet eae recte conformentur: iam vero Philosophi id fatentur, valde arduam et difficilem esse mentis humanae supra semetipsam reflexionem ».

Un autre texte qui nous renseigne sur l'importance de la logique à l'intérieur de l'enseignement réformé est la préface du manuel de Petrus Bertius, le *Logicae peripateticae libri sex*[73], intitulée *De usu logicae, praecipue in S. Theologia*. Dans ces pages Bertius célèbre la logique comme un instrument indispensable pour la connaissance des choses : cultivée initialement par les grecs, elle fut transmise aux latins, puis aux arabes et enfin aux scolastiques[74]. Tous ces peuples considérèrent la logique comme le fruit le plus élevé de leur savoir, instrument nécessaire pour la recherche de la vérité et la connaissance des choses :

Nam dum ruunt, dum errant, dum anhelant sudantque, tacite hanc artem et naturalem, & ad res plurimas cognoscendas necessariam esse agnoscunt : fatentur enim omnes ac prae se ferunt, se ad eam quasi genio quodam duci, putantque compendium ad veritatem in illa situm esse longe certissimus[75].

L'auteur réformé adhère à cette thèse[76], en affirmant qu'il n'est pas possible d'arriver à la vérité et de la présenter de manière ordonnée sans l'aide de la logique, qui est nécessaire aussi bien au moment de l'invention qu'à celui de l'exposition des doctrines et de leur défense[77]. Bertius établit ainsi un lien très fort entre la vérité de la science et la validité de l'instrument par lequel elle a été constituée. La logique devenait ainsi le vrai Canon qui permettait de mesurer la vérité des doctrines :

Quid ergo? inquies, Tu Logicam veri Canonem esse arbitraris? Imo vero, inquam, & quidem certissimum, modo et ipsa vera perfectaque sit, & qui ea utuntur, adhibeant veritatis studium[78].

[73] P. BERTIUS, *Logicae peripateticae libri sex*, Lugduni Batavorum, ex officina Iohannis Patii, 1604.

[74] Il faut remarquer que Bertius ne fait pas dériver la logique des *primi parentes*.

[75] P. BERTIUS, *Logicae peripateticae*…, cit., Ad lectorem.

[76] P. BERTIUS, *Logicae peripateticae*…, cit., Ad lectorem « Et sane ita est ».

[77] P. BERTIUS, *Logicae peripateticae*…, cit., Ad lectorem « Nemo unquam ullam Sapientiae partem tractare ordinate atque expedite poterit, nemo naturae conatum commode vel propellere vel perficere sine Logica. Haec una disciplinas prima formavit, haec partes abditas latentesque protraxit, easque suo loco tanquam in certo lumine collocavit: Haec denique scientias munivit, easque Ordine et Methodo haud secus atque Orci galea tectas, ab imperitorum ac Sophistarum jaculis defendit ».

[78] P. BERTIUS, *Logicae peripateticae*…, cit., Ad lectorem.

La thèse de Bertius était par la suite nuancée dans l'affirmation de la correcte disposition morale que doit avoir celui qui se sert de cet instrument. Ainsi, la logique ne garantissait pas *ipso facto* la découverte de la vérité, car elle était tout de même un instrument dépendant de celui qui l'utilise. Le lien entre logique, attitude morale et connaissance de la vérité permettait ainsi à Bertius de justifier les divergences profondes entre les auteurs qui, tout en employant la logique, avaient exprimé des opinions assez différentes et parfois contradictoires les unes aux autres. Bien que la logique soit un outil efficace, son fonctionnement dépend de l'arbitre de celui qui s'en sert : « Utut enim verus ille rectusque sit, tamen ex utentis arbitrio flectetur, cedetque operi »[79].

Sans s'occuper du rapport entre la logique et les disciplines particulières, Bertius prenait en considération celui de la logique avec la théologie. Puisque chaque homme ne peut s'abstenir de juger les choses qu'il connaît, et que cela vaut aussi pour les choses qui nous sont apprises par l'Écriture, il est donc essentiel de guider l'entendement dans la formation correcte des jugements concernant les vérités révélées. L'auteur des *Logicae peripateticae libri* sex rejetait pourtant le risque de placer le jugement de l'homme en-dessous de celui donné par Dieu : cela serait vrai seulement si la vérité ait du jugement, ou si l'on considérait les hommes comme supérieurs à la vérité divine. En niant ces hypothèses, il affirmait que celui qui juge affirme comme vrai seulement ce qui est vrai en soi, sans le rendre tel en vertu de sa propre volonté ou mesure[80]. Le rôle de la logique n'est donc pas de 'produire' la vérité des Écritures, mais d'en faciliter la compréhension et l'exposition, en fonction de l'enseignement, de la prédication et de la réfutation des erreurs :

> Nullus est error in S. Theologia, qui adhibito ad Scripturam instrumento nostro non posse commode refutari : nullum est verum quod non possit eodem instrumento & inveniri promptius, & doceri explicatius, & confirmari certius, modo absit vel negligentia, vel destinata falsum deprehendi voluntas[81].

[79] P. BERTIUS, *Logicae peripateticae*…, cit., Ad lectorem.

[80] P. BERTIUS, *Logicae peripateticae*…, cit., Ad lectorem « Pronunicat judex id verum esse quod verum est, non autem facit, ut quae res falsa erat, ea vera sit: ni facit, falsus futurus judex, & ipsius Dei sententia maledictus ».

[81] P. BERTIUS, *Logicae peripateticae*…, cit., Ad lectorem.

3. Critiques relatives à l'absence de la logique dans l'argumentation cartésienne

Le refus de la logique de la part de Descartes conduisait à l'accusation selon laquelle la science cartésienne était arbitraire, car il signifiait la perte de toute garantie face à la perspective subjectiviste contre laquelle les Réformés avaient essayé de se cautionner. La raison agissant selon les normes de la *methodus cartesiana* ne pouvait pas être la raison prise dans un sens général, mais finissait par coïncider avec la raison du seul Descartes, ses opinions ou ses convictions personnelles :

> Ratio, quam jactat Cartesius, non est ratio abstractive, des subjective, in eo ipso scilicet considerata[82].

Le 'bon sens'[83] rappelé par Descartes au début du *Discours de la méthode* ne coïncide point avec l'appel des réformés à un instrument formel capable d'universaliser et de perfectionner la raison agissant dans les différents domaines du savoir. En ce sens, Schoock pose l'alternative entre un savoir fondé sur les notions communes et sur les règles de la logique traditionnelle, et un savoir qui coïncide avec les opinions et les convictions d'un individu particulier, et qui est donc caractérisé, de façon presque pathologique, par les limites et les imperfections de l'homme individuellement, historiquement déterminé :

> Interim tamen eadem illa ratio certis circumscribenda cancellis & ad amussim minime fallacem exigenda est, ne forte quid ut rationi consentaneum obtrudatur, quod ab ea quam longissime distat. Distinguendum autem prae ceteris inter ea, quae ratio a naevis expurgata omnes citra exceptionem homines docet, & ea, quae huic illive solum, Titio scilicet & Maevio, rationi consentanea videntur[84].

[82] *Admiranda methodus* II, 7, 117.

[83] Cf. l'incipit du *Discours* (*Discours*, I, B *Op* I 24 ; AT VI 1) : « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ». En ce qui concerne la 'raison naturelle' cf. l'*Epistola ad P. Dinet* (B *Op* I 1468 ; AT VII 598) : « Cumque in Philosophia etiam non agam, nisi de iis quae naturali ratione clarissime cognoscuntur, non possunt pugnare cum ullius Theologia ». La notion cartésienne de 'bon sens' a été bien analysée par Étienne Gilson : R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, É. GILSON (éd.), Paris, Vrin, 1925, p. 81-83.

[84] *Admiranda methodus* II, 7, 117-118.

À la place de la logique, Descartes se sert donc d'artifices rhétoriques, par lesquels il énonce de manière claire et convaincante ses propres théories, sans toutefois les démontrer. Parmi ces artifices, Schoock retient aussi l'utilisation de la comparaison, à laquelle il consacrera un chapitre. La valeur heuristique de l'analogie, de l'utilisation de modèles capables de représenter les phénomènes est ici vivement contestée. Les comparaisons ne peuvent pas remplacer les preuves, car elles ont une fonction seulement rhétorique, éventuellement didactique : « Similitudines illustrationi maxime inservientes, praesidia magis oratorum sunt, verbis ad persuadendum idoneis utentium, quam philosophorum rerum momenta solidasque probationes sectantium »[85]. Schoock saisit bien ici un élément constitutif de l'argumentation scientifique de Descartes, mais la confusion qu'il fait entre l'utilisation rhétorique et l'emploi épistémologique de l'analogie signale aussi l'incompréhension du projet scientifique présenté par les *Essais*.

Ainsi, par exemple, il associe la comparaison entre la constitution de Sparte et la vérité découverte par un seul homme – qui se trouve dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*[86] – avec l'image de l'aveugle qui arrive à localiser les objets au moyen de son bâton, image qui revient plusieurs fois dans la *Dioptrique*[87]. Il est évident que, dans le premier cas, la comparaison sert à présenter au lecteur les avantages d'une œuvre entreprise individuellement, tandis que la référence à l'aveugle qui utilise son bâton d'un côté documente expérimentalement la thèse cartésienne, mais, de l'autre, permet de combler la distance qui sépare les principes généraux de la nature de la multiplicité des phénomènes particuliers[88].

Selon la lecture proposée par l'auteur de l'*Admiranda*, donc, la méthode cartésienne est reconduite à l'élimination de la logique en vertu de l'évidence des théories proposées par Descartes. D'après Schoock, cependant, cette évidence coïncide avec la conviction personnelle de la raison de Descartes, prise dans un sens purement individuel et subjectif. L'habileté du philosophe français consisterait donc dans la capacité d'exposer clairement ses opinions, en évitant le problème de leur démonstration.

[85] *Admiranda methodus* II, 11, 146.

[86] Cf. *Discours*, II, B *Op* I 36 (AT VI 12),

[87] Cf. *Dioptrique*, VI, B *Op* I 194-196 (AT VI 135-137).

[88] Sur l'emploi de modèles par Descartes cf. A. GABBEY, *Explanatory Structures and Models in Descartes' Physics*, in G. BELGIOIOSO, G. CIMINO, P. COSTABEL, G. PAPULI (éds.), *Descartes: il metodo e i saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, p. 273-286 ; A. GARGANI, *Funzione dell'immaginazione e modelli di spiegazione scientifica in Harvey e Cartesio*, « Rivista critica di Storia della Filosofia », 25, n. 3, 1970, p. 250-274. Sur l'importance des images dans les textes cartésiens cf. : P.-A. CAHNE, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980 ; J.-P. CAVAILLE, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991.

Cette critique introduit par ailleurs une autre accusation : si, en effet, Descartes élève sa raison individuelle au rang de critère de la raison en général, alors il s'attribue une perfection égale à celle d'Adam avant la chute. Le refus de la logique, en tant qu'instrument nécessaire à conduire l'homme dans la connaissance des choses, signifie, à l'intérieur du cadre que j'ai esquissé[89], nier l'imperfection de l'intellect due au péché originel :

> Vir modestissimus omnes praeter se homines a mentis in naturalibus occupatae nubibus molestias perpeti existimet, se unum vero animam nitidam ac defaecatam possidere?[90]

La première des règles fixées dans la deuxième partie du *Discours*, qui prescrit qu'il faut accueillir dans les jugements seulement ce qui se présente avec une clarté et une évidence telles qu'elles ne peuvent pas être mises en doute[91], constitue, pour Schoock, la preuve certaine de l'erreur qu'il attribue à la méthode cartésienne. L'objection soulevée à ce propos éclaire bien l'attitude de Schoock à l'égard du projet scientifique présenté dans le *Discours* : comment Descartes peut-il être en possession d'un savoir dont on ne peut pas douter, quand la Révélation reçue par l'Esprit Saint lui-même n'est pas exempte de doutes et de vacillements de la part des élus ?[92]

L'erreur de Descartes ne doit donc pas être considérée seulement sur le plan formel, où elle peut être ramenée à l'inférence de l'universel à partir du

[89] L'utilisation d'instruments et de techniques – *in primis* la logique – pour suppléer à l'imperfection de l'intellect est considérée par Keckermann comme une conséquence nécessaire du péché d'Adam : B. KECKERMANN, *Gymnasium Logicum*…, cit., p. 14 : « Qui [scil. intellectus] quidem per reatum primorum parentum varie corruptus, si ad aliquam saltem integritatem restitui debeat, laborem, & curam ingentem requirit, praesertim cum cupiditatibus & affectibus temperamenti corporis, i. humorum in corpore effervescentia varie agitetur ac turbetur, quo minus artis formam, ac praecepta, ita, ut debet possit imbibere ».

[90] *Admiranda methodus* II, 7, 121.

[91] *Discours*, II, B *Op* I 44 (AT VI 18) : « Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la Précipitation et la Prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ».

[92] *Admiranda methodus* II, 7, 121-122: « Non agnoscit enim ullam in se alicuius rei scientiam, nisi per quam ita animus ejus tranquilletur, ut nullam fluctuandi aut haesitandi occasionem inveniat. Cum illi ipsi tamen qui per Sp. sanct. in corde loquentem edocti sunt de salutis suae certitudine, et cum Apostolo Paulo dicere possunt; *Scio ego cui crediderim*; millenas quotidie dubitandi fluctuandique occasiones inveniant ».

particulier[93] mais elle trouve ses racines les plus profondes dans la dimension morale, et donc pratique. Le lien établi par Schoock entre l'idéal d'une science absolument évidente et le scepticisme comme sa conséquence pratique – en passant donc de l'analyse de la méthode cartésienne à ses implications sur le plan éthique et religieux – reprend une des thèses capitales des *Disputationes* de Voetius, selon laquelle l'athéisme se trouve sur un plan pratique et non théorique[94].

D'où, les deux directions vers lesquelles procède l'*Admiranda* : l'une est celle de la critique à la *methodus cartesiana*, définie comme arbitraire et sans rigueur démonstrative, l'autre est celle concernant les conséquences pratiques de la méthode de Descartes. Ces deux directions de l'argumentation de Schoock veulent d'un côté mettre à l'épreuve la cohérence interne de la *methodus*, et de l'autre mettre en évidence ses conséquences pratiques. Seules ces dernières constituent le véritable résultat obtenu par Descartes, et c'est précisément dans la comparaison entre la méthode et les effets de la philosophie cartésienne que sa signification devient manifeste.

4. Les critiques de l'*Admiranda* à la métaphysique et à la physique cartésiennes

Dans la troisième partie de l'ouvrage se trouve une critique des principes de la métaphysique et de la physique cartésiennes. À la métaphysique sont consacrés quatre chapitres, concernant le *cogito*, la preuve de l'existence de Dieu à travers l'idée d'infini, la preuve ontologique et, enfin, la distinction de l'âme et du corps. A la physique, par contre, sont consacrés six chapitres, qui portent sur les principes de la philosophie naturelle, sur les parties insensibles, sur la chaleur, l'aimant et les

[93] Selon Schoock, l'erreur de l'argumentation par analogie adoptée par Descartes se trouve dans la violation du principe pour lequel du particulier à l'universel il n'y a pas de conséquence : dans cette perspective le procédé cartésien consiste dans le fait d'attribuer une valeur universelle a un cas particulier: *Admiranda methodus* II, 11, 151-154 « Familiare ergo novae philosophiae conditoribus est, a particulari ad universale, exemplo plerorumque in philosophia, aliisque disciplinis erronum, progredi. [...] Ut capite hoc ostendimus passim a similitudine particulari, inepta, & male applicata progrediuntur ad condendum generale aliquod dogma, aut axioma ». Le principe en question est affirmé par ARISTOTE dans les *Seconds Analytiques* : 73 b 37-47a 17 ; 74a 25-30.

[94] Voir à ce propos la première dispute *De Atheismo*, in G. VOETIUS, *Selectarum disputationum*…, cit., p. 143 et suiv. Sur le concept d'athéisme développé par Voetius cf. T. A. MCGAHAGAN, *Cartesianism in the Netherlands (1639-1676). The New Science and the Calvinist Counter-Reformation*, Ph.D. thesis, University of Pennsylvania, 1976, p. 153-165. Voir à ce propos : M. SAVINI, Methodus cartesiana *o* methodus vaniniana*? Fonti e significato teorico del parallelo tra René Descartes e Giulio Cesare Vanini nell'*Admiranda Methodus *di Martin Schoock*, in F. M. CRASTA, M. T. MARCIALIS (éds.), *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, Lecce, Milella, 2001, *supra*, p. 205-222.

marées. Les textes de référence sont, bien sûr, les *Essais*, mais surtout la *Physiologie* de Regius.

Selon Schoock, le *cogito* n'est pas un argument valable contre les sceptiques, comme Descartes le prétendrait, car ceux-ci peuvent affirmer qu'il leur semble seulement de penser. La formule cartésienne serait donc ainsi résumée : « Videor me cogitare, ergo videor esse »[95].

Ces objections viennent du bagage classique des arguments sceptiques, et ils sont directement inspirés à l'œuvre de Sextus Empiricus, dont Schoock cite un passage tiré des *Esquisses pyrrhoniennes*. Un procédé analogue est réservé à la démonstration de l'existence de Dieu : le sceptique affirmera qu'il n'a aucune idée, et, même s'il avait, aucune réalité ne lui correspondrait. En ce qui concerne, plus exactement, l'idée d'un être infini, il la refusera car elle présuppose l'existence d'un tel être, tandis que c'est précisément cela qu'il faut démontrer.

L'analyse de Schoock, en voulant mettre en évidence l'incohérence formelle et l'inefficacité des preuves de Descartes, opère un choix précis par rapport aux textes cartésiens. Les thèses critiquées sont exposées à travers la citation des passages où elles se présentent de manière brève et concise, selon les formulations qui se prêtent le mieux à une schématisation. Cette opération résulte clairement de la préférence de l'*Abrégé Géométrique* qui se trouve à la fin des Réponses aux deuxièmes Objections. Sur quatre chapitres consacrés à l'examen de la métaphysique cartésienne, deux s'appuient sur ce texte, que Descartes avait écrit sur une demande explicite, et auquel il n'avait point confié la tâche de faire accepter sa philosophie.

Le titre choisi par l'auteur des *Meditationes* est indicatif de la considération qu'il avait pour cet 'exercice'[96]. À la différence de l'*Ethica* de Spinoza, qui est *more geometrico demonstrata*, les raisons cartésiennes sont *more geometrico dispositae*, ce qui enlève toute équivoque autour de l'efficacité de ces pages pour la démonstration des vérités métaphysiques[97]. Elles sont plutôt une exposition des raisons que leur effective démonstration, ainsi que le décalage implicite entre la *dispositio* des preuves et leur *inventio*, rappelle la nécessité que le lecteur ait déjà acquis les *rationes* qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps. Une autre confirmation du fait que Descartes se prête ici à un essai dont les conditions ont été fixées par d'autres est la différence entre le style de la *Géométrie*

[95] *Admiranda methodus* III, 1, 175.

[96] Le titre complet est: *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* (*Secundae responsiones*, B *Op* I 892 ; AT VII 161).

[97] Une comparaison entre les titres des deux ouvrages se trouve dans l'essai de H. J. de VLEESCHAUWER, *More seu ordine geometrico demonstratum*, Pretoria, Communications of the University of South Africa, 1961, p. 24-37.

et celui adopté dans ces pages. En rédigeant *sa* géométrie, il abandonne, de façon très originale, la structure des *Eléments* d'Euclide, car on n'y trouve pas de postulats, axiomes ou définitions qui sont comme l'ossature du texte euclidien.

Au contraire, en écrivant ces *rationes more geometrico dispositae*, Descartes se conforme aux *Elementa* et il fournit d'abord les définitions, les postulats et les axiomes, et ensuite les *propositiones* avec leurs démonstrations. La raison qui explique ce changement se trouve dans le fait que Descartes est en train de répondre à la requête précise, avancée par l'objecteur, d'exposer à la façon des géomètres, c'est-à-dire « definitionibus, postulatis [...] praemissis »[98], le contenu des *Meditationes*.

Aux yeux de Schoock et de Voetius, qui comparent l'argumentation cartésienne avec la logique traditionnelle, fondée sur l'analyse du discours et des propositions, l'*Abrégé Géométrique* devient un texte de référence. Cet ouvrage permettrait donc de saisir la structure des arguments cartésiens, qu'on trouve exposés ailleurs de manière plus discursive ou narrative. Les *Méditations*, en particulier, apparaissent prolixes et compliquées par rapport aux thèses soutenues, dont le contenu peut être résumé en quelques aphorismes :

> Et tantum de examine Metaphysicae Cartesianae, quae quanquam prolixe ac intricate in sex Meditationibus ab authore, qui ubique videri vult cornici oculos, proponitur, paucissimis tamen aphorismis comprehendi potest[99].

Les arguments cartésiens sont ainsi étudiés en soulignant leurs articulations logiques ou les éléments théoriques qui les caractérisent, comme dans le cas de la preuve ontologique ou de la distinction de l'âme du corps, examinés par rapport aux propositions I et IV de l'*Abrégé*.

Par exemple, Schoock conteste la validité de la preuve ontologique par rapport aux raisons des sceptiques. En procédant de la notion de Dieu à l'affirmation de son existence, elle n'a aucune valeur pour les sceptiques, car ceux-ci nieront que le concept inadéquat d'un être parfait puisse être vrai, en le reléguant à pseudo-concept :

[98] *Secundae objectiones*, B *Op* I 850 (AT VII 128) : « Quamobrem fuerit operae pretium, si ad tuarum solutionum calcem, quibusdam definitionibus, postulatis et axiomatibus praemissis, rem totam more geometrico, in quo tantopere versatus es, concludas ».

[99] *Admiranda methodus* III, 4, 196.

Sceptico-Atheus negabit dari conceptum ullum de Deo aut adaequatum aut inadaequatum : non adaequatum, quoniam mens humana nullo adaequato conceptu ens infinitum concipere potest : non inadaequatum quoque quoniam conceptus objectivus secundum Scepticum ut liquet ex Firmico respondere ipsi objecto per omnia debet : eoque fallaces omnes conceptus, imo nullos exixtimat, quicunque inadaequati sunt[100].

Cette observation permet à Schoock de mettre en évidence la faiblesse de l'argument cartésien, qui aurait dû montrer d'abord qu'un concept inadéquat peut néanmoins être un concept vrai : « Demonstrare ergo primo author debuisset ea quae conceptu inadaequato concipiuntur, vero etiam conceptu concipi »[101]. De plus, l'argument avancé par Descartes prétend que le sceptique et l'athée aient une notion de la divinité sans préjuge, mais cela évite justement le problème posé par la démonstration de l'existence de Dieu. Le raisonnement cartésien est dénoncé ici comme tautologique, réductible à la constatation que celui qui a une idée correspondant au vrai (correcte) de la divinité, sait aussi que Dieu existe :

Quomodo enim ex conceptu de Deo, quis colligat Deum existere, nisi sciat conceptum eum respondere enti alicui, quod Deus est : [...] neque ex conceptu Dei quis potest colligere Deum existere, nisi ante sciat quid sit Deus, cui conceptus ille respondere debet[102].

Selon Schoock et Voetius, Descartes évite tout simplement le problème de l'athéisme, qui ne consiste pas dans l'absence de l'idée de Dieu, mais dans le fait que celle-ci est souvent déformée ou conditionnée par les préjugés.

En ce qui concerne la physique, Schoock considère d'abord les principes qui, selon les cartésiens, sont constitutifs de la nature. Ces principes sont évoqués dans une maxime de la *Physiologie* de Regius : « Mens mensura quies motus positura figura sunt cum materia cunctarum exordia rerum »[103]. Selon l'auteur de l'*Admiranda* ces principes sont approuvés sans aucune démonstration de leur supériorité et de leur force explicative des phénomènes. Le thème de l'absence de fondement dans les thèses cartésiennes – dont la force réside non dans l'argumentation, mais dans la confiance gagnée au lecteur – est reproposé ici et appliqué aux principes de la physique cartésienne, tels qu'ils apparaissent dans l'œuvre de Regius : « Unde mihi Davo constabit praeter nova haec principia alia

[100] *Admiranda methodus* III, 3, 186-187.
[101] *Admiranda methodus* III, 3, 187.
[102] *Admiranda methodus* III, 3, 189.
[103] H. REGIUS, *Physiologia*…, cit., I, I, 14, p. 5.

nulla in naturae sacrario esse recondita ? An quia hoc statuit Dominus Renatus, cujus fide contineri debet omnium philosophorum fides »[104]. La clarté 'supérieure'[105] des principes cartésiens se brise devant le fait qu'ils ne sont pas démontrés. Au contraire Schoock pose comme condition d'acceptabilité la preuve que ces principes sont présents dans toutes les choses et qu'ils sont le fondement intrinsèque de leurs opérations :

> Quod [la démonstration du fait que les principes de la philosophie cartésienne sont le plus intelligibles] non potuerunt compendiosiori methodo praestare, quam si ostendant non garriendo sed solide demonstrando eorum principiorum non solum vestigia in omnibus, quae proponentur, rebus naturalibus, inveniri, sed per ea amplius rationem reddi posse omnium operationum naturalium[106].

L'analyse de la notion de 'principe' menée par Schoock s'inspire de la définition donnée par Aristote dans le premier livre de la *Métaphysique* : « Il est nécessaire qu'elle [la sagesse] soit déduite des premières causes, en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes »[107]. Ainsi, le principe doit être la cause première de la chose, dont il est le principe : la définition aristotélicienne implique donc[108] que les principes ne doivent pas être expliqués par d'autres principes, et qu'ils doivent pouvoir expliquer tous les phénomènes.

[104] *Admiranda methodus* III, 5, 198.

[105] Cf. l'affirmation de Regius qui se trouve dans la *Physiologia*…, cit., III, II, 14, p. 50: « Atque ita cognitionem physiologicam per nostra perspicua principia, pro brevitate, qua hic utimur, expedivimus: quia antiqua dicta, quae Peripateticis adscribi solent, ut multi ingenui & ingeniosi etiam ante nos viderunt, in omnibus claudicare deprehenduntur ». Ce passage est cité dans l'*Adminanda* : *Admiranda methodus* III, 5, 199.

[106] *Admiranda methodus* III, 5, 200-201.

[107] ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 2, 982b 7-10 (tr. fr. J. TRICOT (éd.), Paris, Vrin, 1964).

[108] La condition posée par Aristote pour la détermination des principes est qu'ils doivent être les premiers contraires : « Les principes ne doivent être formés ni les uns des autres, ni d'autres choses et c'est des principes que tout doit être formé ; or c'est là le groupe des premiers contraires ; premiers, ils ne sont formés d'aucune autre chose ; contraires, ils ne sont pas formés les uns des autres » (*Physique*, 1, 5, 188 a, tr. fr A. STEVENS (éd.), Paris, Vrin, 1999). Les manuels scolastiques de philosophie naturelle se conforment, dans la première moitié du siècle, au texte d'Aristote. Cf. F. BURGERSDIJK, *Collegium Physicum, Disputationibus XXXII absolutum*, Lugduni Batavorum, ex officina Ezeviriorum, 1632, II, I, p. 12. La troisième thèse de l'appendice sur les formes substantielles contient une invitation à consulter les manuels de Pereira, Toletus, Ruvius, des Conimbres, de Arriaga et de Mendoza. Mais en particulier VOETIUS renvoie à Suárez : « Ex omnibus plenissime et subtilissime hanc causam [celle des formes substantielles] agit Zwarez ». Cit. in AT III 514. Le texte dans lequel Suárez traite des formes substantielles est la *Disputatio XV* : F. SUAREZ, *Opera omnia*, 28

L'auteur de l'*Admiranda* en tire comme conséquence que les cartésiens ne démontrent pas la validité de leurs principes, car ils n'arrivent pas à prouver qu'ils sont valables pour toutes les choses :

> Si volunt enim principia omnibus rebus naturalibus communia esse, nae in quacunque re naturali, minima etiam, illius vestigia demonstrari possunt, eorumque subsidio liquidae veraeque caussae adferri omnium operationum quae in ea inveniuntur. [...] Dato enim [...] per haec principiorum commenta, quorundam physicorum mysteriorum, naturaeve arcanorum penetralia reserata esse, nequaquam tamen inde sequeretur, ea principiorum verorum et sufficientium, respectu scilicet omnium rerum naturalium, rationem habere posse[109].

Selon cet argument, la généralité d'un principe ne peut pas être démontrée par rapport à un phénomène spécifique, car dans ce cas on violerait la règle de logique selon laquelle du particulier à l'universel il n'y a pas de conséquence. La cible polémique de cet argument est représentée par les *Essais*, auxquels Descartes avait confié la tâche de montrer la validité de ses propres principes, sans cependant les prouver[110].

A la différence de la stratégie de Descartes, qui, selon Schoock, essaie seulement de convaincre, et non de démontrer, l'auteur de l'*Admiranda* propose un exemple d'argument utile pour saisir les vrais principes de la philosophie naturelle, qui sont la matière première et les formes substantielles :

> Quando enim materiam secundam manus palpant mens praejudicio non abrepta colligit concedendam esse materiam quam communem, simulque liquido ex operationibus, quas ipsi sensus percipiunt, ad substantialem formam operationum principium, fontem, & custodem ascendit[111].

Une autre série de critiques avancée par Schoock affirme que les fondements de la physique cartésienne ne peuvent pas être appelés principes car, bien qu'ils

vols., Parisiis, apud L. Vivès, 1856-1861, vol. XXV, p. 498-505 : « De causa formali substantiali ». Cf. en particulier la *sectio I* : « An dentur in rebus materialibus substantiales formae ».

[109] *Admiranda methodus* III, 5, 201.

[110] *Discours*, VI, B *Op* I 110 (AT VI 75) : « j'ai pensé qu'il m'était aisé de choisir quelques matières, qui, sans être sujettes à beaucoup de controverses, ni m'obliger à déclarer davantage de mes principes que je ne désire, ne laisseraient pas de faire voir assez clairement ce que je puis, ou ne puis pas, dans les sciences ».

[111] *Admiranda methodus* III, 5, 203.

soient présents dans toutes les choses, il faut encore démontrer qu'ils sont leurs principes internes et constitutifs, c'est-à-dire les principes qui fondent *in re* les phénomènes. Si on applique cette notion de principe aux fondements de la science cartésienne, leur insuffisance devient évidente, comme dans le cas du mouvement. Celui-ci, en effet, conçu non seulement comme mouvement local, mais, dans l'acception aristotélicienne, comme mouvement de génération, corruption, croissance, diminution et altération d'une substance, présuppose pour Schoock un principe régulateur, comme l'est dans ce cas la forme substantielle, sans lequel le devenir serait déterminé seulement par des agents externes. Si on parvient à accepter ces derniers comme les seuls principes qui règlent les phénomènes naturels, alors il faut aussi inclure parmi eux Dieu lui-même, car il concourt à l'action des causes secondes :

Si vero, propterea motus principii rationem habere debet, quoniam per motum res naturales constituuntur; suo esse et operationes exercent, nae pariter Deus Opt. Max. principii physici constitutivi pari jure rationem habere poterit : nam non tantum in initio temporis omnibus rebus dedit suum esse, sed et amplius cum omnibus caussarum secundarum actionibus tum immediatione virtutis tum suppositi concurrit[112].

La conséquence, que Schoock permet au lecteur d'évaluer, de l'inclusion de Dieu parmi les principes des choses est l'abolition des causes secondes dotées d'une causalité propre, ce qui conduirait à affirmer une continuelle intervention de Dieu dans la nature[113]. La critique des principes cartésiens essaie encore une fois d'en souligner les conséquences hétérodoxes[114]. Un autre exemple à ce propos est représenté par les considérations relatives au concept de *figura*, qui, affirmé comme principe, porterait à la pratique de la magie :

Quanquam quasi conprincipium [la figure] est in motu locali operationibusque quae per eum motum fiunt, nequaquam tamen vel quasi conprincipii rationem habere potest in operationibus quae fiunt per alterationem. Etenim si figura per se universalis principii rationem habet, a quo omnigenae operationes proveniant vicerint Magiae diabolicae

[112] *Admiranda methodus* III, 5, 209.

[113] Cette conséquence est mise en évidence dans l'Appendice faite soutenir par Voetius à Lambert van den Waterlaet. Cf. *La querelle d'Utrecht*…, cit., p. 106.

[114] *Admiranda methodus* III, 5, 211-212 : « Non dico, musteam philosophiam esse Magicam, sed pericula tantum, quae ex ea, si principatus illis contingat, oboriri possent annoto ».

patroni, qui incautis persuadere laborant figurarum certarum virtute tot admiranda, quae jactare solent, naturaliter effici posse[115].

L'argumentation de Schoock reprend ici ce qui avait été affirmé par Voetius dans l'Appendice sur les formes substantielles de décembre 1641[116] : le fait de lier le principe interne des opérations d'une substance à sa figure signifie lui attribuer le pouvoir de déterminer la nature et les propriétés de la substance elle-même. Des considérations équivalentes sont développées à propos de la quantité[117].

Les chapitres suivants contiennent un examen de quelques doctrines de la physique cartésienne, telles qu'elles se trouvent citées dans la *Physiologie* de Regius. Il s'agit, comme on l'a dit, de la théorie des parties insensibles, de la chaleur, de l'aimant et des marées. Schoock veut donner quelques exemples des limites et des paralogismes dans lesquels tombe la physique enseignée par Descartes et Regius[118]. L'*Admiranda* souligne encore une fois la carence totale de démonstrations, car ces théories ne s'appuient ni sur l'attestation des sens, comme dans le cas des parties insensibles[119], ni sur la preuve de la raison, comme dans le cas de l'explication des marées[120].

L'analyse de la métaphysique et de la physique cartésiennes ne mène pas seulement à la mise en question de leurs principes, mais considère aussi la *methodus cartesiana* dans une perspective qui permet de saisir le facteur subversif présent en elle. Le refus de la *philosophia recepta* et la construction de théories

[115] *Admiranda methodus* III, 5, 211.

[116] « Cum quantitati et figurae tribuitur efficientia et motus, qui formis earumque qualitatibus activis tribui solet, videndum ne aliquando adolescentes imprudenter per consequentiam admittant axioma illud Magicum, ab omni theologia ac philosophia Christiana hactenus rejectum: *Quantitatis et figurae aliqua est efficacia, eaque aut per se aut cum aliis concurrit tanquam activum transmuationis principium* ». Il s'agit ici du dixième point de la deuxième thèse de l'Appendice. La citation que nous en donnons est tirée des notes de l'édition Adam-Tannery : cf. AT III 513.

[117] L'affirmation que de la mesure, conçue en tant que 'grandeur' ou 'nombre', dépende la nature d'une chose ouvre les portes à une conception magique de type néo-pythagoricien : cf. *Admiranda methodus* III, 5, p. 206-207.

[118] *Admiranda methodus* III, 10, 241 : « Propositum nobis tantum fuit novae Philosophiae Methodum detegere, quo quisque suo Marte omnia ejus deliria convellere possit ».

[119] *Admiranda methodus* III, 6, 217 : « Enimvero quomodo quis aut visu, aut quocunque alio sensu cognoscere queat diversae aut magnitudinis aut figurae res illas esse, quae plane insensiles sunt omnemque sensum fugiunt. Nec […] sive ratio, ulli hic etiam usui est. Non potest quippe certo, de rei, quae sub sensum non cadit, sive figura, sive magnitudine hariolari ».

[120] En citant l'explication des marées qui se trouve dans les *Fundamenta phrysices* de Regius (chap. IV, p. 90-91), Schoock commente : *Admiranda methodus* III, 9, 235 : « Quam multa ut concessa hic non assumuntur, quae neque Algebra, neque Statica, neque quaecunque Matheseos pars frustra ad pallianda physica commenta imperitis ostentari solita ».

nouvelles fondées sur des exemples et des hypothèses sans démonstrations solides est, selon Schoock, ce qui caractérise constamment la méthode de Descartes. Son originalité, cependant, est de cacher habilement sa faiblesse à travers un discours captivant, capable de convaincre les lecteurs qui ne possèdent pas les rudiments fondamentaux de logique et de philosophie. Le succès de l'enseignement de Regius a sans doute fortement conditionné cette lecture, qui voit dans les étudiants la cible principale de la rhétorique cartésienne. L'ampleur donnée à l'examen de la physique répond à la nécessité de contraster avec l'enseignement de Regius, mais, d'autre part, nous oblige à reconsidérer l'importance des *Essais*, dont la contribution fut fondamentale dans la première diffusion du cartésianisme. Ce n'est pas par hasard que l'accusation de Schoock sur l'absence de démonstrations s'appuie principalement sur des thèmes présents dans les *Essais*, comme l'utilisation de modèles ou le procédé par hypothèses. La défense avancée par Schoock et Voetius contre le cartésianisme vise surtout à mettre en évidence la vraie nature et les fins réelles de la méthode employée par Descartes et Regius : « Securis Brutorum Cartesii fulminum futuri sunt, quoquot exploratum habent Methodum secundum quam a Salmonei fraterculo jactari solent »[121].

[121] *Admiranda methodus* III, 10, 244. Salmonée est un personnage de la mythologie qui a été foudroyé par Jupiter car il se croyait égal à lui.

L'INSERTION DU CARTÉSIANISME EN LOGIQUE : LA LOGICA VETUS & NOVA *DE JOHANNES CLAUBERG [2006]*[*]

Dans sa *Defensio cartesiana* (1652), Johannes Clauberg soutenait la nécessité d'une prise de position, de la part des cartésiens, face aux accusations portées contre Descartes dans les œuvres de Jacobus Revius et de Cyriacus Lentulus : la *Statera philosophiae cartesianae* (1651) et la *Nova Renati Descartes Sapientia* (1651). Dans sa *Defensio,* loin de se limiter à les accuser de diffamation, Clauberg proposait ce qui, pour lui, était des éclaircissements et des compléments nécessaires à l'œuvre cartésienne. Cette attitude reconnaissait, *de facto,* mais non *de jure*, le besoin de guider les lecteurs qui prenaient connaissance des écrits de Descartes, sur les points où ils pouvaient être équivoques. En outre, était reconnue l'exigence de fournir des compléments théoriques adéquats aux parties de la philosophie que Descartes n'avait pas développées[1]. Ainsi, l'ouvrage de Clauberg consacrait-il dix chapitres sur trente-sept à éclaircir la structure, les contextes d'application et la nature de la *methodus cartesiana,* en voulant presque étouffer de manière définitive les polémiques naissantes à propos de cette méthode. Toujours dans la *Defensio*, en ressentant la nécessité d'un traitement plus ample et complet de la *methodus,* Clauberg annonçait l'œuvre à laquelle il travaillait depuis longtemps, *Logica vetus & nova quadripartita* : « *Verum haec omnia tum plenissime intelligentur, cum Logicam meam quadripartitam, majore illius parte ex Cartesio deprompta, in lucem edidero* »[2].

En passant de la considération de la méthode à celle de la logique, Clauberg opérait une liaison assez habituelle, car le lien entre méthode et logique était traditionnellement bien défini dans les manuels de l'époque, au point que, plus qu'une déficience de la méthode cartésienne, les adversaires de Descartes – surtout Jacobus Revius[3] dans sa *Methodi cartesianae consideratio theologica* et dans la *Statera philosophiae cartesianae* – dénonçaient l'absence d'une logique en tant qu'instrument fonctionnel pour valider les thèses présentées par le philosophe français dans les œuvres qu'il avait publiées. Une telle liaison, cependant, n'était

[*] [N.d.E.] L'articolo è stato pubblicato in «Revue de Métaphysique et Morale», 1, 2006, pp. 73-88.

[1] *Defensio cartesiana, Praefatio ad lectorem* « *Preparabo lectorum animos, paulatimque eos in veram Philosophiam introducere conabor, datis non solum Cartesianae Logicae & philosophandi modi, verum ipsius etiam Philosophiae haud adspernandis speciminibus* ».

[2] *Defensio cartesiana*, chap. XVII, art. 12, 998.

[3] Sur Revius, voir A. GOUDRIAAN (éd.), *Jacobus Revius. A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*, Leyde, Brill, 2002.

pas aussi évidente pour Descartes, qui avait toujours présenté sa méthode sans la relier ou la faire correspondre à une logique : ce silence, impressionnant pour un lecteur du XVII[e] siècle, fut critiqué aussi bien dans les Provinces-Unies[4] qu'en France[5].

La *Logica vetus & nova* est donc, à la fois, le résultat de la réflexion personnelle de Clauberg, de la lecture des textes cartésiens et, aussi, des attaques portées contre Descartes et, en particulier, contre le refus de la logique déclaré ouvertement dans le *Discours de la méthode*. Ne pouvant pas ici examiner de façon détaillée la *Logica* de Clauberg, nous nous arrêterons sur quelques considérations relatives à la première partie de l'ouvrage et aux *Prolegomena*, afin de mettre en lumière les éléments qu'on pourrait définir, comme, disons, les plus proprement « cartésiens ».

1. Structure de l'ouvrage

Comme le titre l'indique, l'ouvrage est divisé en quatre parties, dont les deux premières constituent la *Genetica* et les autres l'*Analytica*. La première et la deuxième partie de la logique concernent respectivement la formation (*genesis*) des pensées et la formation des propositions qui nous permettent de les communiquer efficacement. La troisième partie apprend à saisir le vrai sens des mots et des propositions (écrites ou orales) énoncés par nos interlocuteurs, en résolvant (*analysis*) le *sermo externus* dans le *sermo internus*. La quatrième partie, enfin, concerne l'analyse des pensées d'autrui et leur conformité aux règles du raisonnement qui sont exposées dans la première partie.

La subdivision générale en *Genetica* et *Analytica* est, par ailleurs, une division classique qui remonte aux *Aristotelicae animadversiones* de Pierre de La Ramée[6] et qui s'inspire de la fonction civile de l'orateur et de la rhétorique[7] : dans cette perspective, la logique ne doit pas seulement guider l'entendement dans la formation des jugements, mais, aussi, le conduire dans l'interprétation des

[4] Voir en particulier l'*Admiranda methodus* de M. Schoock. Pour un examen de ses critiques, voir M. SAVINI, *La critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda methodus *de Martin Schoock*, in A. DEL PRETE (éd.), *Il Seicento e Descartes dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2004, *supra*, p. 257-290.

[5] Voir à ce propos la lettre de Roberval contre Descartes du mois d'avril 1638 (*Roberval contra Descartes*, aprile 1638, BLet 162, p. 630-640 ; AT II 103-115).

[6] P. de LA RAMEE, *Animadversionum aristotelicarum libri XX*, Paris, Andreas Wechelus, 1556. Voir en particulier les livres IX et X. Les *Animadversiones* connurent onze éditions entre 1543 et 1569, avec plusieurs changements.

[7] Sur la division de la logique en « génétique » et « analytique », voir K. PETRUS, *Genese und Analyse. Logik, Rhetorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin, W. de Gruyter, 1997.

propositions d'autrui et dans l'exposition de ses propres pensées. La structure de l'œuvre de Clauberg réfléchit donc une ligne précise des manuels de l'époque ; et que cette importation doive très peu à Descartes est confirmé par le fait que Clauberg avait proposé cette structure pour la logique dès la première édition de l'*Ontosophia*, rédigée au début des années 1640 et, donc, bien avant son adhésion au cartésianisme[8].

Cependant, le projet présenté dans la *Defensio* montre clairement que la *methodus* découverte par Descartes – identifiée par Clauberg avec les quatre préceptes de la deuxième partie du *Discours* – est le fondement de la première partie de la *Genetica* et, de fait, de la logique tout entière. Ayant eu comme but de diriger ses propres pensées, Descartes n'avait découvert que le fondement de la première partie de la logique, sans considérer les règles nécessaires pour guider l'entendement dans le commercium avec les autres hommes : « *Cum vero Cartesio Methodum investiganti non esse propositum ab aliis discere, ideo totam logicam, quam vocavi analyticam, tanquam a suo instituto alienam aliis reliquit. Cum etiam docere alios eo tempore non institueret, sed tantum mentem propriam vellet cognitione informare, et studio discendi ex semetipso incubere, manifestum est quod omissis posterioris Geneticae Logicae praeceptis sola debuerit eligere, quae ad priorem pertinent.* [...] *Observandum tamen est, me in explanatione istorum praeceptorum (ad priorem Logicae Geneticae partem, a me paulo ante definitam, proprie spectantium) ut usum eorum uberiorem patefacerem, etiam ad reliquas logicae partes multis in locis respexisse* »[9].

2. La perception claire et distincte

Les quatre préceptes de la deuxième partie du *Discours de la méthode*[10], que Clauberg avait largement commentés dans la *Defensio*, sont donc le fondement de la logique publiée d'abord en 1654, puis, après une réimpression en 1656, dans une nouvelle édition en 1658.

[8] *Ontosophia* 274 : « *Logica primo dispescitur in Geneticam et Analyticam. Addiscitur enim Logica primo, ut dirigat intellectum vel ad rectam formationem seu γένεσιν* [génesin] suarum cogitationum et conceptuum; vel ad convenientem resolutionem seu ἀνάλυσιν [análysin] alienarum cogitationum, seu, eorum quae jam formatae sunt ». Bien que publié en 1647 par Tobias Andreae, le texte de l'*Ontosophia* remonte aux années de Gymnase à Bremen: voir T. VERBEEK, *Johannes Clauberg : a bio-bibliographical sketch*, in T. VERBEEK (éd.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1999, p. 181-199: 188.

[9] *Defensio cartesiana*, chap. XVII, § 11-12, 998.

[10] Voir *Discours*, II, B *Op* I 42-44 (AT VI 18-19).

La perception claire et disctincte. Mais il faut alors se demander en quoi consiste plus spécifiquement le fondement – que Clauberg reconnaît comme cartésien – de la logique ? La fonction de la logique ainsi qu'une logique qui fonctionne sont fondées, dès la *Defensio cartesiana*, sur la perception claire et distincte. Toute la logique claubergienne s'appuie sur ce facteur, qui est aussi un critère de légitimation des idées qui peuvent devenir les « éléments » du jugement et de l'argumentation : « *Quomodo pervenitur ad illam Logicam, quae talem cognoscendi modum, id est facilem, brevem, expeditum, tutum, plenum, naturae mentis humanae consentaneum, nobis exhibet ?* Resp. *Tribus gradibus eo venitur : nam primum discendum est, quomodo quid clare ac distincte percipere ; deinde quomodo de iis, quae percepimus, recte judicare ; denique quomodo ea, quae recte percepimus ac judicavimus, memoria retinere oporteat* »[11].

La validité d'un raisonnement s'appuie d'abord sur la relation entre les propositions qui le composent et, ultimement, sur la perception des termes qui le constituent. La structure de la logique, fondée sur le rapport entre concepts et jugement, n'est pas une nouveauté et les manuels de l'époque, surtout ceux d'inspiration éclectique, commençaient par le traitement du *thema* ou de l'*apprehensio*. Burgersdijck, par exemple, divisait la logique en deux parties : la *Thematica* et l'*Organica*, l'une concernant les *themata*, l'autre les instruments comme la définition, la division, le syllogisme et la méthode[12]. Le *thema*, qui constitue l'élément premier sur lequel se forment les jugements, est défini par Burgersdijck comme « *quod intellectui cognoscendum proponi potest* »[13]. Une définition semblable se trouve dans la Logica d'Alsted : « *Thema est terminus seu instrumentum noëticum, quod materiam de qua disserendum est, dirigit* »[14]. En ce qui concerne l'*apprehensio*, nous renvoyons à la définition fournie dans le *Cursus logicus* de Gijsbert von Isendoorn : « *Simplex apprehensio est cognitio, qua rem propositamsimplici intuitu cognoscit intellectus, absque determinato iudicio* »[15].

Si l'on considère ces définitions, la nouveauté de *la Logica vetus & nova* apparaît clairement : elle consiste, en premier lieu, dans la substitution de l'objet de

[11] LVN I, chap. II, § 16, 786.

[12] F. BURGERSDIJCK, *Institutionum logicarum libri duo, decreto illustriss. ac potentiss. Ordinum Hollandiae et West-Frisiae, in usum scholarum eiusdem provinciae, ex Aristotelis praeceptis nova methodo ac modo formati atque editi. Editio nova, prioribus longe correctior*, Leyde, A. Commelinus, 1645, p. 6 : « *Logicae partes duae sunt, thematica et organica. Thematica dicitur, quae agit de thematibus eorumque variis affectionibus et notionibus secundis* [...]. *Organica vocatur, quae agit de ipsis organis sive instrumentis, quibus intellectus thema tractat* ».

[13] F. BURGERSDIJCK, *Institutionum logicarum libri duo*…, cit., p. 7.

[14] J. H. ALSTED, *Logicae systema harmonicum*, Herbornae, typis G. Corvini, 1614, p. 28.

[15] G. VON ISENDOORN, *Cursus logicus systematicus et agonisticus*, Harderwijck, J. Tollius, 1654, p. 33.

la première partie de la logique, à savoir le *thema* ou l'*apprehensio*, avec la *perceptio*. Le traitement du *thema*, bien sûr, n'est pas absent de la *Logica*, et on le trouve dans le chapitre IV de la première partie, mais ce n'est plus au premier plan.

L'attention. — Dans l'ordre des facteurs principaux sur lesquels doit se structurer le raisonnement, la définition et la division sont aussi subordonnées à l'attention (*attentio debita*) qui se présente comme le facteur essentiel d'une perception correcte : « *Quid omnium primum est, sine quo mens clare ac distincte rem percipere non potest ?* Resp. *Attentio debita, et justa in rebus considerandis mora* »[16]. Dans un autre passage, Clauberg dit que la *definitio* n'est rien d'autre que l'idée claire et distincte de la chose définie, en dépassant ainsi la conception classique de la définition fondée sur le rapport genre-espèce[17] : « *Addo, quod definitio rei nihil aliud sit, quam clara et distincta rei idea* »[18]. Le vocabulaire cartésien de la *perceptio* rentre ainsi avec Clauberg dans le cadre de la logique enseignée dans les universités, en modifiant non seulement la terminologie, mais aussi la nature de la logique et de la théorie de la connaissance. La synthèse entre scolastique et philosophie cartésienne est aussi confirmée par l'expression *perceptio simplex*, qui reproduit, dans un cadre cartésien, les appellations *thema simplex* ou *apprehensio simplex*[19]. La logique claubergienne, en ce sens, a la configuration d'une discipline qui dirige l'entendement dans la formation des perceptions claires et distinctes. Par conséquent, la logique ne concerne pas *in primis* le traitement des *themata*, de leurs définitions et de leurs divisions, mais elle s'occupe des conditions sous lesquelles il peut y avoir une telle perception. En ce sens, on peut aussi affirmer que l'opération de Clauberg consiste dans l'implantation de la théorie cartésienne du jugement, et donc de la perception, dans le cadre de la logique traditionnelle : le jugement doit, sur le plan des propositions philosophiques, se fonder sur une perception claire et distincte, celle-ci n'étant pas sujette (pour Clauberg) au doute[20].

[16] LVN I, chap. III, § 1, 786.

[17] Clauberg ne nie pas, cependant, la définition établie sur le genre et la différence spécifique. Cf. le chap. VIII de la partie I de la *Logica vetus & nova* (LVN 794-796).

[18] J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri exercitationes centum*, Duisburgi, ex officina Adriani Wyngaerden, 1656, V, § 9 et 14, p. 603-604. Mais cf. aussi, *Exercitatio*, XXXI, § 9, p. 648-649.

[19] *Corporis et animae in homine coniunctio*, chap. XIV, § 3, p. 219 « *Differt utique simplex animi perceptio a judicio seu affirmatione et negatione, differt a voluntate bonum prosequente* ». Cette expression revient plusieurs fois dans les œuvres de Clauberg. Cf. le J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*…, cit., XI, § 9, p. 613.

[20] Le présupposé de la lecture claubergienne de la Meditatio I est que le doute ne s'étend pas à la perception claire et distincte. Ainsi, l'auteur de la *Defensio* propose-t-il une interprétation fort atténuée des doutes de cette « Méditation ». Celui sur les mathématiques (*Quartae objectiones*, B *Op* I 972 ; AT VII 217), par exemple, est interprété comme la possibilité de se tromper sur les choses les

L'*attentio* est décrite par Clauberg à travers une comparaison avec la vue. De même que celui qui veut bien regarder un objet doit fixer ses yeux sur lui, de même la *mens* doit-elle se fixer, durant tout le temps nécessaire, sur l'objet qu'elle est en train de considérer : « *Quod autem quis clare ac distincte videre cupit, non in transcursu tantum adspicere, sed consistens fixis in illud oculis intueri debet* »[21]. Ainsi l'*attentio*, en raison de sa caractéristique principale, qui est celle de la durée du regard porté sur l'objet perçu, devient-elle le remède principal contre la précipitation, que Descartes avait aussi désignée, dans la deuxième partie du *Discours*, comme le premier obstacle posé à celui qui veut correctement juger des choses. Contre la précipitation, l'*attentio* rétablit la condition de possibilité pour un *judicium* fondé sur la perception claire et distincte. La durée de l'attention, rendant persistant l'*intuitus* de la *mens*, est l'opposé de la *festinatio* qui produit le préjugé dans l'entendement. Le chapitre consacré par Clauberg au traitement de l'*attentio* constitue donc la soudure entre la section relative à la *perceptio* et celle relative au *judicium*. Mais il y a plus encore : conçue comme la prolongation temporelle du regard de l'entendement, dans un intervalle de temps qui sépare la perception du jugement, et qui, donc, provoque un coup d'arrêt avant ce dernier,l'*attentio* devient le facteur positif agissant dans la pratique du doute proposé dans la première « Méditation » : « *Et haec autem omnia* [*sc*. la suspension du jugement, et donc le doute, à l'égard d'une perception qui n'est pas claire et distincte] *sensim disponitur ac paratur Philosophiae nostrae discipulus, cum nulla Logicae regula toties ei in philosophando inculcetur, quam ne temere et praepropere judicium ferat, sed cohibeat animi impetum, donec rem debita cum attentione ad rectae rationis trutinam ponderavit* »[22].

En ce sens, la logique de Clauberg devient le centre d'un cercle que l'auteur de la *Defensio cartesiana* reconstruit à partir de l'œuvre de Descartes : elle est le point d'équilibre parfait entre les préceptes de la méthode qui se trouvent dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*, la fonction heuristique du doute pratiqué dans la première *Méditation* et le projet d'un instrument capable d'universaliser et d'institutionnaliser le parcours philosophique de Descartes.

plus faciles quand on ne prête pas une attention suffisante à ce que l'on perçoit. Voir l'exemple proposé dans le commentaire des *Meditationes* et repris du texte des *Objectiones septimae* de Bourdin (*Septimae objectiones*, B *Op* I 1252-1254 ; AT VII 457) : *Lectio sexta*, § 81, p. 358.

[21] LVN I, chap. III, § 20, 787.

[22] J. CLAUBERG, *Initiatio philosophi, sive dabitatio cartesiana, ud metaphysicam certitudimem viam aperiens*, in *Opera Omnia Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, 2 vols., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 1691 ; repr. Hildesheim, Olms, 1968, chap. I, § 20, p. 1136.

Logique et ontologie. – Mais il nous reste encore à éclaircir un autre aspect de la logique de Clauberg. Si l'*attentio* est le premier élément requis pour la *perceptio clara et distincta* qui est au fondement du jugement, il faut encore se demander quel est l'horizon épistémique dans lequel se situe la liaison entre attention et perception. Autrement dit, puisque le regard de la *mens* est une condition nécessaire, mais non suffisante, pour la perception claire et distincte, quel est l'élément qui autorise de manière efficace la présence de la clarté et de la distinction en tant qu'attributs de la *perceptio* ? Aussi bien le fondement de la durée de l'attention que des concepts clairs et distincts dans la mens est assuré par l'objet pris en considération, à savoir par le thema : « *Ut mens attentionem conservet, simulque ad claros ac distinctos conceptus sensim provehatur, considerabit primo, an Thema, hoc est, id quod ad cognoscendum proponitur, sit simplex et unum quid, an vero conjunctum seu complexum* »[23].

« *Claros ac distinctos conceptus* » : la translation lexicale, sémantique et conceptuelle de la *perceptio clara et distincta* aux concepts clairs et distincts est opérée par Clauberg en passant sous silence l'insertion de la gnoséologie cartésienne dans le cadre scolastique des divisions de l'étant. Ce passage est confirmé par Clauberg lui-même au moment où il rapporte la clarté et la distinction des perceptions aux attributs de l'*ens* en tant que *themata* qui sont maximalement clairs et distincts : « *Quoniam communia rerum attributa, imprimis respectiva, plurima sunt intellectui humano passim occurrentia, clarae distinctaeque perceptionis causa quandam eorum explicationem requiro.* Resp. *Rem postulas, quae proprie ad scientiam entis quatenus ens est pertinet. Ne tamen huius, utpote ad Logicam discendam utilis, plane rudis maneas communissima rerum attributa, saltem pleraque, pinguiore Minerva tibi hic describam, quorum exquisitam tractationem in Ontologia invenies* »[24].

Le lien entre la clarté et la distinction des perceptions et les attributs de l'étant est donc établi à partir de l'*Ontosophia*, à laquelle renvoie le passage que nous venons de citer. L'ontologie, en tant que discipline qui s'occupe des divisions de l'étant selon le degré d'intelligibilité de ses attributs, est alors l'horizon dernier auquel il faut reconduire la logique de Clauberg. Ainsi, ne pouvant pas ici développer les considérations ultérieures qui nous amèneraient à aborder l'herméneutique de Clauberg, nous nous limiterons à souligner comment la doctrine cartésienne de la *perceptio clara et distincta* est implantée à l'intérieur

[23] LVN I, chap. IV, § 28, 788.
[24] LVN I, chap. V, § 43, 790.

d'une métaphysique, ou, mieux, d'une ontologie, qui demeure très peu cartésienne, comme cela a été déjà souligné[25].

La logique fondée sur la *perceptio clara et distincta*, sur ce que nous pourrions appeler, d'un point de vue scolastique, un présupposé matériel et non formel, exige d'ailleurs comme condition indispensable que cette perception ait lieu. Voilà pourquoi au cœur de la logique on doit ajouter, en tant que présupposé ou donné préalablement acquis, la capacité de la *mens* de penser clairement et distinctement. Cela implique, à côté de la logique, le développement d'une doctrine, aussi complète et exhaustive que possible, des erreurs et des obstacles qui empêchent ce type de pensée.

3. Les préjugés

La lecture de Descartes fournit à Clauberg une théorie précise sur la difficulté inhérente à l'instauration de la philosophie. Tel est le deuxième point sur lequel nous nous arrêterons : l'entreprise métaphysique *doit* commencer par l'élimination des préjugés, parce que la « situation » du sujet qui cherche une connaissance absolument claire et distincte est caractérisée par une indisposition à l'égard des principes de cette science. Le doute du début des *Meditationes* souligne la nécessité de « préparer » le sujet à accueillir les fondements d'une science indubitable. Le début de la philosophie reflète ainsi une situation qui a eu son origine dans le passé et qui rend les premières notions de la métaphysique incompatibles avec les opinions et les croyances qui dérivent de l'enfance : *ab ineunte aetate*.

Descartes revient à plusieurs reprises[26] sur le thème de l'enfance comme moment dans lequel l'esprit est dominé par le régime corporel : l'entendement peut distinguer entre les réalités matérielles et les réalités spirituelles, mais en fait, il ne parvient pas à le faire, en raison de la prédominance des intérêts corporels liés à la conservation de la vie[27]. Si l'origine des préjugés est limitée à un laps de temps

[25] Voir V. CARRAUD, *L'ontologie peut-elle être cartésienne?* in T. VERBEEK (éd.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publisher, 1999, p. 13-38.

[26] Parmi les passages dans lesquels Descartes indique l'enfance comme moment privilégié pour la formation des préjugés, voir : *Meditatio*, I B *Op* I 702 (AT VII 17) ; *Septimae responsiones*, B *Op* I 1234-1236 (AT VII 441) ; *Principiae Philosophiae*, I, art. 1, B *Op* I 1712 (AT VIII-I 5) ; *Discours*, II, B *Op* I 36-38 (AT VI 13).

[27] *Quartae responsiones*, B *Op* I 1234 (AT VII 441) : « *Quae opiniones* [sc. les connaissances correctes des phénomènes] *cum plurimum differrent ab iis, quas prius de iisdem rebus habueram, cœpi deinde considerare quas ob cuasas aliter antea credidissem ; praecipuamque esse animadverti, quod primum ab infantia varia de rebus Physicis, utpote quae ad vitae, quam ingrediebar,*

déterminé, qui prend fin avec le passage de l'adolescence à l'âge adulte, reste encore à éclaircir la motivation de la persistance des préjugés et des opinions infantiles. L'article 72 de la première partie des *Principia* met en évidence cet aspect du problème, en énonçant la deuxième cause des erreurs : « Alteram errorum causam esse, quod praeiudiciorum oblivisci nequeamus »[28]. La mémoire prolonge l'enfance de l'entendement pour une durée indéterminée. Elle ne se limite pas seulement à enregistrer, conserver et rappeler les expériences, mais, étant liée à la conformation matérielle du cerveau, aux plis et aux sillons qui se forment dans l'écorce cérébrale pendant l'enfance, elle conditionne l'expérience.

Par conséquent, dans l'ensemble de ses œuvres, Descartes articule une théorie relative à la formation et à la permanence des préjugés, et c'est précisément cette théorie qui justifie la nécessité de fonder la philosophie par l'élimination des opinions confuses. Cet aspect de la pensée cartésienne est largement repris par Clauberg, qui le considère comme un présupposé fondamental à la fois de la logique et de la philosophie première. Chez Clauberg, le développement d'une théorie complète de l'origine des idées confuses est le prélude à une logique prise en un sens pratique, et la neutralisation des préjugés est la tâche principale de la logique cartésienne.

Dans l'édition de la *Logica vetus & nova* publiée en 1658 se trouve une série de *Prolegomena* qui n'apparaissait pas dans les éditions précédentes. En reprenant le chapitre XXXII de la *Defensio cartesiana*, Clauberg propose, au début de la *Logica*, un traitement des causes des erreurs et de la faiblesse de l'esprit humain : *De causis errorum et imbecillitate humanae mentis*. Il faut pourtant remarquer que les *Prolegomena* à la *Logica vetus & nova* se différencient complètement, en ce qui concerne le contenu, des *Prolegomena* qui se trouvent au début des autres traités de logique. On trouve aussi dans les *Prolegomena* des ouvrages de Burgersdijk, de Keckermann ou de Goclenius une référence à la cause des erreurs et à la faiblesse de l'esprit pour justifier la nécessité d'un instrument artificiel qui supporte l'entendement. Cependant, cette cause y est représentée par le péché originel, en raison duquel l'intellect est offusqué et incapable de parvenir tout seul au savoir[29].

conservationem conferebant, judicia tulissem, easdemque postea opiniones, quas tunc de ipsis praeconceperam, retinuissem ».

[28] *Principiae Philosophiae*, I, art. 71, B *Op* I 1764-1766 (AT VIII-I 36).

[29] B. KECKERMANN, *Gymnasium logicum*…, cit., p. 13-14 : « *Qui* [*intellectus*] *quidem per reatum primorum parentum varie corruptus, si ad aliquam saltem integritatem restitui debeat, laborem, et curam ingentem requirit, praesertim cum cupiditatibus et affectibus temperamenti corporis, i. humorum in corpore effervescentia varie agitetur ac turbetur, quo minus artis formam, ac praecepta, ita, ut debet possit imbibere. Unde Scriptura Geneseos sexto,* Cogitationes hominis pravas pronuntiat *; et Paulus Ephes. 4. v. 18. dicit homines esse obtenebratarum cogitationum* ». Cf. aussi les *Praecognitorum philosophicorum libri duo* dans lesquels le philosophe de Dantzig distingue entre la

La logique se présente alors comme un instrument qui supplée, partiellement et artificiellement, à l'indisposition de l'entendement provoqué par le péché d'Adam : « *In eo quidem Logicae gloria maxima est, quod imaginis divinae crepusculum illud in nobis reliquum, ad lucem clariorem nitatur reducere, atque in ita defectibus mentis nostrae, quantum in hac vita fieri potest, mederi, & rectitudinem intellectui suam restituere* »[30].

Ces textes, cependant, ne présentent pas de théorie philosophique concernant les causes des erreurs ou des préjugés : le renvoi au péché originel vise seulement à justifier le rôle de la logique comme *ars* nécessaire pour l'intellect et les *Prolegomena* traitent surtout de la disposition de la logique par rapport aux autres disciplines. C'est Clauberg lui-même qui souligne la partialité et l'inutilité des discussions contenues dans les autres manuels : « *Itaque nihil minus videas, quam Dialecticum in suarum institutionum limine imbecillitatibus humanae mentis notandis, earumque causis investigandis inhaerere. De rationis ente hic toto die disputari audias, sitne Logica theoretica, an practica ? ars, an scientia ? pars an instrumentum Philosophiae ? etc. His fores Logicae stridere solent controversiis, hac itur ad artis illius penetralia. At quoniam, meo quidem iudicio, via ista calcata nimis, et sine magno fructu calcata, aliam insistere eum necesse est, qui supra vulgus Logicorum sapere cupiat* »[31].

Clauberg est donc conscient de l'originalité de son introduction[32], et il l'attribue au traitement exhaustif des causes des erreurs. L'enquête menée à ce propos devrait conduire à une connaissance plus approfondie de ce phénomène, afin de pouvoir établir les principes d'une *ars* capable d'éliminer, ou, au moins, de

philosophie *ante lapsum* et *post lapsum* : B. KECKERMANN, *Praeceptorum philosophicorum libri* duo…, cit., p. 37 : « *Et ante lapsum quidem hominis Intellectum, Voluntatem et Affectus ita perficit, ut Philosophiam naturalem, haberet, nec opus esset aliquam de novo invenire aut constituere.* [...] *Post lapsum, amissa perfectione Intellectus et Voluntatis, quae dicitur imago Dei, Philosophia per partes et gradus paulatim fuit invenienda, et constituenda. Inventa autem fuit et constituta partim reliquiis imaginis divinae post lapsum remanentibus in homine, partim peculiari afflatu Spir. S. Viraque inventae et constitutae Philosophiae causa, nimirum imago Dei, et afflatus Spiritus S. inprimis humani generi parentibus maior et excellentior fuit, quam in eorum posteritate, tum propter situm regionis, in qua vixerunt, tum propter corporis constitutionem, vitaeque modum et longaevitatem* ». Si avant le péché originel une *philosophia naturalis* était encore possible, elle est ensuite presque entièrement perdue, ne laissant que quelques traces seulement dans la capacité de juger et dans la mémoire.

[30] B. KECKERMANN, *Gymnasium logicum*…, cit., p. 14. Voir aussi, à ce sujet, H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 66-73.

[31] LVN *Prolegomena*, chap. I, § 5, 769.

[32] LVN *Prolegomena*, chap. I, § 4, 769: « *Novum hoc esse et insolitum in Logicae vestibulo, nec miror nec moror admodum* ».

limiter, les facteurs qui empêchent la *mens* d'obtenir une connaissance claire et distincte des choses. La logique comme instrument purement artificiel et formel disparaît, chez Clauberg, au profit d'une logique qui doit supporter la raison pratiquement, en la mettant en condition de récupérer la capacité naturelle qu'elle a de connaître. La perspective claubergienne montre donc, pour ainsi dire, une « sécularisation » de la théorie relative à l'origine des erreurs et à la faiblesse de l'entendement. Ce changement de perspective marque aussi un changement dans la représentation et dans la considération des erreurs. Chez les auteurs réformés, nous trouvons déjà la description de la corruption de l'intellect par analogie avec la maladie du corps : de même que le corps est affaibli quand il est affecté par la maladie, de même l'entendement est-il débilité à cause du péché originel. À l'intérieur de cette métaphore, la logique joue le rôle de la médecine offerte à l'esprit pour qu'il puisse recouvrer sa santé : « *Anima* [...] *tres magnos morbos et defectus contraxit* [...] *quorum primus est aberratio a re apprehendenda, altera est obscuritas,* [...] *tertia est confusio* [...]. *Hisce tantis defectibus mentis nostrae dum per praecepta sua medetur logica* »[33].

Cette métaphore de la logique qui supplée aux affections de l'esprit se trouve aussi chez un auteur que Clauberg connaissait bien, Johann Conrad Dannhauer. Dans l'*Idea boni interpretis sive malitiosi calumniatoris*, Dannhauer avait indiqué l'importance de la recherche des causes des erreurs qui se produisent dans le phénomène de l'interprétation : « *Omne vitium interpretationis justae oppositum ad duplex quasi genus morbi referri potest. Unum est ratione subiecti, mentis indispositio; alterum ratione obiecti, obscuritas in re* »[34]. La partition de la première partie de l'œuvre de Dannhauer, en trois sections, montre l'influence des traités médicaux, car la première section, qui concerne la nature et la finalité de l'herméneutique, φυσιολογική [physiologiké], la deuxième, qui s'occupe des causes des erreurs d'interprétation, s'appelle παθολογική [pathologiké], et enfin la troisième, qui s'occupe des remèdes, s'appelle θεραπευτική [therapeutiké][35]. La comparaison entre médecine et philosophie avait d'ailleurs des racines anciennes,

[33] B. KECKERMANN, *Systema logicae majus*, in *Systema systematum ...omnia huius autoris scripta philosophica uno volumine comprehensa lectori exhibens*, 2 vols., edidit J. Alsted, Hanau, W. Antonius, 1613, vol. I., p. 67-316: 67.

[34] J. C. DANNHAUER, *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, Argentorati, typis Johanni Philippi Mülbii, 1642[2], p. 34-35. Dannhauer continuait ensuite en comparant son activité à celle du médecin : J. C. DANNHAUER, *Idea boni interpretis*…, cit., p. 35 « *Quia verum nostrum non est Aliptam agere aut Agyrtam, sed Medicum, qui vulnus tangat et* manum immittat profundius, qui e solo ac immis radicibus morbum refellat : ideo ante omnia utriusque morbi causas asseremus, quas hoc schematismo includimus ».

[35] Cette partition est présentée par Dannhauer à la fin de la première section, voir J. C. DANNHAUER, *Idea boni interpretis*…, cit., p. 33.

qui remontent à la tradition stoïcienne et platonicienne. En particulier, Clauberg cite un texte qui proposait clairement cette comparaison, les *Tusculanae disputationes* de Cicéron[36]. Cette comparaison exprime, selon Clauberg, le rôle et la dignité que la logique devrait acquérir dans le cadre des différentes disciplines : « *Quantisper enim animi morbos in suis originibus non inspicimus, medicinam, rationis sanandae modum quae tradat, aut prorsus respuimus, aut sengius quaerimus* »[37]. À travers cette métaphore, l'auteur de la *Logica vetus & nova* décrit les « maladies » de l'âme que la logique doit soigner : « *Morbi animi sunt errores, dubitatio, et reliquae supra enarratae imperfectiones,quibus ut medicina paretur, Logica inventa fuit* »[38].

Dans le deuxième chapitre des *Prolegomena*, Clauberg repère dans l'enfance l'origine des *praeiudicatae opiniones* qui persistent aussi dans la maturité et qui sont le principal obstacle pour l'acquisition d'une connaissance claire et distincte : « *Principio igitur, ut a manifestissimis capiatur exordium, non perfectos nos homines nasci, sed esse primum infantes, ac deinceps adolescere, donec ad maturam ac firmatam deveniamus aetatem, notius est, quam ut ignorari queat* »[39]. S'il est clair que Clauberg s'inspire ici directement de Descartes, il faut aussi remarquer que, dans les *Prolegomena*, il reprend presque à la lettre les articles 72-75 des *Principia* I. La philosophie cartésienne permet à Clauberg de fonder une logique qui se présente comme une médecine de l'esprit. Les articles succincts des *Principia* se développent ici dans une théorie articulée, qui justifie la condition pathologique de la *mens* et la nécessité d'une logique capable d'atténuer les effets de cette condition.

Clauberg décrit, ensuite, comment l'entendement juge de la nature des choses à partir des affections qu'elles exercent sur les sens : ainsi, par exemple, on croit

[36] M. T. CICERO, *Tusculanae disputationes*, III, chap. I, § 1. Le passage cité par Clauberg dans le chap. I des *Prolegomena* est le suivant : LVN p. 770 « *Quidnam esse, Brute, causae putem, cur, cum constemus ex animo et corpore, corporis curandi tuendique causa quaesita sit ars atque eius utilitas deorum inmortalium inventioni consecrata, animi autem medicina nec tam desiderata sit, ante quam inventa, nec tam culta, posteaquam cognita est, nec tam multis grata et probata, pluribus etiam suspecta et invisa ? An quod corporis gravitatem et dolorem animo iudicamus, animo morbum corpore non sentimus ? Ita fit ut animus de se ipse tum iudicet, cum id ipsum, quo iudicatur, aegrotet* ».

[37] LVN *Prolegomena*, chap. I, § 14, 770.

[38] LVN chap. I, § 11, 770.

[39] LVN chap. II, § 20, 771. Clauberg explique la modalité par laquelle les *praeiudicatae opiniones* se produisent dans l'enfant : de même que l'enfant se sert de ses membres, bien qu'il ait des difficultés à les contrôler, de même il arrive qu'il emploie sa raison sans être capable de percevoir clairement et distinctement. De cette façon, il prononce des jugements hâtifs. Mais si les actions du corps produisent des conséquences nuisibles ou favorables, qui permettent à l'enfant d'apprendre à utiliser son corps selon le plaisir ou la douleur consécutifs aux actions, le jugement n'a pas ce mécanisme de *feed-back* et souvent l'enfant ne se rend pas compte de l'erreur. Cf. LVN chap. II, § 24.

habituellement que les pierres sont plus substances que l'air ou l'eau, en raison du fait que, par leur poids et leur dureté, les pierres affectent les sens plus fortement. Cet exemple, ainsi que les autres donnés par Clauberg, est pris de la première partie des *Principia*, mais on ne doit pas pourtant en conclure que Descartes est le seul auteur qui influence la réflexion claubergienne. Le thème de l'humidité du cerveau comme cause de la difficulté à penser distinctement, abordé dans l'article 29 du chapitre II, témoigne de l'influence de la théorie des humeurs développée par les auteurs de la Renaissance. En particulier, dans la *Defensio cartesiana*, il renvoie, à ce propos, non à Descartes – qui d'ailleurs avait cité la même théorie dans la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648[40] – mais à Héraclite, Piccolomini et Bacon. Héraclite et Francesco Piccolomini sont mentionnés pour avoir considéré l'*humidus* et le *siccus* comme ce qui dans le corps conditionne la capacité de la *mens*, tandis que le chancelier anglais est mentionné pour la doctrine des idoles[41].

L'exigence d'un complément à la logique cartésienne concerne aussi la théorie des préjugés qui souffre, dans les textes de Descartes, de la perspective « solipsiste » que l'auteur du *Discours* avait conférée à la recherche du savoir. Le

[40] Voir *Descartes per Arnauld*, 29 luglio 1648, BLet 665, p. 2576 (AT V 219).

[41] Clauberg cite un long passage de Piccolomini, tiré du chap. XXXVI du V^e^ degré de l'*Universa philosophia de moribus... nunc primum in decem gradus redacta et explicata* : *Defensio cartesiana* 1058 « *In senioribus contemperatus est fervor ille sanguinis, qui turbabat consultationem, pervertebatque iudicium et sententiam rectam, etc., prudentia exposcit temperamentum quoddam ad frigidum et siccum inclinans, etc., et huiusmodi senioribus competit. Ex declaratis similiter elicere valemus, cur mares sint prudentiores fœminis. Nam sententia fuit Heracliti, approbata a Galeno in eo libr. quod animi mores sequantur corporis temperamentum, splendorem aridum, hoc est, spiritus fulgentes, inclinantes ad siccum, reddere animam sapientem et prudentem: spiritus autem feminei sexus, redundante quadam humiditate, crassi et obtusi sunt* ». Le passage de Bacon mentionné par Clauberg est tiré du chapitre IV du livre V du *De augmentis scientiarum* : F. BACON, *De augmentis scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, 14 vols., J. SPEDDING, R. L. ELLIS, D. D. HEATH (éds.), Londres, Longman, 1858 ; repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Cambridge UP, 2011, vol. I, p. 415-837 : 643 « *Ad* Elenchos *vero* Imaginum *sive* Idolorum *quod attinet, sunt quidem* Idola, *profundissimae mentis humanae fallaciae. Neque enim fallunt in particularibus, ut caeterae, Judicio caliginem affundendo, et tendiculas struendo: sed plane ex praedispositione mentis prova ; et perperam constituta, quae tanquam omnes intellectus anticipationes detorquet et inficit. Nam* mens humana *(corpore obducta et obfuscata) tantum abest ut speculo plano, aequali, et claro similis sit, quod rerum radios sincere excipiat et reflectat, ut potius sit instar speculi alicuius incantati, pleni superstitionibus et spectris* ». L'image de la *mens* comme *lumen siccum* se trouve dans le livre I du même ouvrage, dans lequel Bacon mentionne aussi le passage d'Héraclite cité par Clauberg : BACON, *De augmentis scientiarum*…, cit., p. 435-436 : « *Omnis enim scientia, et admiratio (quae est semen scientiae), per se iucunda est ; cum autem conclusiones inde deducuntur, quae oblique rebus nostris applicatae vel infirmos metus gignunt vel immodicas cupiditates, tum demum nascitur cruciatus ille et perturbatio mentis qua de loquimur ; tunc enim scientia non est amplius* lumen siccum *(ut voluit Heraclitus ille obscurus*, Lumen siccum optima anima) *sed fit lumen madidum, atque humoribus affectuum maceratum* ».

chapitre IV des *Prolegomena*, en effet, s'intitule : « *Errorum causas non modo in quolibet homine seorsum spectato reperiri ; verum etiam in vitae societate propter conversationem aliorum cum aliis rationem humanam per omnem fere aetatem solere multis modis corrumpi* »[42]. Selon la thèse embrassée par Clauberg, les causes des erreurs ne doivent pas être recherchées seulement dans la période de l'enfance, mais aussi dans la société, dans le *commercium* que chaque homme entretient avec les autres hommes. Clauberg tient particulièrement à distinguer cette cause de celles qu'il avait soulignées auparavant. Tandis que celles-ci dérivent de la condition particulière de l'homme, d'abord pendant l'enfance et ensuite pendant la maturité, les autres concernent l'homme qui vit en société avec les autres hommes : « *Quoniam vero ita nobiscum comparatum est, ut soli nec simus, nec esse amemus, sed in* societate *domestica ac civili semper, quandoque etiam scholastica cum aliis vivamus, fieri nequit, quin alii ab aliis plurimos mentis errores hauriamus* »[43].

Les causes décrites par Descartes ne concernent donc pas la totalité des causes des erreurs, car elles ne prennent pas en considération le facteur social et civil. En ce sens, Clauberg semble presque reprocher à Descartes de ne pas avoir considéré l'homme dans sa condition réelle, et donc, de ne pas avoir proposé un instrument effectivement pratique et efficace : une logique valable pour un homme pris abstraitement est une logique abstraite, et Clauberg, sans polémiquer avec Descartes, insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de rendre la logique utile et fonctionnelle pour l'homme, et plus précisément le disciple, qui débute dans la recherche du savoir dans un contexte social déterminé. Dans l'analyse des erreurs de ce type, Clauberg se rattache à la réflexion de Francis Bacon, et reprend plusieurs arguments présentés dans la première partie du *Novum Organum*, surtout en relation avec la théorie des *idola fori*[44] et des *idola specus*[45].

[42] LVN *Prolegomena*, chap. IV, 777.

[43] LVN *Prolegomena*, chap. IV, 777.

[44] Les *idola fori* dérivent de l'influence du langage sur la raison : les paroles ne sont pas « neutres », mais reflètent souvent la confusion et les suppositions fantastiques des hommes qui les ont créées. Clauberg traite largement ce thème baconien, voir les chap. II-IV de la partie IV de la *Logica vetus & nova*, p. 868-872. Pour les *idola fori*, voir l'aphorisme 59 de la première partie du *Novum Organum*.

[45] Un examen des *Opera omnia philosophica* de Clauberg nous a portés à repérer trente-quatre citations de Bacon, qui est donc un des auteurs les plus cités. Mais ce n'est pas seulement la quantité des citations qui a retenu notre attention. C'est aussi leur précision et leur poids à l'intérieur du texte de Clauberg. Sur la diffusion de l'œuvre de Bacon, et en particulier sur sa réception dans les Provinces-Unies, voir A. ELENA, *Baconianism in the seventeenth-century Nederlands: a preliminary survey*, « Nuncius », 6, n. 1, 1991, p. 33-47 ; P. DIBON, *Sur la réception de l'œuvre de F. Bacon en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, in M. FATTORI (éd.), *Francis Bacon. Terminologia e fortuna nel XVII secolo.* Seminario internazionale (Roma, 11-13 marzo 1984), Rome, Edizioni

Par exemple, l'affirmation selon laquelle les hommes aiment souvent se persuader des opinions qui leur semblent le mieux convenir avec les croyances qu'ils ont déjà accueillies[46] se trouve dans l'aphorisme 46 du premier livre du *Novum Organum*, que Clauberg cite dans la *Defensio cartesiana*[47]. Dans l'article 93, qui traite de l'opposition inutile entre les *Novi* et les *Antiqui*, Clauberg reprend l'aphorisme 56 de l'ouvrage de Bacon[48]. En associant Bacon et Descartes, Clauberg n'était pas original et dans l'*Initiatio philosophi*[49] il renvoie à la Lettre-préface aux *Passions de l'âme*, où l'auteur, anonyme, rappelait la figure de Bacon comme celui qui, avant Descartes, avait eu « les meilleures pensées touchant la méthode qu'on doit tenir pour conduire la physique à la perfection »[50].

En conclusion de la recherche systématique des causes des erreurs, Clauberg reprend la comparaison avec la médecine – qu'il avait proposée dans le premier chapitre – et rappelle la nécessité de la logique. La constatation de l'influence exercée par la physiologie de l'enfant sur la raison impose à la *mens* un traitement de correction de ses propres défauts : « *Quoniam igitur ad rectum rationis usum pauci aut nulli nobis praeeunt, plurimi male praeeunt, necessum erit, uti mens ipsa viribus a natura sibi relictis, quantum fieri potest, intentis artem aliquam inveniat, qua corrigere defectus suos enitatur. Nempe mens sibi ipsi medicus esse debet, et primo e semetipsa studere, semetipsam reformare, nec aliunde petere, quod*

dell'Ateneo, 1984, p. 91-115 ; et S. B. L. PENROSE, *The Reputation and Influence of Francis Bacon in the Seventeenth Century*, New York, Thèse Doctorale Columbia University, 1934.

[46] Voir *Defensio cartesiana*, chap. XXXII, § 48, 1055.

[47] *Defensio cartesiana*, § 100, 1064.

[48] La comparaison entre le texte de Clauberg et celui de Bacon montre une forte ressemblance : « *Accedit vel* antiquitatis *amor nimius, vel* novitatis *studium ardentius quam par est, cum antiqua, non quia antiqua, neque nova, quia nova, sed quod vera deprehensa, amplecti solum deceat. Et quod aliquando verum est de alicuius rei natura, semper de ea verum est, sive nuper hominibus innotuerit, sive diu fuerit perspectum* » (*Prolegoma*, § 93).

« *Reperiuntur ingenia alia in admirationem Antiquitatis, alia in amorem et amplexum Novitatis effusa ; pauca vero eius temperamenti sunt, ut modum tenere possint, quin aut quae recte posita sunt ab Antiquiis convellant, aut ea contemnant quae recte afferuntur a Novis : Hoc vero magno scientiarum et Philosophiae detrimento sit, quum studia potius sint Antiquitatis et Novitatis, quam iudicia : Veritatis autem non a felicitate temporis alicuius, quae res varia est ; sed a lumine Naturae et Experientiae, quod aeternum est, petenda est. Itaque abneganda sunt ista studia : et videndum, ne intellectus ab illis ad consensum abripiatur* » (Aph. 56, p. 52).

[49] Clauberg consacre un chapitre entier à la confrontation entre la *dubitatio cartesiana* et *la dubitatio verulamiana*. Il s'y déclare en accord avec l'auteur de la Lettre-préface des *Passions de l'âme*. Voir J. CLAUBERG, *Initiatio philosophi*…, cit, p. 1212.

[50] *Passions de l'âme*, B *Op* I 2196-2197 (AT XI 320). Voir sur cette comparaison, M. FATTORI, *La* Préface *aux* Passions de l'âme *: remarques sur Descartes et Bacon*, «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XXV», 61, n. 1, 1998, p. 1-13.

parere ac parare ipsa sibi proprio Marte valeat. Haec de necessitate Logicae respectu mentis propriae »[51].

La logique de Clauberg se présente donc comme cartésienne en reprenant principalement deux éléments de la philosophie de Descartes : d'une part, la théorie du jugement fondé sur la perception claire et distincte, de l'autre, la théorie des préjugés qui permet d'encadrer la fonction et le rôle de la logique en tant que *medicina mentis*. Cependant, ce qui permet l'intégration des doctrines cartésiennes dans le cadre d'une logique qui reste encore essentiellement scolastique, ce sont des points d'encrage que Clauberg trouve dans la tradition scolastique elle-même : la perception claire et distincte prend la place de l'*apprehensio* des manuels ; la logique comme *medicina mentis* se trouve déjà évoquée dans les *Prolegomena* des livres de Keckermann, Goclenius et, surtout, dans les œuvres de Dannhauer. Les œuvres mêmes de Bacon, qui connaissaient aux Pays-Bas une fortune croissante, ont fourni à Clauberg un point d'appui pour intégrer certains aspects de la théorie de la connaissance de Descartes dans un manuel pour les universités réformées.

C'est peut-être cet aspect, qu'on pourrait appeler de continuité, entre les textes scolastiques et la logique cartésienne de Clauberg qui a permis, d'une part, sa diffusion, de l'autre, sa considération comme une synthèse efficace, ce qui a parfois masqué la distance entre l'œuvre de Descartes et celle de son défenseur le plus célèbre[52].

[51] LVN *Prolegomena*, chap. V, § 100, 779.

[52] Nous tenons ici à remercier tout particulièrement Michaël Devaux et Igor Agostini pour les conseils précieux qu'ils nous ont offerts lors de la rédaction de ce travail.

JOHANNES CLAUBERG ET LA LECTURE DE DESCARTES D'APRÈS L'HERMÉNEUTIQUE DU TEXTE D'ARISTOTE [2008][*]

L'attention qui depuis quelques années est consacrée à la constitution de l'herméneutique au XVII siècle montre bien que, outre la réflexion logique[1], scripturaire[2] et juridique[3], il faut également prendre en considération les discussions autour de l'interprétation des textes d'Aristote[4]. Je voudrais ici montrer l'influence des théories herméneutiques de Michael Piccart[5] sur l'interprétation de

[*] [N.d.E.] Il saggio è pubblicato in P. HUMMEL, F. GABRIEL (eds.), *Vérité(s) philologique(s). Études sur les notions de vérité et de fausseté en matière de philologie*, Paris, Philologicum, 2008, pp. 257-269.

[1] Outre l'étude classique de H.-E. HASSO JAEGER, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, « Archiv für Begriffsgeschichte », 18, n. 1, 1974, p. 35-84, voir – parmi les études qui ont souligné le rôle de la réflexion à l'intérieur de la logique pour la naissance de l'herméneutique – aussi R. SDZUJ, *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997 ; le recueil édité par A. BÜHLER (éd.), *Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994 ; L. DANNENBERG, *Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert*, in J. SCHRÖDER (éd.), *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2001, p. 75-131 (tr. fr. *Logique et herméneutique au XVIIe siècle*, in J.-C. GENS (éd.), *La logique herméneutique du XVIIe siècle. J.-C. Dannhauer et J. Clauberg*, Paris, Le Cercle Herméneutique, « Collection Phéno », 2006).

[2] Il faut bien sûr ici se référer à H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1960 ; W. DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik (1900)*, in W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, 12 vols., Stuttgart, Teubner, 1957, vol. V, p. 317-338.

[3] Outre l'étude classique de E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, Giuffré, 1955, dont les résultats ont été acquis par H.G. Gadamer dans *Vérité et méthode*, voir surtout I. MACLEAN, *Interpretation and Meaning in the Renaissance. The Case of Law*, Cambridge, Cambridge UP, 1992.

[4] Cf. à ce propos les recherches de Luca Bianchi, en particulier : L., BIANCHI, *'Interpretare Aristotele con Aristotele': percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento*, in *Studi sull'Aristotele del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, p. 185-208. Mais cf. aussi : E. KESSLER, *Logica universalis und Hermeneutica universalis*, in G. PIAIA (éd.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Antenore, Roma-Padova, 2002, p. 133-171.

[5] Sur Piccart on peut voir : U. LEINSLE, *Das Ding und die Methode*, 2 vols., Augsburg, Maro Verlag, 1985, p. 196-205 ; W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit. I Band (1500-1640)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann, 1964, p. 301-302 ; M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, 1939 ; repr. Hildesheim, Olms, 1992, p. 55 ; P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meinser, 1921; repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1964, p. 203.

la philosophie cartésienne proposée par Johannes Clauberg[6], qui est également l'un des premiers auteurs ayant proposé une *Hermeneutica generalis*.

Elève de Philipp Scherb, Michael Piccart se trouve au centre des réflexions autour du texte d'Aristote qui se sont développées à l'Université de Altdorf, surtout à partir de l'enseignement de son maître : Scherb s'était proposé de relire le Stagirite en le délivrant de toutes les stratifications dues aux interprétations scolastiques et, donc, de restituer ses doctrines à l'intérieur d'une reconstruction philologique qui devait offrir le cadre authentique de sa pensée[7]. Le projet de Scherb et Piccart accompagne la réflexion autour de l'enseignement de la philosophie dans les Universités luthériennes et réformées (en particulier la métaphysique et ses rapports avec la logique) qui a lieu entre la fin du XVI^{e} et le début du XVII^{e} siècle. Le problème de la redistribution des différentes disciplines dans le cadre du plan pédagogique est relié, d'une part, à la question du statut des parties de la philosophie et, de l'autre, au problème de la correcte interprétation et proposition du texte d'Aristote.

La connexion entre l'aspect didactique et la définition de règles interprétatives du texte, précisément en relation avec la distinction des *tractandi modi*, avait été définie à Altdorf à partir de la distinction entre les écrits exotériques et les écrits acroamatiques d'Aristote. Cette distinction s'était affirmée par l'œuvre de Ottaviano (ou Ottavio) Ferrari (1518-1586), en particulier son *Liber de sermonibus exotericis* de 1575[8], dans lequel l'érudit italien justifiait la nécessité de lire les textes d'Aristote en les distinguant sur la base de leurs destinataires et de l'usage auquel ils étaient destinés. L'œuvre de Ferrari connut un large succès en Allemagne, où elle fut rééditée par Melchior Goldast, en parvenant ainsi à influencer Philipp Scherb et Michael Piccart[9].

Ce n'est pas, en effet, par hasard que l'*Oratio de ratione interpretandi*, dans laquelle Piccart expose – en anticipant aussi bien sur Johann Conrad Dannhauer

[6] En ce qui concerne le rapport entre Clauberg et l'« Aristote réformé », on peut voir l'étude de F. TREVISANI, *Johannes Clauberg e l'aristotelismo riformato*, in G. CANZIANI, Y.-C. ZARKA (éds.), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, F. Angeli, 1993, p. 103-126.

[7] Voir à ce propos, M. MULSOW, *Die wahre peripatetische Philosophie in Deutschland. Melchior Goldast, Philipp Scherb und die akroamatische Tradition der Alten*, in H. SCHMIDT-GLINTZER (éd.), *Fördern un Bewahren. Studien zur Europäeischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, p. 49-77.

[8] O. FERRARI, *Liber de sermonibus exotericis*, Venetiis, apud Aldum, 1575. On doit également mentionner l'oraison prononcée par Pedro Nuñez à Valence en 1553 (*De causis obscuritatis Aristotelis earumque remediis*, ce texte eut plusieurs réimpressions : 1591 à Francfort, en 1657, 1667, 1668 à Helmstaedt ecc.), dans laquelle s'affirme clairement l'exigence d'une interprétation du texte aristotélicien assumant comme point de départ son obscurité. Voir à son égard, L., BIANCHI, '*Interpretare Aristotele*…, cit.

[9] Cf. à ce propos, M. MULSOW, *Die wahre peripatetische*…, cit.

que sur Johannes Clauberg – les principes d'une approche interprétative correcte des textes oraux et écrits, est publiée comme *Appendice* à l'ouvrage dans laquelle le professeur d'Altdorf expose les principes de l'interprétation correcte des doctrines d'Aristote : l'*Isagoge in lectionem Aristotelis*[10]. Dans ce texte, publié en 1605 et plusieurs fois réimprimé[11], Piccart proposait une reconstruction de ce qui devait être une lecture correcte d'Aristote, en donnant le juste poids et collocation à ses doctrines, en tenant compte aussi bien des témoignages des auteurs anciens que du style et de la finalité de chaque ouvrage du *corpus*.

Les principes interprétatifs adoptés – décrits précisément par Piccart dans l'*Oratio de ratione interpretandi* – ont été mis en valeur dans la reconstruction de la genèse de l'herméneutique du XVII[e] siècle[12]. S'il y a donc une dépendance de l'herméneutique claubergienne de l'*Oratio* de Piccart, par l'entremise sans doute de Dannhauer, l'extension de l'influence de l'école de Altdorf reste encore largement à déterminer. Les chercheurs qui se sont occupés de l'histoire du cartésianisme, d'autre part, ont vu dans Johannes Clauberg l'un des principaux interprètes qui ont contribué à la diffusion de la pensée de Descartes dans la deuxième moitié du XVII[e] siècle, dès la célèbre *Defensio cartesiana*[13] écrite contre Jacob Revius[14] et Cyriacus Lentulus[15]. En réponse aux accusations de Lentulus et Revius, qui portaient sur l'absence d'une logique et d'une méthode dans les œuvres cartésiennes, sur le rôle du doute comme instrument pédagogique et, donc, sur le danger potentiel de la philosophie de Descartes[16], Clauberg fournissait dans la *Defensio* la clé interprétative correcte de la pensée cartésienne à partir d'une distinction forte entre le *Discours de la méthode* et les *Meditationes de prima philosophia*, avec la mise en valeur de ces dernières contre le premier. La

[10] M. PICCART, *Isagoge in lectionem Aristotelis, hoc est hypotyposis totius philosophiae Aristotelis … nunc iis partibus, quibus deficiebat, aucta, et notis plurimis altera vice illustrata, atque ad usum in Theolog. applicata a Joh. Conrado Dürrio*, Altdorffi, typis et sumptibus Georgi Hagen, 1665.

[11] En 1660, 1665, 1666.

[12] Cf. en particulier E. KESSLER, *Logica universalis*…, cit.

[13] *Defensio cartesiana*.

[14] J. REVIUS, *Statera philosophiae cartesianae qua principiorum ejus falsitatis, et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, et ad virulentam epistolam praefixam selectarum disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Lugduni Batavorum, ex officina Petri Leffen, s.d. [*sed* 1650].

[15] C. LENTULUS, *Nova Renati Des Cartes sapientia faciliori quan antehac methodo detecta*, Herbornae nassoviorum, 1651.

[16] Sur cette polémique voir : T. VERBEEK, *Descartes and the Dutch. Early reactions to cartesian philosophy*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois UP, 1992 ; A. GOUDRIAAN (éd.), *Jacobus Revius. A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*, Leyde, Brill, 2002.

'construction' de cette distinction se fait par l'application de la distinction entre le écrits acroamatiques et les écrits exotériques, propre – comme Clauberg le reconnaît – à l'interprétation des textes d'Aristote.

Avant d'examiner l'horizon historique de ce développement de l'herméneutique cartésienne, je voudrais m'arrêter un instant sur quelques implications de la lecture proposée par Clauberg : cette différenciation, en effet, loin d'être anodine, présuppose qu'il y ait une philosophie cartésienne 'génuine' et cohérente dans ses principes, *au delà* des expressions qu'elle a trouvé dans les textes : ainsi il y a des œuvres de Descartes qui expriment mieux la philosophie cartésienne, tandis qu'il y en a d'autres qui, pour des raisons de circonstance, seraient des expressions moins appropriées de la même philosophie[17].

Il s'agit donc de montrer que la lecture de Descartes proposée par Clauberg relève, au fond, des mêmes principes appliqués au *corpus* aristotélicien.

La distinction des écrits cartésiens en acroamatiques et exotériques est proposée dans la *Defensio cartesiana* dès la préface, dans laquelle l'auteur présente le projet de l'ouvrage en la divisant en deux parties : « Divisi Defensionem in duas partes, quarum posterior, *acroamatica* magis, Philosophiam in Mediationibus Metaphysicis et Principiis Philosophiae comprehensam, prior fere exoterica dissertationem de Methodo recte regendae rationis ab opprobriis vindicabit »[18]. En réalité, Clauberg publiera seulement la première partie de la *Defensio*, dans laquelle il reconstruit la nature et l'articulation de la *methodus cartesiana* à partir du *Discours de la méthode*. Le but de la *Defensio* est explicitement celui de véhiculer une interprétation qui, par le moyen d'une compréhension des écrits de Descartes, puisse les remettre en bon ordre selon leur importance, en situant chaque texte dans la perspective qui permette de saisir la portée des différentes affirmations, sans les détacher du *corpus* – que Clauberg prétend unitaire et homogène – de la philosophie cartésienne : « Ad lectorum usum illud accomodatius iudico, ut invitentur ad faciliorem authoris lectionem, ipsius methodo adsuescant, in collegiis privatis hoc velut elencticum scriptum authoris didactico sine labore coniungant, neque tractationis multiplici varietate confundantur »[19].

L'application articulée et systématique de ce présupposé herméneutique est reprise dans le premier chapitre de la *Defensio*, en manifestant la dette de Clauberg

[17] Les études critiques des dernières décennies se sont orientées vers une compréhension 'diachronique' et 'évolutive' des textes cartésiens, voir à cet égard le bilan dressé il y a quelques années par G. BELGIOIOSO, *L'année Descartes 1996. Un bilan historiographique*, in J.-R. ARMOGATHE, V. CARRAUD (éds.), *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, Lecce, Conte, 2003, p. 21-47.

[18] *Defensio cartesiana*, *Praefatio* II, 941.

[19] *Defensio cartesiana*, *Praefatio* II, 940-941

à l'égard de la tradition philologique et interprétative qui divisait les écrits d'Aristote en *acroamatici* et *exoterici* : « Libri Aristotelici in Acroamaticos et Exotericos distribui solent. *Acroamatici*, dicuntur qui limatiores et subtiliores, nec omnium aeque intelligentiae sunt obvii, sed a paucioribus, iis praesertim, qui studiose disciplinas tractant, et aliquamdiu praeceptores docentes audivere, percipiuntur. Exoterici appellantur, qui populariter scripti facile patent lectoribus sine auscultationis opera. Vide Gellium lib. 20. cap. 4. [...] Hanc differentiam in cartesianis quoque scriptis observare licet, ita ut Dissertatio de methodo, verbi causa, maxime sit exoterica, Meditationes autem de prima philosophia maxime acroamaticae »[20].

Le renvoi aux *Noctes Atticae*[21] d'Aulu-Gelle montre clairement le lien entre Clauberg et la tradition ancienne, qui divisait ainsi les écrits d'Aristote et dans laquelle on peut aussi compter Cicéron[22], Plutarque[23] et, parmi les commentateurs, Ammonius, Philopone et Simplicius[24]. Mais elle montre aussi le lien que Clauberg entretient avec la tradition récente qui s'était appuyée sur Aulu-Gelle en particulier pour distinguer entre les deux manières adoptées par Aristote[25].

Pour justifier cette distinction entre les différents écrits de Descartes, Clauberg apporte le témoignage de plusieurs passages dans lesquels Descartes admet l'*imperitia* du *Discours*[26] en concluant que l'Introduction aux *Essais* de 1637

[20] *Defensio cartesiana*, II, 943.

[21] En réalité, le chapitre en question du livre XX est le V et non le IV. Le texte dans lequel Aulu-Gelle pose cette distinction est le suivant : A. GELLE, *Les nuits attiques*, Y. JULIEN (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2002, t. IV livres XVI-XX, p. 156 : « I. Commentationum suarum artiumque, quas discipulis tradebat, Aristoteles philosophus, regis Alexandri magister, duas species habuisse dicitur. Alia erant, quae nominabat exoterika, alia quae appellabat akroatika. II. Exoterika dicebantur quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant, III. akroatika autem vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur quaeque ad naturae contemplationes disceptationesve dialecticas pertinebant ».

[22] M. T. CICERO, *De finibus*, V, 5, 12.

[23] PLUTARCO, *Vita Alexandri*, VII, 3.

[24] Une recension des sources – parmi lesquelles on trouve les auteurs que nous avons cités – qui supportait la distinction entre les écrits exotériques et acroamatiques d'Aristote avait été proposée par Francesco Patrizi dans ses *Discussiones peripateticae : Discussionum peripateticarum tomi quatuor, quibus Aristotelicae philosophiae universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter & erudite declarantur*, Basileae, ad Perneam Lecythum, 1581 (une première édition, partielle, à Venise en 1571). Voir à cet égard M. J. WILMOTT, « Aristoteles exotericus, acroamaticus, mysticus' : two interpretations of the typological classification of the 'Corpus Aristotelicum' by Francesco Patrizzi da Cherso », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1, 1985, p. 67-95.

[25] Cf. M. MULSOW, *Die wahre peripatetische Philosophie*…, cit., p. 60.

[26] Parmi les 'lieux' mentionnés : le commencement de la quatrième partie du *Discours*, où Descartes affirme le caractère peu populaire de sa métaphysique (*Discours*, IV, B *Op* I 58 ; AT VI 31 : « Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites ; car elles sont si

est un écrit exotérique, populaire, préparé avec moins de soin, en raison de sa matière et du *modus tractandi*[27]. En ce qui concerne la matière, puisqu'il contient le récit des études, des voyages et de la vie du philosophe, il doit être pris pour un écrit historique et non dogmatique, comme le sont par contre les *Meditationes* et les *Principia*. En reprenant la distinction – propre aux livres de la Bible – entre *libri historici* et *libri dogmatici*, Clauberg relègue le *Discours* à n'être qu'un écrit de circonstance, utile pour connaître la 'biographie intellectuelle' de l'auteur[28], mais non le contenu de ses doctrines. En effet, le *modus tractandi* qu'on trouve employé dans le *Discours* est parfaitement cohérent avec celui des textes exotériques dans lesquels « usum habent [...] sententiae probabiles, quae recte videntur aut omnibus, aut pluribus, aut saltem sapientibus, quemadmodum ex Logicis notum est »[29]. C'est ainsi justement le caractère exotérique du *Discours* qui le prédispose à devenir une introduction concise à la pensée cartésienne, appropriée, du point de vue pédagogique, aux étudiants qui veulent s'introduire à la 'splendeur' de la philosophie de Descartes, en raison d'un accès graduel aux textes acroamatiques[30]. Cependant, il résulte que ce texte est un terrain fertile pour ceux qui se proposent d'attaquer Descartes, car on y trouve des thèses à peine argumentées et proposées de manière imprécise.

Ainsi, Revius et Lentulus ont concentré leurs attaques sur le *Discours* car ils ont (selon Clauberg de manière frauduleuse : ...*nescientes aut nolentes*...) méconnu la distinction entre écrits exotériques et acroamatiques, en pouvant remporter plus facilement une victoire contre un Descartes 'affaibli' : « Deinde minori negotio possunt vincere Cartesium adolescentem quam virum »[31].

métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde »), et le début de la préface aux *Meditationes* (*Meditatio, Praefatio*, B *Op* I 688 ; AT VII 7 : « Quaestiones de Deo et mente humana jam ante paucis attigi in *Dissertatione de Methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae*, gallice edita anno 1637, non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantum ut delibarem et ex lectorum judiciis addiscerem qua ratione postea essent tractandae »).

[27] *Defensio cartesiana* II, 943 : « Dissertationem igitur de Methodo scriptum esse exotericum, populare, minusque accuratum ex dictis liquet, et clarius adhuc liquebit, si materiam circa quam versatur, et tractandi modum contemplemur ».

[28] *Defensio cartesiana* II, 943 : « Liber hic vel ideo lectu utilis est, quia nobis demonstrat, qua ratione Cartesius Philosophiam suam invenerit, quomodo in tales cogitationes inciderit, quales in iis progressus fecit ».

[29] *Defensio cartesiana* II, 943.

[30] *Defensio cartesiana* II, 944 : « Cum ergo scriptum hoc populare sit, et modum quo haec Philosophia inventa fuit aperiat, duplici jure illius lectio praemittitur, ne tirones illico ad ipsius Philosophiae jubar oculos convertentes forte excoecentur, ex ignorantiae tenebris primum egressi ; verum subsistant aliquantisper in hac Dissertatione, ut a minori luce deinceps pedetentim ad majorem procedant ».

[31] *Defensio cartesiana* II, 944.

L'interprétation de Clauberg, qui affaiblissait à son tour la spécificité du *Discours* en le transformant en simple préambule aux *Meditationes*, s'appuyait sur les principes herméneutiques exposés dans la deuxième partie de la *Logica vetus et nova*, rappelée de manière indirecte dans le passage que nous avons cité plus haut en relation à la spécificité qui caractérise les écrits exotériques. Cette partie de l'œuvre de 1654[32] enseigne de quelle manière on peut *congruenter* expliquer aux autres hommes ses propres pensées. Le principe fondamental de l'herméneutique claubergienne, réglant le processus de la compréhension en ses deux directions (faire comprendre aux autres mes pensées et comprendre la pensée des autres), est la répétition de la *perceptio* de l'auteur du *discursus* de la part de son interprète : « Adhaec *summum Hermeneuticae artificium* est, discentem ad Logicae primam partem, sive ad modum ex semetipso discendi revocare, ut sua perceptione cuncta explorando, sua sponte perceptis praebendo non tam ab alio accipere scientiam, quam proprio labore invenire videatur »[33]. Le but de la communication et de l'enseignement est de *transplantare*, selon l'expression de Clauberg, la science, c'est-à-dire la connaissance établie sur les perceptions claires et distinctes, du maître au disciple[34]. Ainsi, l'auteur de la *Logica vetus et nova* fonde le principe herméneutique selon lequel chaque auteur est le meilleur interprète de soi-même avec la gnoséologie cartésienne de la *perceptio*[35] : de cela suit l'articulation des normes finalisées à la transmission des perceptions en relation au destinataire final, qui est justement l'interlocuteur. Parmi ces normes, la distinction entre les deux *tradendi modi* principaux – qui sont le *modus exotericus* et le *modus acroamaticus* – a une grande importance, et Clauberg lui consacre plusieurs paragraphes dans le chapitre II. Il explique ici pourquoi la tractation acroamatique (appelée aussi *Analitica*, *Didascalica* o *Didactica*) est la principale, mais il précise qu'elle doit être précédée par la tractation *exoterica* (ou *dialectica*) quand la chose à traiter est difficile et objet de controverse : ainsi le disciple peut parvenir graduellement à la vérité, laquelle se présente pleinement dans la tractation acroamatique.

La distinction entre ces deux modalités fondamentales innerve toute la deuxième partie de la *Logica*, y étant reprise plusieurs fois[36] : elle reflète sans doute l'examen de la philosophie cartésienne proposé dans la *Defensio*, où l'articulation

[32] Il faut ici observer que si la *Logica Vetus et Nova* a été publiée pour la première fois en 1654, elle avait été projetée depuis plusieurs années, d'après le témoignage que Clauberg lui-même donne dans l'*Ontosophia* de 1647 : voir *Ontosophia* 274-275.

[33] LVN 819.

[34] LVN 818.

[35] Voir à ce propos : M. SAVINI, *L'insertion du cartésianisme en logique :* la Logica vetus et nova *de Johannes Clauberg*, « Revue de Métaphysique et Morale », 1, 2006, *supra*, p. 291-306.

[36] Voir en particulier le chapitre IX, concernant l'*Ordo Doctrinae* : cf. LVN II 828 ; mais aussi la troisième partie : chap. IX, § 58 et X, § 65.

entre l'exposition acroamatique et l'exposition exotérique devient un modèle exemplaire. Il est cependant clair que, plus qu'à la pensée de Descartes, l'interprétation claubergienne est débitrice d'un modèle herméneutique qui voit dans le rapport maître-disciple la figure fondamentale de la relation communicative. Autrement dit, l'œuvre cartésienne elle-même, avant de devenir un banc d'épreuve, et donc un modèle pour l'articulation des différents modes d'exposition, est approchée à partir d'une instance pédagogique et didactique qui la précède[37].

Mais on pourrait dire que le modèle interprétatif appliqué à la philosophie cartésienne n'est pas original, car il avait été 'inventé' et appliqué au début du siècle à Altdorf. Le rapproche entre les textes claubergiens et *l'Isagoge* de Piccart montre, en effet, une continuité entre la première interprétation de Descartes et la plus récente interprétation d'Aristote.

Dans le schéma herméneutique qu'il adopte pour Aristote dans l'*Isagoge*, Piccart distingue résolument les *libri organici* des *libri philosophici* : les premiers concernent exclusivement les instruments par lesquels la raison procède dans la connaissance des choses, contenue dans les livres philosophiques. Les uns, puisqu'ils traitent des instruments, doivent être acquis avant les autres, qui les présupposent. Mais la question que Piccart aborde avec décision n'est pas tant celle concernant l'économie des différentes parties de l'œuvre d'Aristote, que celle de la division de l'*Organon* en œuvres acroamatiques et œuvres exotériques, en correspondance des deux degrés de la connaissance de l'homme : le premier lié à la connaissance sensible, l'autre à la connaissance intellectuelle. Les *Catégories*, les *Réfutations Sophistiques*, la *Rhétorique* et la *Poétique* seraient donc des ouvrages exotériques en raison de la nécessité d'introduire graduellement l'élève à l'étude de la philosophie. L'insistance de Piccart sur l'attention pédagogique d'Aristote[38] régit les premiers chapitres de l'*Isagoge* : le Stagirite aurait eu le mérite d'introduire dans le Lycée une *methodus* d'enseignement qui, tenant en compte la *ruditas* de la

[37] Cet aspect précis – qui traverse la production claubergienne dans sa totalité – a été rapporté par U. Leinsle à l'influence de Johann Amos Comenius : cf. à ce propos l'article de U. LEINSLE, *Comenius in der Metaphysik des jungen Clauberg*, in T. VERBEEK (éd.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publisher, 1999, p. 1-12. Il ne s'agit pas ici de mettre en discussion une telle influence, mais seulement d'élargir le cadre des sources par lesquelles s'atteste, dans la pensée claubergienne, la relation entre l'exigence pédagogique, la logique herméneutique qui lui offre un développement théorique et la philosophie cartésienne qui en devient un modèle idéal.

[38] M. PICCART, *Isagoge*…, cit., p. 3-4: « Quam vero adversa Minerva versati sint in scrutanda rerum natura veteres illi naturae consulti, Aristoteles in naturali pariter et transnaturali Philosophia plus vice simplici ostendit. Certe vel solo hoc nomine defraudandi sunt laude, quod nullus eorum ausus est natualem scientiam certis paidei//aj et methodi terminis definire ».

connaissance sensible, aurait divisée les étudiants en deux classes, en assignant à l'une les *rudiores et proletarios*, et à l'autre les *accuratioris doctrinae capaces*. Aux premiers il aurait réservé un enseignement qui ne s'éloigne pas trop des opinions communes, tandis qu'aux autres il aurait proposé des vraies démonstrations à partir des principes[39]. Cette duplicité se propose particulièrement au moment de l'approche à la philosophie, là où Piccart aborde la question de la difficulté, pour la *mens*, d'accueillir les instruments propres à la démonstration philosophique. Par conséquent, la faiblesse de l'intellect au moment de la naissance et la conservation de cet état au moment de l'introduction à la connaissance philosophique font que l'exposition de la logique doit être graduelle, en affinant l'esprit pour le rendre capable d'accueillir les principes et les vérités qui sont les plus éloignés de l'opinion commune : « Mens ergo nostra corpori tanquam carceri inclusa non intueri statim et nec ferre potest splendorem solis Analytici, hoc est, exactam illam pervestigandae veritatis rationem, exerceatur ergo prius oportet in disputationum hisce libris, ac tandem ad secretiora illa accedat »[40].

Dérive de cela la distinction que Piccart propose entre une première forme de connaissance, plus liée aux sens et donc susceptible d'effleurer seulement la superficie des choses, et une connaissance qui arrive à saisir les choses en profondeur, en dépassant les *accidentia* et les *effecta*, pour en connaître les causes et les principes intimes. Cette duplicité de la structure de la connaissance se reflète selon Piccart dans la distribution de l'œuvre d'Aristote, projetée et construite dans le but d'amener l'élève, qui se trouve initialement dans une situation d'ignorance à la science des *res*. Le dicton selon lequel rien ne se trouve dans l'intellect qui n'ait pas avant été dans les sens concerne seulement l'ordre de la connaissance, sans d'aucune manière restreindre son champ à celui de la sensibilité[41].

Cette interprétation du texte d'Aristote est le préambule à la réflexion théorique sur la *recta ratio interpretandi* que Piccart propose dans la *Oratio* : il indique dans ce texte les trois vertus que l'interprète doit posséder. La première

[39] M. PICCART, *Isagoge*…, cit., p. 4: « [Aristoteles] duplicem res tractandi ac docendi modum tenuit, quorum alio … partim ex communibus principiis, partim ex hominum opinionibus, res exponeret, alio … vernaculis et propriis principis res deduceret et demonstraret. … Unde natum nobile illud discrimen inter libros Acroamaticos sive epistemonicos, et exotericos sive doxasticos, in quorum illis res limatius et ex principiis suis declarantur, in his eaedem populariter, et ut hominum opinionibus consentaneae sunt, docentur ».

[40] M. PICCART, *Isagoge*…, cit., p. 103.

[41] M. PICCART, *Isagoge*…, cit., p. 105 « Postquam enim vis Dianoëtica aliquid accepit a sensu, progredit ulterius ad ea, quae sensibus sunt abdita, unde dixit Aristoteles, nihil esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu, quod de fundamento et origine dictum tamen voluit, alia enim ratio sensibus nihil superadderet. At illa eugguten cognitio in Topicis traditur, altera in Analyticis ».

concerne la connaissance de la totalité des écrits de l'auteur[42] ; la deuxième concerne la connaissance de sa personnalité et de son caractère (*consuetudo*)[43] ; la troisième, enfin, est la *paideia*, c'est-à-dire la connaissance de la *ratio docendi* aussi bien en ce qui concerne ses principes généraux que spéciaux, par rapport aux différentes sciences et aux destinataires[44]. L'interprète qui possède ces caractéristiques peut, selon Piccart, s'appliquer correctement à la lecture d'un auteur, approchant son texte selon la manière d'écrire qui y est adoptée, pour ensuite considérer avec attention son but, le lien et la structure des propositions qui le composent, et les préceptes principaux qui contiennent la doctrine de l'auteur.

Ainsi, selon les thèses de Piccart l'interprète doit se cacher autant que possible, sans intervenir ou se mettre en scène ; l'auteur, ainsi, devrait pouvoir se reconnaître parfaitement dans les paroles de l'interprète : « Ubi sic verborum sensus pervidimus, jam secundo loco ad sententias accedamus, ostendamus, qua methodo qua arte tum totum opus, tum primaria ejus segmenta coagmentata simul sint, quam apte Theoremata, quibus constant, inventa, disposita, vi rationum confirmata inveniantur, sensum vero in scribtorem e cerebro nostro non inferamus, sed ab auctore afferamus in ejus expositione, quod non pro suo agnosceret, si revivisceret, qui scribsit »[45].

L'*Oratio* de Piccart généralise donc les principes herméneutiques qui s'étaient définis progressivement à partir de l'interprétation d'Aristote. De l'application de ces principes résulte une lecture fortement unitaire, en même temps qu'organique et non diachronique, des écrits du Stagirite : la distinction entre les textes acroamatiques et exotériques est fonctionnelle, et relative à une taxonomie

[42] M. PICCART, *Oratio de ratione interpretandi*, in *Isagoge*…, cit., p. iv: « Primum ergo boni intepretis haec mihi virtus erit : Antegressa diligens lectio scribtoris ejus, quem sibi sumere cogitat interpretandum, seu in parte seu totum ».

[43] M. PICCART, *Oratio de ratione*…, cit., p. vi: « Diligens haec lectio & repetitio scribtoris interpretandi supepditat virtutem alteram ... notitiam consuetudinis huius vel illius scribtoris ».

[44] M. PICCART, *Oratio de ratione*…, cit., p. ci-cii: « Tertia virtus, quaeque vestibulum interpretationis absolvit paidei/a est, hoc est cognitio doctrinae tam generalis quam specialis Analyticae, scire enim interpres praeter exquisitam aliarum artium cognitionem, etiam debet, quam quaeque docendi ratio patiatur a¹kri¿beian, quibus nitatur krithri¯oij, an sensu an ratione an fide, quousque metiatur sensus, quousque ratio, ubi locum habeat nuda Fides, quae scientiae cohaereant, quae distinctae sint, quae to\ kato/lou habeant apodicticum, ... quae non nisi Analogiis illustrari possint et quae sunt alia. Horum enim inscitia non leviter nocet, sed omnem docendi interpretandique rationem convellit ». Sur l'importance de la *paideia* comme moment essentiel de la théorie piccartienne de l'interprétation cf. E. KESSLER, *Logica universalis*…, cit., p. 144-159. Sur la reprise du thème aristotélicien de la *paideia* au XVI siècle, cf. E. KESSLER, *Method in the Aristotelian tradition: taking a second look*, in D. A. DI LICIA, E. KESSLER, C. METHUEN (éds.), *Method and order in the Renaissance Philosophy of Nature*, Aldershot, Ashgate, 1997, p. 113-142.

[45] M. PICCART, *Oratio de ratione*…, cit., p. vii-viii.

qui se justifie sur la base de règles interprétatives qui ont un fondement non seulement sur le plan historique et philologique (avec la reprise des interprètes anciens), ma aussi sur le plan logique et gnoséologique.

Ce schéma sera largement repris, au moins dans ses aspects fondamentaux, dans la *Defensio cartesiana* : on peut certainement y déceler l'influence de Piccart, connu et cité par Johannes Clauberg[46], mais aussi médiatisé par l'œuvre de Johann Conrad Dannhauer, dont l'*Idea boni interpretis sive malitiosi calumniatoris* reste le point de référence principal pour l'*Hermeneutica* claubergienne. Mais, néanmoins, pour comprendre l'orientation de la première 'exégèse cartésienne' – qui se propose de reconstruire la pensée authentique de Descartes en classant ses différents écrits en raison de leur cohérence de fond – on ne peut pas ne pas tenir compte du model interprétatif élaboré par Michael Piccart, qu'on pourrait bien considérer comme l'aboutissement d'un long processus de redéfinition du rapport entretenu par les interprètes du XVII[e] siècle avec les *antiqui*.

[46] Par exemple, à propos du choix de faire précéder l'enseignement des *Analytiques* par celui des *Topiques*, pour les raisons que nous avons données : cf. J. CLAUBERG, *Initiatio philosophi*…, cit., II, p. 1139.

JOHANNES CLAUBERG E L'ESITO CARTESIANO DELL'ONTOLOGIA [2009][*]

Il nome di Johannes Clauberg (Solingen, 1622 - Duisburg, 1665) è associato alla nascita dell'ontologia come disciplina specifica sin da *L'être et l'essence* di Étienne Gilson[1], il quale ravvisava negli *Elementa philosophiae sive Ontosophia* del 1647[2] la prima occorrenza del termine 'ontologia'. Il progressivo ampliamento delle ricerche[3] ha permesso di allargare il quadro descritto da Gilson, risalendo all'inizio del XVII secolo per trovare le prime documentazioni circa l'uso di questo termine[4]. L'*Ontosophia* si presenta comunque come una delle primissime 'ontologie' sistematicamente ed integralmente sviluppate. L'opera venne redatta da Clauberg probabilmente nel 1646, durante il suo soggiorno a Groningen[5] e venne

[*] [N.d.E.] L'articolo è pubblicato «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 9, 2009, pp. 153-172.

[1] É. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1962[2], p. 171, n. 1 : «Dans l'état actuel de nos connaissances, le terme d'*ontologia* semble avoir été proposé pour la première fois par le cartésien Clauberg (1622-1665), qui lui préférait d'ailleurs celui d'*ontosophia*».

[2] *Ontosophia*.

[3] Cfr. M. LAMANNA, *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia». Una nota bibliografica*, «Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica», 6, 2006, pp. 557-570. Per una lista delle occorrenze del termine nel corso del XVII secolo all'interno dei titoli delle opere, cfr. M. DEVAUX, M. LAMANNA, *The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 9, 2009, pp. 173-208.

[4] La prima occorrenza del termine ontologia è stata riscontrata nel testo di J. LORHARD, *Ogdoas Scholastica, continens Diagraphen Typicam artium: Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*, Sangalli, Apud Georgium Straub, 1606.

[5] In base alla dedica a Jan de Raei della *Physica*, Clauberg afferma di aver scritto l'*Ontosophia* tre anni prima della sua chiamata come professore all'Università di Herborn (1649), il che porta la data di redazione al 1646: cfr. la dedica a de Raey in testa alla *Physica* in J. CLAUBERG, *Opera Omnia Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, 2 voll., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 1691; repr. Hildesheim, Olms, 1968, s. p. Nella prefazione al lettore della terza edizione (1664) dell'*Ontosophia* (*la Metaphysica de ente*), Clauberg conferma la data di redazione affermando che l'opera era stata redatta 18 anni prima: J. CLAUBERG, *Opera Omnia Philosophica*…, cit., vol. I, p. 279: «Duodevigesimus agitur annus, ex quo librum scripsi, quem Elementa Philosophiae vel Ontosophiam appellavi». Le fonti principali per la vita di Clauberg sono l'*Oratio funebris* pronunciata da M. HUND, M., *Oratio funebris in obitum* [...] *Johanni Claubergii* [...] *habita die VI febr. a.C. MDCLXV*, Duisburgi ad Rhenum, apud Franconem Sas, 1665 e la Vita Claubergii di H. C. Hennin (pubblicata in paginazione non numerata in testa al primo volume delle *Opera Omnia Philosophica*). Per una ricostruzione della vita e della produzione di Clauberg, cfr. T. VERBEEK, *Johannes Clauberg : a bio-bibliographical sketch*, in T.

pubblicata ad opera di Tobias Andreae[6], amico e professore dello stesso Clauberg, mentre questi era assente ed impegnato in un viaggio che lo aveva condotto a Saumur, Parigi e Londra (1646-1648). Essa documenta anche lo stato della riflessione filosofica di Clauberg negli anni precedenti la sua adesione al cartesianesimo, che è possibile far risalire all'incirca al 1648[7]: dopo questa data, se da un lato si riscontra il crescente coinvolgimento di Clauberg nel quadro delle polemiche anticartesiane[8], dall'altro occorre rilevare che le tesi filosofiche dell'*Ontosophia* non vennero rigettate o abbandonate dopo la 'conversione' al cartesianesimo, ma furono da Clauberg riproposte attraverso le edizioni successive dell'opera, pubblicata nel 1660 col titolo *Ontosophia nova*[9] e nel 1664 col titolo *Metaphysica de ente*[10]. Come è noto, il termine *ontosophia*, utilizzato da Clauberg nel titolo, deve essere considerato come sinonimo rispetto a quello, ben più noto di ontologia, utilizzato nelle edizioni successive[11]. Tra gli autori che hanno utilizzato il termine prima di lui, Clauberg fa riferimento esplicito[12] ad Abraham Calov e Juan Caramuel Lobckovitz, i quali si servirono del termine rispettivamente nella *Metaphysica divina* (1636)[13] e nella *Rationalis et realis philosophia* (1642)[14].

VERBEEK (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1999, pp. 181-199.

[6] Sulla base di quanto dichiarato da Clauberg nella dedica a Tobias Andreae della seconda edizione della *Logica vetus et nova* (1658): LVN 767: «Anni jam effluxere duodecim, quum peregrinationi Gallicae me accingens Ontosophiam meam, ut prudentioris alicujus hominis auctoritate munita in lucem prodiret, tuae, Vir Clarissime, censurae subjeci. Haec prima fuit occasio [...] ut non tantum juvenile illud scriptum meum a capite ad calcem perlegeres, et totum percenseres, additis crebro miniatulis tui ceris; sed et editionem ejus me absente curares et promoveres».

[7] Sulla base della testimonianza di *Baillet* II 350, nel settembre 1648 Descartes apprese «une histoire du sieur Jean Clauberg, qui pouvait le consoler de la prévarication de M. Regius». Nell'*Ontosophia* non vi è traccia della filosofia cartesiana: è quindi possibile far risalire la definitiva adesione di Clauberg al cartesianesimo al 1648.

[8] Cfr. *infra*, p. 332, la nota n. 58.

[9] J. CLAUBERG, *Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae, Jurisprudentiae et Philologiae, praesertim Germanicae, studiosis accomodata. Accedit Logica Contracta, et, quae ex ea demonstratur, Orthographia Germanica*, Duisburgi ad Rhenum, typis Adriani Wyngaerden, 1660.

[10] J. CLAUBERG, *Metaphysica de Ente*, Amstelodami, Apud Danielem Elzevirium,1664.

[11] Sull'equivalenza dei termini *ontosophia* e *ontologia*, cfr. i *Prolegomena* all'edizione del 1664: J. CLAUBERG, *Opera Omnia Philosophica*…, cit., I, p. 281: «Sicuti autem θεοσοφία vel θεολογία dicitur quae circa Deum occupata est scientia: ita haec, quae non circa hoc vel illud ens speciali nomine insignitum vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommode Ontosophia vel Ontologia dici posse videatur».

[12] *Ontosophia, Diacritica*, § 89, 278.

[13] Calov si serve ancora del termine ontologia in greco nella *Metaphysica divina* (Rostock 1636). Egli è comunque il primo autore ad aver sviluppato una ontologia senza limitarsi a designarla col nome. Cfr. E. M. ROMPE, *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik*, Bonn, Phil. Diss., 1968, pp. 270-283.

L'*Ontosophia* appartiene dunque ad un orizzonte culturale in cui le opere di Descartes sono di fatto assenti. Tuttavia, come cercherò di mostrare, il cartesianesimo di Clauberg non si oppone ma viene ad integrare questa prospettiva, come del resto è confermato dal fatto che le edizioni dell'*Ontosophia* successive al 1647 non presentano né un rinnegamento né una totale rielaborazione del contenuto dell'opera[15], ma piuttosto una evoluzione in cui si integra in maniera significativa il pensiero cartesiano. In altre parole, l'ontologia convive in Clauberg con la filosofia prima cartesiana senza che, apparentemente, l'adesione al cartesianesimo comporti, agli occhi del filosofo di Solingen, una revisione critica delle tesi metafisiche adottate precedentemente al 1648[16].

Senza approfondire nel dettaglio la struttura e l'articolazione dell'ontologia claubergiana, vorrei in questa sede soffermarmi sul rapporto tra l'opera del 1647 ed il cartesianesimo documentato nelle opere successive, per verificare in che misura l'adesione alla filosofia di Descartes possa costituire l'esito di una riflessione interna all'*Ontosophia* stessa.

Una prima importante osservazione riguarda il fatto che l'*Ontosophia*, lungi dal limitarsi ad esporre una 'nuova' disciplina, esprime, nella sua stessa struttura, l'esigenza claubergiana di articolare l'intero campo del sapere a partire dalla metafisica. Occorre quindi soffermarsi a considerare la divisione dell'opera, che si divide in 4 parti, intitolate, nell'ordine, *Prolegomena*, *Didactica*, *De usu*, *Diacritica*. La sezione che tratta specificamente dell'*ontosophia* è la *Didactica*, mentre i *Prolegomena* contengono una introduzione generale alla nuova disciplina: questa si presenta come la scienza più generale di tutte che ha come oggetto l'ente

[14] Il termine *ontosophia* compare in J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Rationalis et realis philosophia*, Lovanii, E. de Witte, 1642. *Ontosophia* è il termine che Caramuel utilizza per indicare la metafisica rispetto al proprio oggetto: J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Rationalis et realis philosophia*…, cit., p. 65 «Metaphysicae objectum est Ens, ideoque Ονθοσοφία dicitur». La traslitterazione latina si trova subito dopo: «Supponitur [l'ontosophia] ab universis Artibus nullam supponens. Exorbitantiae gravi obnoxius, qui Theologiae, Physiologiae, aut Medicinae insudat, ni a Metaphysices eminenti notitia manuducatur. Non potest non esse doctissimus in omni scientia, qui exacte Ontosophiam percallet».

[15] In effetti è Clauberg stesso a parlare di edizioni successive e a richiamarsi a più riprese al testo del 1647: cfr. ad esempio, la *Praefatio* all'edizione della *Metaphysica de ente* in *Opera Omnia Philosophica*…, cit., I, pp. 279-280.

[16] L'eterogeneità della filosofia prima cartesiana rispetto alla metafisica che ha come oggetto l'*ens* in quantum *ens* preso nella sua massima astrazione è stata difesa da J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986, pp. 9-72; e V. CARRAUD, *Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique?*, in O. DEPRE, D. LORIES (eds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, pp. 153-171. Sulla prospettiva "cartesiana" della *Metaphysica de ente*, cfr. V. CARRAUD, *L'ontologie peut-elle être cartésienne ?* in T. VERBEEK (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publisher, 1999, pp. 13-38.

in quanto tale preso nella sua più ampia astrazione. In linea con la metafisica *timpleriana*, l'*ens in quantum ens* viene a coincidere con l'intelligibile *seu cogitabile*: «Conceptus Intelligibilis, ut ab omnibus suis inferioribus distincti, est omnium conceptuum primus, simplicissimus, notissimus; simulque admirabili ratione ultimus, maxime compositus, obscurissimus»[17]. L'*ontosophia* si propone quindi come la disciplina che si occupa di ciò che è comune a tutti gli enti in quanto enti e, quindi, di ciò che accomuna Dio e la creatura. Per questo, cioè in ragione della sua universalità, essa è detta prima *philosophia*:

> Atque hinc facile infertur, Deum et creaturam habere quaedam praeter nomen communia, ad scientiam superiorem et priorem pertinentia, qualis quidem ea est quae Prima philosophia vel ex Aristotelicorum librorum inscriptione *Metaphysica* appellatur[18].

Il *De usu* e la *Diacritica* si occupano dell'utilità della nuova disciplina e della sua distinzione rispetto alle altre discipline con le quali essa può essere confusa, ovvero la teologia e la logica[19]. Queste due ultime sezioni, dunque, si occupano di argomenti, per così dire, estrinseci al corpo dell'*ontosophia* e si ricollegano ad una prospettiva di riforma generale della filosofia.

L'*Ontosophia* si presenta quindi non solo come una delle primissime 'ontologie' compiutamente e sistematicamente sviluppate, ma anche come un tentativo di rielaborazione della metafisica e della filosofia stessa all'interno dell'insegnamento universitario riformato. Questa articolazione, che incide pesantemente nell'economia dell'opera del 1647 (su 311 pagine del testo, solo 64 sono dedicate all'esposizione dell'*ontosophia*), verrà in seguito completamente stravolta, poiché, a parte la *Didactica* − che perdendo comunque questa denominazione costituirà la totalità del testo − le altre parti dell'*Ontosophia* (*Prolegomena*, *Diacritica*, *De usu*) scompaiono di fatto nelle successive edizioni dell'opera, del 1660 e del 1664.

[17] *Ontosophia*, *Didactica*, § 1, 37.

[18] *Ontosophia*, *Prolegomena*, § 4, 2.

[19] Occorre ricordare che il tema del rapporto tra metafisica e logica venne da Clauberg sviluppato nel quadro di una serie di dispute sostenute nel 1646: cfr. J. CLAUBERG, *Tessarakas thesium philosophicarum, de logicae ab aliis disciplinis quibus cum vulgo confundi assolet distinctione*, Groningae, J. Nicolai, 1646. In quest'opera Clauberg si serve del termine ontologia: J. CLAUBERG, *Tessarakas*…, cit., th. VIII, p. II (sine numero) e dell'aggettivo *ontologica*, th. XI, p. II: «Deinde confundi solet Logica cum prima Philosophia seu scientia entis quatenus ens est (Ontologia)».

1. Logica e metafisica

Come ho già detto, tanto i *Prolegomena* quanto la sezione *De usu* e, soprattutto, la Diacritica determinano la posizione dell'*ontosophia* rispetto alle altre discipline, ed in particolare rispetto alla logica. Il problema di identificare l'oggetto specifico della metafisica distinguendolo dalle altre parti della filosofia è una questione classica e consolidata all'interno del pensiero luterano e calvinista nel momento in cui Clauberg inizia a scrivere[20]. Il dibattito intorno a logica e metafisica ha luogo a partire dalla reintroduzione della metafisica nel quadro dell'insegnamento universitario[21] ed in relazione alla diffusione delle opere della scolastica spagnola[22]. La dialettica, grazie alla diffusione delle dottrine ramiste che si erano integrate con l'insegnamento di Melantone, aveva inizialmente supplito alla funzione, propria della metafisica, di una dottrina concernente le categorie più generali dell'ente. Ma tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo inizia ad affermarsi l'esigenza di una scienza forte delle res ed il ritorno alla metafisica determina un ridimensionamento del ruolo della logica.

Se il rapporto tra logica e metafisica è un topos della letteratura scolastica della prima metà del XVII secolo, si deve cercare l'originalità dell'*Ontosophia* altrove? Tale conclusione sarebbe inevitabile se, all'interno di una quaestio estremamente comune, la posizione di Clauberg non fosse originale. Ed in effetti la posizione del giovane autore di Solingen risulta essere tale in quanto egli pretende risolvere in maniera radicale ed a favore dell'ontologia il rapporto tra questa e la logica. La posizione che Clauberg ritiene esatta è dunque quella di una preminenza

[20] Cfr. a questo proposito R. POZZO, *Logic and metaphysics in German philosophy from Melanchton to Hegel*, in W. SWEET (ed.), *Approaches to Metaphysics*, Dordrecht, Kluwer, 2004, pp. 61-74; S. K. KNEBEL, *'Metaphysikkritik'? Historisches zur Abgrenzung von Logik und Metaphysik*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 34, 2009, pp. 399-424.

[21] Sulla restrizione e poi la reintegrazione dell'insegnamento della metafisica nelle università protestanti e riformate cfr. J. S. FREEDMAN, *Philosophy Instruction within the Institutional Framework of Central European Schools and Universities during the Reformation Era*, «History of Universities», 5, 1985, pp. 117-166; *Philosophy and the Arts in Central Europe, 1500-1700 – Teaching and Texts at Schools and Universities*, Aldershot, Ashgate, 1999; P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meinser, 1921; repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1964, p. 219 sqq.

[22] A proposito della diffusione delle *Disputationes metaphysicae* di Suárez nella *Schulmetaphysik*, cfr. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, pp. 405-417. Più generalmente, cfr. E. LEWALTER, *Spanisch Jesuitische und deutschlutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg, Ibero-amerikanische Studien Institut, 1935; K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spatscholastik auf den deutschen Universitaten des siebzehnten Jahrhunderts*, in *Spanische Forschung der Görresgesellschaft*, Erste Reihe, Bd. I, Gesammelte Aufslitze zut Kulturgeschichte Spaniens, 1928, pp. 251-283.

della metafisica sulla logica, non solo sul piano formale ed architettonico, ma anche pratico-didattico:

> Differentias Metaphysicae et Logicae paulo exquiram diligentius, cum quia nihil crebrius aut turpius, quam fundamentum (Metaph.) cum aedificio illi superstructo (Logica), reginam et dominam Disciplinarum cum ancilla et famula omnium confundi[23].

A tal proposito indica tre cause che spiegano la confusione, che egli denuncia, nell'ordine di queste due discipline:

— la pratica comunemente accolta nelle scuole per cui si insegna la logica prima delle discipline reali[24];

— la crisi della metafisica alla fine del medio evo, quando tutto ciò che aveva un rapporto con le res nel senso più generale era preso in considerazione solo dai logici[25];

— la somiglianza di queste due discipline, consistente nella loro universalità[26].

Se le due ultime cause riprendono delle dispute classiche delle polemiche anti-cattoliche[27] ed anti-ramiste[28], occorre invece rimarcare, a proposito della prima causa, la sua originalità, poiché qui Clauberg attribuisce in maniera esplicita l'origine della confusione tra logica e metafisica all'ordine comunemente seguito nell'insegnamento delle due discipline. In altre parole, Clauberg associa qui il problema della costituzione della metafisica nella forma dell'*ontosophia/ontologia*

[23] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 78, 273-274.

[24] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 87, 277 «Prima [confusionis causa] est vulgaris ordo doctrinae, quo usu receptum est in scholis, ut ante disciplinas reales Logica teneris puerorum animis inculcetur. Quod equidem institutum felicem habere successum nequit, nisi aliquid rerum universalium saltem, logicis instrumentis fabricandis fundamenti et materiae loco substernatur».

[25] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 87, 277: «Secunda causa est Metaphysicae corruptio, dum enim illa spinis horrida et sub papatu obsita cernebatur, quicquid rerum universalium scitu maxime visum fuit necessarium, doctores logici ex templo sui fecerunt peculii».

[26] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 87, 277: «Tertia causa est utriusque huius disciplinae communitas, sunt enim ambae natura sua universalissimae».

[27] L'ostilità contro la scolastica all'interno del pensiero protestante e riformato risale almeno alla *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517) di Lutero, che accusa la scolastica medievale di aver sottomesso la teologia alla logica.

[28] Si veda ad esempio la polemica tra Goclenius ed Heizo Buscher sulla disciplina che tratta dell'ente preso secondo la sua massima estensione. Mentre Buscher (ramista) attribuiva alla logica questo compito, Goclenius rivendicava a tal proposito il ruolo della metafisica: cfr. R. GOCLENIUS, *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica*, Francofurti, prostat in Officina Zachariae Palthenij, 1598; repr. Olms, Hildesheim 1976, pp. 137-148.

ad una riforma dell'ordine dell'insegnamento che rispetti sul piano dell'ordine della didattica la priorità formale ed architettonica della metafisica sulla logica.

Bisogna anche precisare che Clauberg non rifiuta la logica come strumento utile per insegnare l'*ontosophia*, ma pretende che questa sia la prima disciplina nell'ordine dell'insegnamento, poiché essa fornisce i principi di tutte le discipline che si organizzano a partire da essa[29]. In questo senso, l'*ontosophia* non rappresenta solo una introduzione, ma fornisce anche il quadro generale nel quale trovano spazio le altre parti della filosofia. Ecco perché nessuna disciplina particolare deve precederla nell'ordine delle materie all'interno dell'enciclopedia del sapere[30].

La riflessione di Clauberg affronta quindi due problematiche che si implicano vicendevolmente: da una parte l'esigenza di definire una scienza prima che possa fondare, in maniera architettonica, l'intera filosofia; dall'altra si trova la necessità che l'instaurazione – il termine 'baconiano' è espressamente impiegato da Clauberg[31] che menziona il *Novum Organum* – di tale disciplina possa farsi senza errori e, quindi, attraverso uno strumento logico che garantisca tanto l'*inventio* dei principi quanto la validità delle conclusioni. Fin qui non si pongono problemi, se si considera la metafisica come una disciplina relativa ad un oggetto specifico, per quanto universale, e la logica come un'ars che non ha oggetto specifico ma che è suscettibile di essere applicata a qualunque oggetto.

Ma l'ontologia di Clauberg si mostra qui nella sua originalità, poiché rispetto alla riflessione di autori come Georg Gutke o Calov[32], egli ritiene che non si debbano determinare i principi fondamentali della metafisica al di fuori di essa. Al

[29] *Ontosophia*, *Prolegomena*, § 12, 5: «Itaque cum prima Philosophia initium sit omnis eruditionis et principia contineat reliquarum scientiarum [...], debent profecto, quotquot illius doctores se profitentur, summa cum circumspectione et cura in eadem versari, cogitantes, vel levissimum ejus errorem gravissimum fieri et maximum, si ad inferiores disciplinas perventum fuerit».

[30] *Ontosophia*, *De usu*, § 8, 106: «Prioris generis usus in eo praecipue consistunt, ut per generalia quae tradit Metaphysica quaerantur et constituantur specialia inferiorum disciplinarum; tum ut specialia jam inventa et constituta reducantur atque exigantur ad generalia in Metaphysicis».

[31] Una sezione dei *Prolegomena* è intitolata: *Ontosophia*, *Prolegomena*, § 11 sqq., 4 «De instauratione primae philosophiae generatim».

[32] Nella sua opera intitolata *Habitus primorum principiorum* (Berlin 1625), Georg Gutke aveva posto una disciplina specifica, chiamata *intelligentia*, atta a trattare i principi comuni a tutte le cose. Abraham Calov, autore come si è visto ben noto a Clauberg, aveva poi, sulla scia di Gutke, individuato due habitus, la *gnostologia* e la *noologia*, che dovevano fornire i principi dello scibile qua tale e della *affinitas rerum*. Tali *habitus* dovevano poi supportare l'ontologia nella organizzazione e nella direzione dell'insieme delle discipline: cfr. A. CALOV, *Metaphysica divina*, *Praefatio*, in *Scripta philosophica* I, 130. Per un esame del rapporto tra noologia, gnostologia e ontologia in Calov mi permetto di rinviare a M. SAVINI, *Una metafisica sotto tutela:* gnostologia, noologia *e* ontologia *nel pensiero di Abraham Calov*, «Medioevo», 24, 2009, *infra*, pp. 403-419.

contrario, questi principi devono presentarsi all'interno della metafisica e questa deve precedere de facto e non solo de *jure* tutte le altre discipline, ivi compresa la logica.

Il rapporto tra queste due discipline viene espressamente tematizzato nella *Diacritica*, secondo le linee delle riflessioni contenute in una serie di dispute del 1646[33] e questa sezione rappresenta probabilmente la parte più avanzata della riflessione claubergiana.

Dopo aver posto come oggetto della logica i termini sincategorematici e gli enti di ragione[34], Clauberg procede definendo la logica come *habitus instrumentalis* che è finalizzato alla direzione dell'intelletto nella formazione dei propri pensieri e nella risoluzione dei pensieri altrui[35]. Il rapporto che si stabilisce tra logica e metafisica è quindi puramente strumentale: «Est enim Logica instar ancillae, quae et sibi et dominae servit»[36]. Il rifiuto della dimensione teorica della logica conduce infine all'affermazione che essa non deve determinare i suoi strumenti, ma deve riceverli dalla metafisica:

> Differunt Metaphysica et Logica ut *fundans* et *fundatum* [...]. Nam omnia instrumenta Logica radicem et stipitem suum ita habent in prima Philosophia, ut sine hac nec esse nec definiri natura eorum possit[37].

La logica non dispone di alcun tipo di nozione, ma trae dalla metafisica tutti i suoi concetti e le sue regole[38]. Il sillogismo, la definizione e la divisione dipendono dai principi dell'*Ontosophia* e, per essere impiegati, devono essere derivati dai concetti metafisici che li fondano:

> Quid esset definitio, nisi essentia foret in rebus? Quid divisio, nisi totum et partem essent? Quid enunciatio affirmata aut negata, nisi res unionem et distinctionem haberent?

[33] Cfr. *supra*, p. 322, nota n. 19.

[34] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 80, 274 «Subiectum tractationis Logicae sunt praecipue Notiones secundae et rationis Entia».

[35] La concezione claubergiana della logica, già abbozzata nella Ontosophia, si svilupperà poi pienamente nella *Logica vetus et nova* (*Logica vetus et nova quadripartita*, Amstelodami 1654, seconda edizione nel 1658) in cui si integreranno diversi elementi del pensiero cartesiano.

[36] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 90, 278.

[37] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 138, 291.

[38] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 154, 295 «Metaphysica supremas omnium rerum causas et principia declarat ac fundat aliisque omnium disciplinarum artificibus in cognitione sui obiecti occupatis subvenit: Logica, ut ut vires colligat omnes, nihil ex se tale producit».

Omnis syllogismus his nititur axiomatibus: quae in uno tertio consentiunt, ea inter se consentiunt. Quae in uno tertio dissentiunt, inter se dissentiunt. Asserit *Met*. omne verum unum[39].

Se per Clauberg la logica è fondata sulla metafisica e i suoi principi sono da essa dedotti, egli non esita però, allo stesso tempo, ad affermare che la costituzione della nuova disciplina deve essere garantita dalla corretta applicazione degli strumenti logici principali, ovvero l'induzione e il sillogismo:

Methodum quod attinet [per la costituzione della ontosophia], cum duo sint in Metaphysica, prima principia complexa et conclusiones ex iis eductae generalissimae, quorum notitia conjunctim Sapientiam hanc absolvit; duo quoque erunt instrumenta Logicae primaria his recte cognoscendis inservientia: omnia enim probamus et nota facimus aut Syllogismo aut Inductione[40].

L'individuazione dei principi e dei termini più generali della metafisica avviene quindi grazie ad una *inductio metaphysica* che guida l'intelletto nell'accesso a questa disciplina attraverso la raccolta e l'esame di ciò che è comune a tutti gli enti e a tutte le discipline: i primi concetti metafisici, essendo assolutamente primi e non derivati da altri, non possono essere dimostrati attraverso il sillogismo e devono quindi essere appresi mediante la recensione di ciò che accomuna massimamente gli enti. Il ruolo riconosciuto all'induzione in questo passaggio delicato richiama senz'altro la forte ripresa della filosofia aristotelica avvenuta nella prima metà del XVII secolo in Germania, ma soprattutto è ravvisabile, nel rifiuto dell'induzione che procede per enumerazione e nel ruolo riconosciuto alle *instantiae*[41], l'influsso del pensiero di Francis Bacon, spesso citato da Clauberg e la cui conoscenza risale agli anni della formazione a Brema sotto la guida di Gerhard de Neufville[42]. L'uso dell'induzione per determinare i primi

[39] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 138, 291-292.

[40] *Ontosophia*, *Prolegomena*, § 20, 7.

[41] *Ontosophia*, *Prolegomena*, § 29, 9: «Adhaec non existimandum ad quamlibet Inductionem Metaphysicam absolvendam cognitione atque enumeratione omnium particularium (specierum et individuorum) sub ente comprehensorum opus esse. Haec enim coniunctim sumta cum respectu nostri sint infinita et cognitu impossibilia, nunquam ista via ullam Metaphysicam Inductionem complebimus aut effatum Metaphysicum colligemus. Quare sufficiet experimenta ex rebus omnis generis ita perspecta habere, ut nulla uspiam contraria instantia occurrat».

[42] Sul debito di Clauberg nei confronti di Gerhard de Neufville a questo proposito, cfr. il capitolo XII *dell'Initiatio philosophi*, in *Opera omnia Philosophica*, II, pp. 1212-1214. Formatosi al *Gymnasium* di Steinfurt, Gerhard de Neufville proseguì i suoi studi all'Università di Leida, ottenendo

assiomi della metafisica accomuna però Clauberg anche a Johann Amos Comenius, il cui influsso sull'*Ontosophia* è già stato sottolineato dalla letteratura critica[43]: anche nella prospettiva di una riforma della didattica che tenesse conto della particolare situazione degli alunni che si accostavano alla metafisica, Comenius aveva affermato nel *Pansophiae praeludium* la necessità di presentare le *rerum communes rationes* attraverso una induzione la cui paternità ascriveva a Bacon[44].

Lungi quindi dal pervenire ad affermare, anche sul piano della pratica dell'insegnamento, l'antecedenza della metafisica rispetto alla logica, Clauberg si trova a dover introdurre i termini metafisici fondamentali attraverso l'applicazione della logica e nella fattispecie dell'induzione e del sillogismo. Nel contesto dell'*Ontosophia* affiora così una tensione interna tra il progetto che vuole radicalmente affermare il privilegio e la priorità dell'*ontosophia* rispetto alla logica e la possibilità di una realizzazione pratica di tale progetto che richiede la garanzia della logica stessa.

Questa tensione genera un problema che resta irrisolto nel 1647 e che potremmo enunciare in questi termini: come è possibile instaurare la metafisica senza uno strumento che la garantisca praticamente e, d'altra parte, come è possibile determinare uno strumento pratico capace di guidare l'intelletto, senza che i suoi mezzi (definizioni, divisioni, sillogismi...) siano fondati sulla metafisica? Tale problematica emerge in maniera manifesta anche nella trattazione della collocazione della dottrina delle categorie: Clauberg è a favore di un rigetto di tale dottrina, accusata di essere un 'ibrido' tra logica e metafisica e considerata, per questo, la prova più evidente della commistione tra le due discipline. In conformità alla lettura delle categorie aristoteliche come dottrina 'essoterica' avanzata dalla

nel 1609 il grado di Magister Philosophiae. Professore al Gymnasium di Brema, vi insegnò sino alla sua morte nel 1648. L'opera per cui è spesso citato da Clauberg è la *Physiologia seu Physica Generalis*…, cit. Su Neufville cfr. J. G. HEYSE, *Biographische Skizzen verstorbener Bremischer Aerzte und Naturforscher : eine Festgabe für die zwei und zwanzigste Versammlung Deutscher Naturforscher und Aerzte zu Bremen*, Bremen 1844, pp. 71-79.

[43] Cfr. U. LEINSLE, *Comenius in der Metaphysik des jungen Clauberg*, in T. VERBEEK (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publisher, 1999, pp. 1-12; *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, Maro Verlag, 1988.

[44] J. A. COMENIUS, *Pansophiae Praeludium*, in *Opera Omnia*, Praha, Academia scientiarum Bohemoslovaca, 1989, vol. XV/2, p. 40: «Tales rerum communes rationes abstrahendae sunt a rebus per inductionem quandam, et ponendae pro normis rerum». Il riconoscimento del ruolo di Bacon nella definizione dell'induzione si trova poco prima. A. COMENIUS, *Pansophiae Praeludium*…, cit., p. 36: «Talem normam in natura scrutanda reperisse visus est Illustrissimus Verulamius, artificiosam quandam inductionem, quae revera in naturae abdita penetrandi reclusa via est».

scuola di Altdorf (Philipp Scherb, Ernst Soner, Michael Piccart)[45], Clauberg riconosce alle categorie un valore puramente linguistico e predicamentale, affermando che esse sono solo una generalizzazione delle strutture linguistiche:

> Categoriae neque ex sese, neque ex mente veterum, exquisitam et acroamaticam constituunt rerum divisionem, sed popularem tantum et exotericam. Hoc arguit ipsa categoriae seu Praedicamenti appellatio in genere, necnon praedicamentorum quorundam in specie, ut Ubi, Quando: hoc definitiones quorundam ostendunt, ex. g. qualitas est a qua quales denominamur[46].

Per tale ragione esse non appartengono a nessuna dottrina specifica, non alla logica né tantomeno alla metafisica: «Categoriarum doctrina, conjunctim, ita ut jacet, per se ad nullam disciplinam proprie pertinet. non ad Metaphysicam, [...] Non ad Logicam»[47]. Eppure, nonostante questa critica radicale circa lo statuto di tali concetti, Clauberg conclude che, *per accidens*, le categorie possono essere proposte all'inizio della logica poiché, nel caso in cui la metafisica non fosse già stata appresa, esse potrebbero fornire una popolare ma necessaria partizione delle *res*:

> Categoriae per accidens et certo quo respectu possunt in Logicae praecognitis reponi. Nam nisi Metaphysica ante Logicam tradita fuerit, uti debebat, utile omnino est, discipuli in vestibulo Logicae vulgarem aliquam et universalem proponere de rebus doctrinam[48].

Il problema di articolare l'instaurazione della filosofia prima − ferma restando l'esigenza di operare tale instaurazione in accordo con la logica − porta Clauberg ad oscillare tra logica e metafisica a proposito della priorità nell'ordine dell'insegnamento. Da un lato si impone l'esigenza di insegnare prima la metafisica, dall'altro però tale insegnamento abbisogna del supporto della logica:

[45] Cfr. P. SCHERB, *Theses de Categoriis in Clavis Philosophiae peripateticae, sive disputationum philosophicarum quibus universa doctrina Logica, Physica, Ethica et Politica artificiosissima methodo proponitur et declaratur*, Francofurti, Sumptibus Ioann Schmidlin, 1625, pp. 83-93.

[46] *Ontosophia*, *Diacritica*, p. 308.

[47] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 201, 309.

[48] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 203, 309.

Doctrinae ordinem quod attinet, Metaphysica Logicam aliasque disciplinas consequi solet, juxta receptam in scholis consuetudinem. Distinctae vero cognitionis ordinem, uti par est, si fuerimus sequuti, prius omnino Metaphysica addiscenda et mox Logica conjungenda erit, quemadmodum alibi plenius ostendimus. Si Metaphysicam prius discis, habes ad Logicam discendam magnum adminiculum, quia fundamentum ejus nosti; sin Metaphysicam nescis, duplici incommodo laboras, et quod fundamentum ejus et quod sciendi modum ignoras[49].

L'ordine dell'insegnamento imporrebbe quindi di procedere dalla logica alla metafisica, conformemente all'insegnamento comunemente impartito nelle scuole, mentre l'ordine proprio della conoscenza distinta imporrebbe di cominciare dalla metafisica per approdare poi alla logica. La soluzione di Clauberg davanti a tale dilemma è quella di portare avanti in maniera congiunta l'apprendimento delle due discipline, "mischiando" (*intermiscere*) lo studio della logica a quello della metafisica:

Metaphysicae didacticae jam apprehensae, sed nondum comprehensae, jungendum est Logicae studium. Ea enim cum non ante Metaphysicam plane ignotam addisci possit et tamen ad ipsius perfectam cognitionem conducat, intermiscenda est[50].

Da questo punto di vista, poiché la logica non può fornire un apporto pieno alla costituzione della metafisica, Clauberg suggerisce di organizzare l'insegnamento della metafisica mediante l'utilizzo di esempi e comparazioni:

In nostris Elementis si quis tirocinia ponere gestiat, prima impressione, nulla dum artificialis Logicae notitia praeditus, totius scientiae summam per exempla et comparationem ad quaestiones, conceptus et operationes mentis humanae discat intelligere[51].

Questo passaggio dell'*Ontosophia* richiama, quasi alla lettera, il passaggio del *Prodromus pansophiae* di Comenius, nel quale il filosofo ceco aveva indicato la necessità di insegnare i primi rudimenti della *pansophia* mediante esempi[52]. Ciò

[49] *Ontosophia*, *Diacritica*, § 181, 303-304.
[50] *Ontosophia*, *Prolegomena*, § 102, 33-34.
[51] *Ontosophia*, *Prolegomena*, § 103, 34.
[52] Cfr. a questo proposito il § 87 del *Prodromus Pansophiae*: J. A. COMENIUS, *Pansophiae Praeludium*…, cit., p. 41 : «Generalia pansophiae praecepta nihil sint nisi axiomata realia et practica:

è reso possibile, tanto secondo Clauberg quanto secondo Comenius, per il fatto che l'intelletto umano è naturalmente permeabile a tutto ciò che, come gli assiomi della metafisica, è estremamente intelligibile. In tal senso entrambi arrivano a postulare la coincidenza tra i *priora nobis* e i principi metafisici, in virtù della naturale facoltà dell'intelletto:

> Fundamentum huiusce processus, tam in sensibilibus, quam in intelligibilibus, hoc est, quod quaevis potentia cognoscens per se fere ac sine explicatione antecedente cognoscit prima ac propria sua objecta, unde haec non facilius, et melius intelliguntur, quam per comparationem mutuam[53].

Ma se, sul piano teorico, l'*Ontosophia* perveniva a formulare un'ipotesi che giustificava l'accesso ai primi principi, la questione dell'apprensione della metafisica restava, sul piano pratico-didattico, ancora senza una risposta piena e soddisfacente.

2. L'integrazione della filosofia prima cartesiana e la ridefinizione del quadro generale della metafisica

La situazione metafisica nella quale si inscrive l'*Ontosophia* del 1647 è, quindi, quella di una ontologia che pretende fondare radicalmente l'edificio del sapere e che provoca, sul piano pratico della didattica, un circolo vizioso con la logica. A partire da tale conclusione, ritengo sia possibile valutare la posizione di Clauberg rispetto alla filosofia cartesiana. Non si tratta di stabilire un paragone fittizio, fondato sull'idea astratta di un cartesianesimo ante litteram, ma piuttosto di comprendere quale tipo di esigenza teorica ha avvicinato Clauberg a Descartes. La risposta ad un tale quesito è formulabile in questi termini: è precisamente l'attualizzazione di una fondazione pratica della metafisica che è offerta a Clauberg dai testi cartesiani. Cercherò ora di mostrare come tale tesi abbia una conferma nelle opere di Clauberg e nel ruolo attribuito alla *philosophia prima* cartesiana.

Come si è detto, il progetto dell'*Ontosophia* ha bisogno, per realizzarsi, di una logica o *methodus* che indichi praticamente al *discipulus* il cammino per accedere alla metafisica e, quindi, alla filosofia. Tale *methodus*, inoltre, non può

hoc est sententiae per se fide dignae, non demonstrandae a priora, sed illustrandae solum exemplis: utpote quas omnis humanus intellectus simul ac percepit, pro veritatis norma admiserit. Tales enim notitiae animis nostris divinitus impressae, accendendae circa omnia particularia intelligentiae faces, operationum verae claves erunt».

[53] *Ontosophia*, *Prolegomena*, § 68, 20.

essere estrinseca o anteriore alla metafisica stessa. Ecco perché quel che Clauberg cerca è un accesso alla metafisica che, pur non poggiando sulla logica, funzioni nondimeno secondo la logica. Noto per inciso che quel che Clauberg valorizzerà nei testi di Descartes è precisamente un aspetto che proprio le polemiche attorno alla filosofia cartesiana avevano messo apertamente in luce contestandolo, cioè l'assenza di una logica che guidasse la costituzione della metafisica proposta nel *Discours*, nelle *Meditationes* e nei *Principia*. Dall'*Admiranda methodus* di Marten Schoock[54] sino alla *Statera philosophiae cartesianae* di Jacobus Revius[55] e alla *Nova Renati Descartes Sapientia* di Cyriacus Lentulus[56], viene rilevato come Descartes avesse preteso fondare l'intero edificio del sapere senza proporre una logica accanto alla metafisica[57]. Quel che per molti era il punto debole del cartesianesimo, che conduceva poi all'accusa di soggettivismo e quindi di ateismo, è per Clauberg il suo punto forte secondo la linea di "difesa" assunta nella *Defensio cartesiana* del 1652[58].

Un secondo aspetto che occorre sottolineare è che la metafisica così concepita deve fornire un quadro essenziale dei principi metafisici e logici. L'accesso alla filosofia mediante la sola porta possibile, la metafisica, implica dunque che la sua instaurazione fornisca al tempo stesso le prime verità metafisiche e logiche. I numerosi commenti di Clauberg alle opere di Descartes non rappresentano, val la pena sottolinearlo, una adesione incondizionata alla filosofia cartesiana, ma mostrano la funzione che il filosofo tedesco riconosceva loro: quello di essere itinerari esemplari, la cui ripetizione trova collocazione nella pedagogia

[54] *Admiranda methodus*. Il testo dell'*Admiranda*, assieme ai testi della querelle cui essa è legata, è stato tradotto in francese da T. Verbeek in T. VERBEEK (ed.), *La querelle d'Utrecht : René Descartes et Martin Schoock*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988.

[55] J. REVIUS, *Statera philosophiae cartesianae qua principiorum ejus falsitatis, et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, et ad virulentam epistolam praefixam selectarum disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Lugduni Batavorum, ex officina Petri Leffen, s.d. [ma 1650]. Di Revius cfr. anche la *Methodi Cartesianae*…, cit., e l'*Abstersio macularum quae ab anonymo quodam, calumniosae praefactionis in Notas Cartesianas auctore, ipsi aspersae sunt*, Lugduni Batavorum, apud J. N. Van Dorp, 1648. Una antologia dei primi testi anticartesiani di Revius è stata pubblicata da A. GOUDRIAAN (ed.), *Jacobus Revius. A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*, Leyde, Brill, 2002.

[56] C. LENTULUS, *Nova Renati Descartes Sapientia*…, cit.

[57] Cfr. M. SAVINI, *La critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda methodus *de Martin Schoock*, in A. DEL PRETE (ed.), *Il Seicento e Descartes dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2004, *supra*, pp. 257-290.

[58] La *Defensio cartesiana* (Amstelodami 1652) è la prima opera pubblicata da Clauberg dopo l'*Ontosophia*: egli vi assume pubblicamente la 'difesa' della filosofia cartesiana contro le accuse e le critiche avanzate da Revius e Lentulus. La *Defensio* costituisce anche la prima ricostruzione d'insieme del metodo di Descartes a partire dai quattro precetti contenuti nella II parte del *Discours de la méthode*.

dell'insegnamento universitario. Certo, anche per Descartes le *Meditationes* avevano una funzione per così dire didattica, ma non nel senso che questa funzione assume in Clauberg. Il valore propedeutico e introduttivo che Descartes attribuisce all'itinerario delle *Meditationes* non si inscrive nel quadro sociale e civile delle Università riformate, mentre Clauberg cerca ad esempio di garanti re ad ogni costo la compatibilità del dubbio della prima meditazione con la vita civile e l'obbedienza alle istituzioni: l'*Initiatio Philosophi*[59] del 1655 rappresenta certo una difesa della *dubitatio* di Descartes dall'accusa di indurre allo scetticismo, ma rappresenta anche l'individuazione del dubbio cartesiano come momento iniziale del percorso filosofico, uno strumento perfettamente adeguato alla situazione del *discipulus* che, non possedendo alcun rudimento di logica, deve accedere alla conoscenza delle prime verità metafisiche.

In questo testo il dubbio con cui si aprono le meditazioni funge esattamente da raccordo (*methodus*) tra la situazione dell'uomo comune che è privo di ogni conoscenza filosofica e il filosofo che ha acquisito l'accesso al sapere:

> Verum de tota hominis Philosophi aetate nostrum non est hoc loco disserere, sed de prima tantum, imprimis enim comparaturi sumus initiationem Philosophi cum infantia humana, quae totius vitae initium est[60].

In tal senso la "difesa" del dubbio cartesiano non ha solo una funzione apologetica, ma risponde pienamente anche all'esigenza, manifestata da Clauberg già nella *Ontosophia*, di garantire un accesso alla metafisica senza alcun apparato filosofico presupposto. Il dubbio cartesiano non ha perciò nulla di artificiale, ma corrisponde alla situazione naturale di colui che, posto dinnanzi a qualcosa di nuovo e sconosciuto, è colto da ammirazione e dubbio:

> Primum infantis in hunc mundum venientis et oculos aperientis affectus est admiratio rerum quas adspicit, ac de quibus initio dubitat, cum novae ei sint omnes atque incognitae[61].

[59] J. CLAUBERG, *Initiatio philosophi, sive dabitatio cartesiana, ud metaphysicam certitudimem viam aperiens*, in *Opera Omnia Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, 2 vols., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 169; repr. Hildesheim, Olms, 1968.

[60] J. CLAUBERG, *Initiatio Philosophi*…, cit., II, p. 1125.

[61] J. CLAUBERG, *Initiatio Philosophi*…, cit., II, p. 1125.

Nell'interpretazione claubergiana il dubbio della prima meditazione permette di passare dalla conoscenza prefilosofica e quella propriamente filosofica che ha inizio con la filosofia prima. Questa "funzione" della *dubitatio* cartesiana è confermata in un'altra opera di Clauberg, cioè il *De cognitione Dei et nostri Exercitationes centum* del 165662. Nella prima delle *Exercitationes* (*De utilitate philosophandi*), viene affrontato anche il tema della collocazione della logica e del suo rapporto con le altre discipline ed in particolare con la metafisica. Alla domanda se la logica sia sufficiente per l'apprendimento delle altre discipline, Clauberg risponde chiaramente:

> Nam et hoc voluere Philosophiae inimici. Resp. Qui Philosophiae studiosis sufficere putant, ut Logicam discant, illi non modo Philosophiam, quae eximium Dei donum est, prorsus ignorant, sed ne Logicam quidem ipsam didicere. Nam si hanc didicissent, scirent illam non propter se addisci, sed propter alias disciplinas magis principales. Magis principales voco non Theologiam modo, Jurisprudentiam et Medicinam, sed etiam Metaphysicam, Physicam aliasque Philosophiae partes. [...] Nec sane perfectus quis et consummatus evadet Logicus, nisi primam Philosophiam seu Metaphysicam, in qua notiones secundae rationi dirigendae habiles fundantur, [...] probe didicerit[63].

La questione è dunque la medesima riscontrata nell'analisi *dell'Ontosophia*. A questo proposito, occorre sottolineare come la posizione di Clauberg a riguardo dei rapporti tra metafisica e logica non sia cambiata: vi si trova l'affermazione del valore puramente strumentale della logica, la sua soppressione dal quadro delle discipline filosofiche, l'affermazione della sua dipendenza dalla filosofia prima e, infine, la sua collocazione, nell'ordine dell'insegnamento, dopo di essa. Come nell'*Ontosophia* si pone di conseguenza il problema dell'accesso alle prime verità metafisiche senza l'apparato della logica[64], ma rispetto all'*Ontosophia* viene offerta una risposta molto meno evasiva circa la possibilità di individuare le prime verità

[62] Il titolo completo è: J. Clauberg, *De cognitione Dei et nostri, quatenus naturali lumine, secundum veram Philosophiam, potest comparari, Exercitationes centum*, Duisburgi 1656. L'opera raccoglie un centinaio di dispute fatte sostenere da Clauberg: una seconda edizione venne pubblicata a Franeker nel 1685.

[63] J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*…, cit., I, § 6, II, p. 592.

[64] J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*…, cit., II, § 10, II, p. 597: «At quia nulla demonstratio esse potest nisi ex quibusdam praemissis et praecognitis, is vero qui philosophari incipit, quatenus talis, nihil adhuc praecognovit, nihil praemisit Philosophici apparatus, ex quo certas demonstrationes concinnet, difficultas hic oritur, quomodo ergo in prima Philosophia Dei existentia possit demonstrari?».

della filosofia senza che esse siano garantite da strumenti capaci di produrre dimostrazioni:

Quando primae Philosophiae initio mens humana cogitat, se velle judicium de cunctibus rebus suspendere, neque exserere nisi pro modo et incremento perceptionis suae (quemadmodum in libro de Initiatione Philosophi et c. ostensum fuit) non potest tamen non iudicare, semet ipsam existere et cogitare, eo ipso quo cogitat se nolle iudicare de reliquis antequam perceperit[65].

Il rinvio all'*Initiatio philosophi* mostra l'articolazione unitaria del progetto claubergiano che affida alla *dubitatio* della prima meditazione il compito di garantire, come abbiamo visto, l'accesso alla filosofia prima. Tuttavia, rispetto all'*Ontosophia*, non viene solo introdotto il dubbio come strumento che permette di accedere alla conoscenza filosofica, ma viene ridefinito il concetto stesso di *prima philosophia* che coincide, ora, con le tesi principali della metafisica cartesiana:

Quibus de rebus tractat Metaphysica sive prima Philosophia, illa inprimis quae a Renato Cartesio publico data? Resp. Tractat de principiis cognitionis humanae, sive de primis initiis et fundamentis omnis nostrae scientiae, quam ex naturae lumine possumus haurire. Ita mens cuiusque hominis philosophaturi primo incipit a cognitione suae existentiae, quia nihil ei notius esse potest. E sui notitia provehitur deinde in cognitionem Dei creatoris et Conservatoris, hunc necessario existere, omnisque datorem luminis esse demonstrat[66].

Clauberg è del resto perfettamente consapevole della distanza che separa la concezione cartesiana di *prima philosophia* da quella comunemente accolta nelle scuole[67]:

Notandum vero, aliud vulgo nomine primae Philosophiae, aliud Cartesio designari. Vulgo Prima philosophia appellatur quae agit de veritatibus abstractis et universalissimis, de Ente quatenus ens est, vel etiam de Deo et Mentibus creatis, angelica et humana in communi. Cartesius vero incipit Philosophiam non ab ente, sed a mente, non a mente qualibet, sed a sua propria, re singulari et existente, ab hac ad Deum progreditur, non

[65] J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*…, cit., II, § 11, II, p. 597.

[66] J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*…, cit., I, § 9, II, p. 592.

[67] Per un esame dell'accezione cartesiana di prima philosophia rispetto a quelle della scolastica, cfr. J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique*…, cit., pp. 34-59.

absolute secundum omnia attributa considerandum, ut aliis metaphysicis in more positum; verum secundum ea tantum, quod pertinent ad principia et fundamenta Philosophiae[68].

Se l'accezione *vulgaris* della filosofia prima riconosce come oggetti di questa scienza l'ente in quanto ente e le intelligenze separate (Suárez)[69] oppure esclusivamente l'ente in quanto tale (Pereira[70], Goclenius)[71], Clauberg rileva come per Descartes la metafisica cartesiana sia una filosofia prima in un senso completamente diverso, ovvero in quanto attraverso di essa viene fornita la conoscenza delle prime cose che si conoscono filosofando con ordine[72]. Quel che è importante rilevare, a questo proposito, non è solo l'acutezza con cui Clauberg coglie la distanza tra le concezioni scolastiche e quella propriamente cartesiana, ma il fatto che egli prende le distanze dalla posizione che egli stesso aveva assunto nell'*Ontosophia*, ove la *philosophia prima* era identificata con l'*ontosophia/ontologia*: «Hinc facile infertur, Deum et creaturam habere quaedam prae nomen communia, ad scientiam superiorem et

[68] J. CLAUBERG, *Initiatio Philosophi*…, cit., II, p. 1166.

[69] La *philosophia prima* suareziana comprende, secondo l'articolazione delle *Disputationes metaphysicae*, tanto la trattazione dell'ente in quanto tale preso secondo la sua massima e più universale ratio (*Disputationes* I-XXVII) quanto la trattazione delle *rationes inferiores* dell'ente (*Disputationes* XXIX-LIII), tra le quali Dio figura come *primum ac praecipuum objectum*. La *Disputatio* XXVIII costituisce una sorta di cerniera tra le due parti e propone la divisione dell'ente in finito e infinito. Questa articolazione, che comprende quindi la trattazione sia dell'ente *universe sumpto* che di Dio come oggetto precipuo, sarà quella più diffusa nella prima metà del XVII secolo.

[70] Nel De *communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (1576), Benito Pereira è infatti il primo autore moderno a proporre una separazione tra la filosofia prima e la teologia razionale: B. PEREIRA, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*, Romae, apud F. Zanettum et B. Tosium, 1576, l. I, c. VI, p. 14 «Necesse esse duas scientias distinctas inter se. Unam quae agat de transcendentibus et universalissimis rebus. Alteram quae de intelligentiis. Illa dicitur prima Philosophia et scientia universalis, haec vocabitur proprie Metaphysica, Theologia, sapientia, Divina Scientia».

[71] Nell'*Isagoge in peripateticorum prima philosophia* (p. 8), Rudolph Goclenius precisava che sebbene nella filosofia prima si tratti non solo dell'ente *universe sumpto* ma anche di Dio e delle intelligenze, egli riteneva più indicato distinguere la scienza che tratta dell'ente in genere dalla teologia naturale. Più generalmente sulla divisione della metafisica generale dalla metafisica speciale, cfr. E. VOLLRATH, *Die Gliederung der Metaphysik in eine* Metaphysica generalis *und eine* Metaphysica Specialis, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 16, 1962, pp. 258-284; E. ROMPE, *Die Trennung von Ontologie*…, cit.; J.-F. COURTINE, *Ontologie ou métaphysique ?*, «Giornale di metafisica», 7, 1985, pp. 3-24; *Suárez et le système*…, cit., pp. 408-410.

[72] Cfr. la lettera a Mersenne dell'11 novembre 1640, in cui Descartes spiega il senso del titolo delle Meditationes: *A Mersenne*, 11 novembre 1640, BLet 285, pp. 1328-1330 (AT III 238-240) : «Je crois qu'on le [lo scritto di metafisica] pourra nommer, ainsi que je vous ai écrit par ma précédente, Meditationes de prima Philosophia; car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'Ame, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre».

priorem pertinentia, qualis quidem ea est quae Prima Philosophia vel ex Aristotelicorum librorum inscriptione Metaphysica appellatur»[73]. Successivamente all'adesione al cartesianesimo, dunque, Clauberg ridefinisce il piano generale della metafisica: mentre nell'*Ontosophia* la filosofia prima e la metafisica coincidevano prendendo la forma dell'ontologia, cioè di una disciplina che trattava tutti i concetti più universali ed astratti, dopo il 1648 ontologia e filosofia prima vengono dissociate. La pubblicazione dell'*Ontosophia nova* e della *Metaphysica de ente* sanciranno la distinzione della metafisica claubergiana in due parti: una filosofia prima (cartesiana) cui spetta il compito di introdurre l'allievo alla metafisica ed all'intera filosofia ed una ontologia che contiene i termini più generali dell'enciclopedia del sapere. Tale divisione della metafisica è del resto espressa anche nelle pubblicazioni di Clauberg, poiché a ciascuna è consacrata un'opera specifica: i contenuti della filosofia prima sono riuniti nelle *De cognitione Dei et nostri*[74], mentre all'ontologia sono consacrate l'*Ontosophia nova* e la *Metaphysica de ente*.

Occorre però sottolineare che questo 'sdoppiamento' della metafisica non rappresenta una modifica solo rispetto alla ontologia, cui non competono più il ruolo di filosofia prima e il compito di introdurre alla filosofia, ma anche rispetto alla stessa filosofia prima cartesiana. La filosofia prima proposta nelle *Meditationes* rappresenta in effetti, agli occhi di Descartes, una trattazione completa della metafisica, mentre per Clauberg essa costituisce solo una trattazione parziale. Che la filosofia prima cartesiana rappresenti solo l'inizio della metafisica risulta chiaramente dai testi di Clauberg: ad esempio per il fatto che, secondo l'autore del *De cognitione Dei et nostri*, la trattazione di Dio contenuta nelle *Meditationes* non è esaustiva, ma costituisce solo una prima parte della teologia razionale, funzionale a garantire la fondazione del sapere filosofico:

> Nam initio Philosophiae non ulterius agitur de Deo, quam quatenus eius cognitio ad iacienda omnis scientiae humanae fundamenta desideratur. Sed in fine absoluta de Deo tractatio instituitur, omniaque eius attributa, quae ex naturae lumine cognosci queunt, expenduntur, quod initio necessarium non erat, quoniam non omnia Dei attributa se habent ut principia rerum creatarum[75].

[73] *Ontosophia* I, § 4, 2.

[74] Clauberg afferma chiaramente che l'esposizione della filosofia prima si trova nel *De cognitione Dei et nostri*: J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*…, cit., II, p. 588: «Praecipua totius primae Philosophiae dogmata, non minus utilitate quam subtilitate insignia [...] cernes».

[75] J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*…, cit., II, p. 596.

La filosofia prima si occupa di Dio non come di un soggetto per sé considerato e, quindi, essa non risulta esaustiva a riguardo della teologia razionale: non tutti gli attributi di Dio servono a garantire la fondazione del sapere e per questo quegli attributi che non sono funzionali allo scopo della filosofia prima non vengono in essa trattati. Una completa trattazione della teologia naturale implica anche, secondo Clauberg, la contemplazione della natura e della creazione come effetto della bontà, potenza e sapienza divine:

> Dico *per universam philosophiam* diffusam esse Theologiam naturalem, quia dum in operibus Dei rite contemplandis occupamur, fieri nequit, quin ipsius Opificis potentiam, bonitatem, sapientiam passim admirando, in ejus notitiam magis magisque as surgamus[76].

La conoscenza razionale di Dio che si ottiene attraverso la sua idea chiara e distinta si completa così attraverso una teologia naturale[77] che in nessun modo rientra nel quadro della metafisica cartesiana[78]. All'inizio della quinta meditazione Descartes afferma che «Multa mihi supersunt de Dei attributis, multa de mei ipsius sive mentis natura investiganda; sed illa forte alias resumam»[79] e Clauberg si appoggia su questo passaggio per giustificare la propria posizione e proporre un completamento della teologia razionale cartesiana[80]. Tuttavia, se da una parte l'affermazione di Descartes è rimasta senza seguito in quanto egli non ha mai "completato" (né apparentemente ha sentito l'esigenza di farlo) quanto esposto nelle *Meditationes* circa gli attributi di Dio, dall'altra è chiaro che anche l'annuncio di una eventuale ulteriore trattazione non autorizza in nessun modo a ritenere che essa sarebbe stata differente da quella proposta nella terza e nella quinta meditazione, cioè interna alla considerazione dell'idea chiara e distinta di Dio. L'idea claubergiana di ampliare ulteriormente la teologia razionale cartesiana in questo modo conferma il fatto che la filosofia prima mutuata da Descartes

[76] J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*…, cit., II, § 2, II, p. 596.

[77] Va però sottolineato che tale teologia naturale viene solo progettata o indicata da Clauberg senza essere portata a termine né consegnata in alcuna opera.

[78] J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*…, cit., II, § 4, II, p. 596 «Ajo denique, uberrimam de Deo cognitionem posse demum haberi in fine Philosophiae; nam postquam vox Dei sonans in qualibet re naturali, hoc est in omnium rerum natura, percepta et cognita fuit, et quomodo non coeli tantum ejus enarrent gloriam, sed universa opera in suo artifice laudando Jucundissima armonia quasi concinant, perspectum, tum demum clarissimi immensi Creatoris majestas, quantum in hac mortalitate fieri potest, radiis suis animos nostros illustrabit».

[79] *Meditatio*, V, B *Op* I 764 (AT VII 63).

[80] J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*…, cit., II, § 16, II, p. 597.

costituisce per il filosofo di Solingen un punto di partenza che non può essere esaustivo e che deve essere considerato in un contesto più ampio ed articolato.

Un secondo e ben più evidente motivo per cui il quadro cartesiano della metafisica viene ad essere sensibilmente modificato nel contesto del pensiero claubergiano è che Clauberg conserva appunto una ontologia al fianco della filosofia prima cartesiana. La pubblicazione di una seconda (l'*Ontosophia nova*) e di una terza (la *Metaphysica de ente*) edizione dell'*Ontosophia* attesta che Clauberg non riteneva affatto conclusa la propria riflessione metafisica con la filosofia prima cartesiana. Nei *Prolegomena* con cui si apre la *Metaphysica de ente* (ridotti ad una paginetta e 6 §§ contro i 110 §§ e 36 pagine dell'edizione del 1647), risulta evidente la parabola dell'ontologia claubergiana che non costituisce più l'accesso principale alla filosofia:

> Quoniam vero inter methodi leges haec est, ut omnis doctrina sit attemperata hominis aetati, prima autem aetas rebus particularibus cognoscendis magis idonea deprehenditur, malim Philosophiae Studiosos, ad instar Veterum, tum demum ad Ontosophiam accedere, cum rerum particularium scientia quodammodo animum instruxerint[81].

La differenza rispetto alla posizione assunta nel 1647 è palese: se allora l'*ontosophia* era fortemente condizionata dal fatto di dover esercitare il ruolo di *janua*[82] rispetto alle discipline particolari – dovendo quindi essere insegnata per prima anche rispetto alla logica – *qui essa ad instar veterum* deve essere proposta solo dopo l'acquisizione della conoscenza delle cose particolari, cioè come ultima parte della filosofia. La scomparsa del *De usu*, dei *Prolegomena* e della *Diacritica* – le parti che accompagnavano la *Didactica* del 1647 – si accompagna così ad una ricollocazione dell'ontologia claubergiana e l'originalità della posizione assunta nell'*Ontosophia* viene ad essere alquanto sfumata. Se però si considera la riflessione metafisica claubergiana nel suo complesso – cioè, la filosofia prima cartesiana che introduce alle verità metafisiche iniziali più l'ontologia che ricuce l'intero corpo della filosofia nell'unità fornita dai termini più comuni e generali dell'intero sapere – essa risulta caratterizzata dalla precedenza della metafisica speciale (la conoscenza dell'anima e di Dio) su quella generale. Questa situazione

[81] J. CLAUBERG, *Metaphysica de ente*…, cit., *Prolegomena*, § 6, I, p. 281.

[82] Il termine, di ispirazione comeniana, ritorna più volte nell'*Ontosophia* (cfr. ad es. *Ontosophia, Diacritica*, § 108, 303) ed attesta anche l'influenza della riflessione pedagogica dell'esule ceco: cfr. a questo proposito U. LEINSLE, *Comenius in der Metaphysik*…, cit., p. 3.

peculiare, per cui la metafisica speciale anticipa e introduce la metafisica generale, è l'esito della problematica che anima e caratterizza la riflessione claubergiana sin dal 1647 e che ho descritto nella prima parte del mio intervento. La ricerca di una fondazione radicale della metafisica, che permettesse a quest'ultima di fondare a sua volta tutte le altre parti della filosofia, porta Clauberg a distinguere la filosofia prima dall'ontologia, con la conseguente identificazione della prima alla metafisica cartesiana. In tal senso, l'attenzione alla ricerca di un percorso (*initiatio*) capace di garantire alla metafisica il ruolo di disciplina egemone dell'intero corpo filosofico rappresenta la cifra autentica dell'ontologia claubergiana ed anche il motivo dell'esito 'cartesiano' della filosofia prima.

UN NUOVO ARGOMENTO PER L'ESISTENZA DI DIO ALLA PROVA: L'«EXAMEN NOVI ARGUMENTI... INVENTI AB ESCALACHE» DI J. CLAUBERG [2012][*]

Louis de Lesclache (1620-1671) fu un personaggio di una certa rinomanza a Parigi tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Sessanta del XVII secolo[1]: istruttore privato, frequentatore di *salons*, precettore di filosofia per le dame, aveva la capacità di proporre un intero corso di filosofia in compendio alle persone che non frequentavano abitualmente le Università. I suoi manuali di filosofia 'par tables'[2] divennero dei veri e propri *best sellers* e gli procurarono anche una certa agiatezza economica[3], anche se il successo di questo approccio non istituzionale alla filosofia sollevò dissensi e discussioni nella Francia del tempo[4]. Di Lesclache sono stati oggetto di esame le proposte sull'ortografia del francese[5], la sua *philosophie pour les femmes*[6], la sua figura non istituzionale di divulgatore di filosofia[7].

Il contenuto della filosofia di Lesclache è stato quindi del tutto trascurato e, forse, a buon diritto visto che si tratta perlopiù di una riformulazione dell'aristotelismo più accomodante nei confronti della morale e della religione cristiana. Una filosofia socialmente accettabile e 'per tutti' si potrebbe quindi dire, che proprio per questa sua assenza di originalità è stata, come tante altre, lasciata nel dimenticatoio della storia.

[*] [N.d.E.] L'articolo è stato pubblicato in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 3, 2012, pp. 37-58. [N.d.A.] Intendo qui ringraziare Giulia Belgioioso, Ettore Lojacono, Siegrid Agostini, con cui ho avuto modo di discutere il presente saggio, e Mariafranca Spallanzani che lo ha sollecitato.

[1] Per un profilo di Lesclache, cfr. C. URBAIN, *Louis de Lesclache (1600 ?-1671)*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 1, 1894, pp. 353-358.

[2] L. DE LESCLACHE, *La Philosophie, expliquée en tables par Louis de Lesclache*, Paris, 1651-1656. Le prime edizioni di quest'opera sono spesso senza indicazione di luogo ed editore.

[3] Cfr. C. URBAIN, *Louis de Lesclache*…, cit., p. 354, che cita la testimonianza di Guy Patin (lettera del 23 novembre 1653 a Charles Spon).

[4] Contro Lesclache venne pubblicata nel 1650 un'opera anonima: *La Philosophie particulière combattue par celle de l'Ecole. Où l'on examine les discours & les tables d'un philosophe de ce temps*, Paris, Antoine de Sommaville, 1650.

[5] É. MAGNE, *Louis de Lesclache, philosophe et réformateur de l'orthographe d'après des documents inédits*, in *Mélanges de philologie et d'histoire littéraire offerts à Edmond Huguet par ses éléves, ses collègues et ses amis*, Paris, Boivin, 1940, pp. 287-303.

[6] Una certa risonanza ebbe la sintesi della 'philosophie pour les dames' proposta da Lesclache: Les avantages que les femmes peuvent recevoir de la philosophie et principalement de la morale, Paris, chez l'auteur et L. Rondet, 1667.

[7] Cfr. D. RIBARD, *Réflexions sur l'écriture comme lieu de savoir dans les livres de philosophie en France au XVIIe siècle*, «Revue de synthèse», 128, 3-4, 2007, pp. 395-417.

In realtà, una certa discussione attorno alla filosofia di Lesclache ebbe luogo, con tanto di risonanza anche al di fuori dei confini della Francia, e precisamente in una serie di missive scambiate tra Johannes Clauberg e Tobias Andreae. Nell'edizione degli *Opera Omnia Philosophica* di Clauberg figura, infatti, anche un testo intitolato *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalach*e: *'Quicquid concipitur aut est, aut non est; si non est, vel est possibile, vel impossibile, Etc.'*[8]. Oltre al suddetto *Examen* è pubblica a anche una missiva di Andreae a Clauberg in cui si tratta, tra le altre cose[9], 'De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache'. La lettera è datata 15 luglio 1655[10], ma presumibilmente si deve intendere '25 luglio' essendo al tempo in vigore nelle Provincie Unite il calendario giuliano.

La data è importante perché, come vedremo in seguito, consente una serie di considerazioni circa la fonte della prova di Lesclache. Prima però va osservato che la lettera di Andreae presumibilmente precede ed è all'origine del testo claubergiano, anche se negli *Opera Omnia Philosophica* è collocata dopo di esso: al termine delle considerazioni circa la prova di Lesclache, Andreae chiede infatti a Clauberg di trasmettergli la sua opinione in merito[11]. La richiesta da parte di Andreae di un giudizio circa l'argomento di Lesclache fa presumere che il testo dell'*Examen* sia appunto la risposta a tale richiesta, essendo quest'ultima altrimenti ingiustificata. La lettera del 15/25 luglio 1655 risulta importante per comprendere il contesto entro il quale si colloca la lettura di tale argomento da parte dei cartesiani nederlandesi.

[8] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalach*e: *'Quicquid concipitur aut est, aut non est; si non est, vel est possibile, vel impossibile, Etc.'*, *Opera Omnia Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, 2 vols., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 1691; repr. Hildesheim, Olms, 1968, vol. II, pp. 1251-1256. L'esistenza di questo *Examen* e la relativa discussione in connessioni con gli ambienti francesi e in particolare con Clerselier è stata notata, in maniera cursoria, da W. HUBENER, *Descartes-Zitate bei Clauberg. Zum Stellenwert frühcartestanischer Kontroversliteratur für die Descartesforschung*, «Studia Leibnitiana», 5, n. 2, 1973, pp. 233-239.

[9] La lettera è stata intitolata (presumibilmente dal curatore degli *Opera Omnia Philosophica*, Johannes Theodor Schalbruch) *Tobias Andreae Epistola ad Joh. Claubergium, De collegio sapientum Parisiis. De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache. De libello in auctione librorum Dematii Ultrajecti invento, de opprimendis Canonicis* e si trova in *Opera Omnia Philosophica*…, cit., vol. II, pp. 1256-1258.

[10] «Dabam Eidib. Quinctilibus Gron. Fris Anno Christi 1655», J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache*…, cit., p. 1258.

[11] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1257.

Nei paragrafi seguenti esaminerò il contesto entro il quale si collocano la lettera di Andreae e l'*Examen* di Clauberg (§1); prenderò quindi in considerazione l'argomento di Lesclache (§2), le osservazioni di Andreae (§3) e in fine l'*Examen* di Clauberg (§4).

1. Il contesto della ricezione della prova di Lesclache da parte dei cartesiani nederlandesi

La lettera di Andreae a Clauberg del 15/25 luglio 1655 tratta di diversi argomenti (cfr. *supra* la nota 10), ma prende lo spunto da una lettera e da un 'discursus' ricevuti da Claude Clerselier[12], dei quali purtroppo non possediamo il testo. Andreae dichiara il proprio compiacimento sia per la considerazione che l'opera di Clauberg ha acquisito nella cerchia di Clerselier[13], sia per la decisione di quest'ultimo di partecipare a un *Collegium Gellianum*[14] a Parigi che riuniva eruditi di diversa estrazione: «[Legi cum voluptate] partim quod vehementer animo meo arrideret institutum, illud inter viros maturae aetatis, judicii, eruditionis Collegii Gelliani, quo collatis in medium a singulis τῶν συμφιλοσοφάντων symbolis, se mutuo at sapientiae melioris fastigium excitarent ac promoverent»[15].

La lettera di Clerselier doveva pertanto contenere il resoconto di una riunione in cui egli era intervenuto insieme ad altri eruditi di differenti estrazioni filosofiche: un contesto in cui la filosofia cartesiana poteva mostrare la sua superiorità e diffondersi senza doversi confrontare con i pregiudizi della 'scuola'. Il

[12] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1256 «Remitto per nostrum Loccenium (ut Dominus Borgesius eum appellare solet) literas Domini de Clerselier, una cum discursu ejus». Sugli stretti rapporti tra Clerselier e i cartesiani nederlandesi, in particolare Andreae e Clauberg, cfr. P. DIBON, *Clerselier, éditeur de la correspondance de Descartes*…, cit. Su Clerselier e il suo ruolo di depositario degli scritti cartesiani, cfr. S. AGOSTINI, *Claude Clerselier editore e traduttore di René Descartes*, Lecce, Conte, 2009; S. AGOSTINI, M. SAVINI, *Nota sulle scelte editoriali di Claude Clerselier, editore della corrispondenza cartesiana*, in F. A. MESCHINI (ed.), *Le opere dei filosofi e degli scienziati. Filosofia e Scienza tra testo, libro e biblioteca*. Atti del Convegno Lecce, 7-8 febbraio 2007, Firenze, Olschki, 2012, *supra*, pp. 157-171; G. BELGIOIOSO, *Un faux de Clerselier*, «Archives de Philosophie», «Bulletin cartésien XXXIII», 68, n. 1, 2005, pp. 148-158.

[13] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1256: «Legi utraque cum voluptate summa. Literas quidem, partim quod faverem honestae existimationi, quam Cl. Vestrae apud tales ac tantos viros peperere specimina Philosophiae solidioris, prae qua ac quibus secure contemnere licet ronchos ac sibila nostrorum terrigenarum».

[14] L'espressione 'collegium gellianum' nel XVII secolo indica genericamente un collegio di eruditi che, sul modello delle *Noctes atticae* di Aulo Gellio, si ritrova a discutere di un argomento a partire da un testo o un discorso proposto da un partecipante: cfr. L. HOLFORD-STREVENS, *Aulus Gellius: an Antonine scholar and his achievement*, London, Duckworth, 1988, p. 47.

[15] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1256.

confronto con le altre filosofie avrebbe favorito l'affermarsi del cartesianesimo in un contesto vicino nella forma, per certi versi, a quello frequentato da Descartes prima della sua partenza per le Provincie Unite. Nonostante la diversità degli approcci dei partecipanti, lo stesso Andreae sembra infatti riporre molte speranze nel confronto all'interno del 'Collegium Gellianum': «Etsi enim conijcere facile possim, et specimen transmissum fidem faciat, ut profectionis et studiorum, sic eruditionis et profectus in solida sapientia diversi esse Collegas, forte et sectis diversis nonnullos addictiores, tamen ut initia se dant, nobis et nostrae philosophiae palmam ausim spondere. Ita me confidere jubet Literis Domini Clerselier; adjectus Discursus, quem sane non minori voluptate perlegi»[16].

Se non è escluso che il *Discursus* allegato da Clerselier alla missiva fosse un testo da lui pronunciato in occasione della riunione del Collegium, è in ogni caso certo che il contenuto della lettera di Clerselier riguardava precisamente la riunione cui il depositario dei manoscritti di Descartes aveva partecipato. Andreae è ammirato non solo per il fatto che Clerselier ha presentato in maniera efficace la filosofia cartesiana, ma anche per aver fatto abbondante uso dell'interpretazione che di essa aveva fornito Clauberg: «Adeo solide, adeo simul populariter et apposite ad institutum suum aptavit, quae a diversis locis vel a Philosopho vel a Cl. Vestra tractata, non sine nova luce conceptuum et expressionum propriarum»[17].

Il fatto che in quegli anni Clerselier abbracciasse completamente la lettura della filosofia cartesiana proposta da Clauberg è del resto testimoniato anche da un'altra missiva dello stesso Clerselier ad Andreae. Si tratta della lettera del 12 luglio 1654[18] in cui l'erudito francese dichiara di aver tradotto il primo 'discours' di Clauberg a proposito dei pregiudizi dell'infanzia e di aver l'intenzione di inserire questo testo di Clauberg al termine della stampa delle *Lettres* di Descartes (cosa che tuttavia non avvenne)[19]. Vista questa stretta sinergia tra i cartesiani parigini e quelli nederlandesi, non appare insolito che Clerselier abbia trasmesso un

[16] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1256.

[17] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1256.

[18] Essa è stata pubblicata per la prima volta da Paul DIBON (*Clerselier éditeur de la Correspondance de Descartes*, in P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990, pp. 495-521.).

[19] P. DIBON, *Clerselier, éditeur de la correspondance de Descartes*…, cit., p. 499 : «J'ay escrit par ce mesme ordinaire a Monsr Clauberg, et luy ay envoyé une version française que j'ay faitte de son premier discours touchant les prejugéz de notre enfance lequel avec les suivans je prevois mettre a la fin de l'impression des lettres de Mr Descartes, par ou ses envieux verront quel estime on sçait faire icy des bonnes choses». Il testo di Clauberg tradotto da Clerselier è senza dubbio quello della *Dissertatio* prima «De Infantiae Praejudiciis Dissertatio Philosophica prima generalis» pubblicata in *Defensio cartesiana* 391-447. Il testo di questa e delle altre *dissertationes* sui pregiudizi dell'infanzia confluirono poi nei *Prolegomena* alla terza edizione della *Logica vetus et nova*.

resoconto dettagliato della riunione cui aveva partecipato e che questa partecipazione fosse concepita nel quadro di un progetto comune di promozione della filosofia cartesiana.

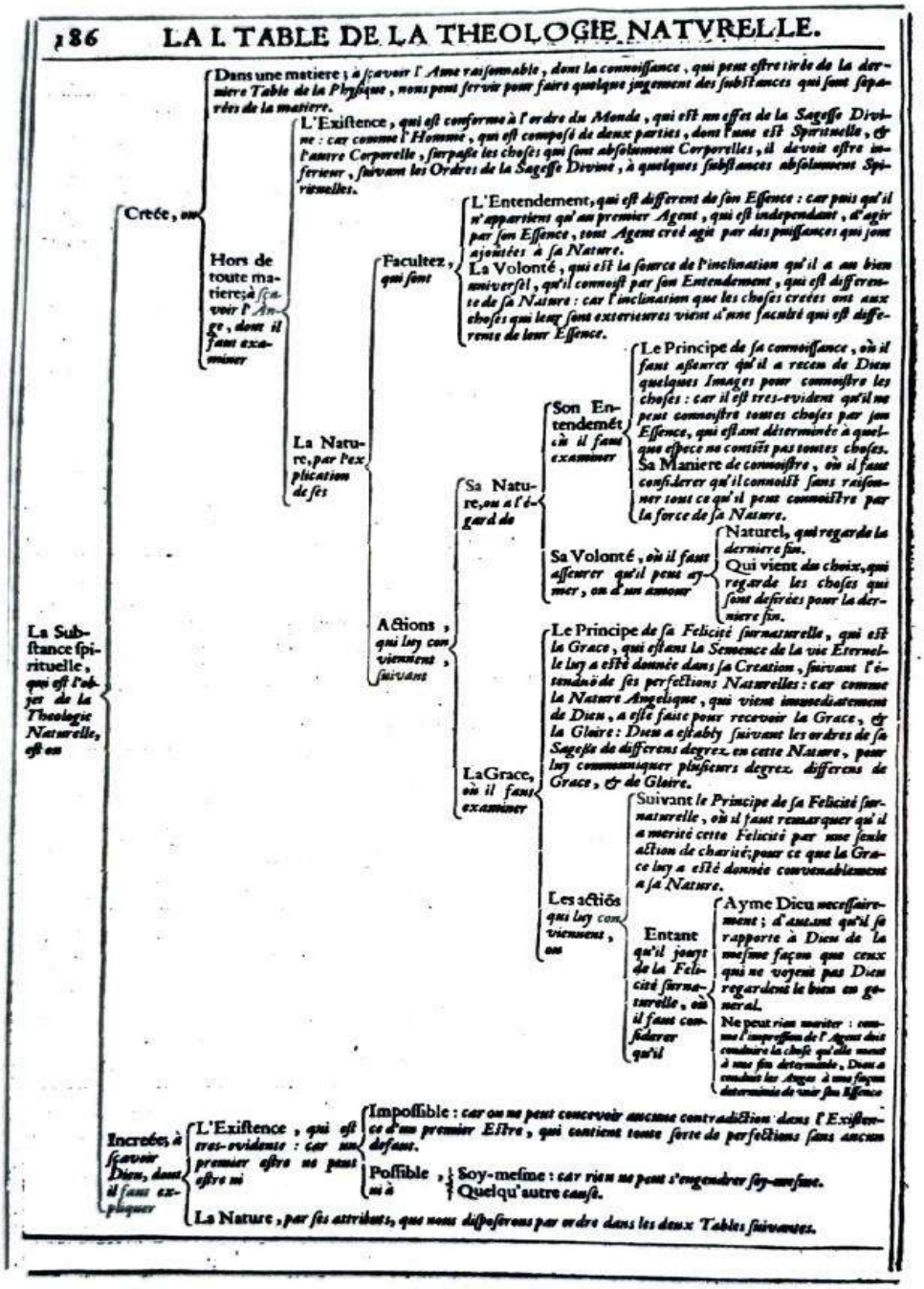
Il quadro d'insieme di questo scambio epistolare tra Clerselier e Andreae è della massima importanza per la considerazione di cui è oggetto l'argomento di Lesclache da parte dei cartesiani nederlandesi. La lettera di Andreae a Clauberg, infatti, continua introducendo subito la valutazione dell'argomento di Lesclache: «At demonstrator existentiae Dei, in Schola Peripatetica forte locum suum tueri queat, ubi non adeo rigide exigitur evidens principiorum intellectio, modo probabilia sint et consensu plurium admissa, cum eisque nexus conclusionum ad formulam exactus sit; at vero Philosopho nulla ex parte satisfaciet»[20]. Il passaggio alla trattazione delle tesi di Lesclache attraverso una avversativa introdotta dalla congiunzione 'at', in cui si oppone la chiarezza e la distinzione degli argomenti (cartesiano-claubergiani) di Clerselier alla mancanza di evidenza dei principi su cui si fonda la prova di Lesclache, rende del tutto plausibile che tale argomento fosse presentato nel quadro della lettera o del *discursus* di Clerselier. Di fatto, nella lettera che Andreae invia a Clauberg insieme ai testi di Clerselier, la considerazione circa il confronto tra la filosofia cartesiana e le altre presentate al 'Collegium Gellianum' e l'esame dell'argomento di Lesclache sono presentate senza soluzione di continuità. Ciò potrebbe lasciar supporre – cosa per nulla improbabile proprio per il fatto che egli frequentava abitualmente 'salons' o riunioni private in cui esponeva la propria filosofia – che Lesclache sia stato presente alla riunione del *Collegium*. Vi è anche un altro elemento a favore di questa ipotesi: nel 1655, la prova di Lesclache dell'esistenza di Dio non era stata ancora praticamente esposta in maniera articolata in alcun testo a stampa. Essa era stata resa pubblica solo in alcune *tables* riguardanti la teologia naturale nelle diverse edizioni della *Philosophie expliquée en tables*[21].

Come si vede dall'immagine riprodotta nella pagina seguente, tratta dall'edizione del 1675 della *Philosophie expliquée en tables*, l'argomento di Lesclache è presentato nella parte inferiore della tavola, che riguarda l'esistenza della sostanza spirituale increata[22]: la prova è esposta in maniera molto breve e sintetica.

[20] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1256.

[21] Si tratta di raccolte di tavole sinottiche che rappresentavano, divise in cinque parti, corpo delle tesi filosofiche oggetto dell'insegnamento di Lesclache. Di tali 'tables' si hanno diverse edizioni parigine, alcune senza l'indicazione dell'editore o della data, altre pubblicate agli inizi degli anni '50 (1652 per la 'théologie naturelle').

[22] L. DE LESCLACHE, *La philosophie en tables, divisée en cinq parties*, à Beziers, par H. Martel, 1675, p. 186.



Ora, non si può escludere che Andreae e Clauberg siano entrati in possesso

di una copia delle Tables di Lesclache, tuttavia né l'uno né l'altro fa alcun riferimento ad un testo edito. Che poi Lesclache fosse solito proporre pubblicamente il contenuto della propria *théologie naturelle* ci è confermato da una testimonianza di Olivier d'Ormesson, il quale nel suo *Journal* racconta che nella seduta del 21 novembre 1643 Lesclache «parla de Dieu selon Aristote, et satisfit toute la compagnie»[23], Per queste ragioni, nella lettera di Andreae a Clauberg, il riferimento alla prova di Lesclache senza soluzione di continuità rispetto al contenuto della missiva di Clerselier fa propendere a credere che tale argomento fosse stato esposto da Clerselier stesso nel quadro della sua lettera.

Resta da chiarire solo un aspetto, e cioè se sia possibile identificare con maggiore precisione il 'Collegium Gellianum' al quale sia Clerselier che Lesclache avrebbero preso parte. Se Lesclache fu un abituale frequentatore di *salons* – e ciò al fine di promuovere la propria attività di istruttore di filosofia – sappiamo che anche Clerselier ebbe occasione di frequentare gruppi di *savants*, tra i quali principalmente va registrata la sua frequentazione della accademia di Montmor[24]. Ora, quest'ultima nel 1655 non si era ancora costituita formalmente, cosa che avverrà nel 1657, ma le sue riunioni avevano avuto inizio con buona probabilità nel 1654[25]. Nella prima metà del 1655, quindi, era plausibile che le riunioni fossero ancora informali e questo giustificherebbe l'espressione generica 'Collegium Gellianum'. Non sono tuttavia riuscito a trovare menzioni di Lesclache tra i partecipanti a queste riunioni. Per quanto riguarda le frequentazioni di Lesclache stesso, queste furono numerose nei salons dell'epoca e soprattutto nelle riunioni che sollecitate da *femmes savantes* presso le quali egli proponeva la sua istruzione filosofica (la quale sarebbe altrimenti stata loro preclusa): particolarmente degna di menzione la sua frequentazione del *salon* della viscontessa d'Auchy (Charlotte des Ursins), poiché fu in una di queste sedute (la data non è nota) che egli ebbe una accesa discussione con Jacques Forton de Sainte-Ange[26], al punto che lo stesso cardinal de Retz, presente alla discussione tra i 2, consigliò alla padrona di casa «de

[23] O. D'ORMESSON, *Journal*, Paris, Imprimerie Impériale, 1861, vol I, p. 124 (cit. in C. URBAIN, *Louis de Lesclache (1600 ?-1671)*…, cit., p. 354.).

[24] Cfr. la testimonianza fornita dalla *Préface* di Clerselier al terzo volume delle *Lettres* di Descartes: *Lettres de Mr Descartes*…, cit., pp. 13-14. A proposito della partecipazione di Clerselier all'accademia di Montmor, cf. S. AGOSTINI, *Claude Clerselier editore e traduttore di René Descartes*…, cit., vol. I, pp. 36-45; G. BELGIOIOSO, *Un faux de Clerselier*…, cit.

[25] Cfr. H. BROWN, *Scientific organizations in Seventeenth-Century France 1620-1680*, Baltimore, the Williams and Wilkins Company, 1934; repr. New York, Russell & Russell, 1967, p. 70.

[26] Su Saint-Ange e la viscontessa d'Auchy, cfr. H. GOUHIER, *Pascal et les humanistes chrétiens : l'affaire Saint-Ange*, Paris, Vrin, 1974, pp. 29-31.

laisser la théologie à la Sorbonne»[27]. Per quanto non si dica nulla di Clerselier, l'episodio indirettamente conferma che Lesclache non esitava a presentare in pubblico – forse come la parte più ad effetto del suo 'repertorio' – la teologia naturale e ciò rende ancora più verosimile il fatto che Clerselier in una qualche occasione abbia assistito a una presentazione da parte di Lesclache della sua prova dell'esistenza di Dio.

In ogni caso, quel che risulta degno di nota è che Clerselier abbia ritenuto rilevante sottoporre la cosa ai cartesiani nederlandesi con cui era in contatto. Resta ora da prendere in considerazione la prova di Lesclache per poi esaminare la risposta di Clauberg ed Andreae.

2. L'argomento di Lesclache

Come già detto, l'argomento di Lesclache non era stato esposto in alcun testo a stampa, fatta eccezione per le tavole della *Théologie naturelle*, prima della pubblicazione completa de *La philosophie divisée en cinq parties*. Questa esposizione dell'intero corpo della filosofia venne infatti prima pubblicata alla fine degli anni 40 in una edizione incompleta, comprendente solo *La logique* e *La science générale*[28], mentre l'edizione completa venne alla luce in nove volumi a Parigi, *chez l'auteur et L. Rondet*, solo nel 1656-1666. Ci baseremo dunque su questa edizione per l'esame dell'argomento di Lesclache. La teologia naturale è trattata nella quinta parte[29] e la prova dell'esistenza di Dio si trova nel capitolo secondo intitolato per l'appunto «De l'existence de Dieu». Il capitolo si apre con la constatazione che in Aristotele non si trova una dimostrazione dell'esistenza di Dio, e che secondo lo Stagirita non è neppure lecito dubitare di tale esistenza[30], ma «comme les choses les plus évidentes peuvent être ataquées, nous devons prouver l'existence divine, pour détruire l'erreur de ceus qui la combattent»[31]. Viene comunque evocata, senza alcun riferimento ad autori o opere, la classica prova

[27] L'episodio è raccontato da G. TALLEMANT DE REAUX, *Historiettes*, A. ADAM (ed.), Paris, Gallimard 1960, vol. I, pp. 135-136.

[28] L. DE LESCLACHE, *La Philosophie divisée en cinq parties*, 2 voll., Paris, Charles Chastellain, 1648-1649 (Première partie : *la logique*; Deuxième partie: *la science générale*).

[29] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie, ou la théologie naturele. Divisée en deus parties*, à Paris, chez l'Autheur et Laurent Rondet, 1666.

[30] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 15 : « Le méme Philosophe soûtient dans le onzième Chapitre du premier livre de ses Topiques, que ceus qui demandent s'il faut honorer Dieu, doivent étre punis. Puis que nous ne devons pas demander si nous devons honorer Dieu, il est certain que nous ne devons pas revoquer en doute son existence». L'affermazione di Aristotele in *Topici*, I, 11, 105 a 2-9.

[31] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 13.

teleologica («Les mouvements admirables des Cieus nous decouvrent clairement la sagesse de leur cause»[32]) secondo cui l'ordine del mondo (in questo caso i cieli) richiede una causa intelligente. Esponendo rapidamente questo argomento, Lesclache rinvia alla *Physique*[33]. Tuttavia, a questo punto, l'esposizione di Lesclache prende una direzione del tutto autonoma, poiché, invece di limitarsi alla prova teleologica, egli constata che vi sono alcuni filosofi che ritengono impossibile una dimostrazione 'perfetta' dell'esistenza di Dio:

> Quelques philosophes demeurent d'accord qu'on ne peut faire une parfaite démonstration de l'existence de Dieu. Ils disent en suite que nous la connaissons infailliblement par la foi, et non par la lumière que nous avons de la nature[34].

La tesi di questi 'libertins', come vengono qualificati un po' dopo, si fonderebbe sull'assunto che una dimostrazione 'perfetta' è solo quella che procede dalla causa e che quindi, non essendovi una 'causa' di Dio, allora è impossibile fornire una dimostrazione perfetta:

> Quand ils disent qu'une démonstration ne pouvant être parfaite que lors qu'elle prouve un effet par sa cause, il est impossible d'établir par une parfaite démonstration l'existence d'une première cause, ils nous donnent des preuves de leur ignorance, car quand on dit qu'une démonstration ne peut être parfaite que lors qu'elle prouve en effet par sa cause, on ne parle pas de la cause de l'existence d'une chose; mais on veut dire seulement que la connaissance très évidente des principes de l'on met en usage pour prouver quelque conclusion est la cause que nous en donne une connaissance assurée[35].

La risposta di Lesclache a questa obiezione prelude alla presentazione di una prova che non procede a posteriori, ma a priori: contro quanti negano la possibilità di una prova 'perfetta', cioè a partire dalla causa, dell'esistenza di Dio, egli non si limita ad osservare – nella classica linea 'tomista' – che Dio si conosce a partire dagli effetti, ma ribadisce che per causa si devono intendere anche i principi la cui evidenza è causa della conoscenza certa che riceviamo: «Si nous voulons bien combatre l'erreur des libertins qui l'ataquent, nous devons prendre des propositions

[32] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., pp. 13-14.

[33] L. DE LESCLACHE, *Troisième partie de la Philosophie, ou la physique, qui nous donne la connoissance des choses natureles, divisée en générale et particulière*, Paris, chez l'autheur et L. Rondet, 1665.

[34] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 14.

[35] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., pp. 15-16.

tres claires dont nous devons faire la liaison, pour faire connoitre que l'existence de Dieu est tres evidente»[36].

A questo punto egli propone una prova che procede dalla partizione dell'ente in necessario, possibile e contraddittorio, per poi analizzare questa suddivisione al fine di escludere che il primo ente non è né contraddittorio, ne meramente possibile. La prova si inscrive dunque nel contesto di una partizione dell'ente in generale, e tale generalità è commisurata alla concepibilità da parte nostra: «La première proposition que nous devons prendre pour établir cette vérité est celle qui nous enseigne que tout ce que nous pouvons concevoir est ou n'est pas, à cause que l'être et le non-être étant les choses les plus générales que nous puissions concevoir, entre lesquelles il n'y a point de milieu, il est certain que l'un ou l'autre de ces termes convient nécessairement à tout ce que nous pouvons concevoir»[37].

Questa prima affermazione (la 'premiere proposition') permette a Lesclache di collocare il proprio argomento nella prospettiva della massima 'latitudo entis', cioè a livello della teoria dell'ente propria alla metafisica generale e, quindi, facendo astrazione dallo statuto ontico degli enti nella loro propria individualità. La bipartizione parmenidea tra essere e non-essere, assunti qui come reciprocamente contraddittori[38], prelude poi alla tripartizione dell'ente in quanto il non-essere si divide[39] a sua volta in non-essere in quanto non essere in atto (cioè l'essere in potenza o essere possibile) e il non-essere in quanto impossibile, cioè, come si affretta a precisare Lesclache, il contraddittorio: «Nous appelons impossible ce qui contient une évidente contradiction»[40]. La tripartizione di Lesclache, posta a livello di una teoria generale dell'ente, risulta alquanto singolare in quanto sovrappone differenti livelli ontici (il necessario, il possibile) a criteri logico-concettuali (l'impossibile come contraddittorio): di fatto l'identificazione dell'ente con il possibile in quanto non contraddittorio è una acquisizione della scolastica tardo cinquecentesca, che riconosce nella *aptitudo ad existendum* il minimo costitutivo di

[36] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 17.

[37] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 17.

[38] Val tuttavia la pena notare che la posizione di Lesclache non sembra perfettamente coerente nelle sue premesse: egli invoca infatti il criterio della *conçevabilité* come orizzonte della propria riflessione, all'interno della quale si collocano sia l'essere che il non-essere e con ciò sembra muoversi nella direzione della riflessione ontologica che, in ambito riformato (Clauberg, Timpler), aveva posto la pensabilità come orizzonte proprio all'ente colto nella sua massima astrazione e facendo quindi dell'*intelligibile/cogitabile* l'oggetto della metafisica e, quindi, includendovi anche il non-ente.

[39] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 18: «Il est tres évident que ce qui n'est pas est, ou impossible, ou possible, c'est à dire, ou qu'il ne peut étre tiré du néant, ou qu'il en peut étre tiré».

[40] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 18.

realtà perché un ente sia suscettibile di essere incluso nel dominio della metafisica[41] e che esclude pertanto da questa gli enti di ragioni, gli enti fittizi e quelli per accidente che non hanno una vera e propria essenza reale. Questa tradizionale partizione ha dunque come baricentro l'attitudine intrinseca all'esistenza attuale ed individua in questa regione ontica minimale l'ambito della riflessione metafisica. A differenza della scolastica cattolica di ambito gesuita, la riflessione riformata che porterà alla nascita dell'ontologia (Timpler, Clauberg), pur mantenendo questa fondamentale distinzione, individuerà un piano comune – l'*intelligibile seu cogitabile* – come orizzonte unitario e massimamente astratto che permette alla metafisica di porsi come scienza effettivamente generale al massimo grado, ed includendo in essa anche gli enti di ragione.

Ora, Lesclache pare muoversi in una direzione differente da queste due, poiché in un primo momento propone una partizione generale dell'ente, quindi contrappone l'essere-necessario al non-essere suddividendo quest'ultimo in non-essere in quanto possibile e non-essere in quanto contraddittorio, ma lasciando nel contempo del tutto indeterminato il piano ontico comune sul quale tale tripartizione dovrebbe poggiare. In effetti una spia di tale indeterminazione risulta dal fatto che egli precisa il senso d'essere solo del 'possibile' e del contraddittorio, il primo caratterizzato dall'essere suscettibile di terminare come effetto l'azione causale di un altro ente[42], il secondo caratterizzato, come abbiamo visto, da una intrinseca contraddittorietà. L'essere-necessario è invece lasciato indeterminato, così come resta indeterminato il comune denominatore tra questo e l'essere-causato (il possibile) e l'essere contraddittorio (l'impossibile), i tre ambiti che dovrebbero ricoprire l'intera portata del 'concevable'. Posta questa tripartizione, Lesclache afferma che «Il faut faire la liaison des principes précédentes, pour faire connaitre que l'existence de Dieu est très évidente»[43].

Tale 'liaison' si articola nella maniera seguente:

[41] «Ens praecise sumptum, ut in vi nominis significatur, proprie dividi posse in ens in actu, et ens in potentia», F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, in *Opera omnia*, 28 voll., Parisiis, apud L. Vivès, 1856-1861, II, 4, 12, p. 91.

[42] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., pp. 18-19 : «Ce qui est possible supose quelque chose, que ce qui peut être tiré du néant peut étre reduit en acte par quelque cause, autrement il seroit possible et ne le seroit pas. Enfin ce qui est possible supose une cause diferante de soi, car rien ne se produit de soi méme, car il est impossible qu'une méme chose soit et ne soit pas».

[43] L. DE LESCLACHE, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 19.

Comme tout ce que nous pouvons concevoir est ou n'est pas, et ce qui n'est pas est ou impossible ou possible, il est certain qu'un premier être est, ou impossible, ou possible, ou qu'il existe actuellement[44].

Posta la divisione generale di tutti gli enti, Lesclache passa a dimostrare che il primo ente (la prima causa) non è né contraddittorio, né meramente possibile. La concezione di un essere primo in quanto indipendente ed incausato non implica contraddizione:

Il est aussi très évident qu'il n'y a point de répugnance entre un premier être et un être qui n'a point été produit, au contraire, il y aurait de la répugnance entre un premier être et un être qui aurait été produit[45].

Tale ente non appartiene quindi neppure alla regione del 'possibile' in quanto la possibilità è definita dalla dipendenza causale, come abbiamo visto: «Un premier être ne peut être possible, car il serait possible, ou à soi-même, ou à quelqu'autre cause. II ne peut être possible à soi-même, car rien ne se produit soi-même. Il ne peut être possible à quelqu'autre cause, parce qui ne serait pas le premier être»[46], L''ente primo' non essendo un concetto contraddittorio ha diritto di cittadinanza tra gli enti (o possibili o necessari), ma esso non è neppure un ente 'possibile', in quanto tale concetto entrerebbe in contraddizione con sé stesso, essendo tale ente nel contempo 'primo' e 'non primo' in quanto causato. La conclusione è che nella *latitudo* dell'ente si dà un concetto che quanto all'esistenza non può essere concepito se non come attualmente esistente e quindi esso esiste: «La liaison des propositions précédentes prouve clairement qu'un premier être existe actuellement, puis qu'il ne peut être, ni impossible, ni possible»[47].

Prima di prendere in esame le considerazioni di Andreae e l'*Examen* di Clauberg, occorre osservare che la 'prova' di Lesclache si presenta come una vera e propria prova 'a priori' in quanto poggia interamente sulla partizione generale dell'ente e sulla analisi interna del concetto di 'primo ente'[48]. Una seconda

[44] L. De Lesclache, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 19.
[45] L. De Lesclache, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 20.
[46] L. De Lesclache, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., pp. 20-21.
[47] L. De Lesclache, *Cinquième partie de la philosophie*…, cit., p. 21.
[48] Lesclache si mostra ben consapevole di questo 'posizionamento' della prova proposta, in quanto dopo aver definito l'impossibile come contraddittorio, precisa che tale assunto non prelude a dimostrare Dio come presupposto necessario di quanto affermato (cioè inferendo l'esistenza di Dio da un dato acquisito e quindi 'a posteriori'), L. De Lesclache, *Cinquième partie de la philosophie*…,

osservazione riguarda il fatto che la prova di Lesclache si muove in un orizzonte propriamente 'ontologico', non certo in virtù di una relazione con la tradizionale prova 'ontologica' dell'esistenza di Dio, ma nel senso di costituire la prova a partire da una teoria generale dell'ente preso secondo la sua massima ampiezza e generalità, quantificata nella misura del 'concevable' che costituisce l'orizzonte dell'argomento. Due aspetti questi di non secondaria importanza, sia per la storia della metafisica – all'interno della quale il tentativo di Lesclache va perlomeno recensito – sia per la lettura che di esso verrà fatta proprio da Clauberg in ragione tanto del confronto con la prova a priori cartesiana quanto dell'istanza 'ontologica' di fondo che la caratterizza. Del resto, a questo punto, si può osservare anche la pertinenza della richiesta di Clerselier, che rivolgendosi ai due corrispondenti nederlandesi aveva consultato non solo l'ambito cartesiano di riferimento ma anche l'autore (Clauberg) che allora meglio di chiunque altro poteva soppesare un argomento costruito sulla base della metafisica generale o ontologia.

3. Le considerazioni di Tobias Andreae circa la prova di Lesclache

Nel contesto della lettera a Clauberg del 15/25 luglio 1655, dopo essersi espresso sulla partecipazione di Clerselier al 'Collegium Gellianum' ed aver introdotto la prova di Lesclache, Andreae svolge alcune considerazioni sulla medesima prova. Una prima considerazione, a livello generale, concerne la affermazione di Lesclache – che pretende riprendere Aristotele – secondo cui non è lecito revocare in dubbio l'esistenza di Dio[49]. Andreae controbatte a tale affermazione sulla scorta della distinzione proposta da Descartes[50] tra l'*usum vitae* e la *contemplationem veritatis*: «Nam primo distinctionem quaestionum, de quibus dubitare aut disputare ac disquirere liceat, ex Aristotele crassa Minerva proponit, non distinguens, ut oportebat, inter usum vitae et contemplationem inquisitionemque veritatis»[51]. In tal modo Andreae interpreta il passo di Lesclache come se fosse rivolto contro Descartes, per quanto il testo a noi pervenuto non faccia in alcun modo sospettare un riferimento alla *dubitatio cartesiana*. Pur essendo possibile che Lesclache – o eventualmente il testo inviato da Clerselier –

cit., p. 18 : «car une chose est impossible en elle méme, à cause de la repugnance des termes, [...] d'où il vient que nous ne devons pas dire qu'il y a des choses impossibles, parce que Dieu ne le peut faire, mais nous devons dire que Dicu ne les peut faire, parce qu'elles sont impossibles de leur nature». Va del resto osservato che sul piano squisitamente speculativo questa asserzione ha evidenti motivi profondamente anti-cartesiani rispetto alla teoria della creazione delle verità eterne.

[49] Cfr. *supra*, p. 348, il passo citato nella nota n. 30.

[50] Cfr. *Secundae responsiones*, B *Op* I 876-878 (AT VII 149); *Principiae Philosophiae*, I, art. 3, B *Op* I 1712 (AT VIII-I 5).

[51] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1256.

presentasse tale rivendicazione in ottica anticartesiana, bisogna tener conto di un fatto non secondario, e cioè che proprio tale obiezione (l'aver in maniera illecita sollevato un dubbio su ciò che non deve essere messo in dubbio) era stata avanzata contro Descartes nel quadro delle polemiche contro la *methodus cartesiana* da Jacobus Revius e che ad essa Andreae aveva risposto nella *Methodi cartesianae assertio*[52], proprio negli stessi termini ora usati nella lettera a Clauberg. Non è quindi escluso che, alla lettura in ottica anti-cartesiana del passo, Andreae sia stato condotto dalle discussioni nederlandesi.

Una seconda considerazione porta invece sul principio posto da Lesclache a fondamento del proprio argomento («Tout ce que nous pouvons concevoir est ou n'est pas»): secondo Andreae, esso deve a sua volta essere validato sulla base di una serie di assunti che, di fatto, lo reggono ma che, nel contempo, lo squalificano come 'primum fundamentum'. Gli assunti che Lesclache non esplicita ma che reggono secondo Andreae tutto il suo argomento sono identificati nella tesi cartesiana della percezione chiara e distinta e nella veracità del Dio creatore:

> Jam primum ejus fundamentum, Quicquid concipimus aut est, aut non est, si nullam aliunde soliditatem aut firmitudinem habeat, nisi a consensu hominum, certe objectionibus pulsarum nutabit. Quis enim mihi persuadeat, in hac corruptione plures in vero comsentire magis quam in bono ? At si a Dei existentia, ac veracitate nostrique ab eo dependentia fides prius adstructa omnibus clare intellectis jam inconcussm erit, sed non primum fundamentum, verum altioribus aliis statuminatum[53].

L'osservazione di Andreae mette in questione il principio di non contraddizione come principio e fondamento effettivamente primo; se esso si attesta sulla base del *consensum gentium*, allora non sarà possibile difenderlo dalle obiezioni che mettono in causa la capacità dell'uomo di consentire al vero: chi infatti potrà garantire che nello stato attuale di corruzione *post lapsum* gli uomini siano più inclini a cogliere il vero di quanto non siano – come del resto non sono, secondo la prospettiva teologica di Andreae – disposti a perseguire il bene? Contro tale obiezione, Andreae sottolinea che il principio di non contraddizione è garantito a sua volta da un altro principio, cioè quello della conoscenza chiara e distinta, la cui garanzia ultima è fornita a sua volta dalla conoscenza di Dio. Come si vede, Andreae sottopone il principio primo della metafisica generale al principio

[52] Cfr. T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae opposita Jac. Revii praefatae methodi cartesianae considerationi theologicae quam vocat*, 2 voll., Groningen, J. Cöellen, 1653-1654, vol. I, p. 872 sq.

[53] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1257.

cartesiano della conoscenza chiara e distinta, in una prospettiva interpretativa che rivendica l'effettiva priorità, almeno materiale, della filosofia prima cartesiana sull'ontologia. Tale mossa interpretativa risponde in fondo all'esigenza – che effettivamente verrà a porsi nell'ambito cartesiano – circa il rapporto tra la filosofia prima cartesiana e la metafisica generale o ontologia di matrice scolastica: nella *Metaphysica de ente* del 1664, Johannes Clauberg affronterà per primo tale questione nel contesto di una vera e propria 'ontologia'[54] per poi essere seguito da altri autori nella seconda metà del secolo[55].

Per quanto riguarda la dimostrazione vera e propria, Andreae porta la sua critica su un assioma in particolare – «Ce qui n'est pas est ou impossible ou possible» – rispetto al quale egli osserva che il termine impossibile è preso in maniera ambigua, in quanto esso può denotare ciò che non può esistere in quanto non può essere prodotto da alcuna causa – ed in tal senso esso si oppone in maniera contraddittoria al possibile[56] – oppure esso può denotare («sic sumitur ut fit ab autore») ciò che non può essere poiché implica contraddizione ed allora il possibile ne è solo il contrario, poiché allora questo è solo ciò che non è contraddittorio rispetto all'essere (ma cionondimeno non per questo è). Andreae sembra così cogliere perfettamente l'ambiguità di Lesclache nel pensare il rapporto tra il possibile (colto in relazione al passaggio all'esistenza) e l'impossibile (definito sulla base della categoria logico-concettuale del contraddittorio), tuttavia egli non procede a costruire la propria critica su tale ambiguità, ma sottolinea come tanto nell'uno che nell'altro caso gli atei e gli scettici avrebbero gioco facile nell'avanzare obiezioni. Nel primo caso, infatti, affermare che Dio può esistere produce una patente contraddizione, poiché esso sarebbe nel contempo l'ente primo e suscettibile di essere a sua volta prodotto: «Si priori modo capiat, sane Athei et Sceptici contradictionem urgebunt, possibile esse Deum qui nunc non sit, per causam aliquam produci; nam et Deum esse et nunc non esse adeoque non semper esse, et indipendenter esse, primum esse, a se, immensum, &c. Et Produci a priori causa, varie implicant»[57].

Nel secondo caso, invece, posto che qualcosa sia possibile, da ciò non segue che esso sia: «Posteriori modo, facile largientur, possibilem esse, ex eo vero non

[54] Cfr. J. CLAUBERG, *Metaphysica de ente* in *Opera Omnia Philosophica*…, cit., p. 286, nota p. Mi permetto qui di rinviare a M. SAVINI, *Johannes Clauberg: methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011, pp. 186-196.

[55] Cfr., tra gli altri, J.-B. DU HAMEL, *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata ... tomus prior*, Noribergae, impensis Johannis Ziegeri, 1682, pp. 260-261.

[56] Il *possibile* «notat rem nunc non existentem, sic tamen ut aliquando existere, quia causa queat dari satis potens ad eam e nihilo aut non esse tali ad esse deducendum» J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1257.

[57] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1257.

sequi, Esse, non magis quam esse montem aureum, urbem adamantinam, unum orbis universi monarcham &c, quae sic possibilia nec implicant, nec tamen sunt»[58]. Ma non si tratta solo di questo. Se infatti si prende il contraddittorio o l'inconcepibile come criterio per l'impossibile, allora gli ateo-scettici facilmente potranno addurre una serie di contraddizioni che accompagnano da sempre la nostra rappresentazione della divinità: «Quod si etiam impossibile esse contendere velint Esse Deum, multa facile invenerint, in quibus dissolvendis sat eis negotii»[59]. Tra le contraddizioni enumerate a titolo esemplificativo, Andreae cita il concepire un essere infinito – «a quo ut impossibili abhorreat mens humana, non minus quam a processu in infinitum» –, l'ubiquità di Dio che si presenta incompatibile con la concezione di uno spazio pieno di corpi[60], l'essere onnisciente e nel contempo il non poter mutare arbitrariamente le azioni che gli uomini compiranno[61].

Le considerazioni di Andreae non tendono a squalificare la prova, ma a rilevarne elementi problematici legati all'ambiguità del concetto di 'impossibile': se esso denota in senso pieno l'assoluta insufficienza di causa, allora Dio è – propriamente – 'impossibile'; se invece, come vuole Lesclache, esso indica il contraddittorio, allora questo favorirà gli Atei/Scettici che non avranno difficoltà ad appoggiarsi sulle apparenti contraddizioni sollevate dalla concezione di un essere infinito, onnipresente, onnisciente, ecc. Ben diverse e di ben diversa portata saranno le considerazioni di Clauberg.

4. L'*Examen* di Johannes Clauberg

L'*Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache* si trova alle pagine 1251-1256 degli *Opera Omnia Philosophica* (volume II) e copre 43 paragrafi numerati. Una ampia articolazione, quindi, che risponde come abbiamo visto alla richiesta di Andreae e, molto presumibilmente, di Clerselier. Il testo di Clauberg si divide in 2 parti: una prima parte (§§ 1-13) portante sulla conclusione della prova di Lesclache, una seconda parte (§§ 14-43) portante sulla

[58] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1257.

[59] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1257.

[60] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1257: «Esse ubique et tamen omnia esse corporibus plena».

[61] J. CLAUBERG, *De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache…*, cit., p. 1257: «Omniscium esse, et tamen non pro arbitrio quae facturi simus posse mutare et alia agere, ut nulla certa talium praescentia esse posse videatur». Tale 'contraddizione' consiste nel rilevare che l'onniscienza di Dio contrasta con il fatto che, poiché Dio non può mutare arbitrariamente le azioni che gli uomini compiranno, allora egli non conosce queste azioni 'alternative', poiché se egli le conoscesse esse con ciò stesso sarebbero. Si tratta ovviamente del problema del rapporto tra la scienza divina e lo statuto dei futuri contingenti.

sua struttura argomentativa. All'interno poi di ciascuna di queste due parti, Clauberg opera costantemente dei confronti tra la prova di Lesclache e quelle cartesiane.

4.1. Le osservazioni circa la conclusione della prova di Lesclache

Per quanto riguarda la conclusione di Lesclache, Clauberg osserva innanzitutto, rispetto al suo oggetto, che essa dimostra l'esistenza di un ente che non dipende da alcun altro, ma non con ciò stesso di Dio inteso come l'ente che è non solo indipendente, ma anche quello dal quale tutti gli altri dipendono e che è perfetto al massimo grado:

> Conclusio infert existentiam, quaero de quo subjecto? Resp. De aliquo independente. Nam etsi in definitione Dei author posuerit 1. independentiam; 2. dependentiam omnium ab eo ente; 3. omnes perfectiones sine defectu; tamen in conclusione sua non infert existentiam nisi independentis [...] quia res eo deducitur, ut probet Deum non esse possibilem, quia non habet causam[62].

Agli occhi di Clauberg, il solo attributo dell'indipendenza non è sufficiente per qualificare Dio e quindi la dimostrazione di un ente indipendente non è *ipso facto* una dimostrazione dell'esistenza di Dio. Resta infatti in piedi l'ipotesi di un naturalismo che pone i cieli o gli elementi come indipendenti all'interno del processo causale. È questa l'obiezione contro le prove basate sulla definizione di Dio come indipendente formulata da Jacques Du Roure ne *La philosophie divisée en toutes ses parties*[63], opera alla quale Clauberg rinvia[64]. L'opera di Du Roure è del 1654 e non è escluso che il passo che menziona «ceux qui expriment la nature

[62] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 2, pp. 1251-1252.

[63] J. DU ROURE, *La philosophie divisée en toutes ses parties*, à Paris, chez François Clouzier, 1654, p. 253: «Les plus exactes notions que l'on donne de Dieu, doivent étre et conformes au sentiment de ceux qui reçoivent son existence & contraires à l'opinion des impies, qui la combatent. C'est pourquoy il faut dire, que Dieu est un Etre intelligent & par soy. En effet ceux qui expriment la nature divine seulement en ces termes, un étre independant, ne prennent pas garde, ce semble, à ce que les Athées nient. Car quoiqu'ils ne reçoivent pas l'existence de Dieu, ils croyent toutefois que la Terre, par exemple, les Cieux & les Elements sont des étres independants, mais privez de connoissance».

[64] Cfr. J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., §3, p. 1252. Sullo stesso argomento Clauberg rinvia anche a F. BURGERSDIJCK, *Institutionum Metaphysicurum libri duo*, Lugduni Batavorum, apud H. de Vogel, 1640, p. 249.

divine seulement en ces termes, un être indépendant», si riferisca proprio a Lesclache.

Per quanto riguarda il predicato della conclusione, cioè l'esistenza che viene attribuita all'ente primo, Clauberg propone due osservazioni. Nella prima che in verità introduce la seconda, l'autore della *Defensio cartesiana* sottolinea che la conclusione dimostrata da Lesclache non è propriamente che Dio esiste, ma che Dio o, meglio, il primo ente non appartiene al 'genere' dei non enti:

> Hoc argumentum potius concludere, quod Deus non sit e genere non entium (negative) quam quod sit e genere entium (positive) sic enim loquitur author: quia non possumus concipere quod primum ens sit possibile, neque quod impossibile, ac proinde quod non comprehendatur sub serie rerum quae non sunt, E. sequi illud actualiter esse[65].

Certamente, sottolinea Clauberg, la doppia negazione vale una affermazione, ma la formulazione in doppia negazione cui conclude la prova non favorisce come la formulazione positiva la percezione chiara e distinta, criterio principe della sua logica (la *Logica vetus et nova*) alla quale spesso rinvia[66]. La seconda considerazione è strettamente legata a quanto appena detto rispetto alla formulazione ed alla percezione che la sottende:

> Sed detur, conclusionem illam positive inferre Deum existere, adeoque de Deo probare existentiam; non tamen probat existentiam divinam sive existentiam Deo propriam, hoc est necessariam et aeternam, qualem de Deo probat Cartesius. Existentiam ille Philosophus de Deo probat sub communi quodam conceptu, prout de omnibus etiam aliis realibus entibus dici potest, quod illam habeant[67].

Potremmo esporre in questi termini l'obiezione avanzata da Clauberg: l'affermazione Dio non è del genere dei 'non enti' non significa la stessa cosa di 'Dio esiste' e la percezione che abbiamo della prima (nel quadro della

[65] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., §6, p. 1252.

[66] I §§ 7, 9, 13, 15, 16, 30 dell'*Examen* contengono rinvii a luoghi precisi della *Logica vetus et nova*, volti a esplicitare norme o *Regulae* che guidano la considerazione claubergiana della prova di Lesclache, come ad esempio la norma per cui è preferibile una maniera di dimostrare che procede in maniera più persuasiva e meno impositiva (§ 15) o quella che procede dal particolare all'universale (§ 16).

[67] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 9, p. 1252.

dimostrazione di Lesclache) è molto più oscura e confusa della percezione che abbiamo della seconda (nel quadro del pensiero cartesiano). Infatti, il verbo essere o esistere è nei due casi equivoco, perché nel primo caso ponendo Dio come ente che è in quanto non è tra i non-enti, si prende il termine 'ente' nel senso del concetto univoco e astrattissimo di ente, mentre nel caso di Descartes il concetto di ente o di esistenza è preso nella accezione unica dell'ente specialissimo. Si tratta di una obiezione quanto mai raffinata e che deve essere compresa a partire dall'orizzonte concettuale dell'ontologia claubergiana. Dire che una cosa non è un non-ente significa collocare quella cosa a livello del secondo grado di universalità, cioè a livello dell'*Aliquid* (essendo il primo livello quello astrattissimo dell'intelligibile che include anche il *Nihil*). Ecco quindi che la determinazione del concetto di essere in questo caso è limitata a livello di tutto ciò che non è niente ma qualcosa. E questo perché la prova non parte dalla essenza propria di Dio ma dalla negazione che il primo ente possa rientrare tra i non-enti (cioè sia solo possibile). L'ente di cui si dimostra l'esistenza necessaria è un ente caratterizzato per il grado ontico minimo che qualifica l'esistenza, con l'annullamento di ogni specificità della natura divina in quanto tale e con ciò, potremmo dire, della differenza ontologica. In tal senso, Clauberg dimostra di cogliere perfettamente il senso e la collocazione dell'argomento di Lesclache, che viene opposto al procedimento cartesiano: quest'ultimo ha il merito di procedere dall'idea propria di Dio secondo quegli attributi che competono esclusivamente a lui[68].

4.2. Le osservazioni circa la struttura argomentativa della prova di Lesclache

La seconda parte dell'*Examen* contiene una serie di considerazioni circa la struttura dell'argomento di Lesclache: le osservazioni di Clauberg si articolano in 8 punti che comprendono sia osservazioni critiche contro la struttura della prova, sia confronti con le prove cartesiane che mirano a mostrare la convenienza e la superiorità di queste ultime. Così, ad esempio, il *modus probandi* cartesiano[69] è *magis naturalis et spontaneus*, mentre quello di Lesclache è *violentus et coactus*[70];

[68] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 9, p. 1252: «Noster Cartesius existentiam de Deo probat sub conceptu peculiari et proprio, quatenus talis ac tanta est, ut in Deum solum cadat, eique soli competat».

[69] Si noti per inciso che Clauberg parla sempre in maniera generica del procedimento cartesiano, senza distinguere con precisione tra le 3 prove della esistenza di Dio proposte da Descartes.

[70] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 14, p. 1253. Clauberg prende ovviamente spunto dalla distinzione, presentata nelle *Secundae Responsiones*, tra la *ratio demonstrandi analytica* e quella *synthetica*, cui puntualmente rinvia.

la via cartesiana procede dal particolare verso l'universale, mentre Lesclache fa il contrario e, poiché le scuole sono maggiormente abituate a tale metodo, secondo Clauberg l'argomento oggetto del l'esame troverà in esse certamente una migliore accoglienza[71]; Lesclache procede *a negatione ad positionem* e giunge a porre l'ente a partire dalla negazione del non-ente, mentre Descartes inizia da qualcosa di attuale (l'esistenza dell'io) per giungere alla dimostrazione di qualcosa di altrettanto attuale (Dio)[72].

Oltre al confronto con Descartes, Clauberg propone anche una serie di considerazioni circa la partizione degli enti su cui poggia la prova di Lesclache: secondo il cartesiano nederlandese, infatti, tale partizione – così come è stata posta da Lesclache – conduce alla negazione dell'ente creato, così che «nullam rem existentem in mundo relinquat praeter Deum»[73]. Secondo Clauberg l'opposizione tra essere e non-essere, su cui viene costruita la prova, e la sussunzione dell'ente possibile sotto il secondo, con la conseguente identificazione tra l'essere e l'essere-necessario, porta direttamente a escludere dall'esistenza attuale gli enti che sono solamente possibili:

> Philosophus hunc ad modum ratiocinatur: Primum ens aut impossibile, aut possibile, aut actuale. Non primum, non secundum, ergo tertium. Applica jam idem argumentum ad creaturam, et nunquam venies ad membrum tertium (ad actualem existentiam) sed in secundo haerebis [...]. Et sic omnis creatura erit possibilis ac ponetur in non entium classe. Nam possibile et impossibile hic Author ponit ut duas species non-entis[74].

L'inclusione dell'ente possibile nella classe dei non-enti e la contraddizione posta tra ciò che è e ciò che non è porta quindi *ipso facto* all'impossibilità di attribuire l'esistenza attuale alle creature. Clauberg incidentalmente nota una certa analogia con l'impostazione della metafisica cartesiana: «Cartesiana argumenta et

[71] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 16, p. 1253: «Quia huic methodo Scholae sunt assuetae, fateor hoc novum argumentum Scholasticis ingeniis satis conveniens posse videri, et majorem in collegiis eorum applausum consequi».

[72] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 17, p. 1253: «Argumentum hoc novum procedit a *negatione ad positionem*, destruit ut construat, tollit non ens, ut ponat ens, incipit a nihilo et impossibili. Cartesius incipit ab aliquo possibili, imo actuali, a positione sui pergit ad positionem Dei».

[73] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., §19, p. 1253.

[74] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 20.

ante se habent mentem humanam, et post se trahunt omnem rem creatam. Hoc novum argumentum nec ante nec post se quicquam relinquit, adeo perimit omnia»[75]. Anche la metafisica cartesiana comincia negando l'esistenza delle cose (tranne quella della mente, puntualizza prudentemente Clauberg), ma essa recupera la loro esistenza in un percorso che restituisce pienamente il mondo e la creazione, mentre il percorso di Lesclache rende di fatto impossibile dimostrare l'esistenza delle cose senza contraddire la partizione iniziale in ente (attuale e necessario) e non-ente (possibile o contraddittorio). La chiave di lettura 'cartesiana' che guida l'analisi di Clauberg lo porta infine a rilevare una contraddizione implicita nel procedimento di Lesclache. Se infatti tutte le creature rientrano nella classe dei non-enti, lo stesso Lesclache dovrà ammettere che la sua mente – in quanto possibile e non 'necessaria' – è un non-ente e quindi il suo argomento contraddice, nelle implicazioni, il suo presupposto fondamentale, ovvero la mente che attualmente lo pensa:

> Sic autem omnium rerum existentiam, solo Deo excepto, tollendo semetipsum evertit et sibi omnino contradicit ipsi. Applicet enim ad se sive ad mentem suam: Anima mea aut est, aut non est: si non est, aut possibilis, aut impossibilis: non impossibilis, quia non involvit contradictionem; an ergo possibilis? Resp. Hoc solum relinquitur, quia supponit causam. Sibi ipsi est contrarius, quia in actu exercito praesupponit se esse et concipere Deum, imo in actu signato quando Deum definit, dicit omnia ab eo pendere, et eum esse causam primam, quomodo ergo talem probationem instituit, quae tollit omnes causas secundas, et omnia quae a Deo pendent existentiam[76].

Questa considerazione introduce di fatto la quinta osservazione di Clauberg, per cui mentre gli argomenti cartesiani sono funzionali a costituire l'intero corpo della filosofia e delle scienze, la prova di Lesclache non può trovare collocazione all'interno della filosofia, «quoniam ita separatum est, ut socium nullum relinquat, cum ante et post se omnia evertat»[77]. Quindi (sesta osservazione), il procedimento cartesiano è da preferire perché, sebbene abbisogni di una serie maggiori di

[75] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 19.

[76] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 21, pp. 1253-1254.

[77] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 24, p. 1254.

presupposti e giunga alla conclusione mediante un percorso più lungo, tuttavia esso è molto più fecondo in quanto da esso si traggono molte più conseguenze[78].

Il settimo e ottavo punto delle considerazioni di Clauberg riguardano le definizioni e l'estensione del possibile e dell'impossibile nella prova di Lesclache. Il possibile e l'impossibile sono posti dall'autore francese come contraddittori, poiché l'uno esclude l'altro, ma le loro definizioni non sono affatto contraddittorie, anzi, rinviano a regimi ontici distinti: l'impossibile assimilato al contradditorio, il possibile definito come ciò che richiede una causa. Questa dissimmetria fondamentale viene quindi corretta da Clauberg, mediante la ridefinizione del possibile come il non-contraddittorio[79]. L'ottava considerazione porta sulla collocazione del possibile tra i non-enti e quindi l'opposizione contraddittoria tra ciò che è possibile e ciò che esiste attualmente: contro l'assunto di Lesclache, Clauberg adduce diversi argomenti[80], tra cui: il fatto che ciò porterebbe come si è visto a negare l'esistenza degli enti creati; il fatto che la metafisica tradizionale include pienamente il possibile sotto l'ente reale, mentre esclude appunto il non-ente; il fatto che gli oggetti della matematica non esistono attualmente, ma sono 'possibili' pur non essendo non-enti; il fatto che tutto ciò che è in potenza sarebbe nulla e quindi non potrebbe mai passare all'atto, contraddicendo con ciò se stesso.

L'ampiezza delle considerazioni di Clauberg mette ben in luce i limiti e gli aspetti manifestamente critici dell'argomento di Lesclache, ma vanno nondimeno rilevati il credito e la considerazione che gli sono riservate. Il confronto puntuale, le analogie e le differenze sottolineate rispetto agli *argumenta* di Descartes mostrano non solamente come la filosofia cartesiana fosse una pietra di paragone con cui passare al vaglio le altre filosofie – cosa di per sé abbastanza ovvia per i ferventi cartesiani nederlandesi – ma ciò conferma anche la situazione competitiva in cui il cartesianesimo veniva a trovarsi con proposte filosofiche che si presentavano al di fuori della scuola. L'*Examen* di Clauberg è infatti pensato e realizzato per mostrare l'eccellenza della filosofia cartesiana e fornire argomenti che, nel contesto di una discussione aperta, potessero portare il pubblico dalla parte della fazione cartesiana. Questo corrisponde perfettamente al contesto della ricezione dell'argomento di Lesclache che ho cercato di ricostruire nel primo paragrafo. Se tale contesto è, come ritengo, esatto, allora si aprono ulteriori e

[78] J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., § 27, pp. 1253-1254 «Si haec [i *cartesiana argumenta*] plures praemissas requirunt, multo plura etiam per conclusionem inferunt».

[79] Cfr. J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., §§ 29-35, pp. 1254-1255.

[80] Cfr. J. CLAUBERG, *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalache*…, cit., §§ 38-42, p. 1255.

importanti prospettive nel quadro delle relazioni tra i cartesiani francesi (Clerselier) e quelli nederlandesi. È noto infatti che vi furono scambi e relazioni importanti tra questi gruppi, ma sinora questi sono stati documentati soprattutto a riguardo della circolazione di manoscritti cartesiani[81]. Gli studi di Paul Dibon hanno contribuito a mettere in luce l'importanza di tali relazioni, ma i testi qui esaminati mostrano che l'interesse del celebre editore cartesiano riguardava non solo i manoscritti in possesso dei nederlandesi. Nel caso di Lesclache e del 'Collegium Gelianum' cui aveva partecipato, Clerselier si serve dei nederlandesi come 'consulenti' di riferimento per il confronto tra il pensiero cartesiano e quello proposto da Lesclache. L'influenza del pensiero di Clauberg sulla attività di promozione del cartesianesimo svolta da Clerselier non dovette quindi essere affatto trascurabile. La lettera del 12 luglio 1654 in cui, come abbiamo visto, Clerselier dichiara aver tradotto il primo 'discours' di Clauberg a proposito dei pregiudizi dell'infanzia, e di volerlo inserire nella raccolta delle *Lettres* di Descartes che si accingeva a pubblicare, si colloca perfettamente in un contesto di relazioni di questo tipo. L'estensione dell'influenza claubergiana e il suo apporto alla attività di 'promozione' svolta da Clerselier restano ancora da chiarire pressoché interamente, ma ciò dipende in primo luogo dal reperimento di nuovi materiali che forse i fondi di archivio potranno un giorno restituire.

[81] Si pensi ad esempio la circolazione del manoscritto de *L'Homme*, su cui cfr. la *Nota introduttiva* di G. Belgioioso e J.-R. Armogathe a *L'Homme* (B *Op* II 203-209); F.A. MESCHINI, *Filologia e scienza. Note per un'edizione critica de L'*Homme *di Descartes*, in F. A. MESCHINI (ed.), *Le opere dei filosofi e degli scienziati. Filosofia e Scienza tra testo, libro e biblioteca*. Atti del Convegno Lecce, 7-8 febbraio 2007, Firenze, Olschki, 2012, pp. 165-204.

II

*L'*EPISTOLA DE CARTESII PHILOSOPHIA *DI JOACHIM JUNGIUS (1587-1657) [2008]*[*]

Il 23 marzo 1655, Joachim Jung (nome umanistico Jungius), Rettore del Ginnasio di Amburgo nonché autore di quella *Logica Hamburgensis*[1] tanto apprezzata da Leibniz[2], si accinse, nel contesto di una missiva, a una analisi della filosofia di René Descartes. Il testo della lettera venne pubblicato per la prima volta da Gottschalck Eduard Guhrauer nel 1850 nella monografia da lui consacrata a Jungius[3]. Sulla base dell'edizione di Guhrauer il testo è stato ripubblicato da Wilhelm Risse nei *Logicae Hamburgensi Additamenta*[4]. Quest'ultima edizione è ormai poi quella di riferimento[5].

La missiva è particolarmente interessante non solo per il contenuto, ma anche per una serie di informazioni che indirettamente ci fornisce circa la diffusione degli scritti di Descartes.

Interrogato da un suo vecchio allievo[6] – Reinhold Blomius – su invito della principessa Elisabetta, nel contesto di una lettura comune dei *Principia philosophiae* proposta dall'antica corrispondente e amica di Descartes, Jungius

[*] [N.d.E.] Il saggio è pubblicato in F. MARRONE (ed.), *desCartes et desLettres "Epistolari" e filosofia nell'età cartesiana*, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 213-233. [N.d.A.] Nel momento in cui ho consegnato il presente lavoro, nel 2005, non avevo ancora preso visione della nuova edizione della corrispondenza di Jungius: J. JUNGIUS, *Der Briefwechsel des Joachim Jungius*, M. ROTHKEGEL (ed.), Bernd Elsner (aufgrund der Vorarbeiten von) Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 2005. Di tale edizione non ho potuto, purtroppo, tenere conto.

[1] La *Logica Hamburgensis* venne pubblicata a Amburgo nel 1638 (*Logica Hamburgensis hoc est Institutiones Logicae in usum Schol. Hamburg. conscriptae et sex libris comprehensae*, Hamburgi, sumptibus B. Offermans, 1638). Una seconda edizione venne pubblicata ad opera di Johannes Vagetius nel 1681: sulla base di questa venne poi pubblicata, a cura di Rudolf F. Meyer, l'edizione della 'Joachim Jungius Gesellschaft': LH.

[2] Una raccolta dei passi dell'epistolario di Leibniz in cui è questione di Jungius si trova negli *Additamenta* alla *Logica Hamburgensis:* LHA 380-384.

[3] *Guhrauer* 284-286.

[4] LHA 217-219.

[5] Presento in appendice al presente articolo il testo latino dell'epistola, con traduzione italiana, pubblicato in *Guhrauer* 284-286: dal confronto con il testo pubblicato in LHA risultano alcune rilevanti differenze.

[6] Per un esame della missiva in riferimento alla diffusione del cartesianesimo, cfr. M. SAVINI, *Sur le contexte de l'*Epistola de Cartesii Philosophia *de Joachim Jungius et la diffusion du cartésianisme en Allemagne*, «Archives de Philosophie», *Liminaire* «Bulletin cartésien XXXIV», 69, n. 1, 2006, *infra*, pp. 465-470. Circa la questione della lettura di Descartes da parte di Jungius, e, quindi, della presente lettera, cfr. H. LÜDTKE, *Materialien über die Beziehungen zwischen Jungius und Descartes*, «Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften», 29, 1936-1937, pp. 409-422.

sposta deliberatamente il tema della missiva dalle questioni di filosofia naturale contenute nella II parte dei *Principia* all'esame di alcuni principi della logica cartesiana: il rispetto dell'*ordo* richiede infatti che la ragione proceda in maniera coerente ed esatta rispetto agli strumenti che essa possiede e dai quali non può prescindere nella conoscenza delle verità naturali:

> Mallem sane tecum conferre de physicis rebus ex libro II. de Princip. (libros IV in schedis meis voco, quos ille partes). Verum oportet prius nos in logicis principiis convenire, alioquin frustra sumetur labor in reliquis. Valde enim hoc improbo in Cartesio, viro alias magno, quod adeo exiguam logicae curam habet, eamque quasi cum metaphysica confundit, scientiam reflexivam cum recta[7].

Quello che colpisce Jungius, come del resto anche altri detrattori della filosofia cartesiana, è l'assenza di una adeguata considerazione della logica. Le discussioni attorno alla logica di Descartes si producono sin dalle prime letture del *Discours de la méthode* e degli *Essais*: nell'aprile del 1638 è Gilles Personne de Roberval a rilevare che Descartes, pur essendosi proposto di trattare il metodo per ben ragionare, ha proceduto contro i dettami della vera logica[8]. Lo stesso problema, unitamente alla terribile accusa di ateismo che si portò come strascico non poche

[7] LHA 218$_{12\text{-}17}$; Guhrauer 284.

[8] Cfr. *Roberval contro Descartes*, aprile 1638, BLet 162 p. 636 (AT II 111): «la seconde faute de Monsieur Descartes est encore pire que la première, et fort considérable en lui, qui a traité de la Méthode de bien raisonner, parce qu'elle est directement contre les préceptes du bon raisonnement et de la vraie logique». Secondo Roberval, Descartes avrebbe commesso un paralogismo pretendendo di dedurre una proprietà specifica della tangente all'iperbole da una proprietà non caratteristica dell'iperbole, bensì comune non solo alle altre sezioni coniche, ma anche alle linee rette. Il 'precetto' richiamato da Roberval è quello per cui ogni dimostrazione circa un soggetto specifico non può constare solo su proprietà comuni o generiche, ma ve ne deve essere almeno una che sia esclusiva della specie del soggetto e che appartenga *per se* al soggetto di cui si intende dimostrare la proprietà. Tale questione è affrontata da Aristotele nella prima parte degli *Analitici Posteriori*, ove lo Stagirita precisa le proprietà richieste da ogni argomentazione dimostrativa: cfr., in particolare, *An. Post.*, I (A), 9, 75b 37-76a 30. In conclusione, contro coloro che potrebbero obbiettargli – a favore di Descartes – che si sarebbe dovuto precisare di utilizare nelle dimostrazioni solo proprietà specifiche, Roberval risponde che «ceux qui se mêlent de raisonner, ne doivent point ignorer cette condition, qui est de la pure Logique, laquelle il [Fermat, in cui difesa sta scrivendo Roberval] suppose être connue par ceux qui liront son Traité; autrement il les renvoie aux écoles, pour y apprendre à raisonner, et les avertit qu'ils ne se mêlent point de reprendre ses Ecrits, qu'ils n'entendent bien la Logique et le sujet dont il traite». Aristotele non è citato, ma il richiamo alla formazione scolastica è certamente indicativo della 'trivialità' della questione agli occhi di Roberval. Cfr. a tal proposito E. LOJACONO, *Le point extrême de la transgression cartésienne: le logique introuvable*, «Les Études Philosophiques», 75, 4, 2005, pp. 503-519. L'intero fascicolo della rivista è consacrato a *Les logiques de Descartes*.

vicende processuali, si ripropone nella prima opera esplicitamente ani-cartesiana: l'*Admiranda methodus nove plilosophiae Renati Descartes* redatta da Martin Schoock su istigazione di Gijsbert Voët (Voetius)[9]. Dopo la morte di Descartes, la questione viene apertamente tematizzata nelle polemiche anticartesiane sorte a Leida: la *Methodi cartesiana consideratio theologica prima* e la *Statera Philosophie Cartesianae*[10] di Jacobus Revius, unitamente alla *Nova Renati Descartes Sapientia* di Cyriacus Lentz (Lentulus)[11] provocarono la decisa reazione dei cartesiani che, con la *Defensio cartesiana* di Johannes Clauberg[12], elaborarono una risposta che ricostruiva la teoria del metodo cartesiano e, con esso, si definivano puntualmente gli elementi essenziali della logica applicata da Descartes. La *Logica Vetus et Nova* (1654) di Johannes Clauberg, che può essere considerata a tutti gli effetti la prima logica 'cartesiana'[13], rappresenta il punto d'arrivo di questa discussione interna alle università nederlandesi. L'epistola di Jungius tocca perciò un tema all'epoca attuale e, per così dire caldo delle polemiche anticartesiane. Eppure, l'analisi di Jungius non ricalca i temi forti di tali polemiche (l'uso del dubbio, l'ipotesi del Dio ingannatore, il rigetto dei libri, ecc.), né a esse viene fatto riferimento, anche se, come vedremo, Jungius era a conoscenza di come i 'cartesiani' avessero ricostruito in forma argomentativa determinate tesi proposte da Descartes nei *Principia*.

[9] Per una analisi delle accuse contenute nell'*Admiranda* contro la logica di Descartes, cfr. M. SAVINI, *La critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda methodus *de Martin Schoock*, in A. DEL PRETE (ed.), *Il Seicento e Descartes dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2004, *supra*, pp. 257-290.

[10] J. REVIUS, *Methodi cartesiane consideratio theologica*, Lugduni Batavorum, apud Hieroninmunn de Vogel, 1648; *Statera philosophiae cartesianae qua principiorum ejus falsitatis, et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, et ad virulentam epistolam praefixam selectarum disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Lugduni Batavorum, ex officina Petri Leffen, s.d. [ma 1650]. Su Revius, cfr. A. GOUDRIAAN (ed.), *Jacobus Revius. A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*, Leyde, Brill, 2002.

[11] C. LENTULUS, *Nova Renati Des Cartes sapientia faciliori quan antehac methodo detecta*, Herbornae nassoviorum, 1651.

[12] Cfr. *Defensio cartesiana*. Da non trascurare però neppure la risposta di Tobias ANDREAE: *Assertio methodi cartesianae opposita Jac. Revii praefatae methodi cartesianae considerationi theologicae quam vocat*, 2 voll., Groningen, J. Cöellen, 1653-1654, vol. I, p. 872 sq.

[13] Sulle discussioni attorno alla logica di Descartes, cfr. C. BORGHERO, *"Méthode" e "Géométrie": interpretazione seicentesca della logica cartesiana*, «Rivista di Filosofia», 79, n. 1, 1988, pp. 25-58; *La Méthode senza la Géométrie: Poisson e la diffusione del metodo cartesiano*, in G. BELGIOIOSO, G. CIMINO, P. COSTABEL, G. PAPULI (eds.), *Descartes: il metodo e i saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 587-595; E. LOJACONO, *Descartes e la logica: considerazioni storiografiche*, «Anazetesis. Quaderni di ricerca», 4, 1984, pp. 41-84; M. SAVINI, *L'insertion du cartésianisme en logique : la* Logica vetus et nova *de Johannes Clauberg*, «Revue de Métaphysique et Morale», 1, 2006, *supra*, pp. 291-306.

Quello che invece va notato come particolare in Jungius è la precisa critica di confondere la metafisica e la logica, questo sulla base non delle *Meditationes* ma dei *Principia*, testo su cui porta l'intera valutazione del pensiero cartesiano. Se, generalizzando, si può ritenere che il fulcro delle accuse alla logica e al metodo cartesiani nelle polemiche nederlandesi sia da ricercare nella semplice scomparsa della logica, a profitto della personale e soggettiva abilità di Descartes nell'elaborare tesi suggestive – ma indimostrate – la struttura argomentativa della critica di Jungius risulta invece del tutto differente, rilevando il difetto della logica di Descartes a profitto della metafisica. La logica non sarebbe insomma la grande assente dal pensiero cartesiano, ma sarebbe surdeterminata dalla metafisica. Va del resto notato che Jungius conosceva le *Meditationes*, anche se non sappiamo in che misura egli le avesse studiate. Vi sono almeno due luoghi che ci confermano questo: da una parte questa stessa lettera, quando Jungius dichiara sarcasticamente, alla fine dell'analisi di alcuni articoli dei *Principia* che seguiremo in dettaglio: «Quem [Cartesium] puto, meditationibus defessum, incuriose admodum hosce tres articulos scripsisse»[14].

Una seconda testimonianza del fatto che Jungius fosse informato circa gli scritti di Descartes ci viene da una lettera da Parigi del 12 aprile 1642 che egli ricevette da Christoph Schelhammer (1620-?), suo allievo e corrispondente, che lo tiene informato su diversi testi di cui Jungius gli ha chiesto notizia. Tra gli autori menzionati: Etienne de Claves, Antoine Villon, Galileo Galilei e, infine, Descartes, di cui si legge testualmente: «Renati des Cartes Meditationes de prima Philosophia hic sunt venales»[15].

Possiamo quindi concludere che la scelta dei *Principia* fu una scelta deliberata e consapevole, rispetto alle *Meditationes*, molto probabilmente dovuta alla richiesta, da parte del suo interlocutore, che portava precisamente sul testo dei *Principia*.

Oggetto della considerazione di Jungius sono quegli articoli della prima parte dei *Principia* in cui egli riscontra questa confusione tra la logica – chiamata scienza riflessiva in quanto secondo Jungius porta l'intelletto a considerare le sue proprie operazioni – e la metafisica (la *scientia recta*), che a differenza della logica ha un vero e proprio oggetto *extra mentem* cui è diretta la considerazione dell'intelletto. Circa lo statuto della logica, per cogliere la posizione di Jungius nei confronti di Descartes, occorre tener presente che per l'autore della *Logica Hamburgensis* la logica non si occupa tanto dell'ente di ragione – posizione abitualmente attribuita ai tomisti – quanto piuttosto della direzione delle operazioni

[14] LHA 218$_{21-22}$; *Guhrauer* 285.

[15] La lettera di Schelhammer è citata in *Guhrauer* 260-261.

(*Notio, Enuntiatio, Discursus*) della mente: «Logica est ars mentis nostrae operationes dirigens ad verum a falso discernendum»[16]. Già nelle *Disputationes noematicae* del 1635, Jungius rilevava l'insufficienza di una definizione dell'oggetto della logica che la relegasse nell'ambito degli enti di ragione: «Obiectum logicae non est ens rationis, sed reale, mentis sc. nostrae operationes. Eas enim ita haec ars moderatur, ut secunda mentis operatio finis artis propositi reddatur compos»[17]. In tal senso, Jungius si ricollega, approfondendola in maniera radicale, a tutta la tradizione che rifiuta la *logica docens* a favore della *logica utens*: questa va infatti considerata sul piano pratico, al fine di garantire la guida dell'intelletto in tutte le differenti operazioni che esso si trova a compiere. Contro questa concezione della logica, volta a guidare praticamente l'intelletto nella costruzione delle nozioni e nella loro composizione, si scagliò in maniera quanto mai dura e decisa Johannes Scharfius nella sua *Lima Logicae Hamburgensis*, pubblicata nel 1639[18]. Nel *Prologus* Scharfius critica particolarmente la definizione della logica come *ars dirigens opeationes mentis* e contro la identificazione delle operazioni dell'intelletto con *Notio, Enunciatio* e *Dianoea*[19]. A detta di Scharfius, Jungius confonde la *notio* o il *conceptus* con la *apprehensio simplex,* giungendo a considerare operazioni della mente anche le nozioni semplici e le nozioni seconde, come il genere e la specie.

Se si tiene presente il contesto di tale discussione, che tuttavia ebbe seguito più tra gli allievi che non tra i contendenti stessi, risulta chiara la consonanza registrata da Jungius nei confronti di Descartes, e apertamente confessata nell'*Epistola*, circa la definizione della *perceptio* come operazione dell'intelletto nell'articolo 32 della I parte dei *Principia*: «Operationem intellectus nobiscum agnoscit Cartesius artic. 32»[20].

Il punto maggiormente critico agli occhi di Jungius è invece, appunto, la 'confusione' tra quanto pertiene alla logica e quanto è proprio della metafisica:

[16] LH *Logicae prolegomena*, §1, p. 1.

[17] LHA *Disputationes noematicae* I, § 23, p. 22.

[18] J. SCHARFIUS, *Lima logicae Hamburgensis qua errata Joachimi Jungii Med. Doctoris et Gymnasii Hamburg. Rectoris expoliuntur atque emendantur: genuina vero Logices praecepta ex Aristotele aliisque probatis autoribus conformatur exactius*, Wittebergae, typis Johannis Röhneri, 1639. Il testo dell'opera di Scharfius, che critica solo la prima parte della *Logica Hamburgensis*, è pubblicato in LHA 323-378.

[19] Cfr. J. SCHARFIUS, *Lima Logicae Hambugensis*…, cit., *Prologus*, IV-VII, in LHA 334-338.

[20] LHA 218$_{40}$; *Guhrauer* 285. Nell'articolo 32 della prima parte dei *Principia philosophiae* Descartes definisce i *generales modi cogitandi*: *Principiae Philosophiae* I, art. 32, B *Op* I 1732-1733 (AT VIII-I 17): «Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis».

«Liber primus de principiis totus occupatur in metaphysicis, admixtis nonnullis ad logicam pertinentibus»[21].

Questo 'difetto' attribuito al pensiero cartesiano è del resto un elemento che Jungius riconosce generalmente ai metafisici che, avendo conferito alla logica un oggetto puramente ideale[22], hanno relegato nella metafisica la trattazione di questioni reali, che invece sono oggetto della logica: «Pleraeque difficiliores, quae a metaphysicis tractantur, quaestiones reflexivae sunt, et ad logicam vel communem vel propriam saltem pertinent»[23]. Secondo Jungius, tutto ciò che concerne le operazioni della mente, con particolare riferimento alla risoluzione o alla composizione delle nozioni deve essere compreso all'interno delle scienze riflessive, mentre la metafisica – come le altre *scientiae rectae* – ha un oggetto che è *extra mentem*. Così, ad esempio, Suárez cade nello stesso errore attribuito a Descartes nel momento in cui tratta, nella terza sezione della *Disputatio II*, se nella realtà stessa e prima che nell'intelletto il concetto o la ragione di ente sia distinto precisamente dagli inferiori[24]; tale questione secondo Jungius rientra all'interno della logica perché concerne la costruzione di una nozione[25] e quindi è da ascriversi alle operazioni dell'intelletto, di cui, appunto, si occupa la logica.

Analogamente, per quanto riguarda Descartes, dovrebbe essere ascritto alla logica tutto quel che riguarda la formazione delle nozioni e la loro discussione. Così, in primo luogo, Jungius si sofferma sulla definizione di nozione chiara e distinta proposta nell'articolo 45 dei *Principia*[26]: «Articulo 45. proponit

[21] LHA 217$_{18-19}$; *Guhrauer* 284.

[22] Cfr. *supra*, p. 370, il testo cui fa riferimento la nota n. 14.

[23] LHA, *Disputationes noematicae* V, *Corollaria*, §2, p. 41.

[24] «Utrum ratio seu conceptus entis in re ipsa et ante intellectum sit aliquo modo praecisus ab inferioribus»: F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, in *Opera omnia*, 28 voll., Parisiis, apud L. Vivès, 1856-1861, cit., p. 82; per la traduzione italiana: F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, C. ESPOSITO (ed.), Milano, Rusconi, 1996, p. 380. Il riferimento a Suárez si trova in LHA *Disputationes noematicae* VIII, *Paralipomena*, §3, p. 53: viene citato espressamente il titolo della terza sezione della seconda *Disputatio* suareziana.

[25] Più precisamente, secondo Jungius, ciò che riguarda la discussione dei concetti oggettivi (in questo caso quello di ente) dovrebbe essere compreso sotto la logica: in questo caso sarebbe compito del logico e non del metafisico procedere a una *reductio* della questione e ricercare se nella cosa, alla nozione con cui si concepisce l'ente, risponda qualcosa che sia adeguatamente rappresentato e che sia distinto (non solo per via di ragione) dalle altre perfezioni della cosa che ci vengono rappresentate da altre nozioni e che includono o restringono il concetto stesso di ente. In tal senso, la questione sembra per Jungius includere una analisi delle nozioni che, attraverso una precisazione del concetto di ente in relazione ai concetti che lo restringono o includono (ad es. quello di ente finito o di ente per se sussistente), giunga a dirimere se a tale concetto risponda qualcosa che, nella cosa, sia distinto non solo razionalmente dagli altri suoi attributi.

[26] Cfr. *Principiae Philosophiae*, I, § 45, B *Op* I 1740-1741 (AT VIII-1 21-22): «Quin et permulti homines nihil plane in tota vita percipiunt satis recte, ad certum de eo judicium ferendum.

perceptionis clarae et distinctae definitiones, quae utrum bene sint traditae, in tuo intellectu experiri poteris, praesertim si conferas definitionem notionis distinctae in Hamburgensi Logica lib. I., c. ult. § 4. traditam». Come è noto, in questo articolo Descartes fonda il giudizio certo e indubitabile sulla base della percezione chiara e distinta[27]: la chiarezza richiede che la mente sia attenta e che la *perceptio* sia *praesens* e *aperta*, mentre la distinzione richiede che nella percezione non vi sia nulla che non sia chiaro. In tal senso una nozione può essere chiara senza essere distinta, mentre la distinzione presuppone necessariamente la chiarezza. Jungius richiama a questo proposito la definizione della nozione distinta fornita nella *Logica Hamburgenss*: «Notio distincta est cum rem definitione vel accurata descriptione explicatam concipimus, sive cum rei notionem ita formamus, ut, quomodo formata ac composita sit, non ignoremus»[28].

Secondo Jungius la nozione distinta è quella che rileva da una definizione che ci permette di risolvere le nozioni complesse negli elementi che le compongono, secondo i rapporti e le relazioni che essi intrattengono[29]. La distinzione rileva dalla modalità con cui una certa nozione viene costruita: mano a mano che la determiniamo con note che qualificano esclusivamente la cosa rappresentata, distinguendola dalle altre cose che possono essere equivocate con essa. Essa si elabora quindi progressivamente per addizione di note o caratteristiche che devono essere a loro volta nozioni altrettanto distinte. In tal senso, la nozione

Etenim ad perceptionem, cui certum et indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat».

[27] Tra gli studi che si sono occupati della nozione chiara e distinta, cfr. A. GEWIRTH, *Clearness and Distinctness in Descartes*, «Philosophy», 18, 1943, pp. 17-36; repr. in G. J. D. MOYAL (ed.), *René Descartes. Critical Assesments*, 4 voll., New York-London, Routledge, 1991, vol. I, pp. 185-203; E. J. ASHWORTH, *Descartes theory of clear and distinct ideas*, in R. J. BUTLER (ed.), *Cartesian Studies*, Oxford, Blackwell, 1972, pp. 89-105; J. M. HUMBER, *Recognising Clear and Distinct Perceptions*, «Philosophy and Phenomenological Research», 41, n. 4, 1981, pp. 487-507; repr. in G. MOYAL (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, 4 voll., London, Routledge, 1991, vol. I, pp. 204-221; G. BELGIOIOSO, *Claire et distincte nelle Méditations/Meditationes di Descartes*, in M. FATTORI (ed.), *Il vocabolario della Republique des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 71-75.

[28] LH I, XV, 4, 64.

[29] Cfr. la concezione scolastica di distinzione esposta nei Conimbricensi: COLLEGIUM CONIMBRICENSIS, *Commentarii in octo libros physiscorum Aristotelis*, Conimbricae, 1592, I, c. 1, q. 2, art. l, in É. GILSON, *Index Scholastico-Cartésien*, Paris, Vrin, 1966[2], pp. 85-86: 85 «Distincta [*scil*. notitia] est ea qua totum, omnibus quae in eo continentur enucleate inspectis, cognoscimus. […] Confusa est qua totum, iis quae in eo continentur promiscue tantum ac permixtim cognitis, apprehendimus».

distinta richiede una elaborazione di cui non ignoriamo le componenti. Ancora più chiara è la trattazione della coppia distinto/confuso nelle *Disputationes noematicae*:

> Distincta notio est, cum singularis intellectus attentione notionem aliquam ita ex aliis concinnamus, ut ex quibus notionibus ceu partibus constet, et quo partium ordine, quave compositione specie aut ordine coaluerit, reflexione facta, non ignoremus[30].

In questa definizione viene particolarmente sottolineato l'aspetto 'costruttivo' nell'elaborazione delle nozioni: oltre alla composizione cui presiede l'*attentio* della mente, per considerare una nozione distinta è richiesto anche un esame riflessivo che, a posteriori, consideri la nozione in questione assicurando la conoscenza di tutti gli elementi che la compongono. Una caratteristica che per Jungius è fondamentale della nozione distinta è che essa, proprio in quanto conosciuta a partire dalle parti che la compongono, può mantenersi identica nel tempo e nello spazio:

> Distinctae vero notiones earundem rerum apud diversissimarum tum regionum tum saeculorum homines eaedem esse possunt, si definitionibus commodis expressae posteritati transmittantur, ut in mathematicis definitionibus intueri licet[31].

L'esempio addotto è quanto mai significativo perché permette di comprendere il modello che presiede alla concezione jungiana di distinzione: le definizioni matematiche (come ad esempio quelle contenute di negli *Elementi* di Euclide) permettono di comprendere a partire da elementi semplici e irrisolvibili[32] nozioni più complesse, che, proprio in virtù della distinzione che le caratterizza, si mantengono sempre uguali in diversi tempi e luoghi. La matematica 'permane' nel tempo perché si articola in una serie di nozioni che sappiamo costruire e decostruire perfettamente.

La nozione confusa, al contrario, è quella che, senza essere accuratamente elaborata, non viene determinata da note costantemente ed esclusivamente legate

[30] LHA *Disputationes noematicae* III, §14, 29.
[31] LHA *Disputationes noematicae* III, §14, 29.
[32] Quelli che Jungius chiama *protonoemata*: su questa nozione cfr., *infra*, p. 376, nota n. 39.

alla cosa che essa indica[33]; ne consegue che essa risulta diversa rispetto a uomini diversi oppure anche rispetto allo stesso uomo in momenti differenti: quando io penso il circolo non secondo la definizione che permette di risolverlo in nozioni a loro volta distinte, ma, ad esempio, sulla base della figura che traccio imperfettamente su un foglio, allora è chiaro che questa nozione non può mantenersi costante nel tempo, ma fluttua in base alle circostanze[34].

Sulla base di queste considerazioni risulta chiaramente la distanza che separa Jungius da Descartes, ma, prima di soffermarci su questa, val la pena sottolineare gli elementi che avvicinano, paradossalmente, i due pensatori: non solamente l'importanza riconosciuta alla percezione come *operatio intellectus* – sottolineata dallo stesso Jungius – ma anche il ruolo dell'*attentio* e il riconoscimento di un esame riflessivo sulle nozioni per stabilirne la *distinctio*. Alan Gewirth, in un ben noto articolo sulle nozioni di chiaro e distinto in Descartes[35], ha sottolineato l'importanza dell'aspetto riflessivo o interpretativo circa la considerazione di una determinata idea in relazione alla sua chiarezza e distinzione: per essere considerata distinta, un'idea deve essere considerata non solo in relazione a ciò che rappresenta, ma anche nella sua struttura interna, in relazione a ciò che essa include, così da poter affermare che essa contenga solo ciò che è chiaro. È solo in seguito a questa valutazione che una idea può essere considerata distinta e, dunque, le proprietà della chiarezza e della distinzione possono essere riconosciute a una percezione solo in seguito a un atto riflesso della mente.

Questi elementi di prossimità, perfettamente colti da Jungius, nascondono tuttavia una profonda divergenza circa la nozione di distinzione, che però l'autore della *Logica Hamburgensis* sembra non cogliere nella sua radicalità. Diversamente da Descartes, infatti, per Jungius la conoscenza filosofica non avviene attraverso la *perceptio* che coglie le idee chiare e distinte presenti alla mente, elementi noeticamente e onticamente consistenti a prescindere dall'atto formale che li coglie[36]. Al contrario, l'analisi di Jungius presuppone l'intero apparato dei predicabili e delle categorie, che permettono di risolvere una nozione nel genere e

[33] Cfr. LH, I, XV, 3, 64: «Notio confusa est, qua rem aliquam nobis oblatam naturali mentis vi, absque artem, utcumque concipimus, quae conceptio fere incerta, et apud diversos, vel etiam diverso apud eundem hominem tempore, diversa esse solet».

[34] Cfr. LHA *Disputationes noematicae* III, §13, 29: «Notio confusa est, quae absque arte et rude, quasi mentis opera formatur, ut si quis triangulum aut circulum, item lapidem aut equum intuetur, notionem inde concipiat».

[35] A. GEWIRTH, *Clearness and Distinctness*…, cit.

[36] Il punto di maggior distanza da Jungius può senza dubbio esser considerato l'innatismo cartesiano e la teoria della creazione delle verità eterne. Questi punti, però, non vengono tematizzati da Jungius, probabilmente anche in ragione del privilegio da lui qui accordato ai *Principia philosophiae* rispetto alle *Meditationes*.

nella differenza specifica corrispondenti (*definitio*) o nel genere e in una congrua serie di accidenti comuni (*descriptio*). Così per Jungius è colto distintamente anche il frassino quando lo concepiamo (per via di descrizione) come un albero «i cui rami, ramoscelli, fronde hanno forma di gemma e le foglie forma di penna, quindi aggiungiamo le cose che restano circa la radice, la corteccia, il legno, le foglie, i fiori e il frutto, che bastano per distinguere quest'albero dagli altri»[37]. In tal senso, all'esempio sopra addotto del circolo imperfetto tracciato sulla carta si può contrapporre l'esempio del triangolo imperfetto che Descartes propone nelle *Meditationes* e che commenta nel colloquio con Burman: il triangolo imperfetto è riconosciuto come triangolo in virtù dell'idea innata di triangolo al cui paragone riconosco il triangolo disegnato come significante un triangolo, per quanto imperfetto esso sia[38].

Ma l'elemento che forse più di ogni altro distingue profondamente la *notio distincta* di Descartes da quella di Jungius è che per quest'ultimo la chiarezza non è una caratteristica implicata nella distinzione:

> Intellectus perceptionem sufficit distinctam esse. Est autem talis si partes a se invicem satis sint discretae. Nequeunt autem secunda et tertia mentis operationes distinctas esse, nisi compositae notiones sint distinctae. Nam protonoëma, sive simplex notio, nec confusa, nec distincta est[39].

Per Descartes la distinzione garantisce la perspicua chiarezza nelle nozioni composte in quanto in esse non vi deve essere altro eccetto ciò che è chiaro, così che la *mens* colga il proprio oggetto (l'idea) nella sua più completa visibilità. L'*intuitus* che ha come cifra la visibilità dell'idea e quindi la chiarezza della sua presenzialità e la distinzione come intrinseca consistenza noetica si oppone all'analisi di Jungius di marca prettamente nominalistica: per Jungius in altre parole, non è possibile intendere l'idea in termini di *presenzialità* alla mente

[37] LH I, XV, 5, 64.

[38] Cfr. *Burman*, B *Op* II 1276 (AT V 162): «Non possem enim concipere imperfectum triangulum, nisi in me esset idea perfecti, quia illud est hujus negatio, et ideo viso triangulo, concipio perfectum, *ex cujus comparatione* deinceps illud quod video imperfectum esse animadverto».

[39] Ci discostiamo qui dal testo pubblicato da Risse, che riporta: «Nam protonoemata, sive complexa notio, nec confusa, nec distincta est» (LHA 217_{30}-218_{1},). Si tratta evidentemente di un errore di trascrizione, poiché Guhrauer, da cui pubblica Risse, riporta: «Nam protonoëma, sive simplex notio, nec confusa, nec distincta est» (*Guhrauer* 284). La nozione di *protonoëma* viene da Jungius definita nelle LHA *Disputationes noematicae* II, 11, 25-26: «Quod si resolvuntur notiones in notiones, aut in infinitum abibit resolutio, quod absurdum foret, aut consistet in certis irresolubilibus notionibus, quas protonoemata sive primas aut primigenias notiones solemus indigitare».

dell'oggetto rappresentato. Ne consegue che per Jungius la distinzione è possibile solo là ove vi è composizione, ed essa va quindi compresa come discrezione (distinto e discreto sono sinonimi) ovvero come la costruzione di una nozione in cui tutte le parti sono ben distinte e compresenti. Da ciò consegue l'affermazione che le nozioni prime, o *protonoemata*, non sono né distinte né confuse. Ciò che è semplice sfugge alla opposizione distinto/confuso, mentre per Descartes la semplicità è la cifra stessa della distinzione.

Senza cogliere lo scarto che lo distanzia da Descartes, ma interpretando come imperizia o inaccuratezza la mancanza di un apparato completo che permetta di elaborare le definizioni e le descrizioni[40], Jungius rileva come Descartes manchi proprio là dove lo porterebbe l'articolo 45, ovvero l'assenza di una enumerazione completa delle nozioni massimamente semplici. Secondo Jungius, nel momento in cui Descartes elenca le nozioni menzionate nell'articolo 48 (*substantia, duratio, ordo, numerus*) «proponit enim hac occasione quasi categorias quasdam sive rerum summa genera, simulque importune admiscet modos considerandi, et multa alia perplexa»[41].

Il culmine di questa confusione si produce secondo Jungius quando Descartes giunge a separare da una parte le *res* e i modi (che egli chiama *inhaerentiae*), in quanto realmente esistenti, e dall'altra le *veritates aeternae* che non hanno esistenza propria *extra cogitationem*. L'obiezione di Jungius è quanto mai raffinata, poiché contesta a Descartes l'ambiguità di una posizione che non è risolvibile né in un essenzialismo radicale né in un nominalismo coerente quale lo stesso Jungius professa:

> Tandem artic. 49 huc evadit, ut propositionem indemonstrabilem ex entibus vere existentibus excludat, quippe quae nec res, nec modus sit, sed veritas quaedam aeterna, quae tamen in mente nostra sedem habeat[42].

Il punto è – e su questo Jungius concorda – che certo questo enunciato 'esiste' solo nella nostra mente, ma allora perché non ricondurlo a un modo della stessa mente? Secondo questa interpretazione, Descartes sembra contraddirsi ponendo i modi della mente da una parte e le verità eterne dall'altra. Contro questa anomalia, Jungius propone una divisione delle *res* in sostanze e modi, che egli

[40] Cfr. LHA 218$_{1-3}$; *Guhrauer* 284: «Cartesius quidem ubique inculcat cognitionem distinctam, sed saepe parum auxilii ad eam affert, dum populariter aut negligenter loquitur potius quam accurate».

[41] LHA 218$_{9-11}$: *Guhrauer* 285.

[42] LHA 218$_{11-14}$; *Guhrauer* 285.

ritiene sia condivisa da Descartes, in cui le stesse verità eterne sono assorbite nei modi della mente e considerate come proposizioni aventi verità eterna. La traslazione di senso operata da Jungius è quindi tutta a favore di una consistenza logica o gnoseologica di tali 'verità', a detrimento di un riconoscimento alle stesse di un proprio statuto ontologico.

Jungius legge così in controluce la teoria cartesiana rendendola coerente con un nominalismo che, facendo consistere la validità ultima delle proposizioni che metaforicamente e impropriamente chiamiamo 'verità eterne' nella immediatezza, cioè nella impossibilità di essere dedotte da un termine medio su cui si possa costruire un sillogismo, le riduce agli atti formali dell'intelletto in cui solo si attesta la loro verità. L'eternità delle verità cosiddette eterne non rimanda quindi alla loro consistenza ultima nell'intelletto divino, ma «diventa nota in parte per induzione, in parte per lume naturale della mente»[43] e consiste nel fatto che queste proposizioni risultano sempre vere: o meglio esse risultano sempre evidenti e vere alla luce dell'esperienza, ogni volta che la ragione pone riflessivamente la propria attenzione su di esse. Ciò che permette di cogliere la consistenza delle verità eterne è infatti l'*experientia interna* su cui è fondata la logica, e che lo stesso Jungius richiama nell'epistola come un punto di consonanza tra la sua posizione e la formulazione del cogito cartesiano[44]. *L'experientia interna*, trattata nel quarto capitolo del libro IV della *Logica Hamburgensis*, viene definita da Jungius come quella che «reflexionis intellectus innititur, qua nimirum ipse operationes suas, ceu praesentanea quadam cognitione sive animadvertit, sive suo modo sentit»[45]. La logica si fonda quindi sulla *animadversio* o sul *sensus* che l'intelletto ha riflessivamente delle proprie operazioni: nell'esperienza interna l'intelletto avverte le operazioni che egli stesso compie e che, quindi, rendono possibile l'analisi delle nozioni. In questo senso, gli elementi massimamente semplici e irrisolvibili sono quelli che non possono essere diversi, in virtù dell'esperienza stessa che ne attesta l'evidenza. Su tali presupposti risulta chiara la lettura di Jungius, che, senza rigettare la posizione di Descartes, ne rileva l'inaccuratezza:

> Omnis propositio, si vel topica et veri similis tantum sit, est mentis operatio, et Ens vere in mente inhaerens, a mente modaliter diversa. Quid opus est, hac catacresi uti, ut

[43] LH IV, X, 6, 224.

[44] Cfr. LHA $217_{22\text{-}25}$; *Guhrauer* 284: «Nosti logicam fundari in experientia interna, de qua Logica Hamburgensis lib. IV. c. 4. §9, quam etiam Cartesius magni facit, dum initiunm spei a dubitationibus emergendi collocat in hac propositione: Ego cogito».

[45] LH IV, IV, 9, 207.

axioma veritas aeterna dicatur, quod rectius veritatis aeternae [propositio] diceretur, ut lib. I Princip. artic. 75. loquitur, quamvis id huic loco non conveniat?[46]

Analogamente, Jungius registra come imprecisione l'appellativo di 'modi del pensiero' che Descartes utilizza per indicare le differenti tipologie del pensiero e che egli ritiene più coerente chiamare 'specie' del pensiero, riservando il termine 'modi' ai singoli atti del pensiero che ineriscono modalmente alla sostanza.

Se da una parte Jungius non esita a rimarcare le 'imprecisioni' di Descartes, dall'altra egli non rigetta le tesi dell'autore dei *Principia*, ma registra una consonanza di fondo con esse. L'atteggiamento di Jungius sembra quindi generalmente orientato a ricondurre il pensiero di Descartes al proprio, nella misura in cui determinati passaggi del 'manuale' pubblicato nel 1644 sembrano mancare di chiarezza, così da necessitare di una interpretazione che li renda coerenti con il resto dell'opera. Il testo cartesiano è così suscettibile di 'muoversi' e orientarsi in quanto lascia indeterminate alcune questioni su cui si apre uno spazio interpretativo che il lettore è tenuto a colmare. Jungius dà perciò un giudizio fondamentalmente positivo del pensiero di Descartes, che però gli pare un terreno 'infido' per i lettori inesperti.

Che il testo cartesiano manchi di chiarezza e che esso predisponga chi lo segue acriticamente a perdersi in errori e paralogismi risulta, secondo Jungius, da due testi in cui i seguaci di Descartes hanno tentato di continuare la sua opera, colmando le lacune lasciate dal maestro. Si tratta *della Clavis philosophiae naturalis* di Johann de Raey e degli *Specimina philosophiae cartesianae* di Daniel Lipstorp, pubblicati a Leida rispettivamente nel 1654 e nel 1653:

Ut autem videas quos fructus pariat hic contemtus logicae in Cartesii sectatoribus, dum semper claram et distinctam perceptionem iactant, eme Tibi, vel fac ut Magistra tua emat duos hosce libellos, Johannis Raei Clavem Philosophiae naturalis in 4., Danielis Lipstorpii Specimina Philosophiae Cartesianae in 4., uterque apud Elseviros nuper excusus[47].

L'autore della *Logica Hamburgensis* si rivela così estremamente attento agli sviluppi del cartesianesimo[48]. I testi di Lipstorp e di de Raey sono additati come

[46] LHA $218_{15\text{-}19}$; *Guhrauer* 285.

[47] LHA $219_{5\text{-}9}$; *Guhrauer* 285-286.

[48] Occorre però registrare che Jungius non menziona la *Logica Vetus et Nova* di Johann Clauberg, pubblicata in prima edizione nel 1654. Dalla lista dei trattati di logica posseduti da Jungius

esemplari in quanto entrambi si applicano a dimostrare le sette regole degli urti tra i corpi, semplicemente enunciate da Descartes nella seconda parte dei *Principia* agli articoli 46-52[49]. Il giudizio di Jungius è al proposito dei due commentatori quanto mai laconico: «Uterque ita, ut demonstrandi peritis ostendant, se ignorare, quid sit demonstrare»[50].

Di particolare interesse il riferimento al testo di Lipstorp – a cui Jungius rinvia – proprio perché l'autore degli *Specimina* si propone di dimostrare le regole cartesiane del moto *more geometrico*, cioè ponendo definizioni, assiomi e postulati da cui tali regole deriverebbero necessariamente. È rilevante che Lipstorp 'dimostri' le tesi cartesiane seguendo un modello dimostrativo, quello geometrico, che egli ritiene incarnare genuinamente il metodo e la logica cartesiane. Questa interpretazione della logica e del metodo cartesiani presuppone una particolare lettura del privilegio cartesiano concesso alle matematiche: occorre ricordare che, in seguito alla traduzione latina della *Géométrie* pubblicata da Frans van Schooten nel 1649, il terzo saggio diviene un testo cardine per l'interpretazione del metodo cartesiano[51]. Lipstorp, appoggiandosi su di esso (ma secondo un approccio che ne depaupera fortemente il significato) e sull'esposizione *more geometrico* della metafisica proposta nelle *Secunde Responsiones*, elabora una esposizione completa di diversi punti della fisica cartesiana, tra cui quella delle regole degli urti tra i corpi. Così, in altre parole, il metodo cartesiano che ha trovato nella *Géométrie* il proprio manifesto, consisterebbe nella riduzione delle questioni agli assiomi e postulati massimamente semplici e da questi una ricostruzione *more synthetico* dei teoremi complessi. La possibilità e la liceità di tale operazione riposava per Lipstorp sulla coincidenza tra l'essenza dei corpi e l'oggetto proprio della geometria, vale a dire l'estensione nelle sue tre dimensioni:

> Non alia principia in Physica, quam in Geometria vel in Mathesi abstracta esse quaerenda, ac proinde conclusionum Physicarum aeque ac Mathematicarum demonstrationes dari posse[52].

(pubblicata sulla base di un elenco stabilito da H. Lüdtke, in LHA 15-18), tuttavia, si registra la presenza del testo claubergiano all'interno della biblioteca personale di Jungius.

[49] Sulle leggi dell'urto tra i corpi, cfr. D. CLARKE, *The impact Rules of Descartes' Physics*, «Isis», 68, n. 241, 1977, pp. 55-66; D. GARBER, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 231-262.

[50] LHA $219_{16\text{-}17}$; *Guhrauer* 286.

[51] A tal proposito cfr. C. BORGHERO, *'Méthode' e 'Géométrie'*…, cit; e, dello stesso autore, *La Méthode senza la Géométrie*…, cit.

[52] D. LIPSTORP, *Specimina philosophiae cartesianae*, Lugduni Batavorum, apud Johannem et Danielem Elsevier, 1653, p. 5. L'affermazione di Lipstorp riprende quasi testualmente *Principia philosophiae* II, §64: sull'importanza di questo articolo, cfr. F. DE BUZON, *La mathesis des* Principia:

Tale coincidenza rendeva dunque possibile l'applicazione della *demonstratio mathematica* in fisica. Tale tipo di dimostrazione è definito da Lipstorp proprio all'inizio dell'opera:

> Quaeret forsan nonnemo: *In quo consistat illa Demonstratio mathematica in Physicis adhibenda*? Respondeo. In eo, ut nihil premittas, nisi quod sit valde clarum et evidens, et quod seorsim spectatum sit cognitu facillimum, ex quo postea continua serie, et non interrupto ordine id quod antea ignorabatur, educas[53].

Secondo Lipstorp, perciò, è possibile procedere deduttivamente in fisica, dimostrando le proposizioni meno evidenti a partire da quelle massimamente evidenti, attraverso una ininterrotta serie di proposizioni intermedie, in cui le une precedono le altre secondo un ordine che ne rispetta l'evidenza e la chiarezza. Questo metodo è quello seguito da Lipstorp nella sezione dedicata alla dimostrazione delle regole cartesiane del moto. In tale contesto vengono poste: le definizioni del moto locale e delle sue varie tipologie (rettilineo, circolare, misto), quella della determinazione del moto, del corpo, della solidità, ecc.; i postulati in cui si chiariscono le condizioni e le modalità con cui devono essere rappresentati i corpi cui si applicano le leggi del moto; e infine gli assiomi che pongono Dio come causa universale, primaria e generale di tutti i moti, la naturale permanenza di un corpo nello stato in cui si trova, la natura rettilinea del moto dei corpi, ecc. Combinando tali definizioni, postulati e assiomi, Lipstorp dimostra le leggi con cui si regolano gli urti tra i corpi nei vari casi possibili, ferme restando le condizioni generali poste inizialmente.

Senza addentrarci nella lunga deduzione di Lipstorp, di cui lo stesso Jungius denuncia la prolissità, possiamo rilevare come la condanna dell'autore della *Logica Hamburgensis* si limiti a sottolineare l'ignoranza, da parte dei due commentatori, di ciò che significa propriamente dimostrare.

Ora, proprio questa interpretazione, che insiste sulla *resolutio* degli enunciati negli elementi concettualmente primi che li costituiscono e che dovrebbe riscontrare l'accordo di Jungius, trova l'opposizione ferma di quest'ultimo.

Infatti, per Jungius, proprio questa applicazione delle nozioni di chiaro e distinto, rivela assenza di accuratezza, e Lipstorp, che formalizza gli argomenti di

remarques sur II, 64, in J-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (eds.), *Descartes: Principia Philosaphiae (1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, pp. 303-320.

[53] D. LIPSTORP, *Specimina Philosophiae Cartesianae*…, cit., p. 2.

de Raey, al quale egli si richiama più volte negli *Specimina*, si rivela essere un «giovane di ingegno, ma un po' troppo frettoloso».

Gli allievi di Descartes procedono a tentoni sulle orme del loro maestro proprio perché costui, pur avendo correttamente voluto costruire la propria filosofia a partire dalle nozioni chiare e distinte, non ha saputo indicare quanto necessario per costruire le definizioni e le descrizioni – elementi essenziali per Jungius alla dimostrazione – ovvero le nozioni prime da cui derivano tutte le altre. Le definizioni e i postulati, così come gli assiomi delineati da Lipstorp si propongono certo di seguire il criterio della *perceptio clara et distincta* indicato da Descartes, ma senza una enumerazione dei predicabili e senza una corretta induzione, è impossibile ogni tipo di analisi e di sintesi delle nozioni. I cartesiani vantano chiarezza e distinzione, ma non sono in grado di fornire alcuna dimostrazione che sia distinta, né, quindi, di procedere là dove Descartes li ha lasciati. Privi quindi non solo del loro maestro, ma anche dello strumento essenziale per condurre l'intelletto, ovvero la logica. Se il giudizio nei confronti di Descartes è severo, pur limitandosi a constatare una certa confusione, l'esito di tale confusione nei cartesiani è secondo Jungius del tutto non ammissibile: mentre sarebbe necessario separare del tutto la logica dalla metafisica per poter elaborare pensieri distinti, Lipstorp e de Raey amplificano la confusione latente nei testi di Descartes alimentando veri e propri errori.

Nel contesto di questa lettera si ripropone quindi la questione della *Logica Cartesii* ampiamente discussa nelle Provincie Unite a ridosso della morte di Descartes. Diversamente dai testi di Revius e Lentulus, le critiche apportate da Jungius hanno un consistente peso filosofico, ultimamente assimilabile, sul piano teorico, alla severa accusa di psicologismo rivolta da Leibniz contro il criterio cartesiano della percezione chiara e distinta. Ma prima di Leibniz e a ridosso della morte di Descartes, questa epistola testimonia come tale accusa fosse già in fase di elaborazione, anche se non precisamente formalizzata. Il contesto nel quale si situa la lettera permette di valutare solo limitatamente la ricaduta dell'analisi di Jungius ed eventualmente la sua diffusione. Tale contesto non è però di secondaria importanza.

J. J. Jungii *epistola de Cartesii philosophia*[1]

Testo latino sulla base dell'edizione di G. E. Guhrauer e traduzione italiana[2].

284

217

S.P.

Intellexi ex clarissimo viro, parente Tuo, quandoquidem Tibi contingit, conversatione et quasi institutione frui Serenissimae Principis Palatinae in philosophia Cartesiana, cupere Te a me rescire, ecquid in ea desiderem. Difficulter haec fiunt per literas, tamen ne omnino repulsam feras, pauca e multis afferre constitui.

Mallem sane tecum de physicis rebus ex libro II. De Princip. (libros IV in schedis meis voco, quos ille partes). Verum oportet prius nos in logicis principiis convenire, alioquin frustra sumetur labor in reliquis. Valde enim hoc improbo in Cartesio, viro alias magno, quod adeo exiguam logicae curam habet, eamque quasi cum metaphysica confundit, scientiam reflexivam cum recta.

Liber primus de principiis totus occupatur in metaphysicis, admixtis nonnullis ad logicam pertinentibus. Articulo 45. proponit perceptionis clarae et distinctae definitiones, quae utrum bene sint traditae, in tuo intellectu experiri poteris, praesertim si conferas definitionem notionis distinctae in Hamburgensi Logica lib. I, c. ult. § 4, traditam. Nosti logicam fundari in experientia interna, de qua logica Hamburgensis lib. IV. e. 4. § 9 quam etiam Cartesius magni facit, dum initium spei a dubitationibus emergendi collocat in hac propositione: Ego cogito. Sensus perceptionem posse claram esse simulque confusam concedo, verbi gratia, clara visio fit, ubi multi radii ab obiecto pupillam intrant, eodem tamen confusa est in senis oculo, si perspicillo suo careat. At intellectus perceptionem sufficit distinctam esse. Est enim talis, si partes a se invicem sint satis discretae.

[1] Tengo qui a ringraziare Igor Agostini per aver discusso con me alcuni passi della traduzione italiana.

[2] I numeri arabi in grassetto indicano le pagine dell'edizione *Guhrauer*, mentre quelli in tondo indicano le pagine di LHA.

Traduzione Italiana

Salute,

Ho inteso da quell'uomo illustrissimo che è tuo padre che talvolta ti capita di godere della conversazione e dell'insegnamento della Serenissima Principessa Palatina sulla filosofia cartesiana e che brami sapere da me che cosa ricerchi in tale filosofia. È difficile rispondere per lettera a queste cose, tuttavia per non risponderti del tutto con un rifiuto, ho cercato di scriverti alcune cose tra le tante <che ho in mente>.

Certo preferirei parlare della fisica che si trova nel secondo libro dei *Principia Philosophiae* (chiamo nelle mie schede quelli '4 libri' mentre lui li chiama 'parti'). Però occorre prima che ci accordiamo sui principi della logica, altrimenti ci si affaticherebbe invano sul resto. Infatti, disapprovo particolarmente in Descartes, uomo per altre cose di grande valore, il fatto che riserva una attenzione quasi nulla alla logica e quasi la confonde con la metafisica, la scienza riflessiva con quella retta[3].

Il primo libro dei Principia è tutto consacrato alla metafisica, con frammiste alcune questioni che pertengono alla logica. L'articolo 45[4] contiene le definizioni della percezione chiara e distinta: giudicherai da te stesso se esse siano ben costruite, soprattutto se le confronterai con la definizione di nozione distinta insegnata nella Logica Hamburgensis, libro I, ultimo capitolo, paragrafo 4[5]. Sai che la logica si fonda sull'esperienza interna (sulla quale vedi la *Logica Hamburgensis* libro IV, capitolo 4, paragrafo 9)[6], cui lo stesso Descartes dà grande importanza nel momento in cui ripone la speranza di uscire dai dubbi in questa proposizione: io penso. Concedo che la percezione dei sensi possa essere chiara e allo stesso tempo confusa: ad esempio una visione è chiara quando molti raggi entrano dall'oggetto nella pupilla, ma è allo stesso tempo confusa nell'occhio dell'anziano, se manca del suo cristallino. La percezione dell'intelletto invece basta che sia distinta, ed è tale se le parti sono separate luna dall'altra quanto occorre.

[3] Cfr. LHA *Disputationes Noematicae* III, *Corollaria*, §§ 13-14, 31: «Scientias in reflexivas et rectas distinguimus. Rectas vocamus eas, quas alii cum logicae iniuria reales appellant. Hae autem sunt, quae obiectum habent extra mentem nostram positum, vel saltem ab operationibus mentis nostrae diversum. [...] Reflexivas nuncupamus, per quas intellctus ipse quasi reflectitur, h. e. mentis nostrae operationes pro obiecto habent».

[4] Cfr. *Principiae Philosophiae*, I, art. 45, B *Op* I 1738-1740 (AT VIII-I 21-22).

[5] Cfr. LH I, XV, 4, 64.

[6] Cfr. LH IV, IV, 9, 207.

Nequeunt autem secunda et tertia mentis operationes distinctae esse, nisi compositae notiones sint distinctae. Nam proto

218

noemata, sive simplex notio, nec confusa, nec distincta est. Cartesius quidem ubique inculcat cognitionem distinctam, sed saepe parum auxilii ad eam affert, dum populariter aut negligenter loquitur potius, quam accurate. Quomodo autem potest demonstratio distincta et evidens esse, si resolvi in simplices suas consequentias omnes nequeat, si primae eius sumtiones non sint in numerato? Vide Logic. Hamburg. Lib. III. c. 24. § 3.

285

Cartesius lib. I. Princip. artic. 47. promittit, se enumeraturum omnes simplices notiones, ex quibus cogitationes nostrae componuntur, sed aliud promittit, aliud praestat. Proponit enim hac occasione quasi categorias quasdam sive rerum summa genera, simulque importune admiscet modos considerandi, et multa alia perplexa. Tandem artic. 49 huc evadit, ut propositionem indemonstrabilem ex Entibus vere existentibus excludat, quippe quae nec res, nec modus sit, sed veritas quaedam aeterna, quae tamen in mente nostra sedem habeat.

Atat omnis propositio, si vel topica et verisimilis tantum sit, est mentis operatio, et Ens vere in mente inhaerens, a mente modaliter diversa. Quid opus est, hac catachresi uti, ut axioma veritas aeterna dicatur, quod rectius veritatis aeternae diceretur, ut lib. I. Princip. artic. 75. loquitur, quamvis id huic loco non conveniat?

Ne taedio me et lectorem ulteriore afficiam, propono meam divisionem, in qua non puto me multum discrepare a Cartesii sententia, quem puto, meditationibus defessum, incuriose admodum hosce tres articulos scripsisse:

Ens vel finitum est vel infinitum, sive independens.

Finitum vel Substantia, vel Inhaerentia.

Substantia vel corporea sive materialis, vel intellectualis sive cogitativa.

La seconda e la terza operazione della mente, però, non possono essere distinte, se le nozioni composte non sono distinte. Infatti il protonoema, ovvero la nozione semplice, non è né confusa né distinta[7].

Descartes, certamente, dice ovunque che la conoscenza deve essere distinta, ma spesso le offre poco aiuto e si esprime in maniera popolare o con negligenza, piuttosto che con cura. Come può però essere una dimostrazione distinta ed evidente se non si può risolverla in tutte le sue semplici conseguenze, se manca l'enumerazione dei suoi assunti fondamentali? Confronta a tal proposito la *Logica Hamburgensis*, libro III, capitolo 24, paragrafo 3[8].

Descartes, nel libro I dei *Principia* articolo 47[9], promette una enumerazione di tutte le nozioni semplici di cui si compongono i nostri pensieri, ma una cosa è quello che promette, un'altra quello che mantiene. In tale occasione, infatti, propone quasi delle categorie, o sommi generi delle cose, e allo stesso tempo poco opportunamente mescola i modi di concepire e molte altre cose complicate. Infine nell'articolo 49[10] arriva sino a escludere una proposizione indimostrabile dagli Enti veramente esistenti, in quanto non è né una cosa né un modo, ma una verità eterna che tuttavia ha sede nella nostra mente.

Strano <poiché> ogni proposizione, se soltanto topica o verosimile, è un'operazione della mente, e un Ente veramente inerente alla mente, diversa modalmente dalla mente. Che necessità c'è di servirsi di questa catacresi per chiamare verità eterna un assioma, che più rettamente si dovrebbe chiamare assioma avente verità eterna, come si dice nel libro I dei *Principia*, art. 75[11], anche se ciò in questo luogo non conviene?

Per non annoiare qui ulteriormente me e il lettore, propongo la mia divisione, in cui non credo di allontanarmi molto dall'opinione di Descartes. Ritengo che egli, stanco delle meditazioni, abbia scritto questi tre articoli con molta poca cura:

L'ente è o finito o infinito, ossia indipendente.

L'ente finito è o sostanza o inerenza.

La sostanza è o corporea ossia materiale, oppure intellettuale ossia cogitativa.

[7] Seguiamo qui il testo quale si trova pubblicato in *Guhrauer* 284.
[8] Cfr. LH III, XXIV, 3, 173.
[9] Cfr. *Principiae Philosophiae*, I, art. 47, B *Op* I 1742 (AT VIII-I 22).
[10] Cfr. *Principiae Philosophiae*, I, art. 49, B *Op* I 1744 (AT VIII-I 23-24).
[11] Cfr. *Principiae Philosophiae*, I, art. 75, B *Op* I 1768-1770 (AT VIII-I 38, l. 22 ss.).

Inhaerentiarum alia corporeae substantiae inest, ut superficies, linea, figura, situs, motus, tactus, situs, alia mentali sive cogitativae, ut notio, propositio, sive enuntiatio, et dianoea sive ratiocinatio sive consequentia, alia utrique, ut ordo.

Quod ego inhaerentiam, id Cartesius cum Lombardistis modum, aut modum Entis appellat, saepissime etiam modum pro specie ponit, ut cum dicit: Modos cogitandi vel cogitationis modos, id est species cogitationis, ut artic. 17, 32, 53, 65, modos percipiendi, volendi, artic. 48 et 32, i.e. species perceptionis et volitionis. Tertio modum cogitandi et modum, sub quo concipimus, dicens, intelligit Ens rationis, vel Ens, quod a se ipso secundum rationem diversum est, artic. 55 et 57, exempli gratia, duratio differt secundum rationem ab Ente durante, estque vel permanens duratio vel successiva. Illa realiter idem est cum Ente permanente, haec cum Ente successivo, videlicet motu. Hinc tempus est motus, quatenus metitur alios motus.

Operationem intellectus nobiscum agnoscit Cartesius artic. 32.

219

Id vero intolerabile est, quod affirmationem et negationem vult esse modos volendi, i.e. species volitionis, artic. 32. Haec omnia eo, ne patiaris te ab Hamburgensi logica abduci, quae tribus mentis operationibus superstructa est.

Ut autem videas, quos fructus pariat hic contemtus logicae in Cartesii sectatoribus, dum semper claram et distinctam perceptionem

286

iactant, eme Tibi, vel fac ut Magistra tua emat duos hosce libellos, Johannis Raei Clavem Philosophiae naturalis in 4., Danielis Lipstorpii Specimina Philosophiae Cartesianae in 4., uterque apud Elseviros nuper excusus. Cartesius lib. II. Princip. pro more suo e prioribus demonstrari ait tertiam naturae legem, artic. 4l et 42 (quam ego ut hypothesin tamen admitterem, licet demonstrationem nullam videam) et hinc porro deduci regulas motus, quarum deductionem tamen relinquit industriae lectorum. Duo autem isti scriptores septem istas regulas prolixe demonstrant.

Alcune delle inerenze pertengono alla sostanza corporea, come la superficie, la linea, la figura, il sito, il moto, il tatto, il sito, altre pertengono alla sostanza mentale o cogitativa, come la nozione, la proposizione o enunciazione, la dianoia o raziocinazione o conseguenza, altre pertengono a entrambe come l'ordine.

Ciò che io chiamo inerenza, Descartes come i Lombardisti lo chiama modo o modo dell'ente. Spessissimo scambia anche il modo con la specie, come quando dice: i modi del pensare o modi del pensiero, cioè le specie del pensiero, come negli articoli 17, 32, 53, 65; oppure i modi del percepire, del volere, agli articoli 48 e 32, ovvero le specie della percezione e della volizione. In terzo luogo, dicendo modo del pensare e modo sotto cui concepiamo, intende l'Ente di ragione, ovvero l'ente che è diverso da sé stesso secondo ragione; negli articoli 55 e 57[12] ad esempio la durata differisce secondo ragione dall'ente che dura, e la durata è o permanente o successiva. Quella è realmente identica con l'ente che permane, questa con l'ente successivo, ossia il moto. Da qui il tempo è movimento in quanto incontra altri movimenti.

Descartes riconosce insieme a noi l'operazione dell'intelletto.

Ciò che invece è intollerabile è che pretende che l'affermazione e la negazione siano modi del volere, cioè specie della volizione, nell'articolo 32[13].

Tutto ciò perché non finisca con l'allontanarti dalla *Logica Hamburgensis* che è costruita sulle tre operazioni della mente[14].

Ma perché tu veda quale frutto produca questo sprezzo della logica nei seguaci di Descartes, quando proclamano sempre la percezione chiara e distinta, procurati, o fai in modo che la tua maestra si procuri questi due libelli, la *Clavis Philosophiae Naturalis* di Johann de Raey[15], in 4°, e gli *Specimina Philosophiae Cartesianae* di Daniel Lipstorp[16], in 4°, entrambi recentemente editi presso gli Elsevier. Descartes nel libro II dei *Principia* come suo costume dice di dimostrare da quanto precede la terza legge di natura, negli articoli 4l e 42[17] (la quale legge io potrei persino ammettere come ipotesi, anche se non vedo nessuna dimostrazione) e da qui deduce poi le regole del moto, la cui deduzione tuttavia lascia alla fatica del lettore. Questi due scrittori, però, dimostrano in maniera prolissa queste sette regole.

[12] Cfr. rispettivamente, *Principiae Philosophiae*, I, artt. 55 e 57, B *Op* I 1748-1750 (AT VIII-I 26-27).

[13] Cfr. *Principiae Philosophiae*, I, art. 32, B *Op* I 1732-1734 (AT VIII-I 17).

[14] Cfr. LH *Logicae Prolegomena*, 20, 3.

[15] J. de RAEY, *Clavis Philosophiae Naturalis*, Lugduni Batavorum, J. et D. Elsevier, 1654.

[16] D. LIPSTORP, *Specimina Philosophiae Cartesianae*…, cit.

[17] Cfr. *Principiae Philosophiae*, II, artt. 41-42, B *Op* I 1812-1814 (AT VIII-I 65-66).

Prior. qui Professor Leidensis, quasi clam et modeste, a pagina 112 ad paginam 129. Alter audacter et expresse a pagina 39 ad paginam 85. Uterque ita, ut demonstrandi peritis ostendant, se ignorare, quid sit demonstrare. Si non placet utrumque emere, ematur posterior, qui multa habet de vita Cartesii et alia pulcra, hinc inde collecta et transscripta. Est iuvenis ingeniosus, sed nimis festinans. Ego puto me demonstrare posse, quartam regulam esse falsam.

Sed abrumpere stylum cogor, tempore exclusus. Tu quaeso Cartesii epistolas, quas serenissima Princeps tibi communicavit, descriptas mihi transmitte, ut eo melius studiis Tuis et aliorum consulere et subvenire possim. Simulque significa, quousque in Cartesio progressi sitis, numquid iam librum secundum de principiis attigeritis, item utrum adsint vobis machinae, quibus Cartesi hypotheses confirmentur. Item qui apud vos matheseos professionem sustineat. Vale. Dabam Hamburgi die 23. Martii A. 1655.

Tuus

Joachimus Jungius, Med. Dr.

Il primo, che è Professore a Leida, procede quasi in maniera sommessa e implicita, da pagina 112 a pagina 129. Il secondo procede con audacia e in modo esplicito da pagina 39 a pagina 85[18]. Così che entrambi mostrano – a coloro che sono esperti nel dimostrare – di non sapere che cosa significhi dimostrare. Se non volete procurarveli entrambi, procuratevi il secondo, che contiene molte cose sulla vita di Descartes e molte altre cose valide, raccolte e trascritte da una parte e dall'altra. [L'autore] è un giovane di ingegno, ma un po' troppo frettoloso. Io ritengo di poter dimostrare che la quarta regola è falsa.

Ma sono costretto a interrompermi, per mancanza di tempo. Ti prego di trasmettermi in copia le lettere di Descartes che la serenissima Principessa ti ha fornito, così che io possa tanto meglio aiutare e consigliare i tuoi studi e quelli degli altri. Fammi sapere allo stesso tempo fin dove siete arrivati nello studio di Descartes, se vi siete già messi sul secondo libro dei *Principia*, e anche se possedete delle macchine che possano confermare le ipotesi di Descartes. In aggiunta [fammi sapere] chi da voi fa professione di matematico. Stammi bene.

Amburgo, 23 marzo 1655.

Il tuo,
Joachim Jung, Dottore in Medicina

[18] In realtà la dimostrazione di Lipstorp è contenuta nelle pagine da 39 a 55.

LA PANACEA PHILOSOPHICA *DE JOHANN HEINRICH ALSTED : UN PROJET ARCHITECTONIQUE D'ACCÈS AU SAVOIR [2009]*[*]

La naissance de l'ontologie à l'époque moderne s'accompagne d'un renouvellement de la métaphysique, qui, en Allemagne, se concrétise dans la recherche d'une discipline capable de déterminer les concepts les plus abstraits dans l'horizon de l'*intelligibile* ou du *cogitabile*. Cette 'direction' prise par la *Schulmetaphysik* se rattache aussi à la recherche d'un cadre unitaire du savoir, apte à introduire les élèves à l'étude de la philosophie, dans le contexte particulier de l'enseignement proposé dans les Universités et dans les Collèges[1]. Dans cet enjeu – capital pour l'histoire de la métaphysique à l'époque classique – le rapport entre métaphysique et logique se trouve au centre de la pensée des premiers 'ontologues' : la question du rapport entre ces deux disciplines, en effet, se présente avec une grande évidence dès la première édition de l'*Ontosophia* de Johannes Clauberg, qui parut en 1647. Dans ce texte, la définition de la discipline qui recense les noms les plus généraux et abstraits de l'étant – en fonction d'une constitution architectonique du savoir – est liée à la nécessité de coordonner cette discipline en fonction d'une introduction pratique et concrète qui permette au disciple d'y accéder. Ce problème lie l'ontologie à la discussion sur la formation des élèves et sur la définition générale du champ du savoir, discussion qui se développe (entre les Provinces-Unies et l'Allemagne) à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècles dans les textes de Bartholomaeus Keckermann, Clemens Timpler, Rudolph Göckel, Johann Heinrich Alsted, jusqu'à Johann Amos Komensky.

L'importance de l'*Encyclopaedia* d'Alsted pour la redéfinition du champ du savoir a déjà été mise en évidence[2], et je voudrais m'arrêter en particulier sur un texte qui ouvre à la réalisation du projet encyclopédique d'Alsted : je me réfère à la

[*] [N.d.E.] Il saggio è stato pubblicato in V. ALEXANDRESCU (ed.), *Branching off. The Early Moderns in Quest of the Unity of Knowledge*, Bucarest, Zetabooks, 2009, pp. 211-224.

[1] Voir à ce propos : J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990 ; J. FERRATER MORA, *On the early history of 'Ontology'*, « Philosophy and phenomenological research », 24, 1963, p. 36-47 ; U. LEINSLE, *Das Ding und die Methode*, 2 vols., Augsburg, Maro Verlag, 1985, p. 394-411; *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, Maro Verlag, 1988 ; M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, 1939 ; repr. Hildesheim, Olms, 1992 ; J. S. FREEDMAN, *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter (1500-1650) : ein Handbuch für den Hochschulunterricht*, Münster, MAKS, 1984 ; M. SAVINI, *Le développement de la méthode cartésienne dans les Provinces-Unies (1643–1665)*, Lecce, Conteditore, 2004.

[2] Voir, à ce propos, W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg, Felix Meines Verlages, 1983.

Panacea Philosophica, publiée en 1610, deux ans avant les *Trigae Canonicae*[3] et la *Philosophia digne restituta*[4].

La *Panacea* nous offre un cadre d'ensemble de la structure du projet encyclopédique d'Alsted : il s'agit d'une sorte de programme ou tableau dans lequel sont esquissées les différentes parties du projet alstédien ainsi que leur ergonomie. En outre, cet ouvrage montre bien la présence de plusieurs traditions au sein de l'encyclopédisme d'Alsted : les influences lullistes, ramistes et aristotéliciennes sont intégrées dans un cadre original qui montre à la fois la continuité et le décalage avec les auteurs précédents, en particulier avec Bartholomaeus Keckermann et Pierre de La Ramée[5].

Le titre complet de la *Panacea* explique l'horizon épistémique dans lequel elle se trouve : *Panacea Philosophica ; id est, facilis, nova et accurata methodus docendi et discendi universam Encyclopaediam*. Ce titre montre les multiples directions vers lesquelles s'oriente le projet alstédien : en premier lieu l'idée de configurer la méthode comme une *Panacea*, une médecine universelle. Comme toutes les médecines, elle réagit contre une certaine pathologie, et la pathologie qu'Alsted veut éliminer concerne la formation et l'éducation des étudiants[6]. L'exigence d'offrir un cadre complet et systématique des sciences (l'encyclopédie annoncée dans le titre de la *Panacea*) doit s'associer à une garantie formelle de l'unité du savoir et au projet d'accès au savoir de la part des étudiants (la *methodus* évoquée au début de l'ouvrage).

La méthode devient ainsi fonctionnelle à un plan général de la philosophie qui régit l'appréhension du savoir tant à l'égard de l'enseignant qu'à celui de l'élève. Ce projet s'inscrit en outre, comme le laisse entendre le titre, dans le cadre d'une encyclopédie du savoir, dont la forme doit s'accommoder à l'élève, à ses capacités et ses aptitudes.

[3] J. H. ALSTED, *Trigae Canonicae, quarum prima, est dilucida artis mnemologicae, ...secunda, est artis Lullianae, ...tertia, est artis oratoriae*, Francofurti, Hummius, 1612.

[4] J. H. ALSTED, *Philosophiae digne restituta*, Herbornae Nassoviorum, Corvinus, 1612.

[5] Cf. W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica Universalis...*, cit., p. 107-113 ; H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 66-94.

[6] L'association métaphorique de la médecine et de la philosophie revient à différentes reprises dans les œuvres de plusieurs auteurs dans la première moitié du XVII^e^ siècle, en anticipant le développement de cette métaphore dans la *Medicina Mentis* de E.W. von TSCHIRNHAUS. Parmi ces auteurs on peut compter, outre Alsted, B. Keckermann, J. C. Dannhauwer, J. Clauberg. On peut en effet constater que la considération de la philosophie comme médecine hérite du rôle de la logique en tant qu'outil capable de soigner partiellement la faiblesse de l'entendement qui est survenue, comme une maladie, avec le péché originel. Voir à ce propos : H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638*…, cit., p. 66-73 ; M. SAVINI, *L'insertion du cartésianisme en logique : la* Logica vetus et nova *de Johannes Clauberg*, « Revue de Métaphysique et Morale », 1, 2006, *supra*, p. 291-306.

La première section de la *Panacea*, intitulée *De ratione instituti*, expose la raison qui justifie l'ouvrage d'Alsted, en décrivant les ennemis (*hostes*) qui s'opposent au parcours des études. Ceux-ci sont au nombre de deux : la *curiositas*[Z] et l'*ignavia*, représentées comme les monstres Scylla et Charybde, qui guettent le disciple dans le *mare magnum* du savoir. La description que fournit Alsted de ces deux vices est assez commune et reprend les lieux classiques de la tradition[8] : ainsi, la *curiositas* est caractérisée par le désir immodéré de connaissance, qui porte l'homme à s'orienter sur ce qui est inutile ou qui n'est pas proportionné ni accordé à son entendement[9]. L'*ignavia*, en revanche, dérive de l'inconstance à l'égard de la vertu, en raison de la difficulté qui se présente dans l'action vertueuse[10]. Dans ce cas, la quantité des livres et l'ensemble volumineux des études découragent les élèves, au point que ceux-ci décident souvent d'abandonner les écoles pour rester, plus tranquillement, dans l'ignorance. Contre ces vices, il faut considérer le but pour lequel on aborde les études (contre la *curiositas*) et, en même temps, la 'noblesse' et la 'douceur' que la connaissance suscite dans l'âme (contre l'*ignavia*). Le but des études est double : d'une part, généralement parlant, il consiste dans la gloire de Dieu, mais il coïncide plus particulièrement avec la formation du disciple et son accueil au sein d'un ordre professionnel. Le but de la *Panacea* est donc précisément de rendre possible un parcours (*methodus*) qui soit accordé, en même temps, à la situation du disciple et aux possibilités du maître : « *Finis e titulo seu inscriptione colligi potest. Panaceam voco, id est, universalem Medicinam, non chymicam, sed philosophicam; qua scilicet morbus, quo laborat intellectus in cognitione rerum, verborum et modorum, tolli potest. Ista panacea, uno verbo, est methodus quam in omnibus et singulis facultatibus atque disciplinis observare decet* »[11].

La *Panacea* se situe ainsi au niveau d'un projet général, un 'placard' qui aurait dû donner suite à une réforme du savoir. Ce projet, qui se concrétisera dans

[7] J. H. ALSTED, *Panacea Philosophica*, Herborn, Corvinus, 1610, p. 9 « *Curiositas est, qua studiosus vel ridicula, vel inutilia, quae nec scienti possunt, nec ignoranti nocent, vel etiam talia, quae impossibilia sunt lege, natura, consuetudine, perdiscere satagit* ».

[8] Cf. AUGUSTIN, *Confessiones*, X, 35, 54 ; ST. THOMAS, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 5 : « *Praeterea, promissio Daemonis mulierem ad peccandum instigavit. Sed Daemon promisit perfectionem scientiae. Ergo ex appetitu scientiae peccavit. Sed immoderatus appetitus sciendi est curiositas. Ergo primum peccatum est curiositas, etc.* ».

[9] Cf. E. PETERS, *The Desire to Know the Secrets of the World*, « Journal of the History of Ideas », 62, n. 4, October 2001, p. 593-610.

[10] J. H. ALSTED, *Panacea*…, cit., p. 10 : « *Ignavia est, qua studiosus relicta semita virtutis concedit in castra voluptatis, offensus multitudine laborum, quos exantlaudos videt iis, qui per templum virtutis discupiunt pervenire in templum Honoris* ».

[11] J. H. ALSTED, *Panacea*…, cit., p. 12.

l'œuvre encyclopédique d'Alsted se rattache expressément aux grands systèmes de la fin du XVIe et du début du XVIIe siècles, principalement à celui de Bartholomaeus Keckermann, dont les larges *in-folio* furent aussi publiés grâce au travail d'Alsted[12]. L'originalité d'Alsted ne réside donc pas tant dans la systématisation du savoir que, plutôt, dans la recherche d'une articulation unitaire et transdisciplinaire de la totalité des disciplines.

Cela résulte clairement dans la proposition, avancée par Alsted, d'une *Ars Magna* qui s'inspire des doctrines de Lulle[13] et qui devrait présider à l'ensemble du savoir : « *Ars magna est, quae tradit generalissimos terminos qui in omnibus et singulis disciplinis occurrunt* »[14].

En reconnaissant sa dette à l'égard de Lulle, Alsted s'éloigne en même temps des auteurs de référence qui lui sont les plus proches, en remarquant l'originalité de cette discipline par rapport à celles qui sont habituellement enseignées comme étant les plus générales et universelles : *l'Ars Magna* ne coïncide donc ni avec la *logica concreta* de Keckermann (c'est-à-dire la logique en tant qu'effectivement et matériellement employée par les individus dans leurs raisonnements), ni avec la *logica rebus applicata* de Zabarella[15], ni, enfin, avec la métaphysique, comme cela avait été affirmé par Pierre Grégoire (le *Tholosanus*) '*et alii*'[16].

Au contraire, selon Alsted, cet art « *est altior et generalior et Logica et Metaphysica. Eam ob causam vocatur ars magna generalis, et ultima. Magna dicitur, ob excellentiam et eminentiam. Generalis, propter terminos, quos explicat, generalissimos, qui in aliis scientiis occurrunt. Ultima, quia post alias est inventa* »[17].

Dans cette perspective on voit clairement l'originalité d'Alsted par rapport à Keckermann ou à Zabarella : elle consiste principalement dans l'effort de tracer un périmètre unique et général pour toutes les disciplines. Le rapprochement avec la

[12] B. KECKERMANN, *Systema systematum ...omnia huius autoris scripta philosophica uno volumine comprehensa lectori exhibens*, 2 vols., edidit J. Alsted, Hanau, W. Antonius, 1613.

[13] Sur la diffusion du lullisme voir: P. ROSSI, Clavis Universalis*: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983[2]; M. D. JOHNSTON, *The Reception of the Lullian Art, 1450-1530*, « Sixteenth Century Journal », 12, n. 1, Spring 1981, p. 31-48.

[14] J. H. ALSTED, *Panacea*…, cit., p. 14.

[15] C'est à dire la logique non en tant que *logica docens*, mais en tant qu'instrument appliqué aux *res*, et, donc, en tant que capable de produire la science : voir G. ZABARELLA, *De natura logicae*, in *Opera Logica*, Coloniae, sumptibus L. Zetzneri, 1597 ; repr. Hildesheim, Olms, 1966, p. 10-11.

[16] P. G. *THOLOSANUS*, *Commentaria in prolegomena syntaxeon mirabilis artis, per quam de omnibus disputatur habeturque cognitio,* authore D. Petro Gregorio, Lugduni, apud A. Gryphium, 1583 ; *Commentaria in syntaxes artis mirabilis, per quam de omnibus disputatur habeturque cognitio, in libros VIII digesta*, 7 vols., auctore Petro Gregorio, Lugduni, apud J. Pillehotte, 1587, *tableau*.

[17] J. H. ALSTED, *Panacea*…, cit., p. 12.

logique et la métaphysique n'est certainement pas polémique, mais s'établit naturellement à partir de l'universalité de ces disciplines. En quoi donc consiste cette *Ars*? Comme on l'a déjà dit, elle consiste dans une *explicatio* des termes les plus généraux et, selon Alsted, elle est au même temps inventive et applicative : « *Inventiva dicitur, quatenus docet disserere περῶ πντῳς νοετῇς de omni scibili.* […] *Applicativa dicitur, quatenus docet terminos generales applicare singulis scientiis* »[18].

L'*Ars magna* rend possible l'*inventio* de tout ce qui peut être connu, en fournissant les règles qui permettent de mettre en relation et d'ordonner les termes les plus universels que l'entendement, d'une manière discursive, emploie à l'égard de tout le *scibile* en tant que tel. D'autre part, cependant, l'*Ars magna* est aussi applicative, car elle nous apprend de quelle manière on peut appliquer les termes généraux aux disciplines particulières. La différence qui distingue cet art de la logique consiste dans le fait que ce n'est pas simplement un instrument par lequel le processus argumentatif ou discursif est réduit à ses éléments premiers, mais il définit, sur le plan du *scibile* en tant que tel, les termes essentiels qui permettent d'unifier et organiser les différents savoirs. On touche là un point essentiel, qui témoigne de l'originalité de *l'Ars Magna* esquissée par Alsted : d'une part, elle n'est pas, à proprement parler, une *scientia*, car elle n'a pas d'objet connu, mais en même temps elle conditionne toutes les *scientiae,* car elle nous montre les différentes perspectives sous lesquelles les objets peuvent être approchés à partir de leur propre *scibilitas*. Nous n'en sommes certainement pas encore à l'*Ontologia*[19], mais la problématique du texte d'Alsted – qui consiste à fonder l'unité et la communicabilité du savoir à partir d'un périmètre épistémique qui trace les limites du connaissable – me semble assez remarquable, même par rapport à la forme que prendra l'*Ontologie* dès sa parution, c'est-à-dire celle d'un lexique des termes les plus généraux et abstraits[20]. Car c'est bien d'un lexique qu'il s'agit dans la

[18] J. H. ALSTED, *Panacea*…, cit., p. 12.

[19] En tout cas il faut enregistrer que le terme *ontologia,* en grec, est employé par Alsted dans les deux encyclopédies, en 1620 et 1630, pour indiquer, sur la base du *Lexicon* de Goclenius, la métaphysique comme *sapientia quae considerat ens qua ens* : cf. J. H. ALSTED, *Cursus philosophici encyclopaedia libris XXVII complectens universae philosophiae methodum, serie praeceptorum, regularum et commentariorum perpetua*, Herborn, Corvinus, 1620, p. 149. Pour l'encyclopédie de 1630, le mot *ontologia* se trouve dans le vol. II à la p. 573 : *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herbornae Nassoviorum, typis G. Corvini, 1630 ; repr. W. SCHMIDT-BIGGEMANN (éd.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1989.

[20] Bien que Abraham CALOV, dans la *praefatio* de la *Metaphysica divina* (*Scripta philosophica* 98), critique le choix de ceux qui font coïncider la métaphysique et l'ontologie avec un *Lexicon* (il mentionne à ce propos William Ames), critiqué aussi par Clauberg, mais de manière moins forte (*Ontosophia* 29-30 et 112-114).

Panacea, au moment où Alsted précise la forme de cette discipline. Il est clair que dans les *lexica* de Keckermann une certaine attention est donnée au lexique et aux termes, mais c'est bien avec Alsted que le lexique acquiert, par l'entremise du lullisme, une perspective nouvelle et architectonique. La constitution de l'*Ars magna* passe ainsi à travers une *divisio* des termes qui la composent et par une *fabricatio* du *Lexicon* qui devrait permettre son utilisation. La divisio prévoit la distinction entre trois 'genres' de termes : les *Subjecta*, les *Praedicata* et, enfin, les *Regulae*. Les premiers sont justement les 'sujets' qui peuvent concerner toute discipline, car « *quicquid enim occurrit in inferioribus scientiis, reduci potest ad unum ex his subjectis. In hisce subjectis omne, quod est, implicatur, et extra ea nihil est : ideoque sunt generalia ad omnia* »[21].

Ces subjecta se divisent en *substantialia* (5) et *accidentalia* (5) : dans les premiers figurent *Deus, Angelus, Cœlum, Homo, Elementativa*, tandis que les *accidentalia* sont *Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio*. Alsted ne s'arrête pas davantage à préciser ces termes, car l'objectif de la *Panacea* est de fournir un cadre descriptif de la *methodus* par laquelle on doit s'orienter dans la connaissance. Ainsi, les *Praaedicata* et les *Regulae* sont tout simplement énumérés : les premiers (les *Praedicata*) présentent les genres ultimes de tout ce qui peut être prédiqué d'un sujet, tandis que les *Regulae*, qu'Alsted définit comme les *vasa ad omnia intelligibilia*, résument tous les types de questions que l'entendement peut se poser sur n'importe quel sujet.

Après avoir donné la liste de ces différentes parties de l'*Ars Magna*, Alsted indique la façon de la mettre en pratique : « *Sequitur praxis horum terminorum. Verbo dicam. Ars haec applicativa, est Lexicon philosophicum generale, cujus fabricam et usum docebo. Fabrica ita habet. Fiat volumen grande in folio, et illud dispescatur in decem partes principales, pro numero decem subjectorum. Singulae partes sibi vendicent bis novena folia; quibus inscribantur 18. praedicata, singulis singula. Singula folia dividantur in 10. Particulas, quibus inscribantur 10. Quaestiones, singulis item singulae* »[22].

Le *Lexicon* doit être utilisé comme un support constant qui permette d'approcher les différentes questions : cela signifie qu'il ne fonctionne pas comme une doctrine à apprendre, mais comme un plan ou bien une carte à employer à chaque instant pour avoir un point de repère dans le *mare magnum* du savoir et des études. En définissant les contours du *scibile* il permet de délimiter correctement ses régions particulières : « Usus huius Lexici est infinitus. *Est enim bibliotheca universalis locorum communium. Praecipuus autemm usus duplex. Principio huc*

[21] J. H. ALSTED, *Panacea*…, cit., p. 15.
[22] J. H. ALSTED, *Panacea*…, cit., p. 16.

possunt, et vero debent, omnia referri, quae occurrunt de Deo, Angelo etc. Neque enim Deo consideratur in hoc Lexico Theologice, sed ratione suorum praedicatorum, quatenus ea sparsa sunt per singulas disciplinas. E. g. si occurrat in Theologia titulus bonitatis, vel magnitudinis; tuum erit recurrere ad hoc Lexicon, ubi vides aliam Dei, aliam Angeli etc. esse bonitatem »[23].

La description de la *fabricatio* du volume et de la modalité de son emploi exprime parfaitement l'exigence de raccorder l'élaboration théorique du savoir avec sa mise en pratique.

Les autres parties de la *methodus* décrite dans la *Panacea* sont, pour la majeure partie, reprises des textes de Keckermann et de Timpler. La *Canonica* est le plan introductif qui montre un cadre de la philosophie dans son ensemble et contient les *Praecognita* de toute la philosophie : il y est traité de la philosophie en général, de la perfection de l'entendement et de la volonté, des *habitus* de l'intellect ; il est également présenté un résumé de l'histoire de la philosophie ainsi que les autres parties de la *methodus*, suivant laquelle l'élève apprendra les disciplines particulières. Ces parties sont précisément les *Lexica*, les *Praecognita*, les *Systemata* et les *Gymnasia*. Tandis que les *Lexica* présentent le vocabulaire des termes les plus importants et les plus difficiles de chaque doctrine, les *Praecognita* contiennent une introduction aux différentes disciplines sans cependant entrer dans le détail de leur contenu (on détermine par exemple le sujet d'une discipline, on établit quels en sont les principes, etc.). C'est dans cette partie aussi qu'il faudra tenir compte de toutes les conditions subjectives qui sont préalablement requises pour l'étude, comme l'aptitude des élèves, la qualité de l'enseignant, la quantité de temps nécessaire pour apprendre la matière, etc. Le contenu spécifique de la discipline est développé intégralement dans les *Systemata* et approfondi dans les *Gymnasia*, qui permettent aux étudiants de s'exercer et de montrer l'apport d'une science à l'égard de toutes les autres.

Le projet esquissé dans la *Panacea* va être profondément modifié dans les années immédiatement suivantes : au lieu d'une *Ars magna* fortement caractérisée par l'influence de Lulle, dans le *Cursus philosophici encyclopaedia* (1620), Alsted propose un cadre de l'Encyclopédie dont l'architecture devrait être garantie par le développement de quatre *praecognita*. Si, d'une part, le rôle croissant des *praecognita* (à partir de la *Philosophia digne restituta* de 1612) et la réduction du lullisme sont liés à l'intégration d'Alsted dans le milieu universitaire[24], de l'autre ils marquent une influence croissante des œuvres de Keckermann et de Zabarella : à partir du projet présenté dans la *Philosophia digne restituta*, le savoir s'organise à

[23] J. H. ALSTED, *Panacea*…, cit., p. 16.
[24] Voir à cet égard, H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted (1588-1638)*…, cit., p. 95-143.

partir de quatre *Praecognita* communes à toutes les disciplines : « *Omnis doctrina est ex praecognitis*. […] *Summa Encyclopaediae partitio est, quod absolvitur praecognitis, et systematibus. Praecognita nihil sunt aliud, quam diligens praeparatio, qua praedocetur natura, et studium disciplinarum* »[25].

Dans la *Philosophia digne restituta* et dans l'*Encyclopaedia* de 1620 ces *praecognita* sont, dans l'ordre, l'*Archelogia*, la *Technologia*, l'*Hexilogia* et la *Canonica*, tandis qu'en 1630 l'ordre et la dénomination des *praecognita* change : on trouve à la première place l'*Hexilogia*, puis l'*Archelogia*, la *Technologia* et enfin la *Didactica* (qui remplace la *Canonica*). Ces disciplines contribuent à l'unification du savoir, car elles organisent l'ensemble des connaissances divisées dans la multiplicité des sciences, tout en restant au dehors de ces dernières et sans rentrer dans le contenu spécifique d'aucune d'elles. L'*Archelogia*, comme le nom lui-même l'indique, s'occupe des principes en général, c'est-à-dire des principes qui sont communs aux différentes disciplines ; la *Technologia* (reprise des textes de Clemens Timpler[26]) concerne les propriétés, l'ordre et la division des disciplines ; l'*Hexilogia* porte sur les habitus *intellectuales* qui correspondent aux différentes *intelligibilia*, en en étudiant aussi les divisions et les causes, et enfin la *Canonica* (*Didactica*) s'attache à éclaircir les différentes modalités d'enseignement et d'appréhension des disciplines.

Entre le plan de la *Philosophia digne restituta* et celui de l'encyclopédie de 1630, la variation la plus importante concerne l'ordre dans lequel sont présentés les *praecognita* : comme l'a souligné W. Schmidt-Biggemann[27], la variation de l'ordre des *praecognita* indique une redéfinition et une nouvelle présentation de l'ensemble de l'encyclopédie, désormais conditionnée par les capacités de l'entendement humain dans la situation particulière qui a suivi le péché originel : « *Encyclopaedia est methodica comprehensio rerum omnium in hac vita homini discendarum* »[28].

Il ne s'agit pas tant, ici, de souligner le fait que l'encyclopédie doit tenir compte de la dimension pédagogique, mais plutôt de faire remarquer que le *scibile* lui-même, dans sa généralité, se donne à être mesuré par la situation de l'entendement humain dans sa condition postlapsaire. Le système des disciplines dans son intégralité est construit non seulement sur les *res* et sur les *objecta*, mais

[25] J. ALSTED, *Encyclopaedia septem tomis*…, cit., p. 50.

[26] La *Technologia*, en tant que *Tractatus generalis de natura et differentiis artium liberalium*, est ajoutée au *Metaphysicae systema methodicum* de Clemens Timpler dès la deuxième édition publiée à Hanau en 1606.

[27] Voir W. SCHMIDT-BIGGEMANN, « Vorwort », in J.H. ALSTED, *Encyclopaedia*…, cit., vol. I, p. x-xii.

[28] J.H. ALSTED, *Encyclopaedia*…, cit., vol. I, p. 49. C'est nous qui soulignons.

aussi et en particulier sur les *habitus* reliés à l'appréhension des *intelligibilia* : autrement dit, l'*encyclopaedia* – définie, dans le sillage de Keckermann, comme systema omnium systematum – est mesurée sur la connaissabilité (*scibilitas*) des objets de la part de l'*intellectus* : « *Nobis hoc loco latissime sumitur [scil. Encyclopaedia] pro disciplinarum omniumorbe; atque adeo pro universitate πῦντων γνωσῇν quae quidem homine sunt digna* »[29]. La correspondance des habitus intellectuales qui président à l'appréhension des *intelligibilia* et au système des connaissances est postulé par Alsted à travers la distinction qu'il propose entre les disciplines internes et les disciplines externes : « *Primo quidem disciplina est interna, vel externa. Illa etiam habitualis, et concepta : haec systematica et enuntiata dicitur. Disciplina interna est habitus intellectualis, hominem perficiens, et doctum et aptum reddens ad artificiose contemplandum, vel operandum. Disciplina externa est systema methodicum certorum praeceptorum de re aliqua scibili utilique traditorum, ad erudiendum de re aliqua scibili utilique traditorum, ad erudiendum et perficiendum hominem* »[30] En ce sens, entre les habitus de l'entendement – ce en quoi consistent les connaissances acquises – et l'ensemble des volumes de l'*Encyclopaedia* il y a une correspondance précise, en vertu de laquelle l'encyclopédie peut être conçue comme la disposition ordonnée, sur un support matériel, de tout ce que l'*intellectus* peut saisir. C'est pour cette raison que la définition des *habitus* – par lesquels la complexité des objets connaissables peut être accommodée à l'entendement – va prévaloir sur la position des principes propres aux choses et à leur connexion mutuelle : « *Principia, quae dirigunt discentem, sunt habitualia, vel notionalia. Illa sunt ipsi habitus, qui sunt principia actionum : haec sunt axiomata, ex quibus oriuntur conclusiones. Priora explicantur in Hexilogia; posteriora in Archelogia. Merito autem principia habitualia praemittuntur notionalibus; quia cum intellectus noster possit bene vel male operari, necesse est ut omnes illi habitus cognoscantur, per quos ille disponitur et determinatur ad actionem bonam, vel malam. Intellige hic actionem mentis, id est, contemplationem, non vero actionem virtutis, aut vitii moralis* »[31].

Le traitement des *habitus* doit donc être considéré avant celui des disciplines et des autres *praecognita* car toute connaissance dépend de la correcte disposition de l'entendement, puisqu'elle est, avant tout, une opération de celui-ci. Il n'y a aucune connaissance qui ne doive être accommodée à notre entendement et en 1630 prévaut, par rapport au projet de 1612, l'exigence de présenter l'encyclopédie en fonction du processus intellectuel par lequel l'entendement connaît

[29] J.H. ALSTED, *Encyclopaedia*…, cit., p. 49.
[30] J.H. ALSTED, *Encyclopaedia*…, cit., p. 50.
[31] J.H. ALSTED, *Encyclopaedia*…, cit., p. 50.

effectivement. L'ensemble des *habitus*, dont l'*Hexilogia* trace un cadre général, trouve un support matériel dans l'organisation et dans la disposition des disciplines, ce dont s'occupe la *Technologia*[32] : dans le deuxième des *praecognita* l'ensemble de l'encyclopédie est présenté à partir de la considération de ce qui est propre à une discipline en général, de la disposition harmonique des disciplines et, enfin, de l'énumération de toutes les disciplines qui composent le système des sciences dans son intégralité. Alsted lui-même reconnaît, à cet égard, une certaine imperfection de cette définition de l'encyclopédie, car celle-ci, n'étant qu'un *ens collectivum* et donc n'ayant pas une essence propre, n'est pas susceptible d'une définition parfaite : « *Philosophia tanquam ens colllectivum, non potest perfecte definiri* »[33]. L'encyclopédisme de Alsted montre ici sa nature artificielle, car l'encyclopédie, qui s'identifie avec les volumes qui la composent, réalise cet *ens collectivum* dans lequel consiste la philosophie.

Cet aspect 'artificiel' de l'architecture du savoir est largement présent dans les œuvres marquées plus explicitement par le lullisme, et en particulier dans la *Panacea Philosophica* : dans celle-ci *l'Ars Magna* est liée à la *confectio* du volume qui doit la contenir et qui confère, artificiellement, unité au corps entier de la philosophie. L'idée d'une *Ars magna* sera ensuite abandonnée, par Alsted, avec la définition progressive du projet encyclopédique : l'unité et l'organisation du savoir seront garanties par le traitement des quatre *Praecognita* qui précédent l'ensemble des disciplines et qui permettent – tout en restant à l'extérieur des doctrines qui constituent la philosophie – de projeter et d'harmoniser, bien que de manière également artificielle, leur ensemble.

[32] J.H. ALSTED, *Encyclopaedia*…, cit., p. 62 « *Technologia tradit habitudinem et sedes disciplinarum* ».

[33] J.H. ALSTED, *Encyclopaedia*…, cit., p. 67.

UNA METAFISICA SOTTO TUTELA: GNOSTOLOGIA, NOOLOGIA *E* ONTOLOGIA *NEL PENSIERO DI ABRAHAM CALOV [2009]*[*]

Nella prima metà del Seicento si assiste in Germania, all'interno delle Università, ad una ripresa dell'insegnamento della metafisica[1] in concomitanza con una generale rideterminazione del corpo delle discipline e dei loro rapporti all'interno della "enciclopedia" del sapere. In tal senso, gli studi che nel corso degli ultimi decenni si sono occupati di questo complesso processo di riappropriazione e ridefinizione della metafisica, all'interno della scolastica riformata e luterana, hanno sottolineato la nascita dell'ontologia come momento cruciale in cui si esprime sia una decisiva "noetizzazione" della metafisica quanto l'esigenza di una forte visione sistematica del sapere filosofico[2]. In altre parole, la metafisica nella forma propria dell'ontologia oltre ad occuparsi di un oggetto proprio e specifico – cioè dell'*ens latissime sumptum* – assume anche la funzione di garantire l'unità e la coerenza delle altre scienze, che traggono da essa quei termini e quei concetti generalissimi che vengono applicati ai loro oggetti particolari.

Questo risultato è però l'esito di un complesso processo di riconsiderazione della metafisica, in cui un problema non secondario fu quello di valutare e giustificare a che titolo questa scienza potesse esercitare una funzione architettonica ed assurgere ad un piano di reale preminenza rispetto alle altre. Tale problema, lungi dal riguardare le ambizioni di una disciplina in particolare, investe la possibilità stessa di concepire in maniera unitaria l'intero corpo del sapere: se l'insieme delle discipline deve esprimere senza tradirla la complessità e la diversificazione delle *res*, allora è legittimo chiedersi quale sia il fondamento – sul piano metafisico e gnoseologico – di questa corrispondenza e a quali principi essa obbedisca. Questo problema viene ad essere chiaramente tematizzato nel 1625

[*] [N.d.E.] L'articolo è stato pubblicato in «Medioevo», 24, 2009, pp. 361-380. [N.d.A.] Intendo qui ringraziare Giulia Belgioioso, Marco Forlivesi e Igor Agostini, con cui ho discusso i risultati di questo saggio.

[1] Cfr. gli studi di J. S. FREEDMAN, in particolare *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter (1500-1650) : ein Handbuch für den Hochschulunterricht*, Münster, MAKS, 1984.

[2] Oltre al classico studio di É. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1962[2]; cfr. anche J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990; U. LEINSLE, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, Maro Verlag, 1988; *Das Ding und die Methode*, 2 voll., Augsburg, Maro Verlag, 1985; J. FERRATER MORA, *On the early history of 'Ontology'*, «Philosophy and phenomenological research», 24, 1963, pp. 36-47; M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, 1939; repr. Hildesheim, Olms, 1992.

nell'opera del luterano Georg Gutke[3]: *Habitus primorum principiorum seu intelligentia*[4]. Qui egli si propone di esporre una scienza fondamentale, che chiama *intelligentia* e che definisce come «subtilitas rerum quatenus ex eadem principia cognoscendi prima fluunt»[5].

Chiariti i diversi sensi, equivoci rispetto al significato intenso da Gutke che il termine *subtilitas* può assumere (tra cui quello indicato anche da Girolamo Cardano[6], che Gutke non accoglie), l'autore sostiene che la *subtilitas* oggetto dell'*intelligentia* ha una sua *entitas* e *scibilitas*. La prima – l'*entitas* della *subtilitas* – consiste nella disposizione delle cose derivata dalla loro mutua congiunzione ed affinità[7]: posto che questa viene messa a tema nel momento in cui Gutke tratta della creazione, egli sostiene che essa richieda una *scibilitas* adeguata, fondata sui *prima principia* della conoscenza. Il progetto di Gutke è quindi quello di ricondurre la reciproca connessione delle cose ai primi principi della conoscenza in grado di esprimerli secondo una appropriata *scibilitas*. In altre parole, oggetto dell'*intelligentia* è la rappresentabilità delle cose dell'intelletto; la radice ultima però di questa proporzionalità intrinseca che unisce la *mens* e la *res* è da ricercare non nell'intelletto o nelle cose, ma nella azione con cui Dio crea il mondo. La creazione è il principio che pone in essere una *affinitas* che collega tutte le cose secondo una proporzionalità articolantesi tra i due estremi (entrambi considerati come impossibili) dell'identità e della assoluta eterogeneità:

> Eam [la *subtilitas*] contemplando deprehendamus cur Deus nec plane sibi simile, nec tamen aliquod a se omnino diversum efficere voluerit[8].

[3] Formatosi a Wittenberg sotto il magistero di Jakob Martini, Georg Gutke (1589-1634) vi insegnò filosofia fino al 1618, per poi trasferirsi a Berlino dove restò come Rettore del *Gymnasium zum Grauen Kloster* sino alla morte. Su di lui cfr. W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*. *I Band (1500-1640)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann, 1964, pp. 505-509; M. WUNDT, *Die deutsche*…, cit., pp. 245-254; L. W. BECK, *Early German Philosophers. Kant and his predecessors*, Cambridge, Harvard University Press, 1969, pp. 128-129; S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland*, Berlin, Akademie Verlag, 1993[2], pp. 211-212; U. LEINSLE, *Das Ding*…, cit, vol. I, pp. 394-411.

[4] *Habitus*: La prima edizione fu pubblicata a Berlino nel 1625. Cito qui dall'edizione del 1666.

[5] *Habitus* 16.

[6] *Habitus* 16. Nel *De subtilitate* Cardano definisce la *subtilitas* come «ratio quaedam, qua sensibilia a sensibus, intelligibilia ab intellectu, difficile comprehendunt» (G. CARDANO, *De subtilitate*, E. NENCI (ed.), Milano, Franco Angeli, 2004, p. 53).

[7] *Habitus* 17 «Illa [l'*entitas* della *subtilitas*] est accurata et optima rerum dispositio, ex affinitate et conjunctione earundem orta».

[8] *Habitus* 32.

Dio, creando, non ha potuto fare qualcosa di completamente dissimile e neppure del tutto simile a sé: se infatti egli avesse creato qualcosa di completamente dissimile da sé, egli avrebbe creato il non-ente, il che è impossibile; se invece egli avesse creato qualcosa di identico a sé, allora egli avrebbe causato se stesso, cosa altrettanto impossibile. Lo spazio nel quale Dio può operare è quello che si pone tra due estremi ugualmente impossibili, così che la creazione viene a prodursi secondo una proporzionalità che si articola mettendo in connessione tre termini: Dio, l'intelletto umano e il mondo.

Il fondamento della *affinitas* si articola perciò secondo un duplice asse, l'uno verticale, l'altro orizzontale. Poiché ciascuna cosa è in una determinata proporzione con Dio e collocata tra i due estremi della assoluta identità e della assoluta diversità, allora si può anche articolare una loro reciproca e mutua connessione a partire dai due principi che esprimono sul piano della conoscenza questi due estremi: il principio per cui una cosa non può essere e non essere allo stesso tempo (*impossibile est idem simul esse et non esse*) e il principio per cui una cosa non può essere e allo stesso tempo non distinguersi dalle altre cose (*impossibile est simul esse et simul cum aliis confusum esse*)[9]. Questi due principi presiedono ai due attributi che per Gutke appartengono alla *subtilitas*: la *veritas per repraesentationem* e la *aptitudo ad ideam et universalem conceptum*. Poiché ogni cosa nel momento in cui viene creata intrattiene *ipso facto* una proporzionalità con le altre cose, con l'intelletto e con Dio, essa non può essere contraddittoria (cioè essere del tutto estranea ed opposta all'essere in senso proprio, Dio, cioè non essere) e nella sua specifica natura deve esprimere questo suo requisito ontico nell'adeguabilità all'intelletto: la *veritas* viene certo concepita come *adaequatio rei et intellectus* ma sotto la figura della *abstractio* che costituisce la modalità propria della *repraesentatio*[10]. Ne consegue direttamente il contenuto del secondo principio: la rappresentazione che presiede alla esplicitazione della verità funziona estrapolando un concetto universale che esprime il concretarsi nella cosa particolare di quella specifica proporzione che Dio instaura costituendo la *res*.

[9] *Habitus* 73 Ex generali data subiecti evolutione prima omnis cognitionis principia innotescunt, quibus subtilitatis affectiones probantur. […] Exsurgunt autem hinc principia subsequentia. I. Impossibile est, idem simul esse et non esse. […] II. Impossibile est idem simul esse et simul cum aliis confusum esse».

[10] *Habitus* 96-97 «Ergo subtilitas in cognoscendo theoretica est subtilitas, vel subtilitatis modus, quo percepta rerum affinitate et conjunctione mutua in statu veritatis animadvertimus principia cognoscendi firmissima. [...] Animadversio ista vero est subtilissima contemplatio formalitatis [...]. Primum illud dirigit abstractio, et generalium a specialibus separatio, quae sane individuo nexu ubique iuncta sunt, et hic tanquam in propria sede explicanda».

Gutke chiama il prodotto di questa astrazione *idea*[11], indicando con ciò il termine finito dell'astrazione, avente una minima consistenza in sé senza che esso sia colto in relazione al suo essere partecipato agli individui. Se viene invece colto in sé ma in relazione alla sua *aptitudo* ad essere partecipato e contratto in termini più specifici si dà un *conceptus universalis*. L'astrazione permette così di costituire la cosa secondo due stati che Gutke chiama rispettivamente: *status objectivus idealis* e *status universalis*. Nel primo caso, ad esempio, il corpo naturale è colto nello stato obiettivo ideale quando, anche se considerato come qualcosa fondato *in pluribus*, esso attinge he tuttavia ad una propria consistenza separata da tutte le condizioni che lo individuano e viene *ut sic* rappresentato *coram intellectu*[12]. Nel secondo caso, l'astrazione coglie la cosa non solamente secondo le caratteristiche degli stati precedenti, ma anche in quanto dotata di una *aptitudo* ad essere *in multis* ed a contrarsi nelle specie e nei modi subalterni[13]. Il secondo attributo della *subtilitas* indica quindi come il termine della rappresentazione sia qualcosa che non ha una portata solamente soggettiva, ma esprime propriamente la connessione della *res* considerata tanto con l'intelletto quanto con le altre cose e con Dio. Da questo punto di vista occorre notare come risulti parziale ed insufficiente a Gutke la terminologia tradizionale del *conceptus objectivus* e del *conceptus formalis*: non che essa venga rigettata, poiché egli la utilizza sistematicamente, ma essa non dà giustizia alla prospettiva teologica fondante che anima l'intera opera. Così, l'utilizzo del termine *idea* indica precisamente il termine cui perviene per astrazione l'intelletto nella considerazione della *res*, ma allo stesso tempo indica la fonte della costituzione delle cose nei rapporti che esse intrattengono con

[11] Sull'evoluzione storica del significato del termine 'idea', con una particolare attenzione al XVII secolo, cfr. il volume degli atti del VI colloquio del Lessico Intellettuale Europeo: M. FATTORI, M. L. BIANCHI (eds.), *Idea*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1991.

[12] *Habitus* 35 «Tertius status dicitur objectivus idealis, quando nimirum res non solum consideratur, prout fundata est individuis, sed etiam in ratione abstractionis et praecisionis concipitur, et coram mentem repraesentatur. Hinc status producit conceptum objectivum objectorum scientificorum, juxta quem res, et objecta definiuntur: ut corpus naturale dicitur esse in statu objectivo ideali, quando non solum id fundatum esse dicitur in pluribus, et infinitis quasi corporum naturalium individuis, sed etiam immune est a conditionibus individuantibus, et coram intellectu repraesentatur». I primi due stati sono da Gutke indicati come *status objectivus fundamentalis* (secondo cui le cose sono radicate ed esistono negli individui) e *status idealis formalis* (che indicherebbe ciò che viene rappresentato in quanto si trova nella mente del singolo individuo, che è ciò che Gutke indica come noema).

[13] *Habitus* 36 «Quartus status rerum dicitur universalis, quando nimirum objectum aliquod consideratur non solum prout fundatum est in individuis, abstractumque a conditionibus individuantibus, gignitque νόημα aliquod, sed etiam quatenus consideratur cum aptitudine essendi in multis et aptum natum est contrahi per species sive modos. Sic status universalis corporis Physici est, quod nimirum id ipsum natum sit contrahi per corpus simplex et mixtum».

l'intelletto. L'*idea* non indica più quindi solamente l'archetipo delle cose create presente nell'intelletto divino ma un punto di convergenza della *subtilitas* in cui trova consistenza la proporzione della cosa rispetto a sé e alle altre cose, rispetto all'intelletto umano e rispetto a Dio. Se, come è stato osservato dalla letteratura critica, l'*intelligentia* non può essere considerata una metafisica caratterizzata come teoria della conoscenza, essa non può neppure essere considerata come una teoria della conoscenza caratterizzata su un piano metafisico[14]: ciò che rende originale il tentativo di Gutke è il fatto di elaborare una disciplina che si propone di mettere in chiaro lo spazio entro cui pensare la rappresentabilità delle *res*, concepita come proporzionalità delle cose tra loro e rispetto al nostro intelletto[15].

Va inoltre registrato come in ambito luterano la proposta di Gutke riscuota nel corso degli anni '30 del XVII secolo un ampio consenso: la sua opera venne portata avanti, tra gli altri, da Valentin Fromme[16] ma soprattutto da Abraham Calov[17]. Quest'ultimo, in particolare, sistematizza il quadro delle discipline

[14] Sono le posizioni rispettivamente di E. WEBER, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1907, p. 113 e di U. LEINSLE, *Das Ding*…, cit., vol. I, p. 407 n. 631.

[15] L'originalità della posizione di Gutke viene sottolineata da Risse che la ritiene più vicina a quella dei moderni: cfr. W. RISSE, *Die Logik*…, cit., p. 509.

[16] V. FROMME, *Gnostologia*, Wittenbergae, Hake, 1631. Su Fromme, cfr. M. WUNDT, *Die* deutsche…, cit., pp. 255-257. La questione del rapporto tra Fromme e Calov a riguardo della paternità del termine '*gnostologia*' non è del tutto chiara: cfr. in proposito K. G. APPOLD, *Abraham Calov's doctrine of Vocatio in its systematic context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, pp. 36-37, n. 3.

[17] Abraham Calov (1612-1686), formatosi a Königsberg e Rostock, divenne professore a Königsberg nel 1639. Nel 1643 venne chiamato a Danzica come Rettore del Ginnasio e pastore. Nel 1650 divenne professore di teologia a Wittenberg e sovrintendente generale dell'Università, godendo del favore dell'Elettore Johann Georg II. Calov fu uno dei maggiori teologi luterani del XVII secolo ed intervenne a favore della confessione luterana in diverse polemiche contro cattolici, riformati, arminiani e sociniani. Le sue opere filosofiche, disponibili nell'imponente edizione degli *Scripta philosophica* del 1651 (una seconda edizione venne pubblicata a Wittenberg nel 1673) vennero pubblicate o concepite nel corso degli anni '30 del XVII secolo: in particolare il *Tractatus novus de methodo Docendi et Disputandi* (pubblicato prima a Königsberg nel 1632 e successivamente a Rostock nel 1637), l'*Encyclopaedia mathematica*, la *Metaphysica divina* (pubblicata nella sua *pars generalis* a Rostock nel 1636) e la *Gnostologia* pubblicata a Königsberg nel 1633. Per il resto l'opera di Calov comprende la *Noologia* e l'*Ideae Encyclopaedias Disciplinamm Realium, Philosophiam Universam, Facultates superiores, ut et Logicam repraesentantes*, inedite sino al 1651, anche se la *Noologia* venne presentata in una serie di corsi sin dal 1633. Su Calov cfr. P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meinser, 1921; repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1964, pp. 310-324; M. WUNDT, *Die deutsche*…, cit., pp. 133-136 e 257-260; M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1939, pp. 144-147; U. LEINSLE, *Das Ding*…, cit., pp. 411-433; K. G. APPOLD, *Abraham Calov's* doctrine…, cit., in particolare cap. 2: «*Res invitat ad cognitionem*: Calov's Method and Cognitive Psychology», pp. 36-45. Da ultimo si veda – a proposito dell'importanza di Calov nella nascita della *facultuative logic*, o logica delle facoltà, nel percorso che porta a Kant – M. SGARBI, *Aristotle, Kant*

architettoniche e divide l'*intelligentia* di Gutke in due discipline, conformemente all'insegnamento dello stesso Fromme: la *gnostologia* e la *noologia*. In questo senso, Calov afferma la distinzione tra una dottrina relativa ai principi delle cose in quanto conoscibili e una dottrina che considera i primi principi in cui si esprime la *affinitas* che lega tra loro le cose. Calov risolve in questo modo una duplicità interna all'*intelligentia* di Gutke e distingue i primi principi del *cognoscibile qua tale*, di cui si occupa la *gnostologia*[18], ed i primi principi che riguardano la struttura armonica della creazione, propria alla *noologia*[19].

La *gnostologia* si occupa dei concetti primi e ad essa corrisponde la prima operazione dell'intelletto, cioè la *simplex apprehensio*, mentre la *noologia* si occupa dei principi complessi, vale a dire quelli che si enunciano nella forma proposizionale. Ma l'intento di Calov è quello di articolare un quadro completo delle discipline architettoniche, e per questo aggiunge alle prime due la disciplina che egli propone come *Domina* e *Regina* dell'intero sapere, ovvero la metafisica nel suo nome più appropriato, che è quello di *ontologia*: se *gnostologia* e *noologia* permettono di chiarire il fondamento tra l'ordine delle cose e quello dell'intelletto, garantendo la priorità del primo sul secondo, l'*ontologia* si propone come la vera disciplina che dà accesso alla conoscenza delle cose secondo il massimo grado di astrazione ed universalità, poiché essa tratta dell'ente in quanto tale. Calov può quindi a buon diritto essere considerato il primo autore di una vera e propria ontologia, anche se non è certo il primo ad aver utilizzato il termine[20]. Del resto, è soprattutto a Calov che Johannes Clauberg – l'autore che per molto tempo è stato considerato il primo "inventore" dell'ontologia[21] – rinvia nel momento in cui accoglie questo come il nome più appropriato della metafisica[22].

Quello che a questo punto della mia analisi risulta chiaro è lo stretto legame tra la nascita dell'ontologia moderna e l'esigenza di strutturare l'enciclopedia del sapere secondo un quadro unitario delle varie discipline, in cui il privilegio va alla metafisica che però deve essere garantita nel percorso biunivoco che lega l'intelletto e le cose. Ecco perché l'aspetto fondamentale della proposta teoretica di

and the Rise of Facultative Logic, in E. DE BELLIS (ed.), *Aristotle and the Aristotelian Tradition – Aristotele e la tradizione aristotelica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 97-108 (in partic. 103-105).

[18] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 1«Gnostologia est habitus mentis principalis contemplans cognoscibile qua tale».

[19] *Scripta philosophica*, *Noologia* 51 «Noologia est habitus mentis principalis contemplans, quatenus ex eadem prima cognoscendi principia fluunt».

[20] Per il punto della situazione circa la genesi del termine 'ontologia' cfr. M. LAMANNA, *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia»*…, cit.

[21] Questa era infatti la posizione di É. GILSON, *L'être et l'essence*…, cit., p. 171, n. 1.

[22] Cfr. *Ontosophia* 278.

Calov non è solo l'emergenza della *ontologia* come disciplina principe, ma il quadro entro cui si organizza la regalità della metafisica[23]. Il testo che risulta essenziale per la comprensione dell'architettura dell'enciclopedia di Calov è il *Tractatus novus de Methodo discendi et disputandi*[24], in cui il teologo luterano fornisce le indicazioni generali per la costituzione metodica dell'enciclopedia del sapere. In tale contesto, egli indica l'ordine che occorre seguire nella trattazione delle principali discipline teoretiche: la prima disciplina è dunque la *gnostologia* che, avendo come oggetto il *cognoscibile qua tale*, fornisce gli elementi dottrinalmente essenziali per ogni tipo di oggetto in quanto apprendibile dall'intelletto; segue la *noologia*, e viene, infine, la *metaphysica* o *ontologia*.

Per quanto concerne la *gnostologia*, essa è definita come la disciplina che tratta del conoscibile in quanto tale, a prescindere dunque dalla varietà degli oggetti su cui porta la nostra conoscenza:

> [Gnostologia] exhibens Cognoscibilis, qua talis Naturam, Principia, Affectiones, & species. Hoc est Modum apprehendendi quodcumque Objectum, cui innititur omnis humana cognitio[25].

Bisogna notare che la *gnostologia* rappresenta un'aggiunta al quadro delle discipline tracciato da Gutke, che si limitava ad inaugurare l'*Intelligentia*: se qui l'*affinitas* delle cose in quanto suscettibili di accordarsi con l'intelletto diviene oggetto della *noologia*, come vedremo, Calov intravede la possibilità di costituire una disciplina ancora più fondamentale per l'architettura del sistema delle scienze, che ha come oggetto il *cognoscibile*.

Proprio la scelta del *cognoscibile* come quadro unitario che raccoglie al proprio interno l'insieme delle discipline è significativa circa la tendenza a coniugare l'ampiezza e la vastità delle discipline con la struttura particolare del soggetto conoscente. Prima ancora che un rispecchiamento delle cose nella mente dell'uomo, quello che si prospetta è la legittimazione delle cose in quanto atte ad essere conosciute, esposte ad uno statuto che le qualifica come apprendibili dall'intelletto. In questo senso il conoscibile non qualifica un oggetto avente una natura specifica e propria, quanto una relazione qualificante questa attitudine della cosa rispetto alla mente conoscente. Il *cognoscibile*, infatti, è definito come [*id*]

[23] A questo proposito sono particolarmente incisive le pagine di U. LEINSLE, *Das Ding*…, cit., p. 417 e seguenti.

[24] L'opera è confluita negli *Scripta philosophica* col titolo *Methodologia vel Tractatus de methodo docendi et disputandi*: vol. II, p. 580 e seguenti.

[25] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 1.

quod intellectui nostro ad cognoscendum obijcitur[26]: ciò che si presenta al nostro intelletto per essere conosciuto. Non si tratta dunque di un qualcosa in quanto ha una sua propria essenza reale, come l'*ens* oggetto della metafisica, ma in quanto è suscettibile di terminare l'atto dell'intelletto nella funzione della *apprehensio simplex*. Un rilievo a questo proposito è quello per cui il *cognoscibile* non ha un genere a cui appartiene e per questo non può avere una definizione, ma solo una descrizione.

L'argomento di Calov è estremamente interessante perché associa la *latitudo* della *cognoscibilitas* all'atto performativo della *cogitatio*: «Nihil enim potest vel cogitari latius. Si namque cogitetur, cognoscetur. Erit itaque cognoscibile»[27]. La dimostrazione che dà la prova della onnicomprensività del *cognoscibile* sul piano epistemico non può essere mutuata sulla base di un qualche principio o delle proprietà che pertengono al genere cui il conoscibile appartiene; essa si produce solo performativamente nel momento in cui si dà a pensare qualcosa: in quanto pensabile esso si costituisce come oggetto dell'intelletto, quindi rientra nella definizione del conoscibile. Il conoscibile in quanto tale però non dà accesso ad una soggettività fondante come quella cartesiana perché l'atto dell'intelletto rende performativamente accessibile solo uno stato della cosa e non, come nel caso del *cogito*, l'orizzonte di una soggettività che si coglie come fondamento di ogni scienza.

La vicinanza tra la performatività di Calov e quella cartesiana[28] maschera solo la reale distanza che separa Descartes dal pensatore tedesco: nel momento in cui Calov poteva cogliere (anche solo come alternativa possibile ed enunciabile) il soggetto pensante come fondamento, tale possibilità resta inespressa quasi fosse impensabile. Che questa alternativa sia decisiva e si proponga nell'orizzonte dell'ontologia è confermato nell'opera di Johannes Clauberg, impegnato a tentare di articolare un nesso tra il *cogito* ed il *cogitabile*[29], affermando quindi

[26] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 4.

[27] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 4 «Cognoscibile genus non agnoscit, adeoque nec definitionem, sed tantum describitur, notatque id quod ab intellectu nostro cognoscitur directe. Id quod facile patet. Nihil enim potest vel cogitari latius. Si namque cogitetur, cognoscetur. Erit itaque cognoscibile: quare transcendit praedicamenta, et ob communitatem respuit definitionem, quia omne dicit, quod cognoscibile est».

[28] Sul *cogito* come atto performativo dell'intelletto, cfr. l'articolo di J. HINTIKKA, Cogito ergo sum*: inference or performance?*, «Philosophical Review», 71, 1962, pp. 3-32.

[29] Si veda a questo proposito la nota che Clauberg inserisce nell'edizione del 1664 della *Metaphysica de ente*…, cit., p. 89, in cui affronta il problema di articolare il primo principio degli scolastici (*impossibile est idem simul esse et non esse*) e il *cogito* di Descartes. Su questo cfr. V. CARRAUD*, L'ontologie peut-elle être cartésienne ?* in T. VERBEEK (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publisher, 1999, pp. 13-38.

indirettamente una ambiguità di fondo ed una distanza tra i due orizzonti. Lungi dall'essere fondamento della scienza, il *cognoscibile* ne è l'orizzonte poiché tutto ciò che può essere incluso nel sapere deve esservi compreso. Esso comprende tutto ciò che ha una essenza reale e che è suscettibile di essere appreso dall'intelletto per via astrattiva: l'*intelligibile* di Timpler[30], che comprende anche il *non ens*, viene da Calov rigettato e reinterpretato alla luce di una dottrina della astrazione in cui prevale un forte essenzialismo:

> Intelligibile est omne quod est. Considera omnia entia, eo ipso docebis esse cognoscibilia: non Ens v. minime est intelligibile, ut perperam huius species statuantur Aliquid et non. Intellectus enim intelligendo fit omnia. Atqui non Ens fieri potest?[31]

Le dottrine dell'astrazione e del concetto elaborate nella *gnostologia* sono infatti il perno su cui si fonda l'intero edificio dell'enciclopedia di Calov: perché una cosa sia permeabile all'intelletto essa deve essere colta in quello *status objectivus* già posto da Gutke come il termine dell'operazione astrattiva. In senso analogico e metaforico[32] si possono individuare secondo Calov due principi del conoscibile: l'*entitas*, per cui il *cognoscibile* è in natura, e la *scibilitas* per cui esso, in virtù della sua *entitas* è nell'intelletto[33]. Il passaggio per cui dalla prima (l'*entitas*) si costituisce la seconda (la *scibilitas*) avviene attraverso l'astrazione operata dall'intelletto che libera la cosa appresa dalle condizioni che la individuano, rendendone accessibile la *formalitas*[34]: essa è il *principium*

[30] C. TIMPLER, *Metaphysicae systema methodicum*, Steinfurt, Excudebat Theophil Caesar, 1604, I, c. 1, q. 1 «Metaphysica est ars contemplativa, quae tractat de omni intelligibili». Su questa definizione dell'oggetto della metafisica cfr. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système*…, cit., pp. 422-430. Il confronto con Timpler, che pure non utilizzò mai il termine '*ontologia*' si impone tuttavia indirettamente proprio perché, come dimostrato dalle recenti scoperte di Lamanna, il termine '*ontologia*' venne impiegato per la prima volta da J. Lorhard nel contesto di un'esposizione sintetica della metafisica timpleriana: M. LAMANNA, *La nascita dell'ontologia. L'opera metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, Thèse de Doctorat, Università di Bari, 2008, in particolare pp. 90-104.

[31] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 5.

[32] Non si tratta di principi in senso stretto poiché il *cognoscibile* non ha una definizione in quanto non appartiene ad un genere, né ha cause in senso proprio.

[33] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 6 Analogia in his principiis est urgenda. Principia enim proprie dicta nullum hic locum habent interna: nisi per similitudinem. Intrinseca sunt objecti materiale, sc. Entitas, ef formale, sc. scibilitas. Ista est huius fundamentum. Iuxta istam scibile est fundamentaliter in natura: Iuxta hanc est formaliter in intellectu».

[34] Il lessico della *formalitas*, che mostra anche l'apporto dell'orizzonte scotista nel contesto della riflessione di Calov, viene ad avere ampia diffusione nella prima metà del Seicento a partire dalle opere di A. TROMBETTA, *In tractatum formalitatum Scoti sententia*, Venetiis, Mandato et

productivum [...] *cujus opera rem in suam formalitatem cognoscimus, dum rem in idea nobis praesentat*[35]. L'astrazione in questo senso non presiede solo alla produzione della specie intellegibile[36], ma è il principio produttivo che costituisce la *res* nello stato "ideale" per il quale essa diviene oggetto di scienza. Tutto ciò che è conoscibile e che l'intelletto coglie come vero è tale in virtù della astrazione: per Calov Dio stesso è colto *oblique* e per *meram analogiam* attraverso l'idea che di esso si produce[37]. Non è certo una idea connessa ad una specie intelligibile, poiché Dio è assolutamente semplice e non partecipa di alcun genere, eppure proprio in quanto principio l'*abstractio* coglie il singolare in uno stato di universalità[38] ed eminenza[39] che comprende tutto ciò che è conoscibile. L'astrazione che presiede a questa operazione non è quindi una *abstractio praecisiva* (che procede isolando l'intelligibile a prescindere dalle condizioni che lo individuano) ma l'*abstractio negativa*, che costituisce il proprio oggetto eliminando quanto non pertiene ad esso. Questo tipo di astrazione è quella che si applica agli oggetti più astratti e che permette di spingere l'astrazione alla sua massima estensione poiché non

expensis heredum Nobilis Viri D. Octaviani Scoti Modoetiensis 1502 (cfr. in particolare l'articolo 2, secunda pars, f. 8). Di quest'opera vennero date numerose antologie e ristampe, talvolta anche con titolo diverso. Cfr. a questo proposito la tesi di dottorato di F. MARRONE, Res *e* Realitas *in Descartes. Gli antecedenti scolastici della nozione cartesiana di «realitas obiectiva»*, Lecce, Conte, 2006.

[35] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 13.

[36] Calov non rigetta certo la funzione della astrazione nella produzione della specie intellegibile, ma ritiene che questa sia solo un aspetto della astrazione. Il suo punto di vista è teso a collocare la teoria della astrazione in un contesto molto più ampio di quello classico della teoria della conoscenza. Per Calov l'*abstractio* è certo *a parte subiecti* una modalità conoscitiva, ma ha anche un importo ontico nella misura in cui essa costituisce uno *status* della *res* che la rende attingibile al nostro intelletto (egli utilizza infatti anche l'espressione '*realitas objectiva*': cfr. *Scripta philosophica*, *Metaphysica divina*, *Praecognita entis* 209-210). Se per Tommaso (*S. th*, I[a], q. 79, aa. 1-4) l'astrazione è la modalità conoscitiva di un intelletto che coglie l'intelligibile nel sensibile concreto e che quindi procede per separazione di un composto, che vincola e limita questa particolare operazione dell'intelletto, per Calov l'astrazione è un principio che restituisce le cose nella condizione ideale necessaria per coglierne la verità. La linea tomista giunge a far coincidere dunque l'astrazione con la produzione della specie intelligibile, ed è proprio contro questa opinione che prende posizione Calov: F. SUÁREZ, *De Anima*, S. CASTELLOTE (ed.), Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1991, disp. 9, q. 2, 17, p. 28 «Dicitur ergo quod species abstrahi, quia intellectus agens virtute sua efficit quamdam speciem spiritualem repraesentantem eamdem naturam quam phantasma repraesentat, non tamen materialiter, sicut phantasma representat, sed quoddam spirituali modo; et illa elevatio a materiali phantasmatis ad spiritualem repraesentationem intelligibilis speciei dicitur abstractio. Ex quo aperte constat quod abstractio non est actio distincta a productione speciei».

[37] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 14 «Ita obliqae Deum saltim cognoscimus, et ideam conficimus per meram analogiam. Et proinde rectius definita est abstractio disjuncte, quod sit rei singularis in statum universalem vel eminentem deductio».

[38] Lo stato universale è quello secondo cui una cosa è partecipabile a molte.

[39] *Eminens* è ciò che per la sua semplicità è inassimilabile a qualsiasi genere ed è privo di composizione: vedi *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 24-25.

presuppone in nessun modo una *notitia intuitiva* da cui si isolano le proprietà più comuni o universali, ma solo la conoscenza di ciò che non può appartenere ad un oggetto:

> Negatione saepe provehimur in rerum notitiam. Duplici enim via rem cognoscimus. 1. […] positive quatenus est. 2 […] negative removendo quod non est. Priori subservit abstractio praecisiva; de qua jam. Posteriori negativa, cum rem cognoscimus remotione eorum, quae non insunt eidem. Qualis indagandi conceptum formalem ratio cum imprimis obtinet in Ente perfectissimo, nec non in Entibus infimae conditionis; ut et in abstractissimis alijs, quando facilius est dicere, quid non sit, quam statuere, quid sit[40].

L'astrazione, come principio produttivo che consente l'apprensione della cosa nella sua *formalitas*, permette la formazione del concetto, il quale rappresenta la cosa alla mente nella sua *scibilitas*:

> Conceptus est species ab intellectu formata, repraesentativa scibilis in mente, ut in se est cognoscendi. Conceptus hic describitur formalis, qui est principium apprehensivum conceptus objectivi. Alias verbum mentis, species intelligibilis, intentio, notio, formalitas, Idea, νόημα etc. salutatur[41].

Il concetto formale dà così accesso al concetto oggettivo, ovvero alla cosa in quanto conoscibile, la quale Calov, analogamente a Gutke, può essere considerata secondo quattro stati[42]. Lo stato fondamentale, ovvero quello in cui si radicano tutti gli altri e al quale essi devono essere ricondotti, è lo stato oggettivo, che è quello in cui la cosa esiste individualmente. Questo stato non è certo conoscibile dall'intelletto, poiché si tratta dello stato della cosa in quanto caratterizzata da quegli elementi individualizzanti che la rendono inapprensibile dall'intelletto. Il

[40] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 14.

[41] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 15.

[42] *Scripta philosophica*, *Gnostologia* 16-17 «Res tum in idea considerari dicitur, cum in universali et definitive cognoscitur. Quamvis accurate loquendo distincti sint rerum status, formalis, idealis, universalis, qui praesupponunt objectivum fundamentalem. Res enim in statu objectivo fundamentali est, qua existit, et radicatur in individuis. Quae cum nequeamus cognoscere omnia, nec possimus in intellectum recipere, ideo eorum species seu νόημα repraesentatur menti, ut res sit in statu formali: quod si *νόημα* non tantum consideretur prout est fundatum in individuis, sed et in ratione praecisionis a singularibus, dicitur esse in statu ideali, juxta quem res definiuntur: demum si praedictis accedat aptitudo essendi in multis, ut contrahi possit per species, vel modos, existit in statu universali: quomodo conceptus definitur, ratio ab intellectu a rebus formata, opera abstractionis, mentis aliquid multis commune sistens». Per Gutke, cfr. *Habitus* 34-35.

secondo stato, lo *status formalis* (in Gutke *status idealis formalis*) è quello per cui una cosa viene appresa e colta secondo la propria *specie* o νόημα: esso corrisponde dunque al concetto formale. Il terzo stato, lo *status objectivus* (in Gutke *status idealis objectivus*), è quello stato per cui una cosa è considerata come separata (*in ratione praecisionis*) dalle condizioni individuanti e per questo è suscettibile di definizione. Il quarto stato, infine, che è detto *universalis* è quello per cui una cosa è colta nella sua *aptitudo* ad essere in molti e a contrarsi nelle specie e nei modi[43].

La *gnostologia* stabilisce quindi le condizioni fondamentali dell'*habitus* richiesto alla costituzione della scienza: esse ne definiscono il perimetro fondamentale, quello della astrazione costituita come principio produttivo dello scibile nella mente, ovvero del concetto. Introducendo la trattazione dell'ente in quanto ente, all'inizio della metafisica generale, Calov indicherà il livello massimo dell'astrazione che compete alla metafisica caratterizzandolo in base all'*indifferentia*, cioè alla progressiva esclusione di ogni differenza o determinazione che permette di precisare il concetto di un ente particolare:

> Remove vero omnia entia determinata, et ad particulares disciplinas dimitte quid remanebit? Hoc, quod omnibus, quae sunt, commune est. Ens in communi, sub notione indifferentiae, in abstractione summa, vel quatenus ens. […] Ens qua ens innuit summam abstractionem Metaphysicae, quae est secundum indifferentiam ab omnibus[44].

La *noologia*, che rispecchia fedelmente l'*intelligentia* di Gutke, sia per il contenuto che per la sua trattazione, si presenta a sua volta come un abito dell'intelletto che ne perfeziona la capacità a cogliere la mutua connessione delle cose. Esso presuppone la *gnostologia* proprio perché le *res* devono a loro volta essere costituite come oggetti di conoscenza mediante l'astrazione. Analogamente a Gutke, i primi principi della *noologia* sono il principio di non contraddizione e quello per cui una cosa non può essere e allo stesso tempo ita essere confusa con un'altra. Rispetto a Gutke, l'apporto di Calov non risiede dunque tanto nella elaborazione di questa disciplina, quanto piuttosto nella organizzazione interna dei rapporti tra *gnostologia* e *noologia* da una parte e *ontologia* dall'altra. Se infatti sia Gutke che Calov intendono garantire la priorità e l'importanza della metafisica

[43] Questi stati tuttavia non devono essere considerati come reali *a parte rei*, poiché la loro distinzione esprime solo il rapporto al nostro intelletto. Si tratta quindi di distinzioni di ragione: *Habitus* 36 «Hi diversi rerum status non faciunt differentiam aliquam realem in ipso objecto, sed unum idemve objectum, et unam eandemque rem beneficio distinctionis rationis multis modis distincte concipi posse declarant».

[44] *Scripta philosophica, Metaphysica divina*, sect. I: *Prooemialis* 159-160.

rispetto alle altre discipline, si pone subito il problema di una sua effettiva eccellenza nel momento in cui i due abiti principali dell'intelletto sono chiamati a precederla e a organizzarne la costituzione. Proprio perché *gnostologia* e *noologia* tendono a definire il quadro stesso della pensabilità e della conoscibilità degli enti, ovvero le condizioni generali per cui essi possono entrare nel campo del sapere, queste due discipline devono precedere di fatto e di diritto l'elaborazione dell'intera enciclopedia.

Come garantire allora l'eccellenza dell'ontologia e il suo essere guidata e confinata ai dettami dei due abiti principali? Questo problema capitale viene ripreso da Calov in diversi punti e in diverse opere[45], quasi nel tentativo di dar forza ad una soluzione che, pur essendo proposta a più riprese, pare non soddisfare appieno l'esigenza architettonica della filosofia. La tesi di Calov, per quanto attiene la *gnostologia*, è che essa fornisce all'*ontologia* delle indicazioni pratiche su come si debba procedere nell'astrazione e rappresentare le proprietà dell'ente, assolvendo così una funzione pratico-operativa che in nulla intacca la regalità della metafisica:

> Gnostologia Consilia potius subministrat Metaphysicae, quam dependet ab eadem. Docet enim quomodo debeat Metaphysica abstrahere et in abstractione Entis omnia repraesentare: quae duo vel maxime faciunt ad definitiones terminorum communissimorum in Metaphysicis. Unde consilijs ejus utitur prima Philosophia in directione noematica disciplinarum inferiorum[46].

Per quanto concerne la *noologia* la posizione di questa disciplina è intermedia tra la *gnostologia* e l'*ontologia*: «Noologia posterior est habitu Gnostologiae, at prior Metaphysica, aliisque disciplinis. Ratio est: *gnostologia* versatur circa scibilie praecise, *qua tale*, et in *abstractione*, *Habitus intelligentiae* circa *scibile certum*, nimirum, circa hoc scibile, quod alijs cum Dn. Gutkiuo *subtilitas*, nobis *affinitas et cognitio rerum indigitatur*. Ut ergo peculiare scibile est *Ens quatenus Ens*, cum natura rei spectatur, qua talis, sic etiam peculiare id est, cum *affinitas rerum* expenditur»[47]. La risposta di Calov al complesso problema dell'*incipit* della metafisica, ovvero del suo fondamento noetico, risiede precisamente in questo ricorso alla metafora del rapporto tra la Regina delle scienze, la *metaphysica*, e i suoi Consiglieri, cioè la *gnostologia* e la *noologia*:

[45] Cfr. *Scripta philosophica, Metaphysica divina, pars specialis*, 352.
[46] *Scripta philosophica, Metaphysica divina, pars specialis*, 352.
[47] *Scripta philosophica, Noologia* 56.

Noologia una cum Gnostologia Consiliarij quidam sunt Reginae scientiarum, Metaphysicae. Dirigunt quippe eandem in administratione muneris Regij, partim ut in abstractione Entis definiat, partim ut e primis principijs omnia repetat et deducat: illud maxime necessarium est in universali disciplina, et abstractissima, ut conceptus adaequatus formetur, ubi etiam ratio analogiae et eminentiae pensi habenda. Hoc itidem requiri, natura primae sapientiae dictitat[48].

Gnostologia e *noologia*, in quanto abiti gnoseologici e noetici fondamentali, delimitano o preparano il terreno sul quale l'*ontologia* può proporsi come *Sapientia prima*, secondo le parole di Calov[49]. La prima (ovvero la *gnostologia*) descrivendo le modalità con cui procedere per via astrattiva da parte dell'intelletto; la seconda, la *noologia*, inquadrando quei principi noetici fondamentali che presiedono architettonicamente a definire la nozione stessa di intelligibilità e la esposizione di tutti gli enti alla rappresentazione come cifra ultima della loro affinità intellettuale e ontica. Ne consegue una forma di "tutela" che restringe fortemente l'*imperium* della disciplina *princeps* di tutta l'enciclopedia caloviana[50]:

Videtur ergo Metaphysica non tam imperativum earundem, quam quidem divisum imperium habere cum iisdem: quandoquidem in directione inferiorum disciplinarum earundem utatur consiliis: easdem vero neutiquam dirigit, eo quod *Illae Naturae priores sint*, cum dirigant ἀρχιτεκτονικῶς *primam et secundam mentis operationem*[51].

Quello che a *gnostologia* e *noologia* è richiesto è di fornire *habitus* pratici che garantiscano formalmente l'armonia tra l'attività dell'intelletto e le cose; pertanto essi, per quanto vengano qualificati come *Consiliarii* della metafisica, godono di un regime di autonomia rispetto alla scienza *Regina*: questa non deriva certo da essi il proprio oggetto, che si dà da sé, ma sul piano pratico "deve" rispettare i principi e le norme che tali *habitus* le forniscono.

Il nesso tra *gnostologia*, *noologia* e *ontologia* si rivela estremamente delicato e difficile da chiarire per Calov: questa difficoltà è dovuta da una parte al fatto che la metafisica deve realmente garantire il proprio dominio e la propria funzione architettonica sulle discipline filosofiche, dall'altro il fatto che essa deve trattare il

[48] *Scripta philosophica*, *Noologia* 57.

[49] La metafisica è la prima di tutte le discipline, essa fornisce i principi che organizzano tutte le scienze inferiori e, pertanto, essa viene presentata da Calov come *sapientia prima* e non tanto come *scientia*. Cfr. *Scripta philosophica*, *Metaphysica divina*, *Praecognita* 122.

[50] Questo punto è stato sottolineato da U. LEINSLE, *Das Ding*…, cit., pp. 426-429.

[51] *Scripta philosophica*, *Metaphysica divina*, *pars specialis*, tract. 2, *Horistices propaedia* 347.

proprio oggetto con strumenti gnoseologici e noetici adeguati. L'immagine metaforica dei Consiglieri e della Regina è il tentativo ultimo di garantire alla metafisica una parvenza di dominio in una situazione in cui essa stessa viene delimitata sul piano operativo dai propri Consiglieri. Proprio perché essa opera in regime di astrazione (*gnostologia*) e perché si serve dei primi principi con cui vengono poste in relazione tutte le cose (*noologia*), l'*ontologia* si costituisce tramite essi e ne applica i decreti. Occorre però, per converso, sottolineare che questa relazione – se da una parte è un punto delicato dell'intero sistema elaborato da Calov – è però anche uno dei principali esiti auspicati dall'autore luterano: esso permette di garantire la metafisica nella direzione noematica delle altre discipline. Questa direzione viene svolta dalla metafisica assicurando alle altre discipline i loro principi, determinando a ciascuna il proprio oggetto e decidendo nelle controversie che si producono tra di esse.

In particolare, la scelta di attribuire alla metafisica la determinazione dell'oggetto delle altre discipline rappresenta un elemento di novità da parte di Calov, che attribuisce ad una sezione della metafisica il compito di definire l'oggetto e quindi i limiti delle varie scienze. Questa sezione, che prende il nome di *Horistica*, viene presentata da Calov alla fine della parte speciale della metafisica: contrariamente alle posizioni di Alsted, Ames e Timpler[52] – ma anche di Gutke[53] – egli rifiuta di rinviare ad un abito pratico, distinto dalla metafisica, il compito di pianificare l'intera enciclopedia determinando gli oggetti su cui essa porta e quindi il numero e l'articolazione delle discipline. Al contrario, proprio questo compito è quello che secondo Calov qualifica la regalità della metafisica e il suo dominio sulle altre discipline. L'eccellenza dell'*ontologia* viene a coincidere non tanto con

[52] Questa funzione è assolta nelle opere di Alsted e Timpler dalla *Technologia*. La *Technologia*, in quanto *Tractatus generalis de natura et differentiis artium liberalium*, è aggiunta al *Metaphysicae systema methodicum* di Clemens Timpler a partire dalla seconda edizione pubblicata a Hanau nel 1606. Alsted invece pone la *Technologia* come il terzo dei *Praecognita* preposti all'intero edificio del sapere: J. H. ALSTED, *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herbornae Nassoviorum, typis G. Corvini, 1630; repr. W. SCHMIDT-BIGGEMANN (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1989, p. 62 «Technologia tradit habitudinem et sedes disciplinarum». Ames usa invece i termini *Technologia* o *Technometria*: cfr. W. AMES, *Technometry*, *Technometry*, L. W. GIBBS (ed.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979 (l'opera è stata pubblicata per la prima volta nel 1633: *Technometria, omnium et singularum artium fines adaequate circumscribens*, Londini, Excudit Milo Flesher, 1633).

[53] Cfr. *Scripta philosophica, Metaphysica divina*, pars specialis, tract. 2, *Horistices propaedia* 343: Calov dissente da Gutke che aveva affidato il compito della *Horistica* ad un abito pratico che chiama, mutuando il nome da Alsted, '*Hexilogia*'. Il teologo di Königsberg ritiene, contro il proprio maestro, di dover ribadire che: a) quanto Gutke affida alla *hexilogia* (la trattazione degli abiti pratici conoscitivi) vada riferito alla *gnostologia*; b) la determinazione degli oggetti propri delle varie discipline competa alla *ontologia*.

l'eccellenza dell'oggetto o con la priorità ontica e noetica di cui esso gode (ciò non viene negato da Calov): essa viene di fatto e di diritto garantita nella disposizione che avviene internamente alla metafisica degli oggetti e dei limiti di tutte le discipline contenute nell'enciclopedia.

Nell'articolazione di quella che è considerata la prima ontologia, poi, Calov precisa che essa ha come oggetto l'ente positivo, reale, attuale, incomplesso[54], determinato quindi non secondo la direttrice della pensabilità, come l'*intelligibile* di Timpler, che Calov rifiuta[55], ma riconducendo la rappresentabilità – requisito primo ed essenziale degli oggetti che rientrano nel campo del sapere – ad un fondamento *in re*. L'ente di cui si occupa la metafisica, per quanto colto sempre secondo la massima astrazione possibile, è però sempre un ente positivamente determinato e dotato di una precisa e consistente essenza. *Ens*, *aliquid*, e *res* sono infatti per Calov equipollenti: «Ens est, quod intrinsece habet esse positivum in natura persistens citra mentis fictionem»[56].

Il percorso, complesso e non privo di difficoltà, di Calov si riassume nel tentativo di tracciare un quadro netto e preciso della scienza, delimitandone costitutivamente i limiti e garantendo la preminenza della metafisica mediante l'esercizio effettivo della prerogativa a lei riconosciuta di istituire le altre scienze, individuando (*horistica*) i vari oggetti degni di costituire una disciplina. Ma, allo stesso tempo, e nel solco della metafisica luterana e dell'insegnamento di Jacob Martini e di Gutke, la metafisica di Calov si vuole fermamente ancorata ad una nozione di ente che non trasgredisce i limiti delle essenze positivamente costituite e create da Dio, e dunque esistenti. Se il *cogitabile* è un requisito necessario per poter rientrare nel campo delle scienze – e della metafisica *in primis* – è però altrettanto chiaro che esso non può essere un requisito sufficiente: del resto il *cogitabile* non possiede una essenza, ma è solo determinato dall'atto performativo con cui la mente si relaziona a un contenuto mentale. Il passaggio da questo atto alla definizione di un oggetto suscettibile di essere appreso (in quanto dotato di una essenza reale) resta tutto da compiere e l'individuazione del *cogitabile* come orizzonte del sapere non basta a costituire la *gnostologia* come scienza prima. La metafisica può garantirsi nella sua preminenza in ragione di questa insufficienza ontica della *gnostologia* e il nesso *ens* – *aliquid* – *res* permette a Calov di salvare la metafisica da un possibile "colpo di stato" da parte dei suoi Consiglieri. Nel quadro elaborato dal teologo luterano il rappresentazionalismo viene reso innocuo dalla

[54] *Scripta philosophica*, *Metaphysica divina*, *pars generalis* 251 «Ens, quod hic considerandum, est ens positivum, reale, actuale, incomplexum».

[55] Cfr. *Scripta philosophica*, *Metaphysica divina*, *pars generalis* 239.

[56] *Scripta philosophica*, *Metaphysica divina*, *pars generalis* 258. Cfr. a questo proposito anche U. LEINSLE, *Das Ding*…, cit., pp. 430-433.

identificazione dell'ente con l'essenza reale: se anche si tentasse una prevaricazione della *gnostologia* e della *noologia* nei confronti della *ontologia* si giungerebbe ad un nulla di fatto, in quanto le due discipline costituirebbero un campo vuoto, un perimetro privo di oggetti, non essendo esse sufficienti a determinarne alcuno. In tal senso, la metafisica garantisce la sua eccellenza proprio non occupandosi del *cogitabile* in senso stretto, ma lasciando che la restituzione degli oggetti all'ambito del rappresentabile sia garantita da due discipline che la affiancano, senza alcun diritto, nella gestione del proprio compito.

*L'HORIZON PROBLÉMATIQUE DU CONCEPT D'*ENS REALE *DANS LES* PENSÉES MÉTAPHYSIQUES *DE SPINOZA [2011]*[*]

Dans l'introduction à son *Index Scolastico-cartésien*[1], Étienne Gilson rappelait que son travail avait été précédé, et aussi rendu possible, par les recherches menées par Jakob Freudenthal sur les rapports entre Spinoza et la scolastique, publiées en 1887 dans le *Festschrift* pour Eduard Zeller[2]. Au cours du XXe siècle, suite aux travaux de Gilson, les rapports entre Descartes et la scolastique ont été largement discutés et mis en lumière, avec des résultats qui n'ont pas toujours été concordants, tandis que la relation entre Spinoza et la scolastique a été moins analysée, mais néanmoins discutée, avec des approches et des lectures différentes. Aux études de Freudenthal se sont ajoutés plusieurs travaux, dont, pour en citer quelques-uns, ceux de Stanislas von Dunin-Burkowski[3], Julius Lewkowitz[4], Sofia Vanni Rovighi[5], Piero Di Vona[6] et, dernièrement, entre autres[7], ceux d'Emanuela Scribano[8] et de Gunther Coppens[9].

Je voudrais m'arrêter ici sur l'examen du contexte relatif à l'horizon conceptuel de la notion d'*ens reale*. Il s'agit d'un concept qui revient en différents endroits de l'œuvre de Spinoza, à partir des *Pensées métaphysiques*, jusqu'à l'*Éthique*[10]. Par ailleurs, il est évident que le syntagme « ens reale » est très répandu dans la culture scolastique : de Fonseca à Suárez, jusqu'à la métaphysique

[*] [N.d.E.] Il saggio è stato pubblicato in F. MANZINI (ed.), *Spinoza et ses scolastiques*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011, pp. 77-91.

[1] Voir É. GILSON, *Index Scholastico-Cartésien*, Paris, Vrin, 1966[2], p. I-II.

[2] J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, in *Philosophische Aufsätze. E. Zeller, zu Seinem Fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig, Fues's Verlag, 1887, p. 83-138.

[3] S. von DUNIN BURKOWSKI, *Spinoza*, 4 vols., Münster, Aschendorff, 1933-1936.

[4] J. LEWKOWITZ, *Spinoza's Cogitata metaphysica und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik*, Breslau, T. Schatzky, 1902.

[5] S. VANNI ROVIGHI, *L'ontologia spinoziana nei* Cogitata metaphysica, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 52, n. 4, 1960, p. 399-412.

[6] P. di VONA, *Studi sull'Ontologia di Spinoza*, 2 vols., Firenze, La Nuova Italia, 1960-1969. Mais voir aussi du même auteur *Spinoza e i trascendentali*, Napoli, Morano, 1977.

[7] U. RENZ, R. SCHNEPF (éds.), *Spinoza and Late Scholasticism*, *Studia Spinozana*, Würzburg, Königshansseu & Neumann, 2008.

[8] Voir l'introduction à la traduction italienne des *Principia philosophiae cartesianae* et des *Cogitata metaphisica* : B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, E. SCRIBANO (éd.), Bari, Laterza, 1990, p. I-LI.

[9] Voir C. COPPENS (éd.), *Spinoza en die scholastiek*, Leuven, Acco, 2003, ainsi que son article *Spinoza et la conception scolastique de Dieu dans le contexte hollandais*, in *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, C. JAQUET (éd.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 19-36.

[10] Cf. *Eth*, II, 49, scolie et *Eth*., V, 30.

réformée des manuels de Burgersdijk, Heereboord et Maccovius[11], l'expression *ens reale* est utilisée, en opposition à l'expression *ens rationis*, pour indiquer l'objet adéquat dont s'occupe la métaphysique dans sa structure systématique. Un concept, donc, tellement commun et diffusé que le définir génériquement « problématique » pourrait sembler postuler un moment de crise de la tradition scolastique entière ou bien une opposition, voire un refus, de Spinoza à l'égard de la scolastique. Ces deux aspects ont été bien mis en lumière par les études de Piero Di Vona, dont les analyses constituent un important point de départ pour l'étude des rapports entre la théorie spinoziste de l'étant et la scolastique[12].

Je tenterai ici de montrer que, dans un texte que Spinoza a certainement lu et qu'il a, vraisemblablement, sous les yeux quand il écrit les *Pensées métaphysiques*, ce concept acquiert un statut problématique. Je me réfère aux *Meletemata Philosophica* d'Adrien Heereboord[13], publiés d'abord en 1654 et réédités plusieurs fois par la suite : il s'agit d'un texte dont la lecture n'est pas simple en raison de son statut particulier (il s'agit d'un recueil des *disputationes* tenues à différents moments), mais aussi en raison des théories de Heereboord qui, en certains cas, s'appuient sur des concepts que l'auteur lui-même rejette par la suite. Un exemple particulièrement représentatif concerne la notion de concept objectif que Heereboord écarte dans la dispute XLIX[14] du premier volume pour l'utiliser ensuite dans la dispute XXIX du deuxième volume afin d'affirmer la différence entre la distinction réelle et la distinction de raison[15]. Je voudrais ainsi montrer que, dans le

[11] Dans sa métaphysique (*Metaphysica ad usum quaestionum in Philosophia ac Theologia adornata et applicata*), publiée pour la première fois en 1645, mais avec plusieurs rééditions, dont une en 1658 « *explicata, vendicata et refutata* » par Heereboord, Maccovius se réfère plutôt à l'*essentia realis* comme celle : J. MACCOVIUS, *Metaphysica ad usum quaestionum in Philosophia ac Theologia adornata et applicata*, Lugduni Batavorum, ex officina Francisci Hackii, 1658, p. 8 « *in qua ad existendum nulla est repugnantia* ».

[12] P. di Vona consacre plusieurs pages des *Studi* au concept d'*ens reale* : voir le chap. 3 du t. I (p. 174-271) et le chapitre 1 du t. II (« Nuovi studi sui concetti di 'res' e di 'ens' », p. 3-116) ; sur l'interprétation de Di Vona, voir l'article I. AGOSTINI, *La contribution de Piero Di Vona aux études spinozistes*, in F. MANZINI (éd.), *Spinoza et ses scolastiques*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011, p. 43-64. Voir par ailleurs C. RAMOND, *Degrés de réalité et degrés de perfection dans les Principes de la philosophie de Descartes*, «Studia Spinozana», 4, 1988, p. 121-146 ; J. J. GALLEGO SALVADORES, *Aproximaciones al concepto de ente en Spinoza*, «Angelicum», 53, 1976, p. 56-90.

[13] *Meletemata Philosophica.*

[14] *Meletemata Philosophica* I, 183 : « *Omnis enim conceptus est conceptus formalis, h.e. forma quaedam mentis, qua res sibi objectas immateriali modo refert ac repraesentat : res objecta nullo modo conceptus est, nec conceptus dici potest, ne externa quidem denominatione* ».

[15] La définition de distinction se fonde sur la différence des concepts objectifs et la diversité des concepts formels : *Meletemata Philosophica* I, 285 « *Post varias de hoc cogitationes, non videtur melius, brevius, distinctius, generalis notio distinctionis exprimi aut ejus natura ac ratio formalis*

contexte scolastique qui précède Spinoza, mais qui suit Descartes, le concept d'*ens reale* se situe dans un contexte problématique « enregistré » par les *Pensées métaphysiques*, ce qui serait la confirmation, s'il en était besoin, de la lecture fine et attentive qui fut celle de Spinoza[16].

En ce qui concerne ce dernier, donc, c'est dans les *Pensées métaphysiques* que la notion d'*ens reale* est ouvertement thématisée : l'expression se trouve pour la première fois dans le titre du chapitre I de la première partie, même si tout de suite après Spinoza commence l'ouvrage en présentant la définition d'étant sans aucune spécification. Mais il est clair que cette définition concerne l'*ens reale* lui-même, car Spinoza refuse, peu après, de distinguer l'*ens late sumptum* de l'*ens reale*, en déniant le nom d'*ens* aux êtres de raison : « Hincque facile videre est, quam inepta sit illa divisio, qua dividitur ens in ens reale, & ens rationis : dividunt enim ens in ens & non-ens, aut in ens & modum cogitandi »[17]. Il faut donc bien entendre la définition qui ouvre le chapitre comme se référant à l'*ens reale* : « Incipiamus igitur ab Ente, per quod intelligo *Id omne, quod, cum clare et distincte percipitur, necessario existere, vel ad minimum posse existere reperimus* »[18]. Spinoza classifie ensuite cette explication du terme *ens* comme une définition ou, si l'on préfère, une description, ce qui est assez commun dans l'illustration du concept d'*ens generaliter sumptum*, car celui-ci ne peut pas être inscrit dans un genre et n'a pas de spécification. Pour saisir au contraire le concept d'*ens* il faut le déterminer par rapport aux traits qui permettent de le distinguer de ce qui n'est proprement pas. Si le « style » scolastique de la définition est plus

proponi (quae tamen a plerisque, si non omnibus, omissa est) quam si definiamus distinctionem in abstracto, esse illud quo unus conceptus non est alius. Ergo quidem sic omnium commodissime definiri posse existimo, si dicamus Distinctio est id, quo unus conceptus non est alius. *Per* conceptus *intelligo hic et formalem et objectivum* ». La différence entre la distinction réelle et la distinction de raison résulte de la différence entre le concept objectif et le concept formel : *Meletemata Philosophica* I, 286 « *Manifestum est, in quo consistat ratio distinctionis realis et rationis : scil. uno verbo. Distinctio realis est, qua conceptus objectivus, (quicunque ille sit) alius est ab alio conceptu objectivo. Distinctio rationis est, qua conceptus formalis alius est a conceptu alio formali, manente eodem objecto (quodcunque illud sit) sub diversis istis conceptibus repraesentato* ».

[16] Une analyse du point de vue lexical sur le rapport entre les *Pensées métaphysiques* et les *Meletemata* de Heereboord a été proposée par A. DOMINGUEZ, *Las fuentes de los Cogitata Metaphysica. Analogías léxicas con Suárez y Heereboord*, in P. TOTARO (éd.), *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Firenze, Olschki, 1997, p. 63-89.

[17] B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio*…, cit., I, 1. Voir aussi le *Traité de la réforme de l'entendement*, qui présente un passage très proche en B. SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur*, Amsterdam, apud Johannem Rieuwertsz, 1677, § 99.

[18] B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio*…, cit., I, 1.

qu'évident dans la conception de l'étantité comme *aptitudo ad existendum*[19] et, précisément, dans la nécessité de l'existence qui qualifie au sens plein l'*ens reale*, ce qui ne semble pas pouvoir se rattacher à la scolastique est la référence à la perception claire et distincte, qui doit être rapportée à Descartes[20]. Le lien entre la conception scolastique de l'*ens* comme *aptitudo ad existendum* et l'idée qui me représente une chose est d'ailleurs dérivé de Descartes, d'après ce que dit Spinoza dans le sixième des *Axiomata des Principes de la philosophie de Descartes* : « In omnis rei idea, sive conceptu continetur existentia, vel possibilis, vel necessaria »[21]. Dans ce contexte, Spinoza renvoie l'axiome X de l'exposition *more geometrico* des *Méditations* qui se trouve dans les *Deuxièmes Réponses* : « In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis ; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti »[22]. Spinoza fait donc interagir, sur la base de certains textes précis, la théorie cartésienne des degrés de réalité avec la théorie scolastique de l'unité du concept d'*ens* qu'on trouve d'habitude au début de la métaphysique générale, en reliant l'une et l'autre sur la base de la perception claire et distincte.

Mais si nous ne trouvons pas en Descartes une théorie de l'*ens in quantum ens*, c'est-à-dire une métaphysique générale, Spinoza croit au contraire qu'il est possible d'établir, par le moyen d'une perception claire et distincte, une notion suffisamment générale et commune pour qualifier l'*ens* dans sa réalité[23]. De la

[19] Voir ta distinction entre la *quidditas realis* et la *quidditas ficta* présentée par Suàrez dans les *Disputationes metaphysicae* : F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, in *Opera omnia*, 28 vols., Parisiis, apud L. Vivès, 1856-1861, III, sect. 2, n. 4 « *In prima ratione quidditatis realis intrat aptitudo ad existendum, et in hoc primo distinguitur quidditas realis a non reali seu ficta* ».

[20] Il ne faut sans doute pas croire que la métaphysique générale exposée dans les *Pensées métaphysiques* représente la pensée propre de Spinoza ; mais, même si on la considère seulement comme une exposition « cartésienne » issue des *Principes de la philosophie de Descartes*, on doit en tout cas considérer ce texte comme significatif de la « situation » dans laquelle se trouve la métaphysique générale dans le milieu scolastique et cartésien.

[21] B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio*…, cit., I, ax. 6.

[22] *Secundae responsiones*, B *Op* I 900 (AT VII 166). Le concept d'existence auquel on fait référence dans la définition d'*ens reale* qui se trouve au début de l'ouvrage semble se présenter comme un dénominateur commun compris dans l'idée de tout ce qui est réel, sans aucune spécification. Une telle spécification se trouve seulement après entre l'étant réel dont l'existence nécessaire est incluse dans l'essence et l'étant réel dont l'essence inclut seulement l'existence possible.

[23] Il faut observer ici que Spinoza n'a certainement pas été le premier à tenter de concilier la métaphysique générale avec la philosophie première de Descartes : il faut au moins mentionner l'œuvre de Johannes Clauberg, qui tenta d'harmoniser l'ontologie de l'étant en tant qu'intelligible avec le *cogito* comme fondement de toute cogitabilité : voir à ce propos l'*Ontosophia*, publiée en 1664 (Amsterdam, D. Elsevier) mais avec une première édition « pré-cartésienne » en 1647. Les deux

définition de l'*ens* ainsi structurée, Spinoza fait dériver l'exclusion du nombre des étants de l'*ens rationis*, de l'*ens fictum* et de la chimère : on trouve ici la polémique menée par Spinoza contre la considération de l'*ens rationis* comme *id quod non est omnino nihil*. La littérature critique, à partir des recherches de Freudenthal, a bien vu en Burgersdijk et Heereboord les référents polémiques de Spinoza au moment où il condamne la position de ceux qui ont défendu le statut particulier de l'*ens rationis* comme quelque chose qui, tout en ne pouvant pas être qualifié comme *ens reale*, ne peut pas non plus être rejeté dans le néant. Dans le cadre de sa métaphysique – les *Institutiones Metaphysicae* publiées de façon posthume en 1640 – Burgersdijk introduit le concept de *medium negationis* pour expliquer le statut des affections de l'étant qui doivent, à bon droit, être séparées de l'étant lui-même. En effet, si ces affections ne signifiaient pas aussi quelque chose d'autre par rapport à l'*ens*, on devrait alors en conclure que les concepts de l'étant et de ses affections sont identiques[24]. En ce sens, on est obligé, selon l'auteur des *Institutiones*, d'introduire une différence entre l'*ens* et ses affections et entre les différentes affections elles-mêmes ; mais cette différence ne peut être ni un étant, ni un pur néant : « Nihil non differ a Nihilo ; at affectio Entis differt ab affectione : nam licet Unum etiam Verum et bonum sit : Unitas tamen Veritas non est aut bonitas : Ergo [...] aliquid concedendum est, quod sub Ente non continetur, quatenus Ens Metaphysicae sit subiectum, et tamen non sit Nihil »[25].

Comment qualifier le rapport entre l'*ens* et le *nihil* ? Burgersdijk se sert du concept de *medium negationis*, en excluant bien sûr le *medium participationis* et, en même temps, en assumant le concept d'*ens* de manière suffisamment large pour concevoir entre celui-ci et le *nihil* une contrariété, mais non une contradiction, selon ce qui avait été requis par Aristote pour qu'un *medium* puisse prendre place entre deux concepts. La notion de *medium negationis* renvoie en effet au concept de méson développé par Aristote dans les *Catégories* et dans le livre X de la

perspectives sont en tout cas très différentes, en raison probablement de la duplicité des onto(théo)logies issues de la pensée cartésienne : l'une relevant de la *cogitatio*, l'autre de la *causa*. Voir à ce propos J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986.

[24] F. BURGERSDIJCK, *Institutionum Metaphysicurum libri duo*, Lugduni Batavorum, apud H. de Vogel, 1640, p. 14 : « *Alias enim cum affectio de subjecto dicitur, erit praedicatio identica ; tantundem enim erit, sive dicas, Ens est Ens, Sive Ens est Unum, si Unum non significet aliquid quod ens non significat. Atqui si omne id Ens est, quod non est nihil, quicquid unum significat praeter Ens, id erit nihil, atque Ens et Nihil erunt voces ejusdem prorsus significationis. Ens ergo, cum Metaphysicae subjicitur, strictius sumi debet pro eo, quod non modo in mentis fictione, sed in veritate, aliquo saltem modo consistat, quod ante diximus Ens reale dici* ».

[25] F. BURGERSDIJK, *Institutionum metaphysicarum*…, cit., p. 22.

Métaphysique[26], où le Stagirite avait précisé que, entre des contraires qui ne s'excluent pas l'un l'autre, des notions « moyennes » sont données[27]. En défendant un *medium negationis* entre l'*ens* et le *nihil*, Burgersdijk s'était opposé à Suárez qui, à propos de l'*aliquid*, pris comme synonyme d'*ens*, avait affirmé qu'il s'oppose au *nihil contradictorie*[28]. Burgersdijk essaie d'échapper à ce problème en distinguant l'*ens* de l'*aliquid* et en reconnaissant – dans la lignée de Timpler et de Fonseca – l'*aliquid* comme plus large que l'*ens* car il estime qu'il y a des *aliqua* qui ne sont pas *omnino nihil*[29]. Outre Heereboord et Burgersdijk, il faut citer aussi Marten Schoock parmi les auteurs qui, avant les *Cogitata*, avaient affirmé le *medium negationis* entre l'*ens* et le *nihil* : dans le *Tractatus Philosophicus de Nihilo*, publié en 1661, Schoock – sans mentionner ni Burgersdijk, ni Heereboord – discutait la position des philosophes qui posent un *medium negationis* entre l'*ens reale* et le *nihil*. Il acceptait cette position, en précisant qu'il faut entendre par *ens reale* « illud, quod per essentiam actuatam definitum est ad certam operationem »[30]. Schoock proposait ensuite[31] d'utiliser le concept de *medium negationis* pour expliquer le statut de la puissance passive ou du possible, mais ici nous nous trouvons dans un contexte différent par rapport à celui des *Pensées Métaphysiques*.

En ce qui concerne les *Meletemata*, Heereboord consacre à la question de l'*ens reale* deux disputations, et précisément la dispute XLVIII et la dispute XLIX du premier livre. L'*ens reale* est défini ici par une restriction du concept d'*ens late*

[26] *Cf. Métaphysique*, X, 4, 1055a 34 sq.

[27] Celles-ci « en certains cas ont un nom, comme il arrive pour les notions qui sont moyennes entre le blanc et le noir, qui reçoivent le nom de gris ou de jaune pâle ; en d'autre cas, par contre, il n'est pas facile d'établir un nom pour la notion moyenne, et cette dernière est alors définie à travers la négation des deux extrêmes, comme il arrive pour l'être ni bon ni méchant, ni juste ni injuste » (*Catégories*, 10, 12 a 20-25 ; mais voir aussi *Topiques*, I, 15, 106 a 36 sq.).

[28] *Cf.* F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*…, cit., III, sect. 2, n. 5.

[29] Parmi les opposants à cette thèse de Burgersdijk on peut recenser J. Maccovius, qui critiqua le concept de *medium negationis* dans sa *Metaphysica* : J. MACCOVIUS, *Metaphysica ad usum quaestionum*…, cit., p. 4-5 : « [*Inter Ens et nihil nullum datur Medium*.] *Medium duplex est: Medium per participationem utriusque extremi, et Medium, quod vocatur, per negationem utriusque extremi. Inter Ens et nihil, Medium per participationem utriusque extremi non est, quia non potest aliquid dari, quod componatur ex nihilo et aliqua re, quoniam id, quod non est, pars esse nequit* […] *Medium per negationem utriusque extremi non est, quia nihil vel cogitari quidem potest, quod nec sit Ens, nec nihil, sed tertium quid diversum ab hoc utroque* ». Dans son commentaire, Heereboord note à cet égard : J. MACCOVIUS, *Metaphysica ad usum quaestionum*…, cit., p. 4 : « *Hoc axioma* [qu'il n'y a pas de *medium* entre l'*ens* et le *nihil*] *verum est, si Ens sumatur, ut nomen, et quidem late* ».

[30] M. SCHOOCK, *Tractatus philosophicus de nihilo*, Groningae, typis Viduae Edzardi Agricolae, 1661, p. 35.

[31] Cf. le chap. X (« *Quae ratio sit possibilis et quod non possit censeri merum nihil* ») du texte de M. SCHOOCK, *Tractatus philosophicus*…, cit., p. 36-40.

sumptum, « pro eo, quod vere est in rerum natura, quod veram, realem, ac sibi propriam essentiam habet; vulgo ens reale dictum : atque hoc sensu, entia rationis, rationes entium, privationes, corruptiones, generationes, et id genus alia, entia dici nequeunt »[32]. Heereboord cite à ce propos l'article 2 de la question XLVIII de la première partie de la *Somme théologique*[33] où Thomas d'Aquin développe ultérieurement cette thèse en concluant à la convertibilité de l'*ens* et de la *res*, pour affirmer que l'*ens* signifie l'être en tant que divisé dans les dix prédicaments, et en excluant par cela toutes les négations, les privations, etc. Il semblerait ainsi, comme l'a souligné Di Vona[34], que Heereboord soutienne une position assez répandue et dans la ligne traditionnelle de la scolastique suarezienne. En réalité, la citation de Thomas d'Aquin sert à introduire un problème qui va occuper Heereboord dans la partie restante de cette disputatio et dans la suivante. Il s'agit en effet de réfuter la thèse de Parménide et de Melissus selon laquelle l'*ens* serait un et unique. Le problème est posé par Heereboord à partir de la thématisation de la question dans la *Physique* d'Aristote[35] :

> Si [Parménide et Melissus] velint esse unum numero, vel substantiam intelligunt sine accidente, vel accidens sine substantia : non substantiam sine accidente, quia quaedam substantia, scilicet finita, nunquam est sine accidente : non etiam accidens sine substantia, quia nullum accidens potest existere sine substantia. Si vero intelligant substantiam accidente vestitam, jam erit quaedam entium multitudo ac diversitas[36].

Si l'*ens reale* est convertible avec la *res*, c'est-à-dire avec l'ensemble des dix catégories, comme le soutient par Thomas d'Aquin, alors il n'y aurait pas de problème à accueillir la démonstration d'Aristote, puisque, si l'*ens* signifie la substance et l'accident, cela suffirait pour démontrer qu'être se dit de plusieurs manières et qu'on pourrait ainsi dépasser le monisme de Parménide.

Il est à remarquer que la question de la multiplicité de l'*ens*, en opposition à l'Éléate, avait déjà été discutée par Burgersdijk dans un passage parallèle des *Institutiones Metaphysicae*, et la solution que propose le maître de Heereboord est justement celle d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Si donc les choses en restaient là, il n'y aurait rien d'original dans les *Meletemata* ; mais c'est justement ici que

[32] *Meletemata Philosophica* I, 180.

[33] *Cf. Somme théologique*, I[a], qu. 48, art. 2. Heereboord, toutefois, renvoie aussi au *De ente et essentia*, chap. l.

[34] *Cf.* P. di VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, cit., I, p. 177-178.

[35] *Cf. Physique*, I, 3, 186 a 4-187 a 11.

[36] *Meletemata Philosophica* I, 181.

Heereboord se pose un problème dont Burgersdijk ne s'était pas aperçu et pour lequel la preuve d'Aristote ne paraît pas inattaquable : « Verum enimvero non deest fortasse, quod reponi posset, si quis Melissi Parmenidisve causam susciperet ac patrocinium. Dici enim posset, omnia substantiam esse, accidentia non esse entia, sed modos tantum [...] substantiarum. Et certe mihi vix dubium est, quin quantitas eadem sit reipsa cum substantia corporum et sola ratione ab ea differat »[37]. Certes, selon Heereboord, la thèse d'Aristote pour laquelle l'être se dit de plusieurs manières nous oblige à exclure un monisme conceptuel et linguistique, mais elle ne démontre pas qu'on doit exclure un monisme ontologique. Les cas des qualités réelles et des accidents, ainsi que les catégories de relation, action et passion, montrent, selon Heereboord, que sur le plan ontologique la preuve d'Aristote n'arrive pas à exclure que l'*ens* soit un :

> Qualitates motus dici possent substantiae, vel extensae, vel intelligentis, et utrobique modi operandi : relationes, actiones, passiones, et quae sequuntur rerum in categoriis classes, jam diu a multis Philosophorum ex censu et numero entium sunt remotae et prosciptae. Itaque […] quod enti ab Aristotele tribuitur, non videtur satis firmum argumentum ad probandam entium multitudinem : nam τα πολλαχῶς λέγομενα significant quidem multa : sed probandum erat porro, illa multa reipsa et non sola ratione distingui[38].

Le point que Heereboord conteste est que les catégories d'Aristote présentent une division nominale et prédicamentale de l'étant, mais qu'elles ne suffisent pas pour fonder une subdivision ontologique, en inférant, de manière arbitraire, que la distinction de raison suppose une distinction réelle homologue. La position de Heereboord implique, donc, d'une part la réduction des accidents à des modes ou attributs qui qualifient la substance, et de l'autre la position d'une distinction seulement de raison entre les accidents/modes et la substance qu'ils qualifient. En effet, dans les disputes consacrées à la théorie des distinctions, non seulement contre la thèse suarezienne ou scotiste, mais aussi contre le Descartes des *Principia*, Heereboord reconnaît seulement la distinction réelle et celle de raison raisonnée, en refusant la distinction modale[39]. De ce point de vue, il est alors obligé de définir le rapport entre la substance et ses affections (accidents, modes,

[37] *Meletemata Philosophica* I, 181.

[38] *Meletemata Philosophica* I, 181.

[39] De la définition de la distinctioh réelle et de la distinction de raison raisonnée, découle le refus de la part de Heereboord de la distinction modale : *Meletemata Philosophica* II, disp. XXIX, 285 : « *Ex utroque hoc consectario, quod ex rebus jam explicatis deduximus th. 5 et 6. sequitur, non esse necessariam distinctionem tertiam, diversam a reali et rationis, quam modalem vocant* ».

etc.) sur la base de la seule distinction de raison raisonnée et, ainsi, de ne pas pouvoir les distinguer *reipsa*.

Selon Heereboord, il ne reste alors que deux voies pour réfuter la thèse de Parménide : ou bien démontrer que les accidents sont de vraies entia, réellement distingués de la substance (ce que Heereboord refuse de faire dans la dispute sur l'*ens reale*, mais qu'il nie dans la dispute sur les accidents), ou bien démontrer que les substances sont en effet différentes entre elles : « Ut igitur argumentum firmum fit, probandum est, aut accidentia esse entia vera et reipsa a substantiis diversa (quod et ante Aristotelem olim et nunc temporis a multis negatur) aut ipsas substantias reipsa a se invicem esse diversas »[40]. Seule la seconde voie peut être suivie et, en effet, elle porte à montrer une certaine multitude des *entia* :

> Quod posterius quidem tam est manifestum ut multa probatione non egeat : nam, ut accidentia praetereum (quae an sint entia distincta a substantiis, jam nunc disputare non libet) substantia saltem aliae ab aliis sunt diversae : alia est substantia intelligens, spiritus ; alia est extensa, corpus ; aliud est Deus, et aliud sunt res a Deo factae ; aliud est homo, aliud lapis. […] Est ergo aliqua entium multitudo[41].

Les exemples apportés, comme l'identification du corps avec l'étendue et la réduction des accidents à des modes de la substance – avec l'impossibilité conséquente de distinguer les accidents de la substance – montrent parfaitement le contexte auquel il faut rattacher la thèse de Heereboord, c'est-à-dire la théorie cartésienne de la substance. Selon Descartes, en effet, les accidents sont réduits à des modes de la substance, qui ne peuvent pas être séparés d'elle : l'exemple du morceau de cire dans la deuxième Méditation et les articles 56-61 de la première partie des *Principes*[42] présentent une évolution progressive de la réflexion cartésienne sur le statut des qualités ou accidents des substances finies, qui culmine dans l'affirmation de la distinction modale dans l'article 61 de la première partie des *Principes*. Il faut observer ici que la réflexion de Descartes, dans les *Méditations* et dans les *Principes*, n'est pas parfaitement superposable, car dans le texte de 1641 – en particulier les *Premières Réponses* – la distinction modale n'est pas précisément distincte de celle de raison, tandis qu'en 1644, Descartes propose

[40] *Meletemata Philosophica* I, 181.

[41] *Meletemata Philosophica* I, 181.

[42] Respectivement en *Meditatio*, II, B *Op* I 720 (AT VII 30, 3 et sq.) et *Principiae Philosophiae*, I, B *Op* I 1746-1756 (AT VIII-I 26-30).

la théorie des trois distinctions[43] : il me semble que Heereboord, en proposant une conception « faible » de la distinction modale – c'est-à-dire en la réduisant à une distinction de raison – propose par contre une interprétation forte des modes, qui sont assimilés aux attributs, et donc à la substance elle-même. En ce sens, il me paraît que son interprétation des rapports entre la substance et ses propriétés doive plus à la lecture des *Méditations métaphysiques* qu'à celle des *Principes de la philosophie*.

Mais alors, quel statut acquièrent les modes et de fait les accidents et les autres affections de la substance dans cette perspective ? Le problème prend une certaine importance si l'on considère le fait que la multiplicité des étants, que Heereboord a démontrée, est telle sur le plan de 1' « espèce » mais pas des individus : si, par conséquent, on n'arrive pas reconnaitre un certain statut ontique aux modes, il ne sera pas possible de démontrer la pluralité des substances matérielles, ni d'établir une philosophie naturelle qui s'occupe des phénomènes physiques à partir de qualités individuelles des corps. La solution de Heereboord est, comme on le sait, celle d'attribuer aux modes, accidents et affections de la substance le statut de *medium negationis* entre l'*ens reale* et le *nihil* : « Nam dari quippiam, quod, tametsi non sit revera ens reale, non tamen est nihil, quod medium vocant negationis inter ens reale et nihil, evincunt relationes, denominationes externae, entia rationis, rationes entium, modi existendi et operandi, actiones omnes, etc. »[44]. La même question est reprise de manière plus systématique dans la série de cinq disputes intitulées *De accidente distincto a substantia* qui, au début du deuxième volume des *Meletemata*, traitent du rapport entre la substance et les accidents. Ici Heereboord propose, en l'appliquant tous les accidents, une thèse qu'il avait déjà soutenue (partie II, dispute 2) à propos de la quantité continue, selon laquelle celle-ci ne serait pas un accident ou un étant distinct réellement de la substance étendue. En ce sens, il reprend la thèse proposée dans la dispute sur l'*ens reale* : les accidents ne sont distinguables de la substance qu'en vertu d'une distinction de raison, c'est pourquoi ils coïncident avec un certain mode de la substance et ne peuvent pas être considérés, à proprement parler, des étants, mais seulement un *medium negationis* entre la substance et le néant :

[43] Voir NORMAN J. WELLS, *Descartes and the Modal Distinction*, « Modern Schoolman », 1965, 43, p. 1-22. Pour le texte des *Premières réponses*, voir *primae responsiones*, B *Op* I 836-838 (AT VII 120-121) ; pour le texte des *Principes*, voir les articles 60-62 de la première partie (*Principiae Philosophiae*, I, artt. 60-62 B *Op* I 1750-1756 ; AT VIII-I 28-30).

[44] *Meletemata Philosophica* I, 183-184.

Neque tamen modus, aut id quod est modus, seu essendi, seu operandi, nihil est aut nihil addit subiecto quod modificat : hoc enim si verum foret, figura nihil adderet quantitati, et figura rei quantae variata, nihil esse variatum [...]. Et nisi modi atque alia quaedam admittantur, quae nec sint substantiae, nec accidentia, nec entia realia, nec nihil, sed quae sint media negationis utrimque interiecta, actum est de tota Metaphysisca ; quippe Entis in genere principia, essentia et existentia, et ejus affectiones, unitas veritas, bonitas, localitas, temporalitas, suntne substantiae, suntne accidentia, suntne entia realia ? quicquid dixeris, erraveris. At suntne nihil ? Neque hoc dici potest. Quin perierit quoque Mathesis tota simul et Physica, si non admiseris medium aliquod inter substantiam et accidens, inter ens reale et nihil : nam affectiones, quae de quantitate continua ac discreta, et quae de corpore demonstrantur, nec sunt substantiae, nec accidentia, imo ne quidem entia realia, neque tamen nihil sunt[45].

Le point le plus difficile, pour Heereboord, semble être le statut du mode en tant qu'il n'est pas réellement distingué de la substance et qu'il n'est donc pas, pour cette raison, un étant réel ; mais en même temps le mode a un statut qui lui est propre et qui ne peut pas être pris pour un pur néant. Ce qui, d'une certaine manière, oblige l'auteur des *Meletemata* à revenir au concept « récent » de *medium negationis*. Ce concept avait été utilisé par Burgersdijk – comme nous l'avons vu – pour indiquer le statut particulier des êtres de raison, des privations et des affections de l'*ens*, qui, bien qu'ils ne soient pas des *entia realia,* ne sont pourtant pas réductibles au pur néant. Mais ici la notion de *medium negationis,* aussi bien que celle d'*ens reale,* doivent faire face à une situation très différente, marquée par la référence indirecte aux textes de Descartes.

De même que Burgersdijk, Heereboord est bien conscient de la difficulté de réunir comme contraires et non comme contradictoires l'*ens* et le *nihil*. Il ne s'inscrit cependant pas dans la ligne de la tradition naissante de l'ontologie défendue dans les mêmes années, et dans le milieu cartésien, par Johannes Clauberg, pour qui l'*ens late sumptum* et le *nihil* seraient réunis sous la figure de l'*intelligibile seu cogitabile*[46] : de cette difficulté témoigne la réticence qu'éprouve Heereboord à affirmer la thèse du *medium negationis,* thèse à laquelle il se sent obligé sous peine de la dissolution, comme on l'a vu, de la *mathesis* ou de la physique. C'est pourquoi, dans les textes où l'on pose la question de la multitude des substances, ou de la détermination des substances par les accidents, il s'aperçoit de la nécessité de reconnaitre un statut ontique aux affections de l'*ens reale*. Celles-ci ne peuvent ni être considérées comme des êtres réels (sous peine de les substantialiser ou d'admettre des accidents qui peuvent être séparés de la substance, ce qui est particulièrement refusé par le réformé Heereboord) ni d'être

[45] *Meletemata Philosophica* II, 201.
[46] Voir à cet égard *Ontosophia*.

rejetées dans le néant (sous peine de ne pas pouvoir individualiser les substances matérielles et donc de ruiner toute la physique). En ce sens, on peut sans doute conclure que la position de Heereboord est, par rapport à celle de Burgersdijk, plus compliquée, en raison de l'apport de la pensée de Descartes et, en particulier, des problèmes qu'elle ouvre à l'égard du concept de substance.

Spinoza connaissait certainement les *Meletemata* et, pourtant, ce n'est pas dans la critique des *entia rationis* et de la position de ceux qui les jugent ne pas être *omnino nihil* que nous trouvons une référence au *medium negationis* de Heereboord et Burgersdijk. Mais nous trouvons néanmoins une référence explicite à cet enjeu problématique de la scolastique réformée récente dans les passages où Spinoza traite des affections de la substance, c'est-à-dire au chapitre 3 de la première partie des *Pensées métaphysiques*. Le contexte de ce chapitre est marqué par une claire référence à Descartes, car Spinoza renvoie expressément à l'article 52 de la première partie des *Principes de la philosophie*, dans lequel Descartes affirme que la substance nous est connue seulement en raison d'un attribut qui nous la rende manifeste et qui, selon l'article 53, peut être toujours rapporté à un attribut principal qui en qualifie l'essence. Puis, dans l'article 56, Descartes définit les modes et, dans les articles 60-62, il pose les trois genres de distinction. Le fait que le texte des Pensées métaphysiques doive être lu et compris à partir de cet ensemble de textes n'est pas anodin, car il s'agit des mêmes textes qui, avec les *Méditations*, les *Objections* et les *Réponses*, sont l'arrière-plan des réflexions sur la substance et ses affections qui traversent les *Meletemata*. Or, c'est justement ici que Spinoza explique que la substance ne nous affecte pas directement, mais seulement à travers un attribut dont elle ne se distingue pas réellement, mais seulement en vertu d'une distinction de raison[47]. Selon l'auteur des *Pensées métaphysiques*, cette superposition entre la substance et ses affections – que d'ailleurs il rejette – a porté quelques-uns à postuler un terme moyen entre l'être et le néant : « Non satis mirari possum illorum ingenia subtilissima, qui medium quaesiverunt, non sine magno detrimento veritatis, inter ens & nihil »[48]. La référence à Heereboord, bien qu'elle ne soit pas explicite, est d'ailleurs assez claire du point de vue des problèmes que j'ai essayé de mettre en évidence. Spinoza, d'autre part, ne croit pas devoir réfuter cette théorie, car ceux qui la soutiennent « ubi talium affectionem definitionum tradere moliuntur, in vana sua subtilitate prorsus evanescunt »[49]. Je crois que si la référence à cette thèse est rapide et n'est

[47] B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio*…, cit.,, I, 3 « *Nam ens, quatenus ens est, per se solum, ut substantia, nos non afficit, quare per aliquod attributum explicandum est, a quo tamen non, nisi ratione, distinguitur* ».

[48] B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio*…, cit., I, 3.

[49] B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio*…, cit., I, 3.

pas approfondie par Spinoza, il est néanmoins important de souligner qu'il est sensible à la tentative d'attribuer un certain statut ontique aux affections et aux modes. Comme nous le savons, en effet, Spinoza attribue aux modes le statut d'*entia realia*, à la différence de Heereboord, et à ce propos il croit avoir dépassé la grande confusion qui dérivant de l'affirmation d'étants (comme les êtres de raison et les affections de l'*ens*) qui se situent entre l'*ens reale* et le *nihil*.

En outre, la thèse de Spinoza prend aussi une position assez nette par rapport à la théorie cartésienne, car Descartes avait rejeté la possibilité de concevoir les modes autrement que comme variation ou détermination de la substance : « Quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa vel qualitates. Sed cum consideramus substantiam ab illis affici, vel variari, vocamus modos »[50]. Dans les réponses aux *Sixièmes Objections*, Descartes avait ouvertement refusé la théorie des accidents réels, avec un argument qu'on retrouvera, dans les mêmes termes, chez Heereboord : « Ac deinde, omnino repugnat dari accidentia realia, quia quicquid est reale, potest separatim ab omni alio subjecto existere ; quicquid autem ita separatim potest existere, est substantia, non accidens »[51]. Comme nous avons essayé de le voir, c'est le fait de radicaliser cette thèse en la conjuguant avec une métaphysique générale qui porta Heereboord à attribuer un statut ontique propre aux accidents, aux modes et aux affections de l'*ens reale* – ce que Descartes n'avait pas fait de manière explicite, car il n'avait pas développé une métaphysique générale au sens d'une doctrine de l'étant et de ses affections[52]. Le point sur lequel Descartes s'était montré plus souple avait été l'introduction de la distinction modale à l'intérieur des *Principia* : Heereboord ne suit pas Descartes sur cet aspect, ce qui l'oblige à radicaliser la réalité de la substance et à utiliser le concept de *medium negationis* pour pouvoir récupérer l'ensemble de la philosophie naturelle. Dans les *Pensées métaphysiques*, Spinoza reconnaît une réalité précise aux modes, en les qualifiant, avec la substance, d'*entia realia*. En posant la définition d'*ens reale*, au moyen d'une perception claire et distincte, Spinoza transforme la théorie cartésienne des degrés de réalité en une métaphysique générale. Mais, en même temps et à la différence de Descartes, Spinoza procédera – bien que cela résulte évident surtout à partir de la

[50] *Principiae Philosophiae*, I, B *Op* I 1748 (AT VIII-I 26).

[51] *Sextae responsiones*, B *Op* I 1228 (AT VII 434).

[52] Il faut quand même remarquer qu'il y a un endroit où Descartes développe une théorie du *medium* entre l'être et le néant, à savoir dans les *Méditations* quand il précise, par rapport à l'*ego* qui se découvre fini. Cf. *Meditatio*, IV, B *Op* I 750-752 (AT VII 54) : « *experior* [...] *me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente, participo* » ; mais il s'agit plutôt, en ce cas, d'un *medium participationis*.

correspondance – à la distinction radicale entre l'existence de la substance et celle des modes : « Nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere »[53].

Dans ces conditions toutefois, comment est-il possible de reconnaître les modes comme *entia realia* ? Il faut noter ici que c'est justement pour un problème qui dérive de la lecture de la philosophie de Descartes, que Heereboord avait rejeté les modes et les affections de l'étant du nombre des êtres réels. D'autre part, puisque l'existence de Dieu diffère *toto genere* de celle des modes – la première étant proprement l'éternité et la deuxième la durée[54] – comment est-il possible de les réunir ensemble sous le nom d'*ens reale* ? Si les *Pensées métaphysiques* laissent partiellement indéterminée cette question (en posant encore le concept d'*ens reale* par le moyen de la perception claire et distincte et donc en raison de son essence), l'*Éthique* montre un certain développement à cet égard, car, dans la démonstration de la proposition 30 de la cinquième partie, il est affirmé que « Res igitur sub specie aeternitatis concipere est res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam »[55]. Ici, la thèse spinozienne des *entia realia* présuppose donc non pas tant le fait de concevoir leur essence comme pouvant exister, que le fait de concevoir leur essence comme existant en raison de l'essence de Dieu. Il semble donc que l'insertion de l'existence dans l'essence – défendue dans les *Pensées Métaphysiques* sur la base d'une certaine indétermination du concept d'existence que Spinoza hérite de Descartes et de la scolastique et qui l'amène en effet à déduire la distinction entre éternité et durée du concept d'*ens reale* – acquiert un sens pleinement nouveau dans l'*Éthique*. Ici, c'est au contraire le concept d'*ens reale* qui est déduit du concept d'éternité, avec un retournement qui n'est manifestement pas dû qu'à l'organisation différente des deux textes.

Je pense ainsi qu'on peut esquisser un horizon problématique commun entre la réflexion de Heereboord et celle de Spinoza à l'égard du concept d'*ens reale* : tous les deux se proposent de saisir ce concept dans le cadre d'une métaphysique générale en tenant compte, du concept scolastique (et suarezien) d'*ens reale* mais, en même temps, en intégrant cette tradition avec les acquis de la pensée de

[53] *Ep*. XII (*Geb*. IV, 54).

[54] Sur les concepts de temps, durée et éternité dans les *Pensées métaphysiques*, voir Y. PRELORENZOS, *Temps, durée et éternité dans les* Principes de la philosophie de Descartes *de Spinoza*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1996 et le chapitre que Ch. Jaquet consacre à « L'éternité de Dieu à l'horizon de la pensée scolastique. Commentaire du chapitre 1 de la partie II des *Pensées métaphysiques* » dans son livre *Les Expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 133-161.

[55] *Eth*., V, 30.

Descartes, et en particulier du concept de substance et de mode. Une problématique commune qui se pose est celle concernant le statut des modes à l'égard de la substance car si, avec Heereboord, on refuse la distinction modale et les accidents, on doit se poser le problème du statut ontique des modes et des déterminations de la substance, et si, avec Spinoza, on accepte la réalité des modes, il faut tout de même dépasser l'indistinction (héritée par Descartes de la scolastique) entre l'existence possible et l'existence nécessaire. En ce sens, Spinoza reconnaît la situation problématique dans laquelle se trouve Heereboord et, en même temps, il condamne la solution que l'auteur des *Meletemata* et la tradition scolastique récente proposent. Il reste cependant que la métaphysique générale qu'il pose dans les *Pensées métaphysiques* est, de même, fortement marquée par la pensée de Descartes et que ce n'est qu'avec l'*Éthique* que Spinoza se débarrasse de l'hypothèque cartésienne et scolastique à l'égard du concept d'*ens reale*, en reconnaissant la réalité des modes à partir de la dépendance causale de leur existence l'égard de l'essence de Dieu, cc qui revient à les concevoir *sub specie aeternitatis*. Le rapport entre l'essence des modes et leur existence (l'*essentia realis* ayant une aptitude *ad existendum*) n'est plus l'objet d'une perception claire et distincte qui est placée au début de la métaphysique générale, mais l'aboutissement d'un parcours qui a son origine dans le concept d'éternité, établi dans la définition 8 de la première partie de l'*Éthique*.

Pour conclure, il me semble que tout ce qui a été établi atteste une réflexion minutieuse de la part de Spinoza, laquelle montre non seulement une lecture de Descartes et des manuels scolastiques mais aussi une compréhension des problèmes qui surgissaient au moment où l'on discutait les implications de l'interaction entre la pensée cartésienne et celle de la scolastique. Dans le cas de la théorie de l'*ens reale*, une des questions principales est celle de la reconnaissance d'un statut ontique en ce qui concerne les modes et les qualités : si, à cet égard, Heereboord essaie de concilier la doctrine cartésienne avec la réflexion de Burgersdijk, en postulant un medium negationis, Spinoza prend un chemin tout à fait original, attesté par le développement du concept d'*ens reale* dans le parcours qui, des *Pensées métaphysiques*, mène à l'*Éthique*.

LA MEDICINA MENTIS *DE EHRENFRIED WALTHER VON TSCHIRNHAUS EN TANT QUE 'PHILOSOPHIE PREMIERE' [2012]*[*]

La *Medicina mentis*[1] de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus est un ouvrage singulier dans le panorama de la fin du XVII[e] siècle et l'attention des chercheurs a été souvent retenue par l'influence qu'ont exercé sur elle Spinoza, d'abord, mais aussi Descartes et Leibniz. L'amitié et la relation épistolaire entre Tschirnhaus et Spinoza ont porté à reconnaître, dès la parution de la *Medicina mentis*, plusieurs caractères de la pensée de l'auteur de l'*Ethica more geometrico demonstrata*[2]. D'autre part, la connaissance que Tschirnhaus eut du manuscrit des *Regulae ad directionem ingenii*, vu et transcrit en 1676 chez Claude Clerselier à Paris[3], permet d'entrevoir en plusieurs passages une influence claire du texte cartésien[4].

Je voudrais à cette occasion revenir sur une possible clé de lecture de la *Medicina mentis*, suggérée par Tschirnhaus lui-même, et qui a rarement attiré

[*] [N.d.E.] L'articolo è pubblicato in «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 32, n. 2, 2012, pp. 147-172.

[1] L'œuvre fut publiée en 1686 (bien que postdatée à 1687) : *Medicina mentis sive tentamen genuinae logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates*, Amstelaedami, apud Albertum Magnum et Johannem Rieuwerts Juniorem, 1687. Une deuxième édition auctior et correctior en 1695 (Lipsiae, apud J. Thomam Fritsch). Pour les citations de la Medicina mentis dans le corps de l'article, nous donnerons le texte de la traduction française (*Médecine de l'esprit*) en laissant en note le texte latin correspondant de l'édition 1695.

[2] L'accusation de spinozisme fut avancée pour la première fois par Christian Thomasius, dans la critique de la *Medicina Mentis* publiée dans les Monat-Gespräche de mars et juin 1688 : cf. *infra*, p. 448, la note n. 40. Voir à cet égard : J.- P. WURTZ, *Un disciple 'hérétique' de Spinoza : Ehrenfried Walther von Tschirnhaus*, « Cahiers Spinoza », 6, 1991, p. 111-143 ; *Tschirnhaus et l'accusation de spinozisme : la polémique avec Christian Thomasius*, « Revue philosophique de Louvain », 78, 40, 1980, p. 489-506; D. PÄTZOLD, *Ist Tschirnhaus' Medicina Mentis ein ableger von Spinozas Méthodologie ?* in L. NAUTA, A. VANDERJAGT (éds.), *Between Imagination and Demonstration. Essays in the History of Science and Philosophy Presented to John D. North*, Leiden, Brill, 1999, p. 339-364.

[3] Cf. à ce propos la note de Leibniz sur les papiers de Descartes découverte par Jules Sire en 1906 : elle est publiée dans les volumes X et XI de l'édition Adam-Tannery des œuvres de Descartes (AT X 208-209 ; AT XI 661-662). Le texte de la note a été publié aussi dans l'édition de l'académie des œuvres de Leibniz : *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 6: *Philosophische Schriften*, Band 3, 1672 bis-1676, hrsg. von der Leibnitz-Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin, Akademie Verlag, 1980, p. 386-387. Pour une reconstruction de l'histoire de la copie faite par Tschirnhaus des Regulae, cf. H. BREGER, *Über die Hannoveresche Handschrift des Descartesschen* Regulae, « Studia Leibnitiana », 15, n. 1, 1983, p. 108-114.

[4] Cf. par exemple : *Medicina mentis* 111-112 (*Médecine de l'esprit* 125) à rapprocher aux règles III et VII ; *Medicina mentis* 83 (*Médecine de l'esprit* 103-104) à rapprocher à la règle XIV ; *Medicina mentis* 83, 103, 120 (*Médecine de l'esprit* 104 ; 119-120 ; 131) à rapprocher à la règle IV.

l'attention des lecteurs[5]. Je voudrais en effet examiner dans quelle mesure cet ouvrage peut être lu comme une philosophie première. La légitimité d'une telle lecture est d'ailleurs confirmée par Tschirnhaus, qui, dans la *Praefatio* à la deuxième édition, affirme :

> Mais je voudrais avant toute chose faire remarquer que, même si mon seul but a été de consacrer exclusivement ce livre à la relation de ces idées et d'autres du même genre, je n'ai pas décidé pour autant d'y faire tenir et de t'exposer cette fois-ci la philosophie toute entière ; car, bienveillant lecteur, je ne te présente en cette occasion que la philosophie première. Certains donnent de préférence à cette dernière le nom de Métaphysique. Mais, parce que bien nombreux sont ceux qui, dans le cadre de cette discipline, se livrent à des spéculations fort inutiles, d'ordinaire, la plupart des hommes éclairés éprouvent pour elle une profonde aversion[6].

Dans quelle mesure est-il possible d'approcher la *Medicina mentis* en tant que 'Philosophie première' ? Quel rapport a, de ce point de vue, le texte de Tschirnhaus avec la redéfinition du concept de 'Philosophie première' qui prit lieu dans la deuxième moitié du XVIIe siècle ? L'on essayera de répondre à de telles questions dans les prochains paragraphes.

Avant d'aborder la question concernant le statut de la *Medicina mentis* comme philosophie première, il faut rappeler que le passage que je viens de citer se trouve dans la préface de la deuxième édition, tandis qu'il est complètement absent de la première. Cela n'est pas sans importance, car la préface de la deuxième édition devait contribuer à éclaircir ce qui dans la première édition était resté obscur, comme le déclare l'auteur lui-même :

> Si j'ai jugé bon de faire précéder cette seconde édition de ces précisions, c'est parce que, d'objections que certains m'ont présentées en privé, il pouvait aisément ressortir que

[5] Cf. M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vols., Milano, Vita e Pensiero, 1939, vol. I, p. 34-42 ; U. LEINSLE, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, Maro Verlag, 1988, p. 149-162 ; J.-P. PACCIONI, '*Cet esprit de profondeur. Christian Wolf : l'ontologie et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2006, p. 68-76.

[6] *Medicina Mentis*, *Praefatio* 8 non paginée (*Médecine de l'esprit* 41) : « Sed notari velim ante omnia, quod, licet haec talia tantum libro hoc tradendi scopus mihi fuerit unicus, non ideo tamen integram Philosophiam eodem complecti tibique hac vice exponere decreverim : nihil enim hoc tempore tibi L. B. nisi primam philosophiam offero. Haec a quibusdam appellari amat Metaphysica ; sed quia a quam plurimis inutiles valde speculationes in eadem ventilantur, eapropter haec eruditis plerisque perquam exosa esse solet ».

plusieurs esprits n'ont pas suffisamment aperçu le but véritable que j'ai poursuivi dans ce traité[7].

Dans une lettre à Christiaan Huygens du 12 mai 1687, donc peu après la publication de la première édition[8], Tschirnhaus précise :

> J'ai appris, de certaines objections qui m'ont été faites jusqu'ici, qu'il aurait été utile d'ajouter un grand nombre de choses dans la deuxième édition. C'est pourquoi j'ai d'abord ajouté à l'œuvre une préface où sont expliquées plusieurs choses qu'il faut savoir et se déclare d'abord mon but primaire[9].

Cela nous confirme l'idée qu'une deuxième édition corrigée – avec une nouvelle préface capable de mieux présenter l'ouvrage aux lecteurs – était déjà prévue tout de suite après la première édition. Mais il y a encore plus : dans une lettre de Peter van Gent à Christiaan Huygens du 17 juin 1687, l'on trouve le texte de la préface provisoire que Tschirnhaus avait rédigé pour la deuxième édition[10]. Il s'agit d'un texte considérablement plus court que celui qui sera effectivement publié, mais ce qu'il faut remarquer c'est que ce noyau originaire de la *Praefatio* consiste exactement dans la partie sur la philosophie première qui sera publiée dans la deuxième édition[11]. Cela confirme que l'interprétation de la *Medicina mentis* comme philosophie première était déjà présente à l'esprit de Tschirnhaus du début du projet d'une deuxième édition et que la partie sur la philosophie première n'avait pas été rédigée après la polémique avec Thomasius.

Passons maintenant à la signification de cette auto-interprétation de son entreprise proposée par Tschirnhaus. Bien qu'il semble encadrer son ouvrage dans une typologie assez traditionnelle, il ne faut pas croire que le concept de

[7] *Medicina Mentis*, *Praefatio* 16-17 non paginée (*Médecine de l'esprit* 44) : « Haec libuit in hac secunda Editione ideo praefari, quia ex objectionibus quorundam privatis facile constare potuit, a pluribus, quis huius mei Tractatus scopus genuinus fuit, non satis perceptum fuisse ».

[8] La *Medicina mentis* avait été publiée l'année précédente.

[9] C. HUYGENS, *Correspondance 1685-1690*, in *Œuvres complètes*, 22 vols., La Haye, M. Nijhof, 1901, vol. IX, p. 135 : « Ex plurimis objectionibus, hactenus mihi factis, addidici e re fore, ut perplurima in 2da editione adjiciam ; prout imprimis Praefationem operi adjunxi, ubi multa scitu necessaria extant, et imprimis scopus meus primarius manifestatur ».

[10] *P. van Gent à Ch. Huygens, 17 juin 1687*, in C. HUYGENS, *Correspondance 1685-1690*…, cit., vol. IX, p. 173 « Haec est, nobilissime vir, praefatio, quam secundae scilicet editioni praefigere vult Nobilissimus De Tschirnhaus ». Le texte de la préface de Tschirnhaus se trouve aux p.171-173.

[11] Le texte est plus ou moins le même que celui publié en 1695 : nous n'avons pas ici la possibilité d'étudier les quelques variantes de cette première version.

‘Philosophia prima’ proposé par Tschirnhaus soit le même que celui de la tradition précédente. Il nous reste, en effet, à interroger la signification qu’un tel concept acquiert dans la *Medicina mentis*. C’est Tschirnhaus lui-même qui nous fournit à ce propos un éclaircissement important :

> Or, afin que ce préjugé[12] non plus, quelle que soit sa force, ne te fasse à son tour revenir sur ton dessein de lire attentivement ce livre, je voudrais que tu saches que dans cette philosophie première j’exposerai tout ce que doit connaître en tout premier lieu un homme qui a la sérieuse intention d’acquérir la sagesse[13].

La *Medicina mentis* est donc une philosophie première, car elle fournit toutes les premières connaissances qui s’offrent à celui qui veut sérieusement acquérir la sagesse. En ce sens, l’auteur se rattache à la signification que Descartes avait attribuée à cette discipline. En 1641, les *Meditationes de prima philosophia* avaient marqué la parution d’une nouvelle acception de ce concept :

> Je crois qu’on le pourra nommer, ainsi que je vous ai écrit par ma précédente, *Meditationes de prima Philosophia* ; car je n’y traite pas seulement de Dieu et de l’Âme, mais en général de toutes les premières choses qu’on peut connaître en philosophant par ordre[14].

La nécessité pour Tschirnhaus d’expliciter le sens dans lequel il entend la philosophie première est due à l’état polysémique de cette expression à la fin du XVII[e] siècle. Le concept cartésien de philosophie première s’ajoute en effet aux autres différentes acceptions de ce concept, et nous pourrions en indiquer au moins trois (deux plus anciennes et une plus récente). Philosophie première est dite en effet la théologie naturelle au sens de l’exercice dès sa propre primauté en raison de l’excellence de son objet (Dieu) ; philosophie première est dite la science de l’étant en tant qu’étant, c’est-à-dire en raison de l’universalité et de la généralité de son

[12] Celui concernant le verbalisme de la métaphysique traditionnelle.

[13] *Medicina Mentis*, *Praefatio* 8-9 non paginée (*Médecine de l’esprit* 41) : « Verum ne nec hoc, quicquid est praejudicii, a tuo hunc librum attente evolvendi te iterum revocet proposito, scias velim, in prima hac mea Philosophia omnia illa me exhibiturum, quae homini, cui seria sapientiam sibi acquirendi mens est, omnium primo veniunt cognoscenda ».

[14] *A Mersenne*, 11 novembre 1640, BLet 285, p. 1328 (AT III 239).

objet (le concept univoque et abstrait d'étant)[15] ; enfin, dans une acception plus étroite, il y a la philosophie première telle qu'elle est décrite par Bacon[16], c'est-à-dire l'ensemble des concepts plus généraux et transgénériques communs à toutes les disciplines. Ces trois acceptions sont bien définies au moment où Descartes introduit sa propre acception de philosophie première, et elle se différencie des précédentes en raison de l'indétermination ontique qui qualifie son propre objet, défini non par rapport à un type particulier d'étant, mais sur la base de l'ordre instauré par la mens dans son chemin de construction de l'édifice de la science[17]. Les objets qui rentrent dans le champ de la philosophie première sont alors fournis en raison de l'ordre selon lequel ils se présentent dans le mouvement unitaire et ininterrompu d'élargissement du savoir[18]. Un signe ultérieur de l'origine cartésienne de la conception de Tschirnhaus de la philosophie première se trouve dans l'emploi de l'adjectif *seria* en apposition à mens, qui rappelle de manière évidente le « qui serio mecum meditari … poterunt ac volent » de la *Praefatio* aux *Meditationes*[19].

[15] Pour ces deux premières significations de prima philosophia, cf. A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik ? Die Diskussion über den gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden, Brill, 1965.

[16] F. BACON, *De augmentis scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, 14 vols., J. SPEDDING, R. L. ELLIS, D. D. HEATH (éds.), Londres, Longman, 1858 ; repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Cambridge UP, 2011, vol. I, p. 415-837 : 540 : « Patet ex iis que supra disseruimus, disjungere nos Philosophiam Primam a Metaphysica, quae hactenus pro re eadem habitae sunt. Illam Communem Scientiarum Parentem, hanc Naturalis Philosophiae Portionem posuimus. Atqui Philosophiae Primae, communia et promiscua Scientiarum Axiomata assignavimus ». Une telle acception de philosophie première semble être reprise par Hobbes : T. HOBBES, *Leviathan*, in *English Works of Thomas Hobbes*, 11 vols., W. MOLESWORTH (éd.), Londres, John Bohn, 1839, vol. III, p. 671: « There is a certain philosophia prima on which all other philosophy ought to depend ; and consisteth principally in right limiting of the significations of such appellations, or names, as are of all others the most universal ; which limitations serve to avoid ambiguity and equivocation in reasoning, and are commonly called definitions ; such as are the definitions of body, time, place, matter, form, essence, subject, substance, accident, power, act, finite, infinite, quantity, quality, motion, action, passion, and diverse others, necessary to the explaining of a man's conceptions concerning the nature and generation of bodies ».

[17] Voir, à propos du concept cartésien de 'philosophie première' : J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986, p. 9-72.

[18] Cf. à ce propos le texte de la première des *Regulae ad directionem ingenii* : *Regulae*, I, B *Op* II 684-686 (AT X 359-361).

[19] *Meditatio*, *Praefatio*, B *Op* I 690-692 (AT VII 9): « Nullum vulgi plausum, nullamque Lectorum frequentiam expectem : quin etiam nullis author sum ut haec legant, nisi tantum iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus praejudiciis, abducere poterunt ac volent ».

Cette acception de philosophie première s'affirmera, après la mort de Descartes, à l'intérieur du cartésianisme[20]. Pour l'instant, il nous suffit d'observer que, sans aucun doute, le contexte de la définition fournie par Tschirnhaus est bien cartésien. Il nous reste à nous demander s'il l'est effectivement. Si, en effet, l'on continue la lecture de la *Praefatio* l'on peut remarquer plusieurs éléments qui semblent contredire cette lecture. En premier lieu le fait que l'on ne trouve pas un concept d'ordre subordonné à l'ordre des raisons tel qu'il est défini par Descartes. Si l'on lit attentivement, dans son contexte, le passage de Tschirnhaus que nous avons cité, il paraît que *les illa … quae … primo veniunt cognoscenda* ne sont pas déterminées par un ordo cogitandi marqué par la situation (de soumission aux sens) dans laquelle se trouve la mens. Les premières choses qui doivent être connues sont celles qui se présentent comme les plus utiles à la vie. Ainsi, la philosophie première de Tschirnhaus ne définit pas l'ordre par rapport au sujet et à sa situation à l'égard de la connaissance certaine, mais il définit l'ordre par rapport à l'utilité. C'est Tschirnhaus lui-même qui souligne la différence entre sa propre philosophie et celle communément reçue :

De plus, quoiqu'il soit absolument vrai que surtout ce qui est le plus utile ne peut être enseigné qu'au terme de la philosophie, tu n'en constateras pas moins à la lecture de ce livre que même dès le début de cette philosophie des choses extrêmement utiles te sont proposées[21].

L'ordre de la philosophie traditionnelle est modifié en fonction de la plus grande utilité et l'explication fournie dans la suite du texte permet d'éclaircir davantage le sens de cette affirmation :

J'y expose en effet de quelle manière il t'est possible d'atteindre par toi-même la vérité avec certitude, de dominer judicieusement tes passions, de conserver la santé quand bien même tu ne pourrais pas suivre un bon régime d'une façon tout à fait rigoureuse, d'éduquer tes enfants avec clairvoyance, et d'accomplir sans grand-peine d'autres choses semblables[22].

[20] En particulier avec Johannes Clauberg : cf. à ce propos M. SAVINI, *Johannes Clauberg : methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011 (en part. p. 161-196).

[21] *Medicina Mentis*, *Praefatio* 9 non paginée (*Médecine de l'esprit* 41) : « Deinde quamvis utique verum sit, utilissima inprimis non nisi in fine Philosophiae doceri posse, reipsa tamen hunc librum volvendo experieris, vel in ipso principio hujus Philosophiae perquam utilia tibi exhiberi ».

[22] *Medicina Mentis*, *Praefatio* 9 non paginée (*Médecine de l'esprit* 41) : « Hisce enim expono, qua ratione veritatem per te ipsum certo acquirere, passiones tuas sapienter moderari, sanitatem, ut ut

Dans la liste des objets compris dans la philosophie première, Tschirnhaus tient compte aussi de la *Medicina corporis* – œuvre qui accompagnait la *Medicina mentis* dans la première édition de 1686 – et ces objets se trouvent précisément parmi les sujets que la philosophie enseignée dans les écoles plaçait ou bien dans la partie propédeutique de la philosophie, ou bien dans ses parties finales. L'acquisition de la vérité, le contrôle des passions, la santé du corps, l'éducation des enfants sont des sujets traités dans la logique, dans l'éthique, dans la médecine, dans la didactique, c'est-à-dire dans des enseignements qui se trouvaient dans la partie initiale ou finale de l'enseignement philosophique. Les objets de la philosophie première proposée dans la *Medicina mentis* et corporis modifient considérablement l'ordre de l'enseignement traditionnel par le fait de commencer la philosophie avec ce qui est utile. Mais ce n'est pas seulement l'ordre scolastique à être profondément modifié, car aussi l'ordre cartésien change considérablement : dans l'arbre de la philosophie décrit dans la *Lettre préface aux Principes de la philosophie*[23] se trouvent certes la morale et la médecine mentionnées par Tschirnhaus, mais elles sont proposées comme les fruits derniers de la science. Il résulte donc clair que la *Medicina mentis* ne reprend pas à strictement parler la philosophie première de Descartes : l'une traite des premières choses que l'on doit connaître en raison de leur utilité pour la vie ; l'autre traite des premières choses qui se connaissent en philosophant par ordre.

Dans le rappel à l'utilité comme critère pour définir les premiers objets de la philosophie et dans l'affirmation de l'émendation comme moment préalable nécessaire au perfectionnement de l'entendement[24], l'on peut bien voir l'influence de l'œuvre de Spinoza, en particulier de l'*Ethica*[25] et du *Tractatus de intellectus*

diaetam bonam non adeo exacte sequi possis, conservare, liberos prudenter educare, et similia facile negotio exequi liceat ».

[23] *Lettre Préface*, B *Op* I 2230 (AT IX-II 14) : « Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale ».

[24] *Medicina Mentis*, *Praefatio* 2 non paginée (*Médecine de l'esprit* 38) : « Sane aut malevolus, aut ineptus mihi videretur iste, qui omnia bona a Deo generi humano data optimo, quo possumus, modo nobis excolenda atque in usus nostros adhibenda esse concederet, id ipsum vero de intellectu, nobilissimo omnium bono, negaret. Ob has igitur aliasque similes rationes animus mihi est, in libro presenti ostendere, qua intellectus noster, quoad naturalibus medius fieri potest, optime perficiatur ».

[25] Cf. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, in *Opera*, C. GEBHARDT (éd.), cit., vol. II, p. 306, V, 41.

emendatione[26]. Mais ce qu'il faut considérer c'est que Tschirnhaus a choisi explicitement de ne pas associer la *Medicina mentis* à l'éthique, mais à la philosophie première ou bien à la logique. En invitant le lecteur à considérer quelles sont les pensées (*cogitationes*) qui sont les plus utiles et nécessaires, Tschirnhaus précise en effet :

> Mais pour te permettre de juger d'autant mieux si j'ai utilisé la voie la plus naturelle pour exposer cette philosophie première, ou – si avec moi tu préfères cette terminologie – cette logique, je trouve bon de t'appeler pour ainsi dire en consultation, et de te demander quelles sont, selon toi, les réflexions les plus nécessaires de toutes, quelles sont par conséquent celles qui, les premières, doivent tenir absorbé tout homme[27].

La *Medicina mentis* est donc une philosophie première ou une logique (*prima Philosophia, vel … logica*) : la connexion entre ces deux disciplines est explicitée dans l'identification de ce qui est le plus utile avec l'*ars inveniendi*, c'est-à-dire la méthode pour découvrir la vérité avec ses propres forces :

> Or, c'est précisément ce que j'ai exposé dans la première partie de ce traité, fermement convaincu que, lorsque tu l'auras parcourue avec attention, tu souscriras à ma thèse selon laquelle il n'y a pas d'occupation supérieure à l'effort pour atteindre par soi-même la vérité. [...] Je ne conçois pas, du moment que tu as jugé préférable à toute la conquête de la vérité, que tu puisses demander autre chose encore que la méthode même pour découvrir la vérité sans risque d'erreur[28].

Nous pourrions alors considérer la philosophie première de Tschirnhaus comme la discipline qui traite de toutes les premières choses qui sont les plus utiles

[26] Cf. B. SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione*, in *Opera*…, cit., vol. II, p. 6, II. 21-25 ; p. 9, II. 10-19.

[27] *Medicina Mentis*, *Praefatio* 9 non paginée (*Médecine de l'esprit* 41) : « Ut autem eo melius judicare valeas, num via maxime naturali in prima hac Philosophia, vel, si mecum mavis, Logica, tradenda fuerim usus, te ipsum in consilium quasi adhibere, et ex te quaerere placet ; quasnam cogitationes prae omnibus aliis maxime necessarias esse judices, et quaenam propterea quemlibet hominem primo et serio destinere debeant occupatum ? ».

[28] *Medicina Mentis*, *Praefatio* 9-10 non paginée (*Médecine de l'esprit* 41) : « Hoc ipsum autem in prima hujus Tractatus parte expositum dedi, certo persuasus, te, eadem attente perlustrata, sententiae meae suscripturum, praestantiorem scilicet occupationem non esse studio acquirendae veritatis per se ipsum. [...] non video, siquidem acquisitionem veritatis optimum esse judicasti, te aliud quid haec, quam ipsam methodum veritatem infallibiliter detegendi, desiderari posse. Et hoc idem est, quod in parte hujus Tractatus secunda propono ».

à perfectionner l'esprit de l'homme et à le guérir de l'état pathologique dans lequel il se trouve ; ces 'premières choses' coïncident avec la méthode qui enseigne à découvrir la vérité de manière infaillible, c'est-à-dire avec l'*ars inveniendi*. Mais il ne faut pas oublier que cette 'méthode' n'est pas seulement un art propédeutique au développement des contenus de la philosophie, comme l'était la logique dans la partition traditionnelle de l'enseignement philosophique : celle- ci se trouvait certes au début, mais seulement en fonction instrumentale à l'égard des disciplines 'réelles', sans pouvoir surdéterminer d'aucune manière les objets et le domaine de ces dernières. Une telle tâche était en effet confiée à la philosophie première, surtout en raison de la fonction architectonique qu'elle exerçait à l'égard de l'encyclopédie du savoir. Or, chez Tschirnhaus cette tâche est prise en charge par l'*ars inveniendi*, qui assume ainsi la fonction de philosophie première. En outre, ce rôle de l'*ars inveniendi* est d'ailleurs confirmé dans les pages conclusives de la *Medicina mentis*, dans lesquelles Tschirnhaus compare la philosophie à un arbre, ce qui rappelle bien évidemment le texte de Descartes que nous avons mentionné tout à l'heure :

La philosophie, c'est-à-dire l'art de découvrir, me semble pouvoir être pertinemment comparée à un arbre, qui comporte trois parties : les racines, le tronc et les branches avec les fruits. Les racines me paraissent être les préceptes généraux de l'art de découvrir, le tronc les préceptes plus spéciaux de ce même art relatifs aux étants[29] imaginables, mathématiques et physiques, les branches avec les fruits les préceptes les plus spéciaux de l'art de découvrir relatifs à l'éthique, qui enseigne la parfaite santé de l'esprit, à la médecine, qui enseigne, dans toute la mesure du possible, la santé du corps, et à la mécanique, qui nous apprend à appliquer aux choses extérieures, pour notre profit, le pouvoir de l'un et de l'autre[30].

[29] J.-P. Wurtz traduit le mot 'ens' par 'être' (par exemple 'entia imaginabilia' est traduit par 'êtres imaginables'). Nous avons préféré, ici et dans la suite de cet article, traduire 'ens' par 'étant' pour respecter la technicité du vocabulaire ontologique de Tschirnhaus.

[30] *Medicina Mentis*, 295 (*Médecine de l'esprit* 252, trad. fr., légèrement modifiée) : « Philosophia, hoc est, ars inveniendi non incongrue mihi videtur posse assimilari arbori, quae consistit ex tribus, nempe radicibus, trunco, et ramis cum fructibus. Radices mihi artis inveniendi generalia praecepta esse videntur ; truncus artis ejusdem specialiora praecepta circa entia imaginabilia, mathematica et physica ; rami cum fructibus artis inveniendi specialissima praecepta circa Ethicam, quae mentis perfectam sanitatem, circa Medicinam, quae quantum possibile est, sanitatem corporis, et circa Mechanicam, quae utriusque potentiam in rebus externis ad nostras utilitates applicandam docet ».

La *Medicina mentis* contient donc, comme la philosophie première cartésienne[31], les 'radices' de l'arbre de la philosophie[32] : celles-ci consistent en des préceptes caractérisés – à l'égard de ceux qui se trouvent dans les autres parties de l'arbre – par leur généralité. Le passage de *radices* au *truncus* est ainsi conçu comme un passage de ce qui est général à ce qui est particulier : les racines contiennent les préceptes généraux de l'art de découvrir, tandis que le tronc offre les préceptes concernant des étants particuliers divisés par typologie. Ainsi, le rapport général / particulier ne reflète pas seulement l'ordre des raisons comme chez Descartes, mais aussi une théorie de l'étant qui est sous-jacente à l'*ars inveniendi*. Cela est confirmé par ce qui est affirmé par Tschirnhaus tout de suite après :

> Il ressort clairement de là que, de même que les racines, le tronc et les branches sont faites de trois substances, qui sont la moelle, à travers laquelle circule principalement la sève, le duramen ou cœur, et l'écorce, de même dans cette philosophie tout entière on ne traite partout que des étants réels, des étants mathématiques et des étants imaginables : de façon certes incomplète pour ce qui est des racines, d'une façon plus complète lorsqu'il s'agit du tronc, et tout à fait complète à propos des branches[33].

L'on pourrait ainsi lire la *Medicina mentis* comme une théorie de l'étant à la manière d'une ontologie : cela serait sans aucun doute partiel, comme il serait partiel de la lire comme une logique ou bien une théorie de la connaissance ontiquement indéterminée. L'*ars inveniendi* présentée dans la *Medicina mentis* ne propose donc pas seulement des préceptes pratiques qui doivent servir aux disciplines réelles : elle-même est bien une disciplina *realis*[34] et, en tant que telle, elle est proposée par Tschirnhaus. En ce sens, elle fait coïncider la primauté de la

[31] Il faut à ce propos remarquer la différence de cette formulation de la métaphore par rapport à celle employée par Bacon : dans le *De augmentis scientiarum* (III, 1) la philosophie première constitue le tronc de l'arbre et non les racines.

[32] *Medicina Mentis*, 295 (*Médecine de l'esprit* 252) : « His jam cum publico communicatis, arboris hujus radices saltem quodammodo tibi, Lector benevole, exhibuerim ».

[33] *Medicina Mentis*, 295 (*Médecine de l'esprit* 252) : « Unde patet, quod, quemadmodum radices, truncus, et rami ex tribus constant, substantia scilicet medullari, per quam succus praecipue fertur, dura seu nucleo, et cortice ; ita ubique in hac tota Philosophia tractetur non nisi de entibus realibus, mathematicis et imaginabilibus ; circa radices quidem imperfecte ; in trunco perfectius ; in rami perfectissime ».

[34] Il suffit de rappeler l'image du philosophus realis contre le philosophus historicus que Tschirnhaus présente au début de la deuxième partie de l'ouvrage : *Medicina mentis* 29 (*Médecine de l'esprit* 65).

philosophie première en raison de l'utilité avec la primauté en raison de la généralité de la théorie de l'étant qu'elle véhicule.

Il nous reste alors à examiner deux questions, que nous aborderons dans la deuxième partie de notre article : d'une part quelle est la théorie de l'étant proposée dans la *Medicina mentis*, de l'autre comme se situe l'œuvre de Tschirnhaus à l'intérieur de l'histoire de l'ontologie dans la deuxième moitié du XVII[e] siècle.

La coïncidence de logique et philosophie première dans la *Medicina mentis* se traduit dans la coprésence d'une dimension individuelle et subjective (celle de l'émendation de l'esprit à travers l'*ars inveniendi*) et d'une dimension générale et ontique (celle de l'inclusion, dans l'*ars inveniendi*, d'une théorie de l'étant et de la déduction des principes ontologiques fondamentaux). Ceci est illustré dès la préface de l'ouvrage dans les quatre propositions posées par Tschirnhaus comme principes de la *Medicina mentis*. Ces principes, repris ensuite dans la conclusion de l'œuvre, sont énoncés de la manière suivante :

> 1. J'ai conscience de diverses choses. C'est là le principe premier et général de toute notre connaissance. 2. Je suis affecté agréablement par certaines choses, désagréablement par d'autres. C'est le principe premier d'où la connaissance des choses que je peux concevoir ou saisir par la pensée ; 3. Il y en a d'autres que je ne puis concevoir d'aucune manière, c'est-à-dire qu'elles sont contradictoires et sont impensables pour moi. C'est le principe premier d'où découle toute connaissance du vrai et du faux. 4. Enfin je remarque diverses choses au moyen des sens externes, et pareillement au moyen de représentations intérieures et des passions. C'est le principe premier d'où provient tout ce que nous devons à la seule expérience[35].

Les trois premiers principes avaient été présentés par Tschirnhaus a Leibniz dans une lettre du 27 mai 1682[36], dans laquelle, à propos du premier principe,

[35] *Medicina Mentis*, *Praefatio* 12 non paginée (*Médecine de l'esprit* 42-43) : « 1. Me variarum rerum conscium esse, quod principium primum et générale totius nostrae cognitionis est. 2. Me bene a quibusdam, a quibusdam vero male affici, principium primum est, unde cognitio boni et mali, seu tota doctrina moralis derivatur. 3. Quaedam a me posse concipi seu cogitatione apprehendi, quaedam autem a me nullo modo posse concipi, seu, repugnare quaedam, et respectu mei incogitabilia esse, principium primum est, ex quo omnis veri et falsi deducitur cognitio. 4. Tandem me varia sensuum externorum, itemque imaginum internarum et passionum ope advertere, principium primum est, unde omnia, quae ipsi experientia debemus, emanant ».

[36] G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe.* Reihe 2: *Philosophischer Briefwechsel*, Band 1, 1663-1685, hrsg. von der Leibnitz-Forschungsstelle der Universität Münster, Darmstadt, Akademie Verlag, 2006, p. 829: « 1. Quod conscius sim seu quod conscientiam habeam ; sed ut dixi, hoc saltem Mihi cognitum esse, ut primam aliquam et notissimam experientiam, non ut Cartesius vult, quod ideo conscium hoc esse, seu ut ille vocat cogitare, Mihi res sua natura sit cognita, imo magis cognita omnibus aliis rebus ; credo etenim hoc admodum obscurum esse ; et non secus ac licet dolor

l'auteur de la *Medicina mentis* reconnaissait avoir proposé sa propre formulation du cogito cartésien. Mais, en même temps, il revendiquait sa distance à l'égard de Spinoza et Descartes : « Tu jugeras ici combien je suis devenu hérétique dans la philosophie de Descartes et de Spinoza »[37]. Le troisième principe est posé par Tschirnhaus à la base de la distinction entre le vrai et le faux, et il est développé dans la section première de la deuxième partie de l'ouvrage comme le principe le plus général à la base de toute connaissance : « il s'ensuit donc que la fausseté consiste en ce qui ne peut être conçu, et la vérité en ce qui peut l'être »[38]. Cette règle ou critère général[39] de vérité sera d'ailleurs contesté par Christian Thomasius dans le contexte de la discussion publiée dans le *Monat-Gespräche* de mars 1688[40] : l'identification du non-concevable avec le faux et l'affirmation selon laquelle il n'est pas possible de former un concept des perceptions sensibles[41]

mihi res experientia notissima, interim natura ejus forte aeque obscura quam quid sit cogitatio ; […] 2dum Principium, Quod quaedam Me bene afficiant quaedam vero male. 3tio Quod quaedam concipere possum, quaedam nullo modo licet omnimodo id coner ».

[37] G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 2: *Philosophischer Briefwechsel*, Band 1, 1663-1685, hrsg. von der Leibnitz-Forschungsstelle der Universität Münster, Darmstadt, Akademie Verlag, 2006, p. 829: « Hic colliges quam Magnus Haereticus factus fuerim in Philosophia Cartesii et Spinosae ».

[38] *Medicina Mentis* 35 (*Médecine de l'esprit* 69) : « Hinc ergo efficitur, falsitatem quidem consistere in eo, quod non potest concipi, veritatem vero in eo quod potest concipi ».

[39] C'est Tschirnhaus lui-même qui considère cette proposition comme « normam seu regulam, quam verum a falso discernamus », *Medicina Mentis* 35 (*Médecine de l'esprit* 69).

[40] La polémique avec Christian Thomasius avait été déclenchée par les critiques et les accusations portées par ce dernier dans le *Monat-Gespräche* du mars 1688 (*Schertz- und Ernsthafter, Vernünftiger und Einfältiger Gedanken über allerhand Lustige und nützliche Bücher und Fragen Dritter Monat oder Martius*, halle, 1688). La réponse de Tschirnhaus (*Eilfertiges Bedencken wieder die Objectiones, so im Mense Martio Schertz und Ernsthafter Gedancken über den Tractat Medicinae Mentis enthalten*) fut publiée par Thomasius lui-même dans le *Monat-Gespräche* du mois de juin 1688, avec une longue contre-réponse de sa part. Ces trois textes (les deux critiques de Thomasius et la réponse de Tschirnhaus à la première critique) ont été ensuite publiés dans les *Freymüthige Lustige und Ernsthafte iedoch Vernunft- und Gesetz-Mässige Gedancken Oder Monats-Gespräche über allerhand, fürnehmlich aber Neue Bücher Durch alle zwölf Monate des 1688. und 1689. Jahrs durchgeführet Von Christian Thomas*, halle, Chr. Salfeld, 1690, Band I; rist. Frankfurt am Main, Athenaum, 1972, aux p. 354-442 ; 746-792 ; 793-850. À la deuxième critique de Thomasius, Tschirnhaus répondit avec un *Anhang An Mein so Genantes Eilfertiges bedencken*, qui ne fut pas imprimé : le manuscrit a été publié pour la première fois par J.-P. WURTZ, *Die Tschirnhaus-handschrift 'anhang an Mein so genantes eilfertiges bedencken'*, « Studia Leibnitiana », 15, n. 2, 1983, p. 149-204.

[41] E. W. von TSCHIRNHAUS, *Medicina mentis sive tentamen genuinae logicae*…, cit., p. 32-33 : « Advertimus praeterea eorum quaedam, quae nos imaginari ac a nobis percipi diximus, esse, quae possumus concipere, quaedam esse, quorum infinitus est numerus, de quibus nullum conceptum formare licet. Ita quaevis mechanica facile a nobis concipiuntur, cum contra, exempli gratia, de colore rubro, quamvis ejus perceptio clarissima et talis sit, ut cum nunquam cum alio colore, aut alia quavis

avaient conduit Thomasius à accuser Tschirnhaus de scepticisme[42]. La lecture de Thomasius avait été d'ailleurs suggérée par une erreur présente dans la première édition où un 'nullum' avait été fautivement ajouté dans l'explication fournie par Tschirnhaus à propos de l'identification du non-concevable avec le faux à l'égard de la possibilité de former un concept de ce qui est représenté[43]. Sur la base du texte de la première édition, il résultait que les choses dont on ne peut pas se former un concept (c'est-à-dire toutes les sensations d'après ce que Tschirnhaus venait d'affirmer dans les mêmes pages) étaient toutes non- concevables et, donc, fausses. Dans sa réplique[44], l'auteur de la *Medicina mentis* s'était récrié, affirmant avoir distingué entre le fait de ne pas avoir un concept de quelque chose et le fait de ne pas pouvoir la concevoir : dans le premier cas ce qui est perçu reste inconnu, dans le deuxième cas le critère de vérité s'applique et nous pouvons dire que cela est faux. Dans la deuxième édition l'on trouve un long ajout dans lequel Tschirnhau affirme de nouveau cette distinction :

Quand je dis que quelque chose ne peut être conçu, je ne l'entends pas en un sens différent de celui qui est en usage chez tous les mathématiciens à savoir que deux concepts ne peuvent être mis en relation ; et quand c'est le cas, j'affirme que la chose est fausse. Lorsque par contre je dis que je n'ai pas de concept de telle chose, c'est pour moi la même

perceptione confundamus, nullum prorsus conceptum, quaemadmodum clare demonstrabo, formare queamus ».

[42] C. THOMASIUS, *Freymüthige Lustige und Ernsthafte iedoch Vernunft- und Gesetz-Mässige Gedancken Oder Monats-Gespräche über allerhand, fürnehmlich aber Neue Bücher Durch alle zwölf Monate des 1688. und 1689. Jahrs durchgeführet Von Christian Thomas*, halle, Chr. Salfeld, 1690, Band I ; rist. Frankfurt am Main, Athenaum, 1972, p. 418-419: « Denn wolte man die alten Secten betrachten so könte man den herrn Tschirnhausen für keinen Scepticum halten weil er wider dieselbige hin und wieder disputirte. Schleichwohl wäre er auch von diesen nicht so gar sehr entfernet denn er spräche daß wir die objecta sensuum nicht begreiffen könten sondern uns solche nur einbildeten. Was man aber nicht begreiffen könte er vor unwahr und falsch kein Aristotelicus oder Peripateticus wäre er auch nicht »

[43] Voici le texte 'fautif ' de la première édition (c'est nous qui soulignons) : E. W. von TSCHIRNHAUS, *Medicina mentis sive tentamen genuinae logicae*…, cit., p. 44-45: « Notandum idcirco, me id, quando dixi quaedam non posse concipi, et propterea falsa esse, ea ratione intellexisse, quod ubi quaedam, hoc est talia, quorum nullum formare possumus conceptum, nequeunt concipi, hoc est nullatenus possumus conjungere, falsa esse ».

[44] W. E. von TSCHIRNHAUS, *Eilfertiges Bedencken*, in C. THOMASIUS, *Freymüthige Lustige und Ernsthafte*…, cit., p. 754-755 : « Wenn zwo Sachen sind deren Natur wir verstehen und können solche in unsern Gedancken nicht zusammen leßen so hieß ich sie falsch. Wenn aber zwo Sachen sind die ich nicht verstehen und also folgbar solche auch nicht in meinen Gedancken zusammen conjungirt verstehen kan so heisse ich diese unbekannt ».

chose que si je disais : 'j'ignore s'il est possible de former ou non un concept de telle chose' ; et lorsque cela se produit, je reconnais que la chose m'est inconnue[45].

La polémique avec Thomasius donnait à Tschirnhaus la possibilité d'offrir une auto-interprétation du rapport entre le critère de la *conceptibilitas* et l'absence de tout concept à l'égard de quelque chose ; il cherchait ainsi à éviter toute équivoque psychologiste pour situer sa propre conception sur un plan noétique qui rappelait la perspective de la philosophie première ontologisante. Cela est d'ailleurs confirmé par ce que Tschirnhaus affirme à propos du rapport entre le concevable, le possible et l'étant dans sa généralité : « il n'y a également entre l'étant et le non-étant aucune autre différence qu'entre le possible et l'impossible, ou entre le concevable et l'inconcevable »[46]. L'auteur de la Medicina mentis offrait ainsi une clé de lecture de sa propre théorie du concevable, lequel, loin d'être surdéterminé par les limites intrinsèques des facultés cognitives, était homologué à l'étant et au possible (c'est-à-dire au non contradictoire). Le *conceptibile* constitue donc la pierre d'appui de toute l'architecture de la science et c'est de la règle générale de vérité que Tschirnhaus déduit tous les axiomes fondamentaux de la métaphysique : « Il est manifeste que les propositions communément tenues pour des axiomes, j'entends par là celles selon lesquelles de rien rien ne se fait, le non-être n'a pas de propriétés, sont immédiatement déduites de là de toute évidence. C'est en effet la même chose que de dire que, de quelque chose qui ne se conçoit pas, on ne peut déduire autre chose qui se conçoit »[47]. L'axiome métaphysique selon lequel rien ne vient du néant est déduit de l'impossibilité de concevoir quelque chose à partir de ce qui ne peut pas être conçu. Le principe de non-contradiction est, lui aussi, déduit de la règle générale de vérité :

[45] *Medicina Mentis* 42 (*Médecine de l'esprit* 74) : « Quando dico, aliquid non posse concipi, non alio in sensu id intelligere, quam qui apud omnes Mathematicos in usu est, nimirum, duos quosdam conceptus non posse conjungi ; atque cum hoc ipsum accidit, ibi falsam rem esse enuncio. Cum vero dico, nullum me de aliqua re conceptum habere, idem hoc mihi est, ac si dicerem, nescire me, num aliquis de re quadam conceptus possit formari, nec ne ; atque cum hoc ipsum accidit, tum rem mihi incognitam esse profiteor ».

[46] *Medicina Mentis* 36-37 (*Médecine de l'esprit* 70, trad. fr. légèrement modifiée) : « Nulla quoque alia est differentia inter ens et non ens quam inter possibile et impossibile, seu inter id, quod potest, ac inter id, quod nequit concipi ».

[47] *Medicina Mentis* 37 (*Médecine de l'esprit* 70) : « Manifestum porro, ea, quae vulgo pro axiomatibus habentur, nempe ex nihilo nihil fieri, non entis nulla esse proprietates, statim hinc clarissime derivari. Idem enim est, ac si dicas, ex eo quod non concipitur, nequit aliud, quod concipitur, deduci ».

Mieux : même ce que l'on tient pour le principe, pour la première proposition de toutes, à savoir qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit point, en est déduit immédiatement et comme par voie de conséquence. Car c'est exactement comme si l'on disait : il est impossible qu'une même chose soit à la fois concevable et inconcevable[48].

Le principe premier de la métaphysique traditionnelle (…*quod pro principio ac omnium primo habent*…) est ainsi destitué de sa primauté et proposé comme dépendant de l'impossibilité de concevoir et ne pas concevoir en même temps une même chose. L'axiome ontologique par excellence est alors bien présent à l'intérieur de la *Medicina mentis*, mais, comme tout le reste de la théorie de l'étant, il est déduit de l'action performative de l'entendement. La règle générale de vérité permet à Tschirnhaus d'inclure, à l'intérieur de la *Medicina mentis*, une ontologie sur la base de l'équivalence entre l'*ens* et le *conceptibile*. Avant de suivre le développement ultérieur de cette équivalence, il faut remarquer que, tout en considérant le concevable dans une perspective noétique ou transcendantale, selon laquelle le *conceptibile* est identifié à l'*ens*, pour Tschirnhaus le lien avec l'acte cogitatif de la *mens* reste l'horizon indépassable de toute l'ontologie esquissée dans son œuvre[49]. Ce lien est bien évident dans la description du *conceptibile* et du *non conceptibile* comme consistant dans le fait de 'pouvoir' ou de 'ne pas pouvoir' concevoir quelque chose :

Pour faire apparaître cela [c'est-à-dire ce en quoi consiste le critère selon lequel l'on juge fausse une chose] clairement, envisageons des énoncés que nous tenons en toute certitude pour faux [...] ; et voyons si nous pouvons découvrir la raison pour laquelle nous déclarons aussi indubitablement fausses de telles assertions : nous observerons que cela vient uniquement de ce qu'il n'est en aucune manière en notre pouvoir, et qu'il nous est donc absolument impossible, de concevoir de telles assertions[50].

[48] *Medicina Mentis* 37 (*Médecine de l'esprit* 70) : « Quin etiam quod pro principio ac omnium primo habent, videlicet, impossibile est idem simul esse et non esse, hinc statim et veluti per consequentiam deducitur ; perinde enim est, ac si diceretur : Impossibile est eandem rem posse simul concipi et non concipi ».

[49] Ce lien constitutif est d'ailleurs évident par la décision de poser comme principe absolument premier de la philosophie la proposition « Me variarum rerum conscium esse », qui selon Tschirnhaus exprime le contenu du cogito cartésien : *Medicina Mentis* 291 (*Médecine de l'esprit* 250).

[50] *Medicina Mentis* 34 (*Médecine de l'esprit* 69) : « Hoc ut fiat clarum talia nobis proponamus, quae indubia judicamus esse falsa ; […] ac videamus, num rationem possimus detegere propter quam talia asserta tam indubianter falsa esse pronunciamus : hoc ex eo tantum oriri observabimus quod nullatenus sit in nostra potestate et ideo plane fieri non possit ut talia a nobis concipiantur ».

La vérité (ou la fausseté) d'une chose est mesurée par le fait qu'il soit (ou non) *in nostra potestate* de la concevoir, c'est-à-dire de pouvoir unir dans la pensée les éléments constitutifs de ce que nous voulons concevoir[51], ce qui relie le critère proposé par Tschirnhaus au terrain de la *cogitatio* en tant qu'acte exercé concrètement par l'individu. Si par exemple[52] l'on affirme qu'un bâton entier est plus petit qu'une de ses parties, cela est faux, car il est impossible de former dans sa conscience le concept d'un bâton plus petit qu'une de ses parties[53]. Dans la définition de l'intellect comme conatus nous retrouvons la confirmation de cette même perspective :

> Il reste encore ceci, qu'il faut noter tout particulièrement : de ce fait [de l'expérience du fait que quelque chose peut être ou ne peut pas être conçu] personne ne peut douter plus longtemps de l'existence en nous de la faculté par laquelle nous nous efforçons de concevoir quelque chose et parvenons à le concevoir, et par laquelle, inversement, nous nous efforçons de concevoir son contraire, sans pourtant parvenir à le concevoir. Cette activité ou cet effort [conatus] en nous, nous l'appellerons dorénavant entendement[54].

Il reste au fond le problème d'articuler ce qui peut être seulement pensé, à savoir tout ce qui est senti ou imaginé, et ce qui peut être, à proprement parler, conçu : pour rendre en effet opératoire et fécond le critère de la concevabilité, il faut que l'ensemble des pensées soit ordonné et organisé par rapport à ce critère. Dans la deuxième section de la deuxième partie de la *Medicina mentis*,

[51] Tout concept implique toujours, selon Tschirnhaus, une affirmation ou négation : *Medicina Mentis* 36 (*Médecine de l'esprit* 70) : « Hinc manifestum est, omnem conceptum, seu, ut alii vocant, Ideam non esse aliquid muti, instar picturae in tabula, sed eum necessario aut affirmationem, aut negationem semper includere ». C'est-à-dire que dans tout concept nous unissons ou séparons les éléments qui le constituent : *Medicina Mentis* 67 : « Rem enim quandam vere concipere nihil aliud est, quàm actio seu formatio mentalis alicujus rei ». Cf. en outre les précisions fournies par Tschirnhaus sur la différence entre sa conception de l'idée et celle de Spinoza dans *Eilfertiges Bedencken*…, cit., p. 765-766.

[52] C'est l'exemple que Tschirnhaus propose à *Medicina Mentis* 34 (*Médecine de l'esprit* 69).

[53] Tschirnhaus ne définit pas ce que c'est le 'concipere', mais il l'explique avec des exemples, en renvoyant à l'expérience personnelle du lecteur ; c'est un aspect qui lui sera reproché par WOLFF : cf. *Ratio praelectionum Wolffianarum in Mathesin et Philosophiam universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis. (2. Aufl. Halle 1735)* ; repr. Hildesheim, New York, Olms, 1972, p. 125.

[54] *Medicina Mentis* 37 (*Médecine de l'esprit* 70-71) : « Restat adhuc id quod maxime notandum neminem hanc ob rationem amplius de existentia illius facultatis in nobis posse dubitare, qua conamur quicquam concipere idque etiam concipere possumus et qua e contra conamur ejus contrarium concipere, nec tamen id concipere possumus. Hanc autem actionem vel conatum, in nobis intellectum imposterum nominabimus ».

Tschinrhaus explique comment l'on peut appliquer, selon toute la généralité requise, la règle de vérité, c'est-à-dire comment repérer tous les possibles concepts que l'esprit peut former :

> Or – la conclusion est aisée – rien ne sera plus indiqué pour progresser aussi loin que possible dans cette voie que de m'appliquer à acquérir tous les concepts possibles que je vois mon esprit capable de former[55].

Ces concepts s'organisent selon une échelle[56] au sommet de laquelle se trouvent les premiers concepts possibles, c'est-à-dire les premières définitions[57]. L'ensemble de ces définitions constitue donc le périmètre de la science et Tschirnhaus propose, afin de déterminer ces concepts premiers, un classement de toutes les pensées établies *a posteriori* sur base empirique :

> Si, pendant quelque temps, je rassemble, d'une manière tout à fait générale ou sommaire, dans l'ordre où je les ai rencontrées, toutes mes idées, c'est-à-dire tout ce que j'ai appris depuis la plus tendre enfance pour l'avoir vu, lu ou entendu, j'en vois résulter un ensemble assez chaotique et confus. Si, reprenant mon enquête, je lui consacre mon attention, pour rechercher principalement s'il s'y trouve des choses qui m'affectent de diverses manières, je découvre que j'observe en elles essentiellement une triple et remarquable diversité[58].

La variété des pensées, qui permet de le classer selon des genres différents, n'est pas constituée sur la base de leurs différences extérieures (*diversitates*

[55] *Medicina Mentis* 66 (*Médecine de l'esprit* 91) : « Ut autem in via hac, quam potero, longissime progrediar, levi negotio colligo, nil magis hic e re fore, quam ut omnes possibiles conceptus, quos mentem meam posse formare observo, mihi acquirere studeam ».

[56] Cf. *Medicina Mentis* 73-74 (*Médecine de l'esprit* 97).

[57] La définition est conçue par Tschirnhaus comme le « primum alicujus rei conceptum, seu primum, quod de re concipitur », *Medicina Mentis* 67 (*Médecine de l'esprit* 92), (mais plus dans le détail cf. *Medicina Mentis* 67-72, *Médecine de l'esprit* 92-96). Nous ne nous occuperons pas ici de ce concept de définition, qui rappelle pour plusieurs aspects les conceptions de Spinoza et de Leibniz : mais cf. sur tout cela la note 213 de *Médecine de l'esprit* 271-272.

[58] *Medicina Mentis* 74 (*Médecine de l'esprit* 97-98) : « Omnes meas cogitationes, hoc est, quicquid ab ineunte aetate videndo, legendo, vel audiendo cognovi, per aliquot tempus eo ordine, quo in eas incidi, perquam generaliter seu summatim recolligendo, hinc confusum satis oriri video chaos. Ad quod si perlustratione denuo inita attendo, indagans praecipue, num hic quaedam sint, quae me diversimode afficiant ; comperio, me triplicem praesertim ac singularem in iis diversitatem observare ».

externas), mais sur la base de ceux que Tschirnhaus appelle les différences internes[59] : l'inspection des *cogitationes* porte ainsi non sur la multiplicité des représentations particulières – ce qui produit un *confusum satis … chaos* – mais sur les différentes manières dont l'esprit est affecté par les objets (*quaedam sint, quae me diversimode aiciant*). Cette approche permet de saisir trois typologies de pensées : celles portant sur les *Entia imaginabilia* ; celles portant sur les *Entia rationalia vel mathematica* ; et, enfin, celles portant sur les *Entia realia seu physica*. Tschirnhaus passe ainsi explicitement du vocabulaire de la *mens* à celui de l'*ens*, en proposant une sorte de métaphysique spéciale au moment où le lecteur pourrait s'attendre une théorie de l'idée ou bien une théorie des facultés de l'entendement. En outre, Tschirnhaus est bien conscient de son choix, car il ne confond d'aucune manière les *genera entium*, les *genera cogitationum* et les *operationes* de l'entendement : il prétend seulement qu'il y a une parfaite correspondance entre les trois.

Les *entia imaginabilia* sont ceux qui sont perçus sans être, à proprement parler, conçus :

> J'observe en effet que l'objet auquel se rapportent certaines de ces idées consiste en des étants que je semble percevoir plutôt que concevoir. Car il n'est pas rare que, ma pensée étant occupée par tout à fait autre chose, ils s'imposent à mon esprit, même contre ma volonté, et l'occupent tout entier. Appartiennent à cette catégorie tous les étants qui se présentent à moi comme extérieurs, en sorte que l'esprit ne se comporte que passivement à l'endroit de ces idées […]. C'est pourquoi j'appellerai désormais 'imaginables', ou 'sensibles', ou, si l'on préfère, 'phantasmes' les étants qui se présentent à moi de cette façon[60].

Ces étants sont caractérisés par le fait d'être l'objet de représentations dans lesquelles la *mens* est passive, car elles l'occupent indépendamment de sa volonté, et par le fait d'être représentés comme (*tanquam*) extérieurs. Tschirnhaus avait déjà traité de ces types de représentations dans la première partie de l'ouvrage, dans

[59] *Medicina Mentis* 74 (*Médecine de l'esprit* 97) : « Verum maxime notandum est, hic imprimis ad alicujus rei diversitates non externas, sed internas, quantum fieri potest, respiciendum esse ».

[60] *Medicina Mentis* 74-75 (*Médecine de l'esprit* 98, trad. fr. légèrement modifiée) : « Etenim observo, quarundam harum cogitationum objectum esse ejusmodi entia, quae percipi potius a me, quam concipi videntur. Haec enim non raro menti, ubi prorsus aliud quid cogito, etiam praeter meam voluntatem, sese ingerunt, eamque plane occupant ; qualis sunt omnia entia, quae mihi tanquam externa sese repraesentant, adeo ut mens, harum cogitationum respectu, se saltem passive habeat. […] Talia itaque entia, quae mihi hac ratione repraesentantur, Imaginabilia, aut sensibilia, vel, si mavis, phantasmata imposterum appellabo ».

laquelle il avait défini l'imagination comme l'ensemble des facultés qui, sans intervention de la volonté (*praeter voluntatem*), représentent leurs objets comme extérieurs (*quasi externa*)[61]. Mais ici il n'était pas question de faire correspondre à ces types de pensées un certain genre d'être, dont la consistance ontique est difficile à déterminer. La décision d'appeler ces êtres *entia imaginabilia, aut sensibilia, vel … phantasmata* semble rapprocher Tschirnhaus de Hobbes: ce dernier avait en effet utilisé l'expression 'ens imaginabile' pour qualifier l'étant en tant qu'il peut être connu[62]. Cette identification entre l'*ens* et l'*ens imaginabile* portait ensuite à l'identification de l'*ens* avec le corpus, ce qui implique une certaine différence entre la conception de Hobbes et celle de Tschirnhaus : dans l''ontologie' proposée dans la *Medicina mentis* les *entia imaginabilia* ne sont pas précisément les corps, mais plutôt les représentations sensibles[63], les représentations internes des objets absents[64] et enfin les passions[65], selon une partition ultérieure proposée par Tschirnhaus.

À la différence des étants imaginables, les *entia rationalia vel mathematica* sont bien sûr parfaitement (*optime*) conçus, mais ils peuvent l'être de différentes manières (*varie*) :

J'observe que certaines choses sont telles que je les conçois non seulement très bien, mais encore de diverses façons ; c'est le cas de ce que je sais des figures, des nombres, des

[61] *Medicina Mentis* 41 *(Médecine de l'esprit* 73) : « Quia vero hae facultates aliquid commune habent, et omnes a re quasi externa (saepe enim praeter voluntatem in nobis excitantur) originem ducere videntur, eas omnes quoque tanquam unicam considerabo, et quia harum facultatum opera sub specie imaginum pleraque nobis exhibentur, hac de causa eandem imposterum dicam Imaginationem ».

[62] Dans le *Anti-White*, après avoir distingué les étant entre ceux qui peuvent être imaginés et ceux qui ne peuvent pas être imaginés ou conçus, Hobbes affirme : T. HOBBES, *Critique du De mundo de Thomas White*, J. JACQUOT, H. W. JONES (éds.), Paris, Vrin, 1973, p. 312 : « Cum enim ergo philosophiae minime permissum sit de iis rebus statuere aut disputare quae captum humanum excedunt, omissa definitione entis quod non est imaginabile, et quod solet appellari substantia incorporea, definiemus ens imaginabile tantum ». Sur la réforme de la philosophie première proposée dans l'*Anti-White*, cf. G. PAGANINI, *Introduzione*, in T. HOBBES, *Moto, luogo e tempo*, G. PAGANINI (éd.), Turin, UTET, 2010, p. 48-67.

[63] *Medicina Mentis* 79 (*Médecine de l'esprit* 101) : « Horum [les entia imaginabilia] nonnulla talia esse, quae, ut percipiantur, externorum praesentiam exigunt ; qualia sunt, quae visu, auditu, tactu etc. percipimus ».

[64] *Medicina Mentis* 79 (*Médecine de l'esprit* 101) : « Quaedam, quae et a prioribus, sensu scilicet perceptis, unice desumpta videntur, esse talia, ut, licet longe absint, interim tamen tanquam objecta praesentia a nobis considerari possint ».

[65] *Medicina Mentis* 79 (*Médecine de l'esprit* 101) : « Quaedam nullo modo nobis repraesentari posse, quandoquidem ne ullam quidem eorum imagine formare licet, quanquam ea vividissime percipiamus : […] omnes nostrae passiones ».

mouvements, et d'autres choses du même genre. […] Or de tels étants, qui se conçoivent ainsi de diverses manières, et qui semblent n'avoir aucune existence extérieure à moi, puisque je ne conçois rien d'autre en eux que la pure extension considérée tout à fait abstraitement, autrement dit indépendamment de toute matière, je les appellerai désormais 'rationnels' ou 'mathématiques'[66].

Les *entia rationalia* peuvent être conçus de plusieurs manières différentes : Tschirnhaus apporte l'exemple[67] du triangle rectangle qui peut être conçu soit comme la figure délimitée par la diagonale et les deux cotés d'un rectangle, soit comme la figure délimitée par deux segments perpendiculaires entre eux conjoints par un autre segment, soit comme la figure qui exprime la vitesse d'un mobile uniformément accéléré par rapport au temps et aux vitesses acquises dans ces temps. Ces *entia* n'ont aucune existence en dehors de l'esprit, mais ils ne sont pas des *entia rationis* ou des fictions, car ils ont leur propre statut ontique consistant dans l'extension la plus pure et abstraite, c'est-à-dire séparée de la matière. Dans ce genre se trouvent tous les objets mathématiques, qui se différencient les uns des autres en raison de leur égalité ou inégalité[68]. Les différents proportions et rapports entre les quantités expriment toutes les diverses typologies des *entia rationalia*, et, tout comme Descartes[69], Tschirnhaus propose de les représenter à travers des lignes[70].

À la différence des *entia imaginabilia* et des *entia rationalia*, les *entia realia vel physica* non seulement sont parfaitement conçus, mais ils sont conçus d'une manière unique et constante :

J'observe enfin que j'ai, de certains étants, des idées que je conçois certes très bien, non pas cependant de diverses façons, comme les étants rationnels qui précèdent, mais seulement d'une manière unique et constante. Je découvre ainsi que des idées de ce genre

[66] *Medicina Mentis* 76-75 (*Médecine de l'esprit* 98, trad. fr. légèrement modifiée) : « Observo, quaedam talia esse, quae non solum optime, sed etiam varie a me concipiuntur, veluti ea sunt, quae de Figuris, Numeris, Motibus ac similibus novi. […] Talia autem entia, quae sic varie concipiuntur, quaeque nullam extra me videntur habere existentiam, cum in iis nihil concipiam, praeter puram extensionem abstractissime sumptam, seu ab omni omni materia secretam, Rationalium sive Mathematicorum nomine imposterum insigniam ».

[67] Cf. *Medicina Mentis* 75 (*Médecine de l'esprit* 98).

[68] *Medicina Mentis* 82 (*Médecine de l'esprit* 103) : « In hisce [dans les entia rationalia] nihil aliud considerandum, quam 1. Quod ejus objecta vel aequalia, vel inaequalia ; quodque ea, si inaequalia, vel majora, vel minora sunt ».

[69] Cf. à ce propos le texte de la *Regula* XIV (*Regulae*, XIV, B *Op* II 796 ; AT X 452).

[70] *Medicina Mentis* 83 (*Médecine de l'esprit* 103) : « Has enim solas facillime imaginamur, atque ad easdem omnia Matheseos objecta levissimo reducimus negotio ».

ne peuvent nullement être formées arbitrairement de diverses façons, mais dépendent absolument de la nature propre de ces mêmes étants, à telle enseigne que, semble-t-il, il ne m'incombe pas de les former : elles paraissent plutôt pour ainsi dire formées avec moi, et les objets auxquels elles se rapportent ne peuvent être conçus que comme existants, puisque, du moment que je conçois leur existence, ils excluent toujours par là même celle de tout autre étant au même endroit. Entre dans cette catégorie, par exemple, tout ce que nous concevons comme matériel, c'est-à-dire ce qui présuppose l'extension : non pas l'extension pure ou pénétrable, mais l'extension impénétrable, celle de tous les corps. Ces étants, je les appellerai 'réels', ou 'physiques'[71].

Les étants réels sont conçus d'une manière tellement constante que les pensées qui les représentent ne dépendent pas de moi, mais de leur propre nature : tout comme les pensées des *entia imaginabilia*, celles des *entia* realia sont – dans une certaine mesure – indépendantes de moi ; mais à la différence des étants imaginables, les étants réels sont comme les étants rationnels – concevables. En outre, à cet égard, Tschirnhaus semble admettre un certain innéisme, car l'indépendance de ces *cogitationes* envers l'esprit le porte à affirmer qu'elles, ne pouvant être formées par moi, ont été plutôt formées avec moi (*mecum formatae*). La partie finale du passage que nous venons de citer est particulièrement intéressante, car elle éclaircit le concept d'existence utilisé par Tschirnhaus : exister signifie immédiatement 'avoir un corps' c'est-à-dire occuper une place à l'exclusion de tout autre objet –. Les *entia realia* sont conçus comme existants. Preuve en est que dès que je les conçois, je les conçois comme impénétrables et donc comme excluant l'existence d'un autre étant (*harumque objecta non nisi ut existentia possint concipi, cum, sicubi ea existere concipiam, eo ipso semper omnis alterius entis existentiam excludant*). Ainsi, si les objets de la mathématique ne sont pas 'existants', car ils sont constitués par une étendue abstraite de toute corporéité et donc pénétrable, les *entia realia* sont identifiés avec les corps et tous les êtres matériels.

Cette ontologie esquissée par Tschirnhaus mériterait d'être analysée plus en détail, ce qui ne peut être fait ici. Il faut néanmoins remarquer que dans la

[71] *Medicina Mentis* 76 (*Médecine de l'esprit* 98-99, trad. fr. légèrement modifiée): « Denique observo, me quorundam entium habere cogitationes, quae quidem a me optime, non tamen instar praecedentium rationalium varia, sed unica tantum ac constanti ratione concipiuntur ; adeoque deprehendo ejusmodi cogitationes nullatenus varie ad libitum formari posse, sed absolute a propria eorundem natura dependere, ut non a me formandae, sed potius quasi mecum formatae dici posse videantur, harumque objecta non nisi ut existentia possint concipi, cum, sicubi ea existere concipiam, eo ipso semper omnis alterius entis existentiam excludant. Cujus generis, exempli gratia, ea omnia sunt, quae, ut materialia concipimus, hoc est, quae extensionem, non puram seu penetrabilem, qualis est Mathematica, sed impenetrabilem qualis omnium corporum est, praesupponunt. Haec vero entia Realia seu Physica appellabo ».

Medicina mentis Tschirnhaus propose un nouveau sens du concept d'être, qui n'est plus équivalent à 'être possible' (au sens de l'*aptitudo ad existendum de l'essentia realis* de Suárez) ou bien à être intelligible ou pensable ; être signifie désormais être concevable et l'*ens* est à proprement parler le *conceptibile*. À la différence de l'*intelligibile* de Timpler ou du *cogitabile* de Clauberg, le *conceptibile* de Tschirnhaus non seulement intègre une dimension performative, mais c'est précisément celle-ci qui fonde tout l'horizon noétique en lui donnant son terrain propre : le concevable se mesure, comme nous l'avons vu, sur le terrain de l'entendement comme conatus, effort de concevoir. Il est vrai que les *entia imaginabilia* sont eux aussi des étants, sans être pleinement concevables, mais leur être est défini justement comme un défaut ou un manque à l'égard de la *conceptibilitas*. Celle-ci reste un terme de référence incontournable, au point que Tschirnhaus reconnaît un degré de conceptualisation à certains types d'*entia imaginabilia,* comme (en partie) les qualités primaires des choses ou bien les objets de la technique ou de l'architecture[72]. Les étants qui restent tout à fait inconcevables sont les affections internes, comme les passions, qui sont seulement perçues. Si l'influence de Hobbes nous paraît assez claire, tant dans les choix lexicaux que dans l'identification de l'*ens* au sens plein (*ens reale*) avec le corpus, il reste que – à la différence de Hobbes – l'étant ne s'identifie pas ipso facto avec le corps et que, à la différence de l'auteur du *De corpore*, dans l'œuvre de Tschirnhaus l'être se dit selon une plurivocité de degrés qui a son critère idéal dans la concevabilité. Pour revenir au statut de la *Medicina mentis* en tant que philosophie première, nous avons déjà souligné l'influence de l'acception cartésienne de ce concept, tout en remarquant les différences qui éloignent Tschirnhaus de Descartes. *In primis* le fait que chez Tschirnhaus la primauté de cette philosophie ne se dit pas en raison de l'ordre des raisons, mais en raison de son utilité et en raison de la fonction architectonique qu'elle assure à toute la philosophie. Dans l'image de l'arbre de la philosophie, la Medicina mentis en tant que philosophie première contient[73] les préceptes les plus généraux[74] sur les *entia imaginabilia, mathematica* et *physica* tandis que les autres parties de la philosophie s'occupent des *praecepta specialia* et *specialissima*. Ces deux sens de la primauté de la *Medicina mentis* – qui semblent vouloir réunir l'acception cartésienne avec l'acception baconienne, voire hobbesienne, de la philosophie première comme

[72] Cf. *Medicina Mentis* 81-82 (*Médecine de l'esprit* 103).

[73] Cf. *supra,* p. 446.

[74] *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* c'est bien le titre complet de la deuxième édition. La première édition avait par contre comme titre : *Medicina mentis sive tentamen genuinae logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates*.

discipline contenant les préceptes plus universels – ne font qu'un, ce qui constitue un trait tout à fait original de l'œuvre de Tschirnhaus.

Si dans le cartésianisme (Clauberg) l'on assiste à une distinction forte entre logique, métaphysique et philosophie première[75], chez Tschirnhaus l'on remarque une position tout à fait opposée, car les trois sont réunies dans un seul et même concept, celui d'*ars inveniendi*. C'est à ce titre que la *Medicina mentis* mérite une place dans l'histoire de l'ontologie dans la deuxième moitié du XVIIe siècle.

[75] Cf. M. SAVINI, *Johannes Clauberg*…, cit., p. 184-192.

TERZA PARTE
VARIA
*(*LIMINAIRES, *RECENSIONI E ALTRI SCRITTI)*

À PROPOS D'UNE NOTE DE LA NOUVELLE ÉDITION *DE AT (II 731-734), ET D'UN DOCUMENT DISPARU [2005]*[*]

La *lettre à Mersenne* du 15 novembre 1638 (AT II, 419-451 n. CXLIX, Blet 194 pp. 912-935) présente, selon l'édition AT, et surtout selon les éditeurs de la nouvelle édition, une série de problèmes concernant l'établissement du texte. L'équipe dirigée par Theo Verbeek a annoncé, dans le *Bulletin cartésien XXX. Archives de Philosophie*, 65, 1, 2002 (Liminaire II, « Notes sur la correspondance de Descartes », pp. 3-9), avoir retrouvé l'autographe de Descartes : une fois édité, cet autographe mettra à notre disposition le texte reçu par Mersenne. Dans l'attente de cette édition, cependant, il vaut la peine de faire le point sur quelques conjectures avancées dans l'Appendice de AT II. L'exemplaire de l'édition Clerselier des *Lettres* conservé à l'Institut de France, qui sera bientôt publié par Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso[1], nous a permis de jeter un peu de lumière sur ces hypothèses, concernant l'établissement du texte et la circulation de la lettre envoyée par Descartes.

AT publie le texte de Clerselier (AT II 406-422) avec les corrections de l'exemplaire de l'Institut, relevées sur la lettre envoyée, qui faisait partie de la collection La Hire (n° 20 de cette collection). Il y a cependant un problème concernant le calcul et les formules mathématiques de la lettre (AT II 425_{20}-426_{26}, BLet 194 pp. 916-917) : AT remarque dans une note (p. 425) que « Tout le calcul qui suit ([p. 425,] l. 21 à p. 426, l. 23), connu par Cousin (R. DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, 11 vols., V. Cousin (éd.), Paris, Levrault, 1824-1826, vol. VIII, pp 8-9), manque aujourd'hui dans les sources ». En effet, le texte du calcul ne se trouve pas à la page correspondante de l'édition Clerselier et de l'exemplaire de l'Institut (Clerselier II, 409), mais le calcul est rapporté par Cousin. Qu'est-ce que cela signifie ? Selon l'équipe qui a travaillé à la nouvelle édition (voir les longues notes de l'Appendice : AT II 731-734), Cousin aurait eu entre les mains l'autographe de Descartes, comme le confirment les annotations du vol. VIII de son édition des *Œuvres de Descartes* à propos de cette lettre : « Peu d'augmentations, mais beaucoup de transpositions. Fixement datée du 15 novembre 1638 » (R. DESCARTES, *Œuvres de Descartes* …, cit., vol. VIII, p. 3). Cette note de Cousin ainsi que la note de AT que nous avons mentionnée ont porté à conclure que Cousin disposait de l'autographe. Cette conclusion paraît tout à fait arbitraire à

[*] [N.d.E.] Il *Liminaire* è pubblicato in «Archives de Philosophie», «Liminaire Bulletin cartésien XXXIII», 68, n. 1, 2005, pp. 158-160.

[1] L'Exemplaire a été publié : *Clerselier-Institut*

partir des annotations de l'exemplaire de l'Institut. En effet, il est clair que les annotations concernant la date de la lettre et l'état du texte de la minute de Clerselier par rapport au texte envoyé (« Peu d'augmentations, mais beaucoup de transpositions. Fixement datée du 15 novembre 1638 ») ne sont pas de Cousin, mais des annotateurs de l'exemplaire conservé à l'Institut de France. Cousin les a seulement transcrites et citées en note, ce qu'il faisait habituellement, comme il le déclare dans son *Avant-propos* au tome VI (vol. VI, pp. I-IV) à propos des lettres pour lesquelles l'exemplaire de l'Institut permettait d'établir la date ou le correspondant. En effet, Cousin n'affirme nulle part avoir vu l'autographe et, sans rien ajouter, cite entre guillemets les annotations qu'il a trouvées dans l'exemplaire de l'Institut.

Adam et Tannery, qui ont publié le texte de la lettre avec les corrections de l'exemplaire de l'Institut, ayant aussi consulté l'édition Cousin, ne concluent pas que ce dernier disposait de l'autographe. Il faudrait à présent relire la note de AT II 425, qui suggère aussi une solution en ce qui concerne la disparition du texte du calcul : « Tout le calcul qui suit ([p. 425,] l. 21 à p. 426 l. 23), connu par Cousin (vol. VIII, pp. 8-9), manque aujourd'hui dans les sources ». Mais quelles sont les *sources* ? Évidemment, en premier lieu, l'exemplaire de l'Institut, qui était la source du texte qu'Adam et Tannery étaient en train d'éditer. Pourquoi *aujourd'hui* ? Parce qu'ils étaient convaincus, sans le dire ouvertement, que Cousin, travaillant sur l'exemplaire de l'Institut, disposait de ce calcul, ce qui explique qu'il l'ait publié dans son édition sans ajouter un mot. Mais, au moment de la première édition AT, l'exemplaire de l'Institut ne contenait plus le texte du calcul. La thèse avancée dans l'Appendice de la nouvelle présentation doit donc être rejetée : Cousin n'avait pas l'original envoyé, mais néanmoins Cousin restait (avant la redécouverte de la lettre envoyée) la seule source pour ce texte. Si on veut avancer une conjecture, une hypothèse très vraisemblable est la suivante : au moment où Cousin était en train de travailler sur l'exemplaire de l'Institut, sur celui-ci se trouvait un papier collé (un « becquet », comme il s'en trouve beaucoup dans cet exemplaire) avec le calcul que Cousin transcrit : la longueur de ce calcul et sa complexité ne permettaient pas aux annotateurs de le transcrire à côté du texte, comme les autres *marginalia*. C'est pourquoi les annotateurs se sont servis, ici, comme dans d'autres cas où les ajouts étaient importants, de petits papiers collés, en renvoyant, avec une lettre majuscule, au lieu où il fallait ajouter le texte manquant au becquet. Dans le cas qui nous intéresse, le renvoi est indiqué par la lettre (« A »), qui se trouve à la place du calcul manquant mais le papier collé manque.

*SUR LE CONTEXTE DE L'*EPISTOLA DE CARTESII PHILOSOPHIA *DE JOACHIM JUNGIUS ET LA DIFFUSION DU CARTÉSIANISME EN ALLEMAGNE [2006]*[*]

Le 23 mars 1655, Joachim Jungius (1587-1657), Recteur du Gymnase de Hambourg, proposa, dans une lettre, une analyse de la philosophie de René Descartes. Le texte de la lettre fut publié pour la première fois en 1850 par Gottschalck Eduard Guhrauer dans un volume consacré à Jungius[1]. Sur la base de l'édition de Guhrauer le texte a été réédité par Wilhelm Risse parmi les *Additamenta à la Logica Hamburgensis*[2]. Cette édition est désormais l'édition de référence. Nous ne pourrons pas ici nous arrêter sur l'analyse de la philosophie cartésienne proposée par Jungius[3], mais nous porterons notre attention sur le contexte que cette missive nous révèle.

Le premier à faire mention de la lettre de Jungius est son biographe, Martin Vogel[4] (1634-1675), qui la signale comme adressée à un des élèves du philosophe : « Il écrivit, en outre, une lettre à l'un de ses disciples, dans laquelle il examine la logique de Descartes, surtout en hommage à une Princesse qui estimait extrêmement Descartes »[5].

Si la date (23 mars 1655) est indiquée à la fin de la lettre, le nom du destinataire est cependant absent. Risse, sur la base de Vogel, l'identifie de manière générique comme étant un « élève de Jungius ». Le début de la lettre confirme l'affirmation de Vogel concernant la princesse qui « *Cartesium summo in pretio*

[*] [N.d.E.] Il *Liminaire* è pubblicato in «Archives de Philosophie», «Bulletin cartésien XXXIV», 69, n. 1, 2006, pp. 152-156.

[1] *Guhrauer* 284-286. Voir en outre, sur cette lettre : F. TREVISANI, *Geometria e logica nel metodo di J. Jungius*, « Rivista critica di storia della filosofia », 33, n. 2, 1978, p. 171-208.

[2] LHA 217-219. La *Logica Hamburgensis* fût publiée pour la première fois à Hambourg en 1638 (*Logica Hamburgensis hoc est Institutiones Logicae in usum Schol. Hamburg, conscriptae et sex libris comprehensae*, Hamburgi, sumptibus B. Offermans, 1638) ; une deuxième édition en 1681 par Johannes Vagetius (sur la base de celle- ci l'édition de la 'Joachim Jungius Gesellschaft' : LH).

[3] Le texte de ce liminaire fait partie d'une étude plus ample de la lettre de Jungius, portant aussi sur son contenu philosophique, et dont les premiers résultats ont été présentés à l'occasion du *colloque Les Correspondances savantes de Descartes et de ses contemporains* (Rome, 15-17 décembre 2005).

[4] La forme 'Fogel, Fogelius' est accréditée aussi. Elle paraît vers 1660.

[5] M. VOGEL, *Historia vitae et mortis Joachimi Jungii*, Argentorati, Bockenhoffer, 1658 ; repr. *Memoriae Philosophorum, oratorum, poetarum, historicorum et philologorum nostri saeculi clarissimorum renovatae decas sexta*, H. WITTE (éd.), Francofurti, apud M. Hallervord, 1679, p. 268 : « Scripsit praeterea *epistolam Cartesii Logicam censentem* ad quendam suorum discipulorum, in Principis faeminae inprimis obsequium, quae Cartesium summo in pretio habebat ».

habebat » : « J'ai entendu d'un homme très éclairé, qui est ton parent, que parfois il t'arrive de bénéficier de la conversation et presque de l'enseignement de la Sérénissime Princesse Palatine sur la philosophie cartésienne »[6]. La princesse *palatina* à laquelle Jungius voulut, selon Vogel, rendre hommage, est donc la princesse Elisabeth et le destinataire de la missive serait un élève de Jungius qui la fréquentait à Heidelberg.

Depuis 1650, en effet, Élisabeth se trouvait à la cour de son frère Karl Ludwig, qui en 1648 avait reçu en restitution, après la paix de Westphalie, le Bas-Palatinat. Dans ce contexte, elle avait noué des relations avec plusieurs personnalités liées à l'Université de Heidelberg[7]. Parmi eux, on peut compter Samuel Pufendorf et Johann Freinsheim qui, dans la période où il se trouvait à la cour de la Reine Christine, en Suède, avait lui aussi correspondu avec Descartes[8]. Guhrauer souligne la présence, à la cour de Karl Ludwig, de Reinhold Blomius[9], titulaire de la chaire de Droit à l'Université, qui fut aussi élève, correspondant[10] et

[6] LHA 217 II. 7-9, *Guhrauer* 284 : « Intellexi ex claríssimo viro, parente Tuo, quandoquidem Tibi contingit, conversatione et quasi institutione frui Serenissimae Principis Palatinae in philosophia Cartesiana ».

[7] Voir *Allgemeine Deutsche Biographie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1968, VI, p. 22-28 ; *Guhrauer* 131-132 ; et, surtout, G. E. GUHRAUER, *Elisabeth, Pfalzgrin bei Rhein, Äbtissin von Herford*, in F. VON RAUMES (éd.), *erste Abteilung, Historisches Taschenbuch, dritte Folge*, Leipzig, Brockhaus, 1850, p. 120-122.

[8] Voir la lettre à Freinsheim du juin 1649 (BLet 701, p. 2700-2702 ; AT V 361-364). Les annotateurs de l'exemplaire de l'Institut des Lettres publiées par Clerselier donnent comme indication de la date : 10 juin : R. DESCARTES, *Lettres. Esemplare annotato dell'Institut de France (edizione di Claude Clerselier, 1666-1667)*, 3 vols., J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (éds.), Lecce, Conte, 2005, vol. I *Appendice*, p. 41.

[9] La source principale pour une reconstruction de la vie et de l'activité de Jungius est la *Cimbria literata* de Johann Moller (1744), dont les dictionnaires successifs ont tiré les informations. Blomius naquit à Hambourg où il fréquenta le Gymnase, ayant comme enseignant Jungius (on signale une dispute intitulée *Disputatio de physicis quibusdam syllogismis, demonstrationis speciem prae se ferentibus* soutenue devant Jungius). La date d'immatriculation est le 10-20 août 1634. Blomius étudia ensuite à l'Université de Helmstädt, sous la direction de Hermann Conring. En 1647, il devint Instituteur du Prince de Frise et, par la suite, son conseiller personnel. Il échangea ce poste pour la chaire de Droit de l'Université de Heidelberg : il fut présenté à la cour de l'Électeur Karl Ludwig, frère d'Élisabeth. Il entreprit aussi à Heidelberg une carrière administrative : en 1665, Karl Ludwig le nomma Vice-chancelier (*Prokanzler*) et Président de la Cour la plus importante du *Land*. Engagé dans une controverse à cause de sa politique tributaire, il se défendit par une lettre intitulée *Defensio per epistolam ad amicum*, publiée à Francfort en 1669. Tombé en disgrâce, Blomius passa au service du Roi de Suède et fut nommé délégué à Ratisbonne. Il mourut en 1689.

[10] Voir à cet égard R. C. B. AVE-LALLEMANT, *Briefwechsel Des Dr. Joachim Jungius mit seinen Schülern und Freunden*, Lübeck, Aschenfeldt, 1863, p. 250 sqq., qui mentionne 49 lettres de Blomius à Jungius et 11 lettres de Jungius à Blomius pour les années 1639-1653.

défenseur de Jungius, dans la polémique avec Johannes Scharfius[11]. C'est sur la base de ces considérations que Guhrauer identifie le destinataire de la missive comme étant Blomius[12].

Si, donc, la missive était destinée à Blomius et, plus généralement, au cercle qui se réunissait autour de la princesse Élisabeth, il reste encore à éclaircir quel « travail » ce cercle menait sur les textes cartésiens. La lettre de Jungius nous fournit d'autres renseignements importants à ce propos : « Fais-moi savoir jusqu'où vous avez progressé dans l'étude de Descartes et si vous avez atteint le deuxième livre des *Principes* et, aussi, si vous avez des machines qui puissent confirmer les hypothèses de Descartes »[13]. Le début même de la lettre (« *...conversatione et quasi institutione...* »), ainsi que d'autres passages – qui qualifient Élisabeth de *magistra*[14] – indiquent que la princesse guidait Blomius et les autres membres du cercle dans l'étude de la philosophie cartésienne. En outre, la présence en ce cercle de Johann Freinsheim est significative non seulement du fait des contacts qu'il avait eus avec Descartes, mais aussi parce que Freinsheim avait été chargé, sur une sollicitation de Chanut, de guider la reine Christine dans l'étude de la philosophie cartésienne en se fondant sur les *Principia*[15]. A Heidelberg, de même, on choisit les *Principia* comme texte de référence pour l'étude de la philosophie cartésienne sous la direction d'Élisabeth : arrivés à la fin de la première partie, on avait évidemment évoqué (du fait de la présence de Blomius) le nom de Jungius, et on avait pris la décision de l'interroger pour lui demander son opinion sur la philosophie cartésienne. Il faut aussi remarquer l'intérêt de Jungius lui-même pour la philosophie de Descartes, et aussi le fait qu'il se trouvait préparé à l'égard de la question que son élève lui avait posé. Martin Vogel, dans sa biographie, mentionne des *animadversiones* rédigées par Jungius sur Galilée, Gassendi, Descartes, *eximii nostra aetate philosophi*[16]. Elles ne nous

[11] Blomius est l'auteur de la satire intitulée *Anshelmi Jansonii Judicium peripateticum, sive Aereolus*, publiée sans lieu ni date (mais: Helmstädt, vers 1650) dans laquelle il se prend au jeu de Johannes Scharfius, qui attaqua durement la *Logica Hamburgensis* de Jungius (*Lima logicae hamburgensis*, Wittembergae, Röhner, 1639).

[12] *Guhrauer* 131-132, 317.

[13] LHA 219_{24-26}, *Guhrauer* 286 : « Significa, quousque in Cartesio progressi sitis, numquid iam librum secundum de Principiis attigeritis, item utrum adsint vobis machinae, quibus Cartesii hypotheses confirmentur ».

[14] LHA 219_{5} ; *Guhrauer* 286.

[15] Voir la lettre de Chanut à Descartes du 12 décembre 1648 (*Chanut a Descartes*, 12 dicembre 1648, BLet 674, p. 2604-2606 ; AT V 252-254).

[16] « In Galileum itidem, Cartesium et Gassendum eximios nostra aetate philosophos animadversiones quasdam scripsit » (M. VOGEL, *Historia vitae...*, cit., p. 267-268). Voir à ce propos H. LÜDTKE, *Materialien über die Beziehungen zwischen Jungius und Descartes*, « *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* », 29, 1936-1937, p. 409-422.

sont cependant pas parvenues. La lettre envoyée à Blomius fait référence à des *schedae* de Jungius sur les Principia ; et plusieurs passages du manuscrit de l'*Analysis*[17] publié par Risse renvoient à la *Géométrie* (nous savons que probablement Jungius la lut dans la traduction de van Schooten[18]). Heinrich Lüdtke a d'ailleurs mis en évidence la lecture attentive des *Météores* et des *Principia* par Jungius[19]. L'intérêt de Jungius pour la philosophie cartésienne est donc bien antérieur à la lettre envoyée à Blomius[20], mais celle-ci nous confirme que l'auteur de la *Logica Hamburgensis* n'a pas cessé de s'occuper de Descartes en 1655, puisque, outre le fait de demander si, à Heidelberg, on possédait des machines qui pouvaient confirmer les thèses cartésiennes, il écrit : « Je te prie de me transmettre des copies des lettres de Descartes que la Sérénissime Princesse vous a fournies, afin que je puisse mieux aider et conseiller tes études et celles des autres »[21]. La requête de Jungius témoigne donc d'une circulation de lettres de Descartes à l'origine de laquelle se trouve la princesse Elisabeth : ce fait, déjà important en soi, acquiert son relief si on se rappelle que, après la mort de Descartes, Elisabeth elle-même avait demandé ses propres missives à Chanut, en refusant qu'elles fussent diffusées[22]. Il reste qu'on ne sait pas si Elisabeth fit circuler les missives de sa propre correspondance avec Descartes, ou bien d'autres qu'elle avait rassemblées. On ne dispose pas en effet d'éléments suffisants pour identifier la partie de la correspondance cartésienne ayant circulée. Un autre élément doit cependant être souligné : avant la première publication des lettres par Clerselier, la correspondance était déjà considérée comme un complément nécessaire pour la compréhension de la pensée du philosophe : les lettres se diffusent dans le contexte

[17] LHA 172-216.

[18] En 1645, Jungius fut mis au courant, par son élève Bernhard Varenius, de l'intention de van Schooten de publier la traduction latine de la *Géométrie*, ce qui lui aurait permis de lire l'ouvrage. La traduction de van Schooten parut en 1649 : F. van SCHOOTEN, *Geometria a Renato Des Cartes anno 1637 Gallice edita nunc autem cum notis Florimondi de Beaune, ... in linguam latinam versa et commentariis illustrata, opera atque studio Francisci a Schooten*, Lugduni Batavorum, ex off. Ioannis Maire, 1649. Voir à ce propos R. Ch. B. AVE-LALLEMANT, *Briefwechsel...*, cit., p. 320-321.

[19] H. LÜDTKE, « Materialien über…, cit., p. 412-417.

[20] Une confirmation ultérieure de l'intérêt constant de Jungius pour Descartes est donnée par les nombreuses lettres par lesquelles il reçut et demanda des notices à propos de Descartes et des écrits cartésiens. Voir à ce propos les lettres publiées in Guhrauer, mais aussi R. Ch. B. AVE-LALLEMANT, *Briefwechsel...*, cit.

[21] LHA 219$_{21\text{-}23}$, *Guhrauer* 286 : « Tu quaeso Cartesii epistolas, quas serenissima Princeps tibi communicavit, descriptas mihi transmitte, ut eo melius studiis Tuis et aliorum consulere et subvenire possim ».

[22] Voir à ce propos le témoignage d'Adrien *Baillet* II 428, mais aussi les lettres de Chanut à Élisabeth du 19 février et du 16 avril 1650 (in AT V 471-474). Voir en outre L. ŒING-HANOFF, *Descartes et la princesse Élisabeth*, «Archives de Philosophie», «Bulletin cartésien XI», 45, n. 4, 1982, p. 1-33.

d'une lecture guidée des *Principia*, le texte qui par excellence devait constituer une sorte de manuel de la philosophie cartésienne. Jungius lui-même, dans la lettre envoyée à Blomius, reconnaît la correspondance comme un facteur essentiel pour la compréhension de la pensée de Descartes (« *...ut eo melius studiis Tuis et aliorum consulere et subvenire possim…* »).

Différents catalogues des manuscrits ayant appartenu à Jungius ont été rédigés après sa mort. Le dernier en date (1984) est celui de Christoph Meinel. Il concerne les manuscrits jungiens présents dans la Bibliothèque de l'Université et dans la Staats Bibliotheek de Hambourg[23]. Dans ce catalogue ne sont pas mentionnées de lettres de Descartes ou à Descartes. Le premier catalogue, publié aussi par Meinel, fut rédigé par Martin Vogel les 25 et 26 novembre 1657, tout de suite après la mort de Jungius : on y trouve mention de « *undecim epistolae Cartesii cum responsione ad analyticam* »[24]. Il y a en outre un manuscrit indiqué comme '*Logica Cartesii*', qui est peut-être la lettre envoyée à Blomius pour Elisabeth[25]. L'histoire des manuscrits de Jungius est marquée par l'incendie, qui eut lieu le 4 juin 1691[26], de l'habitation de Johannes Vagetius (1633-1691) – élève de Jungius et dépositaire des manuscrits – qui y perdit la vie. Par une lettre de Vincentius Placcius (1642-1699) à Leibniz de la même année, on apprend que « les manuscrits de Jungius se trouvent dans un état misérable. De quatre cents fascicules il ne nous en reste qu'une centaine, et presque d'aucune valeur. Les meilleurs autographes se sont perdus avec les copies »[27]. Suite à l'endommagement des manuscrits, Placcius dressa un nouveau catalogue en 1694 : dès ce catalogue on ne trouve plus mention de lettres de Descartes ou à Descartes, ce qui rend assez probable qu'elles furent détruites dans l'incendie. Il ne nous paraît donc pas possible d'aller au-delà de la constatation de la requête avancée par Jungius et de la présence de différentes copies de lettres de Descartes parmi ses manuscrits[28].

[23] C. MEINEL, *Der handschriftliche Nachlaß von Joachim Jungius in der Staats und Universität bibliothek Hamburg*, Stuttgart, Hauswedell, 1984.

[24] C. MEINEL, *Der handschriftliche*…, cit., p. XXI.

[25] Dans sa biographie de Jungius, en effet, Vogel indique la lettre comme *epistola Cartesii Logicam censentem* : voir *supra*, p. 465, le texte dont il est question à la note n. 5.

[26] Voir C. MEINEL, *Der handschriftliche*…, cit., p. 15.

[27] G. W. LEIBNIZ, *Opera Omnia*, 7 vols., L. DUTENS (éd.), Genève, de Tournes, 1768, vol. VI, p. 51 : « Jungianae schedae in miserrimo sunt statu. Ex quadringentis ne vix centum restant fasciculi, et hi nullius fere pretii. Optima quaeque perierunt omnia cum exemplis autographa ». La date indiquée dans l'édition Dutens (15 avril 1691) est sans doute à corriger, car elle est antérieure à celle de l'incendie. Voir LHA 8 n. 3.

[28] Il est aussi possible que les lettres cartésiennes parmi les manuscrits de Jungius soient des copies des lettres échangées entre Descartes et un mathématicien élève et correspondant de Jungius, Woldeck Weland (1614-1641), dont il est question dans un texte cité par Guhrauer : lettre de Weland à Jungius, *Guhrauer* 296 « De Dno. de Chartes, quid idem ad me perscripserit, ex inclusa schedula

Cependant, le simple fait de la demande de Jungius témoigne d'une circulation des manuscrits cartésiens à partir d'Élisabeth, dont l'apport dans la diffusion du cartésianisme attend encore une étude approfondie[29]. Ce qui résulte de la lettre de Jungius et des données dont nous disposons, c'est qu'elle doit être inscrite dans un contexte large de diffusion du cartésianisme en Allemagne dans lequel un rôle non négligeable revient à la princesse Élisabeth.

percipies ». Weland était donc un correspondant de Descartes : bien que les lettres échangées entre eux ne nous soient pas parvenues, elles concernaient probablement les textes d'Apollonius, dont Weland était en train de préparer une édition, l'*Apollonius Saxonicus*. Voir à cet égard : B. ELSNER (éd.), *'Apollonius Saxonicus': die Restitution eines verlorenen Werkes des Apollonius von Perga durch Joachim Jungius, Woldeck Weland und Johannes Müller*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

[29] Voir à cet égard B. RANG, *Élisabeth von der Pfalz, Fürstäbtissin von Herford. Zum stand der Forschung*, « Jahresbericht des Historischen Vereins für die Grafschaft Ravensberg », 55, 1949, p. 50-71.

LE CORPUS DESCARTES. *ÉDITION EN LIGNE DES ŒUVRES ET DE LA CORRESPONDANCE DE DESCARTES [2009]*[*]

L'équipe de recherche *Identité et Subjectivité* de l'Université de Caen travaille actuellement à l'édition électronique des œuvres et de la correspondance de Descartes, en collaboration scientifique avec le *Centro di studi su Descartes e il Seicento* de l'Università del Salento (Lecce), le Centre d'études cartésiennes de Paris IV et éditoriale avec les Presses universitaires de Caen.

Ce projet éditorial intitulé *Corpus Descartes* répond à quatre objectifs :

— mettre en ligne la transcription (en « mode texte ») des éditions originales (édition Clerselier selon l'exemplaire de l'Institut pour la correspondance, avec la transcription des notes marginales et des béquets) et les images scannées (en « mode image ») des pages des éditions originales d'une part, de l'édition Adam – Tannery[1] d'autre part ;

— élaborer un apparat critique et des outils de recherche tirant parti de la nature numérique de l'édition[2]. Les éditeurs scientifiques pourront notamment constituer leurs notes, instantanément et de façon autonome *via* l'interface web et les lecteurs auront la possibilité de générer des index dynamiques (qui pointent vers les passages dans lesquels se trouvent les occurrences recherchées) ou d'avoir accès à des index thématiques, proposés par les éditeurs scientifiques : par exemple l'idée de « corps » dans la correspondance, y compris quand cette notion est désignée par une figure de style ou un pronom personnel. Les lecteurs pourront en outre établir différentes versions d'un texte en fonction de leurs hypothèses de travail : par exemple, en circulant dans les *Principes* de 1647 et en cliquant sur un bouton de type : « afficher en rouge les passages ajoutés à l'édition des *Principia* », ils pourront choisir de visualiser, de copier-coller, d'imprimer, etc., les ajouts (par Picot ou Descartes lui-même) d'une édition à l'autre ;

— proposer, à terme, les traductions des œuvres et des lettres (et les manuscrits des lettres) en mode image ;

— enfin, mettre à disposition des lecteurs, en marge du corpus cartésien et accessible depuis la page d'accueil du site, un réservoir d'études ou de notes techniques consacrées aux publications de Descartes sous forme d'articles, de

[*] [N.d.E.] Il *Liminaire*, di cui J. Roger è coautrice, è pubblicato in «Archives de Philosophie», «Bulletin cartésien XXXVII», 72, n. 1, 2009, pp. 133-134.

[1] Sous réserve de l'accord des éditions Vrin.

[2] Édition structurée en XML (TEI P5). Pour voir d'autres exemples de corpus encodés avec la TEI on pourra consulter le site : http://www.tei-c.org/Activities/Projects/

comptes rendus ou de travaux plus conséquents validés par les éditeurs scientifiques du *Corpus Descartes*.

La durée de réalisation de l'édition est estimée à cinq années. Le *Corpus Descartes* bénéficie de subventions au titre du CPER (volet « Patrimoine », région Basse-Normandie). La mise en ligne du premier texte, *Le Discours de la méthode*, est prévue pour 2008.

LA CAUSALITÀ COME «RATIO» [2003][*]

CARRAUD V., *Causa sive «ratio». La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, 576 p.

Vincent Carraud si propone di ricostruire la storia del rapporto tra causa e ratio nel periodo che intercorre tra la pubblicazione delle *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suárez (1597) e le *24 thèses métaphysiques* di G.W. Leibniz (1697). Viene così messa a tema quella parte di storia della metafisica che porta alla formulazione del principio di ragion sufficiente, ovvero il passaggio dalla concezione della *existentia* intesa come *extra causas esse* (Suárez) ad una razionalizzazione della stessa sulla base del principio di ragion sufficiente. Gli enti possibili sono per Leibniz tali in quanto atti ad esistere in nome di una *ratio* che ne fonda, appunto, la possibilità, così che l'esistenza è colta come giustificata *a priori* dalla ragione (sufficiente) che la sottende. Il titolo dell'opera contiene dunque, volutamente, tutta l'ambiguità e lo spazio di pensiero entro cui si articola la complessa vicenda della metafisica moderna, che secondo l'autore porta in gestazione (o 'incubazione', secondo il termine usato da Heidegger) il principio di ragion sufficiente in un progressivo avvicinamento ad esso. Le tappe che l'autore ricostruisce (Suárez, Descartes, Spinoza, Malebranche e Leibniz) seguono il tortuoso cammino della ragione che definisce e chiarisce progressivamente la propria posizione nel pensare il fondamento dell'esistenza degli enti. Nell'opera di Carraud si mette dunque a tema un percorso preciso e delimitato della storia della metafisica, storia che viene letta, come ipotesi di partenza e nella sua significatività, a partire dalle pagine che Heidegger consacra al principio di ragion sufficiente in *Der Satz vom Grund*. È certamente noto il debito che la recente storiografia francese ha nei confronti di Heidegger, soprattutto a partire dalle pagine prima di Jean Beaufret[1] e poi, soprattutto, di Jean-Luc Marion[2]. Il presente volume si 'incastra' dunque perfettamente con diverse opere a carattere

[*] [N.d.E.] Il saggio è pubblicato in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 3, 2003, pp. 533-542.

[1] Cfr. soprattutto J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, 4 voll., Paris, de Minuit, 1973-1985. A questo proposito particolarmente importante il capitolo «Le principe de raison», vol. III, pp. 50-67. Beaufret è anche l'autore della *Préface* alla traduzione francese di *Der Satz vom Grund:* M. HEIDEGGER, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 9-34.

[2] Non potendo rinviare esaustivamente all'ampia bibliografia di Marion, menzioniamo qui i testi più direttamente richiamati nell'opera di Carraud: J.-L. MARION, *Sur la théologie banche de Descartes*, Paris, PUF, 1981; J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, Paris, Vrin, 1992[3].

storiografico che, negli ultimi anni, si sono proposte di ricostruire nodi importanti della storia della metafisica: oltre al già citato Marion, val qui la pena di ricordare i volumi di Jean-François Courtine[3], Olivier Boulnois[4] e Jean-Christophe Bardout[5].

La decisione di Carraud di prendere le mosse da Suárez pare ampiamente giustificata, soprattutto per due ragioni: da una parte Suárez 'definisce' i contorni del quadro generale entro cui si pensa la metafisica in epoca moderna, dall'altra egli interviene a pieno titolo in questa storia della causalità per aver operato, nelle *Disputationes*, una scelta fondamentale, quella di aver proposto un concetto comune di causa, identificata in maniera eminente con la causalità efficiente. L'opera suareziana consacra alla trattazione della causa ben 16 dispute (*Disputationes* XII-XXVII) che costituiscono un'ampia ed articolata trattazione del tema in un punto cruciale dell'opera, tra la considerazione della *ratio entis communis* e delle sue proprietà e quella delle divisioni dell'ente. Questa posizione di cerniera esprime del resto la decisione di trattare esaustivamente della causa in metafisica e non in fisica, rivendicando l'opportunità di una trattazione della causa che non restringa la *ratio causae* all'ambito degli enti materiali, ma, cogliendola in senso universale ed astratto, la faccia divenire a pieno titolo parte integrante della metafisica. Come nel caso dell'*ens prout ens*, l'*abstractio* diviene l'operatore principale della conoscenza che si qualifica come metafisica e che costituisce un oggetto (la *ratio causae communis*) che raccoglie in sé tanto le cause materiali che quelle immateriali. Il concetto comune di causa, che viene pienamente enunciato nella *Disputatio* XII rispecchia dunque in maniera alquanto precisa quello di *ens*, al punto che, anche se in maniera parzialmente imprecisa, la *causalitas* risulta una proprietà trascendentale dell'ente: «...ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis, ut sic». Se la *Disputatio* XII si apre con questa affermazione, che Carraud non manca di sottolineare, è sin dalla *Disputatio* I che si pone il nesso tra entità e causalità: l'oggetto della metafisica come scienza richiede uno studio delle sue cause, e quindi, posto che non si danno cause dell'ente in quanto tale per la ragione che vi è un ente particolare che non ha causa (Dio), come si può affermare che l'ente è l'oggetto della metafisica? Il problema viene affrontato e risolto da Suárez nei §§ 27-29 della sezione I della prima *Disputa*: per conoscere una cosa basta che si diano principi o cause suscettibili di divenire il medio di una dimostrazione in quanto *rationes formales* di una proprietà che si predica di un soggetto. È chiaro che in questo senso il termine causa non va inteso in maniera propria, poiché non si tratta di determinare la causa (efficiente) dell'essere dell'effetto, quanto il principio

[3] J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

[4] O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique à l'époque de Duns Scot (XIII^e et XIV^e siècles)*, Paris, PUF, 1999.

[5] J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

della dimostrazione a priori che permette, una volta posto, di concludere l'attribuzione della proprietà in questione al soggetto. In tale contesto, prima ancora che degli attributi di Dio, è questione per Suárez delle proprietà trascendentali dell'ente. Anzi, egli prende a modello la derivazione di determinati attributi di Dio da altri attributi (ad. es. l'unicità di Dio dalla perfezione) per sostenere la possibilità di una scienza dell'ente in quanto tale in cui le sue proprietà siano derivate non dalle cause efficienti che le producono, ma dalla *ratio formalis* che sottende il concetto di *ens prout ens*. Ciò mette in chiaro che l'estensione della *ratio causae* — che nella *Disputatio* XII la porta ad essere equiparabile a quella della *ratio entis* — è dovuta al fatto che la *causalitas* pertiene all'*ens prout ens* in quanto oggetto della metafisica. In altre parole, sembra che Suárez, equiparando *ratio causae* e *ratio entis*, risponda ad una esigenza architettonica della metafisica in quanto scienza, accogliendo nell'accezione di causa anche le *rationes formales* che fungono da termine medio nelle dimostrazioni *a priori* degli attributi dell'ente. Carraud ricostruisce la trattazione suareziana avallando l'ipotesi di una convertibilità o circolarità della *ratio causae* e della *ratio entis* («...nous serions tentés de dire que la *ratio causae* est en quelque manière convertible avec la *ratio entis*...», p. 113). Questa conclusione, che non tradisce la lettera dei testi suareziani, sembra però accentuare radicalmente la corrispondenza tra l'oggetto di questa scienza (l'ente in quanto tale) e l'istanza causale motivata dall'esigenza di costituire una scienza perfettamente proporzionata al proprio oggetto. Che, forse, la definizione di una *ratio causae communis* debba essere compresa in maniera meno accentuata, ci pare confermato da un testo che non viene considerato da Carraud e che, sempre nella *Disputatio* I, chiarisce ulteriormente la questione posta: «…duplices esse causas, alias proprias, et quae re ipsa influunt in effectum, et alias latius dictas, quae sunt potius causae cognoscendi rem a priori, quam existendi, et proprie dicuntur rationes attributorum seu proprietatum, quae de subiecto demonstrantur»[6] (*Disputatio* I.5.38). Nel caso in cui, allora, Suárez parla degli attributi divini come *rationes* che valgono come cause per dimostrare altri attributi, si deve intendere che alcuni attributi sono *rationes* che valgono come *causae cognoscendi* di quegli attributi che vengono dimostrati a partire da essi. Secondo Carraud, le *rationes* che in Dio sono da noi concepite come cause portano a sottomettere Dio stesso alla causalità (p. 123). Tuttavia, questa conclusione pare difficilmente accordarsi con l'affermazione di Suárez secondo cui le *rationes* non sono (come) cause dell'oggetto conosciuto, ma (come) cause della conoscenza dell'oggetto in questione, sia esso Dio o l'ente in quanto tale. Il vocabolario della *ratio* e quello della causa sono dunque senza dubbio in un rapporto di stretta e

[6] F. SUÁREZ, *Opera omnia*, 28 voll., Parisiis, apud L. Vivès, 1856-1861, vol. XXV, p. 48.

reciproca implicazione, ma non al punto da sottomettere Dio – per quanto implicitamente o 'metaforicamente' – alla causalità. L'analisi di Carraud a riguardo della *ratio causae* suareziana e della dottrina della causalità che essa fonda risulta invece ampiamente decisiva e condivisibile: l'abbandono della polinomia aristotelica della causa porta alla determinazione di una *ratio causae communis* definita come p*rincipium per se influens esse in aliud*. La causa è dunque caratterizzata dall'*influire* l'essere dell'effetto (escludendo così nel senso più proprio dalla causalità la composizione dell'effetto) e dall'estrinsecità dell'effetto rispetto alla causa. Gli elementi portanti della definizione data da Suárez individuano nell'efficienza la caratteristica che meglio esprime la causalità della causa, con la conseguenza di individuare nella causa efficiente il tipo di causa che meglio esprime la *ratio causae*, a detrimento della causalità formale e di quella materiale (che non producono l'essere dell'effetto e che non sono neppure esterne all'effetto stesso). Nel capitolo consacrato a Descartes, Carraud centra il proprio studio sul sintagma che dà il titolo all'opera, *causa sive ratio*, formulato prima nelle *Rationes... more geometrico dispositae* delle *Secundae Responsiones* e, quindi, nelle *Quartae Responsiones*. Non si tratta, dunque, di uno studio del concetto di causa e della sua funzione tale da investire tutto il *corpus* cartesiano, ed a tal proposito va sottolineato come l'autore consideri il tema della causalità cartesiana su un piano strettamente metafisico. In tal modo Carraud considera solo marginalmente la funzione epistemologica della causa, che tuttavia avrebbe potuto offrirgli materiali e risultati coerenti con le proprie conclusioni e il cui studio si sarebbe concentrato essenzialmente nell'analisi della corrispondenza del 1638 con Morin. L'interesse di tale epistolario è comunque registrato da Carraud che vi rinvia in nota (pp. 199-200). L'analisi condotta si propone di esaminare il senso dell'equivalenza (*sive*) cartesiana tra causa e ragione, per la quale Descartes occupa un posto centrale o mediano tra l'affermazione suareziana dell'eccellenza dell'efficienza e la formulazione leibniziana del principio di ragion sufficiente. In tal senso, se da una parte l'autore delle *Meditationes* radicalizza la posizione di Suárez portando a compimento l'identificazione della causalità *tout court* con l'efficienza (posto che alla finalità viene riservata solo una considerazione nell'ambito devozionale e non filosofico[7]), dall'altra rivoluziona il quadro suareziano e scolastico da lui ereditato estendendo l'applicazione dell'assioma di causalità, che afferma la maggiore perfezione della causa rispetto all'effetto (*Nihil esse potest in effectu, quod non praeextiterit in causa*[8]), alle idee e a Dio stesso. L'applicazione dell'assioma della causa alle idee, e, quindi, la loro considerazione

[7] *Principiae Philosophiae*, B *Op* I 1836 (AT VIII-I 81).
[8] *Notae in programma*, B *Op* I 2280-2282 (AT VIII-I 366).

come enti aventi una causa specifica coincide in effetti con la loro inclusione nell'esistente: poste le idee come *choses réelles*[9] ne consegue necessariamente l'affermazione di una realtà esistente che assuma il ruolo di causa nei loro confronti. Ente reale – ente esistente – ente causato (da una causa efficiente) si rivelano dunque, nella sottile ricostruzione concettuale di Carraud, tre aspetti che si co-implicano nella filosofia prima cartesiana. Ma qual è l'origine di questa co-inerenza che riunisce esistenza, assioma della causa e verità degli enti di ragione? Secondo Carraud occorre ricercare la fondazione di questo rapporto nelle lettere a Mersenne del 1630 (p. 221 e sgg). Rispetto agli autori precedenti la novità cartesiana si può enunciare come l'estensione della causalità dall'esistente all'ente in quanto tale: in altre parole, 'essere causato' può considerarsi come avente statuto 'trascendentale' (p. 261). Ma che significato assume questa espressione se applicata a Dio? Il problema posto appare dei più delicati e Carraud lo prende in esame a partire da un'analisi minuziosa dei testi cartesiani: Descartes sostituisce, nel primo postulato delle *Rationes ...more geometrico dispositae*, all'assioma della causa una richiesta di causa: «Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existit»[10]. Non più, dunque, tutto ciò che esiste ha una causa, ma di tutto ciò che esiste si può chiedere la causa per cui esiste. In tal senso, Descartes perviene, da una universalità valida regionalmente (tutti gli enti finiti) dell'assioma di causa, ad una universalità universalmente valida, perché questa formulazione permette di includere Dio stesso all'interno dell'assioma. Il problema, allora, è quello di comprendere il senso dell'inclusione di Dio all'interno di questo assioma, ovvero il senso della locuzione *causa sive ratio* che compare subito dopo per spiegare come la natura divina possa essere considerata come oggetto di tale domanda: l'*immensitas* della natura divina è la *causa sive ratio* per cui Dio non ha bisogno di una causa per esistere. Il commento di Carraud ricollega questa frase al contesto più ampio di discussione in cui essa viene a trovarsi, e che procede dalle risposte alle prime obiezioni (*Primae responsiones* AT VII 108-111, B *Op* I 822-827) fino alle risposte alle quarte obiezioni (*Quartae responsiones* AT VII 236-239, B *Op* I 996-1003): in tale contesto, in cui Descartes ritorna a spiegare i passi stessi delle risposte che egli aveva progressivamente fornito (così che le quarte risposte spiegano in effetti quanto affermato nelle prime), emerge che la corretta interpretazione dell'assioma I delle seconde obiezioni non implica l'annessione della causa alla *rati*o, ma piuttosto l'alternativa per cui di ogni ente si può chiedere la causa (efficiente) per cui esiste o la ragione per cui esso non ha bisogno di causa per esistere. Per tutti gli enti finiti vale la prima alternativa, nel solo caso di Dio

[9] *Discours*, II e IV, B *Op* I 46-48 e 66-67 (AT VI 21-22 e 38).
[10] *Secundae responsiones*, B *Op* I 896-898 (AT VII 164).

vale invece la seconda, in ragione dell'*inexhausta potentia* divina. L'equiparazione della causa alla *ratio* ha dunque valore solo nel caso specifico di Dio e non si deve intendere nel senso dell'efficienza ma solo come principio di intelligibilità di ogni ente. In altre parole, la causalità proprio in quanto principio di intelligibilità si estende a tutti gli enti: se nel caso degli enti finiti essa vale come causalità effettivamente efficiente, nel caso di Dio essa vale come *ratio propter quam nulla causa indiget ad existendum*. La conclusione di Carraud è dunque che, nel caso si intenda la causalità (efficiente) effettivamente dispiegantesi, la formula cartesiana dovrebbe essere letta come *causa aut ratio*, così che, per l'ente incausato, la *ratio* tiene il luogo di causa come elemento che assicura l'intelligibilità dell'assenza di causa.

A partire da tale conclusione, l'autore si assicura i mezzi per offrire la propria lettura dell'affermazione cartesiana secondo cui Dio è *sui causa*[11]. Ora, questa espressione non deve intendersi in senso proprio come causa *efficiens sui ipsius*, ma, coerentemente con la lettera dei testi cartesiani, si deve intendere che Dio è «quodammodo sui causa». L'aseità di Dio non è in effetti, come volevano gli scolastici, una aseità negativa, ma una aseità positiva, concepita anche sul piano logico in senso positivo e che viene a configurarsi come esistenza che è effettivamente a sé, cioè, in qualche modo *sui causa*. La locuzione che esprime secondo la massima intelligibilità possibile all'uomo l'aseità positiva dell'*inexhausta potentia* che non ha bisogno di una causa efficiente per essere è, dunque, *causa sui*. Ma tale espressione, come ancora una volta precisa lo stesso Descartes, ha un valore puramente analogico, in cui si esprime, con una analogia del rapporto tra la causa efficiente ed il suo effetto, il rapporto che vi è tra l'immensa potenza propria dell'essenza di Dio e la sua esistenza. Si tratta, perciò, di un'analogia di proporzionalità e non di proporzione, conclude Carraud. Pensare l'aseità positiva di Dio è permesso attraverso un'analogia di proporzionalità, che, per quanto imperfettamente, consente di concepire in termini di causa l'esistenza di Dio. Un aspetto su cui Carraud pare sorvolare è quello propriamente metaforico o simbolico dell'analogia di proporzionalità. Gli studi di Franco Riva[12] hanno effettivamente mostrato come all'inizio del XVII secolo, in particolare nella discussione delle tesi del Gaetano[13] da parte di Suárez[14], l'analogia di

[11] L'espressione compare in due luoghi, e precisamente nelle *Primae* e nelle *Quartae Responsiones*.

[12] F. RIVA, *Tommaso Claxton e l'analogia di proporzionalità*, Milano, Vita e Pensiero, 1989; *L'analogia metaforica. Una questione logico-metafisica nel tomismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

[13] «Fit autem duobus modis analogia haec [scil. proportionalitatis]: scilicet metaphorice et proprie. Metaphorice quidem, quando nomen illud commune absolute unam habet rationem formalem, quae in uno analogatorum salvatur, et per metaphoram de alio dicitur. [...] Proprie vero fit,

proporzionalità venga assunta *tout court* come analogia di proporzionalità simbolica, senza che quest'ultima venga distinta dall'analogia di proporzionalità non simbolica, e cancellando di fatto la distinzione operata, tra gli altri, da Tommaso nel *De veritate* (q. 2, a. 11). In altre parole, l'analogia di proporzionalità andrebbe qui più precisamente definita come analogia di proporzionalità simbolica, cosa che confermerebbe: l'imprecisione dell'espressione cartesiana (coerentemente al quodammodo di *Primae responsiones* AT VII 109, B *Op* I 822-823), l'appartenenza di Descartes alla storia recente dell'analogia di proporzionalità ed, infine, un debito consistente nei confronti di Suárez, operatore dell'identificazione tra analogia di proporzionalità simbolica e analogia di proporzionalità propria.

L'espressione *causa sive ratio*, dunque, disgiunge la causalità – di cui Dio è operatore e che fornisce gli elementi essenziali della razionalità (le verità eterne, le nozioni comuni) – dalla intelligibilità intrinseca della causa stessa, posta al di là della razionalità che essa stessa pone in atto e che ha nella causa (efficiente) espressione compiuta. Dio resta dunque del tutto trascendente nella sua infinita potenza, tanto rispetto alla causalità efficiente che pone in essere tutti gli enti finiti, quanto rispetto all'intelligibilità che questa stessa causalità garantisce. In ragione di questa conclusione, l'assioma della causa di Descartes è inassimilabile al principio di ragion sufficiente, contrariamente dunque a quanto affermato dalla storiografia che sostiene una 'anticipazione', in questi passi cartesiani, del principio formulato da Leibniz[15].

La posizione cartesiana risulta così perlomeno paradossale, perché, sviluppando in maniera originale i presupposti suareziani, pone le condizioni per la determinazione della causa a partire dalla *ratio* operata da Leibniz. Determinazione che, nondimeno, avviene contro la dottrina cartesiana e contro le tesi metafisiche (la creazione delle verità eterne) che ne supportano il delicato equilibrio.

L'esame delle posizioni di Spinoza e Malebranche permette a Carraud di trovare conferma della propria ipotesi storiografica nella misura in cui sia l'uno che l'altro non fanno che sviluppare singoli aspetti della posizione cartesiana, ormai insostenibile alla luce del rifiuto della dottrina della creazione delle verità eterne.

In Spinoza si riscontra una traslazione del lessico e delle formule cartesiane in un contesto che le risemantizza completamente, anche rigettando la concezione cartesiana dalla causalità. Infatti, sin dalla definizione 1 dell'*Ethica*, si trova il concetto di *causa sui*, ormai però del tutto affrancato tanto dalla causalità efficiente

quando nomen illud commune in utroque analogatorum absque metaphoris dicitur»: T. de VIO CAJETANUS, *De nominum analogia*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1505, c. III, art. 25-26.

[14] Cfr. la *Disputatio* XXVIII, s. 3, in F. SUÁREZ, *Opera omnia*…, cit., vol. XXIII, pp. 19-23.

[15] Cfr. a questo proposito J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche*…, cit., p. 431; *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 159.

che dalla locuzione *causa sive ratio* che nell'opera cartesiana permetteva il passaggio dall'assioma di causa all'espressione dell'aseità positiva di Dio come *causa sui*. La *causa sui* spinozista deve secondo Carraud essere intesa non a partire dalla causalità (come in Descartes) ma dall'essenza e dall'implicazione in essa dell'esistenza. Il concetto di *causa sui*, dunque, non esprime altro che l'esplicitazione dell'essenza e delle proprietà ad essa inerenti, secondo il modello che si rifà alla concezione scolastica della *causa formalis*. Quest'ultima, intesa come *ratio*, assume in sé il significato di causa nella descrizione del rapporto tra l'essenza di una cosa e le sue proprietà. Il primato cartesiano dell'efficienza viene quindi rigettato a favore di una deduzione delle proprietà di una cosa a partire dalla sua essenza, il che, congiuntamente all'unicità della sostanza, permette di ridefinire il rapporto tra causa ed effetto in termini di immanenza e necessità. In tal senso, in Spinoza l'esautorazione del privilegio cartesiano dell'efficienza porta a riassorbire la causalità all'interno dell'essenza e del principio di non contraddizione «comme si la cause était entièrement repliée sur la raison» (p. 324).

In Malebranche, come del resto nell'occasionalismo, si manifesta una crisi forte in cui versa la causalità (efficiente) cartesiana. Relegando l'esercizio reale della causalità a Dio stesso, il solo che possa produrre efficacemente[16] l'effetto, Malebranche riconosce la necessità delle cause occasionali che determinino, indirizzandola, l'azione della causa generale[17]. In tal senso occasione e causa vengono ad essere radicalmente disgiunte: la prima essendo espressione del nostro modo di intendere la causazione, la seconda invece l'inintelligibile produzione dell'effetto a partire dalla sola causa in grado di operare efficacemente il nesso causale. La lettura di Carraud tende in questa direzione a separare intelligibilità degli eventi (garantita dalla causa occasionale) e produzione degli stessi ad opera di una causa (la causa efficace) che resta in sé inintelligibile. Il rapporto tra gli eventi che accadono e la ratio che li sottende è dunque a partire da Malebranche considerato in una accezione del tutto opposta a quella leibniziana del principio di ragion sufficiente: radicalmente separati per l'uno e del tutto complementari ed equivalenti per l'altro. Eppure, secondo Carraud si può dire che per Malebranche le cause occasionali fungono da principio di ragione, nel senso che esse permettono di

[16] Carraud sottolinea molto opportunamente la trasposizione del vocabolario teologico della grazia nell'ambito del lessico della causa: la causa non è perciò più detta propriamente da Malebranche efficiente, ma efficace.

[17] N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, II discours, art. III, in *Œuvres complètes*, 23 voll., A. ROBINET (ed.), Paris, Vrin-CNRS, 1958-1968, vol. V, p. 67 «Afin que la cause générale agisse par des lois ou des volontés générales et que son action soit réglée, constante et uniforme, il est absolument nécessaire qu'il y ait quelque cause occasionnelle qui détermine l'efficace de ces lois et qui serve à les établir».

dare ragione (ma non la causa!) degli effetti particolari: «Ce n'est pas rendre raison d'un effet particulier que d'en marquer la cause générale, et de repondre simplément, que Dieu le veut. [...] Il faut dire pourquoi Dieu le veut, ou marquer la cause naturelle qui en conséquence des lois générales, fait que Dieu donne à l'âme le sentiment de la chaleur : c'est-à-dire, qu'il faut, si on le peut, rendre raison de l'effet par la cause occasionnelle»[18].

Inclusione della causalità all'interno della *ratio-causa formalis* (Spinoza) o divaricazione di causa efficace (inintelligibile) e *ratio* (inefficace) (Malebranche): da Descartes a Leibniz si assiste ad una vera e propria messa in questione dell'intelligibilità assicurata dalla causa efficiente (Descartes). Attraverso la sua ricostruzione storica, Carraud può presentare il principio di ragion sufficiente come la risposta leibniziana alla questione aperta di fatto con Descartes: lungi dall'essere comprensibile come problema interno al pensiero leibniziano esso viene considerato come risposta ad una questione che arriva a Leibniz. A proposito di quest'ultimo, Carraud mostra come il rapporto causa-effetto venga illustrato, a partire dall'inizio degli anni '70 (con la *Demonstratio propositionum primarium*), ma soprattutto a partire dalla *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum* (1676) come un rapporto di equipollenza secondo cui l'effetto integro corrisponde perfettamente alla causa piena: «Effectus integer aequipollet causae plenae, quia aequatio quaedam debet esse inter causam et effectum, transiens ex uno in aliud»[19]. La causa si presenta così come la totalità dei requisiti necessari a produrre l'effetto: *nihil est sine causa* significa che ogni cosa dipende da una causa intesa come l'insieme dei requisiti che la giustificano e ne forniscono la *ratio*. Ragione e requisito sono infatti strettamente collegati a partire dalla *Demonstratio propositionum primarum*: «Propositio: Nihil est sine ratione, seu quicquid est habet rationem sufficientem. Definitio 1: Ratio sufficiens est qua posito res est. Definitio 2: Requisitum est quo non posito res non est»[20]. Perciò, conclude Carraud, il principio di equipollenza enunciato da Leibniz rigetta il primato accordato da Descartes alla causa efficiente, per pensare invece il rapporto causa-effetto come un rapporto di giustificazione razionale dell'essere dell'effetto nella causa. La causa efficiente viene così esautorata da Leibniz a profitto della causalità formale (corrispondenza perfetta dell'effetto nella causa) o finale (razionalità intrinseca

[18] N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature*…, cit., vol. V, p. 67.

[19] *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*, in G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 6: *Philosophische Schriften*, Band 3, 1672 bis-1676, hrsg. von der Leibnitz-Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin, Akademie Verlag, 1980, p. 584.

[20] G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 6: *Philosophische Schriften*, Band 2, 1663 bis-1672, hrsg. von der Leibnitz-Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin, Akademie Verlag, 1966-1990, p. 483.

della causa, pensata metafisicamente come forma e, quindi, come forza). In tal senso, la formula cartesiana *causa sive ratio* (anche se ampiamente presente negli scritti di Leibniz) non risulta affatto coerente con l'architettura del pensiero leibniziano, in quanto l'equivalenza tra causa e ragione non va intesa in senso assoluto, ma sempre specifico, qualificando la *ratio* ora come "determinante", ora come "inclinante" o "prevalente". Ragione dunque 'determinante' e non 'sufficiente': la ragione determinante è quella che permette di comprendere il prodursi di un effetto, senza però cogliere la totalità dei requisiti che solo la nozione completa di causa rivela, nozione accessibile solo ad un intelletto infinito. Le verità contingenti sono allora espressioni di una ragione che può essere determinante (nel caso dell'intelletto finito) oppure pienamente sufficiente (nel caso dell'intelletto divino). La comparazione tra ragione determinante e ragione sufficiente porta l'autore a concludere che tra le due *rationes* vi è una univocità che solo le differenti capacità degli intelletti finito ed infinito porta a differenza: la ragion sufficiente è, in quanto *ratio*, identica alla ragion determinante, e le due differiscono solo nella misura in cui la prima coglie le nozioni in tutta la loro completezza, la seconda solo parzialmente. La razionalità si predica dunque univocamente per quanto riguarda Dio e le creature, contrariamente alla tesi cartesiana della creazione delle verità eterne. Se, allora, la razionalità *tout court* espressa dal principio di ragion sufficiente è la razionalità divina, resta da chiedersi quale sia il rapporto tra Dio e la razionalità che egli stesso esercita a giustificazione di ogni cosa esistente. In altre parole, come si applica a Dio il principio *nihil est sine ratione*? A partire dalla *Confessio philosophi*, Leibniz designa Dio come *ratio sibi ipsi* e Carraud non manca di sottolineare la somiglianza tra la formula cartesiana (causa sui) e leibniziana (ratio sibi ipsi). Così, la parabola che da Descartes porta a Leibniz segna il passaggio dal predominio della causalità (efficiente) sulla *ratio* – segnata dalla formula *causa sui* – alla supremazia della *ratio* che giustifica la comprensione di Dio non come causa, ma come *ratio* (*sibi ipsi*). Perciò Dio è sia causa delle cose in quanto *ratio*, che *ratio sibi ipsi* in quanto ha in sé la giustificazione della propria esistenza, il che mostra come il concetto di *ratio* assuma in maniera astratta le determinazioni comuni dei vari concetti di causa (efficiente e formale). In tal senso, sia le verità di fatto (i possibili) che le verità di ragione (le proposizioni necessarie) hanno una base comune di razionalità che giustifica tanto le une quanto le altre. Il principio di ragion sufficiente, dunque, permette di accedere alla considerazione propriamente metafisica degli enti possibili, superando la conoscenza ipotetica offerta dalla fisica (ipotetica in quanto non considera gli enti come giustificati dalla *ratio* sufficiente, e quindi non li considera nella loro intrinseca necessità). Le *24 thèses métahysiques* (1697), su cui si assesta la parte finale dell'analisi condotta da Carraud, permettono a loro volta di comprendere il rapporto tra *ratio* ed esistenza, mostrando in ultima istanza come il

declino della causalità porti all'inclusione dell'esistenza nella razionalità che ha in sé, sola, la capacità di realizzare, cioè rendere reali, i possibili. *Ratio existentificans*[21] è allora il nome della ragione in cui possibilità (logica) e potenza si riuniscono e si completano vicendevolmente: ciò che non è logicamente impossibile viene realizzato da una causa concepita come *ratio realis* esistente in atto (Dio), così che la causa è solo uno specificarsi della *ratio* nella sua capacità a produrre gli enti possibili. A questo punto, il passaggio dalla mera possibilità all'esistenza avviene in nome di una perfezione intrinseca ai possibili stessi, organizzati secondo una scala di preferenza che rispecchia la maggiore perfezione della loro combinazione. Questa *mathesis* divina è in ultima istanza la determinazione della *ratio* che rende esistenti, secondo il duplice asse della finalità e dell'efficienza, le cose possibili.

L'ampia e documentata ricostruzione operata nel presente volume fornisce un quadro d'insieme del rapporto tra causalità e intelligibilità del reale in epoca moderna. Con Leibniz questo problema giunge ad una 'soluzione' che favorisce la determinazione della causalità da parte della ragione: ragione (sufficiente) che costituisce il fondamento dell'esistenza stessa degli enti. Esistere non richiama più ad una causa, ma ad una ragione, e, viceversa, l'esistenza è il punto in cui culmina la *ratio* nel processo di fondazione che essa opera e garantisce. *Causa sive ratio* è dunque una formula ambigua, coniata da Descartes e ripresa, ma tradita, dai cartesiani. Se Carraud non manca di sottolineare la divergenza profonda tra Descartes e i suoi successori, ci pare di poter concludere, dalle analisi condotte nel testo, che la posterità cartesiana si costituisce sulla base di una forte connotazione linguistica e lessicale. Ciò significa che, se la dottrina cartesiana risulta abbandonata o rigettata, altrimenti ne va del suo vocabolario o del suo lessico: formule impiegate da Descartes quali *causa sui* o *causa sive ratio* sono presenti negli autori a lui successivi. Se, allora, è conclusione ampiamente dimostrata da Carraud che i grandi post-cartesiani pensano a partire da Descartes e nondimeno contro Descartes il rapporto tra causa e *ratio*, si potrebbe forse pensare il cartesianesimo come fenomeno linguistico e lessicale (secondo un'intuizione già presente in Pierre Costabel) più che di scuola o coerenza dottrinale. I cartesiani allora, sono tali per il vocabolario e la terminologia che Descartes inaugura, pur distaccandosi in molti punti dalle tesi cartesiane. Se la continuità si dà allora sul

[21] Carraud insiste particolarmente sul barbarismo *existentificans* impiegato da Leibniz nella IV tesi per designare l'ente necessario: G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 6: *Philosophische Schriften*, Band 2…, cit., p. 479 «Est ergo causa cur Existentia praevalet non-Existentiae, seu Ens necessarium est existentificans». Occorre notare qui che il termine *existentificans* è associato al vocabolario della causa e Leibniz non utilizza l'espressione *ratio existentificans*, che invece è impiegata da Carraud nel titolo del paragrafo dedicato a questo argomento.

piano del vocabolario e della lingua, la discontinuità risulta nel significato e nella collocazione (all'interno delle differenti architetture di pensiero) che anche vocaboli come causa e *ratio* assumono. Il libro di Carraud, seguendo la continuità, ci permette di comprendere la divergenza delle tesi esposte dai vari pensatori: resta, in un lavoro ancora da fare, il tentare di comprendere i fattori storici e le tradizioni di pensiero che intervengono, nel dialogo tra Descartes e i suoi successori, a favore della discontinuità di pensiero tra l'uno e gli altri[22]. Tuttavia, lungi dal costituire un limite, questo ci pare un merito dell'opera di Vincent Carraud: come tutti i lavori importanti, danno alcune risposte e suscitano tante domande.

[22] Val la pena ricordare che già Tullio Gregory aveva richiamato l'attenzione su questo aspetto metodologico in ambito storiografico, a conclusione di un importante saggio su «Filosofia e Teologia nella crisi del XIII secolo» (cfr. T. GREGORY, «*Mundana sapientia*». *Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, p.76).

VERBEEK T., DESCARTES AND THE DUTCH. EARLY REACTIONS TO CARTESIAN PHILOSOPHY, *CARBONDALE AND EDWARDSVILLE, SOUTHERN ILLINOIS UNIVERSITY PRESS, 1992 [1999]*[*]

Lo studio di Theo Verbeek si propone di descrivere le prime reazioni dei lettori olandesi ai testi di Descartes, nel periodo che va dal 1637, data di pubblicazione del *Discours* a Leida, fino al 1650, anno della morte del filosofo francese.

Il testo è composto da un Prologo, tre Capitoli ed un Epilogo, più due Appendici, l'apparato note, ed una Bibliografia ampia e ben documentata. Come si vede, la struttura dell'opera riprende le tappe di un andamento essenzialmente narrativo, in cui la dinamica degli eventi prende il sopravvento sull'approfondimento filosofico. È lo stesso autore che informa i lettori dell'impostazione del suo testo, basato interamente sulle fonti primarie, che risultano spesso rare e difficilmente reperibili. Da ciò la decisione di dare spazio più alla documentazione dettagliata che all'analisi filosofica, teoretica.

Il Prologo evidenzia tre elementi determinanti nel processo di assimilazione della filosofia cartesiana. Si tratta di fattori tipici della cultura e della società olandesi, che Verbeek individua nel Prologo per poi riferirvisi lungo l'arco del testo, per spiegare al lettore determinate reazioni alle teorie cartesiane: innanzi tutto l'interazione tra società e religione riformata, in cui l'elemento religioso garantiva la sopravvivenza dell'unita nazionale. Un secondo fattore è quello dell'insegnamento accademico, orientato verso un aristotelismo eclettico. Il riferimento ad Aristotele si prestava di volta in volta a soluzioni individuali, che potevano andare dall'accettazione della scolastica riformata (Voetius) al rifiuto di accostare la Metafisica, prodotto della ragione umana corrotta, alla Rivelazione (Amesius). In questa varietà di posizioni si può individuare da un lato la sfiducia nei confronti di ogni autorità umana in campo teologico, dall'altro l'esigenza, sempre più consistente, di supportare le dottrine insegnate attraverso argomenti razionali. Un terzo fattore è l'elemento politico, determinante soprattutto nella seconda metà del secolo, e perciò di minore importanza nel periodo studiato. Un'ipotesi che Verbeek cita, pur con cautela, è la connessione tra il programma di indipendenza dalla Chiesa nella guida politica, sostenuto dai membri più in vista della classe dirigente olandese, e la filosofia di Descartes, il quale aveva sostenuto,

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Les Nouvelles de la Republique des lettres», 2, 1999, pp. 158-160.

come nel caso della crisi di Utrecht, la competenza dei pastori nel solo campo morale.

Il primo capitolo ha come oggetto la crisi di Utrecht: ripercorrendo gli avvenimenti susseguitisi alle prime dispute fatte sostenere da Regius, e pubblicate nella *Physiologia, sive cognitio sanitatis* del 1641, l'autore mostra come la fisica cartesiana, indipendentemente dalla metafisica, potesse interagire con le dottrine aristoteliche in maniera originale. In questo senso la tesi di Regius, che scatenò la polemica con Voetius, secondo cui l'anima ed il corpo non sono uniti sostanzialmente, appare come una conclusione nuova ed autonoma. Sulla scorta del proprio precedente lavoro (*La querelle d'Utrecht : René Descartes et Martin Schoock*, T. Verbeek (a cura di), J.-L. Marion (prefazione di), Paris, Les impressions nouvelles, 1988). Verbeek ricostruisce il dibattito tra Descartes, Voetius e Schoock. Sia la Lettera a Voetius che la Lettera a Dinet vengono così collocate nel loro contesto originale. L'analisi di questi testi mostra la preoccupazione di Descartes per la comprensione della propria dottrina, che doveva apparire assai ostica ad un lettore abituato allo studio dei manuali, appartenenti ad un genere ben differente da quello meditazionale. La decisione di scrivere un manuale, i *Principia*, sembra possa essere così collegata alla crisi di Utrecht.

La descrizione del dibattito sulla filosofia cartesiana continua nel capitolo dedicato alla crisi di Leida. Lo studio di Verbeek a questo proposito si rivela particolarmente utile, poiché ha il merito di ripercorrere, attraverso uno strumento utilissimo come quello delle Dispute, tutto il clima del dibattito attorno alle critiche di Revius e Triglandius e alle risposte di Heereboord, Golius e De Raey. Le questioni sollevate da Revius e Triglandius sono ricondotte a tre problemi principali: il dubbio come metodo, la natura divina come *causa sui* e l'infinità della volontà. Gli argomenti avanzati nelle numerose Dispute sono l'indice della radicale novità che le teorie di Descartes apportarono nell'ambiente accademico.

Nel 1648 la *nova philosophia* divenne oggetto di un dibattito che coinvolse a Leida anche gli studenti. La pubblicazione delle *Natae in programma quoddam* da parte di Descartes, in cui oltre gli scritti di Regius venivano chiamati in causa anche Voetius e Revius, contribuì a favorire l'estendersi e l'amplificarsi della discussione. Le prese di posizione dei Curatori dell'Ateneo, che formalmente autorizzavano solo l'insegnamento di Aristotele, risultavano in pratica estremamente permissive, favorendo indirettamente i cartesiani. Assistiamo così al formarsi di una vera e propria scuola cartesiana olandese, che collega, oltre ai professori convertitisi al cartesianesimo, anche un nutrito gruppo di studenti. Tra questi De Raey, Clauberg, Wittich, Welthuysen, Burman. I primi interventi a favore di Descartes cercarono di perseguire essenzialmente due scopi: adattare il

cartesianesimo all'insegnamento accademico, farne un vero e proprio *systema*, e neutralizzare le accuse di blasfemia avanzate dai teologi ortodossi.

Nell'Epilogo al suo studio, Verbeek traccia una 'geografia' del cartesianesimo accademico in Olanda, mostrando come verso il 1650, nella gran parte degli atenei olandesi, la filosofia di Descartes non fosse più guardata con sospetto, ma avesse assunto una certa 'rispettabilità'. Già dal 1650-1651, nelle principali Università olandesi, troviamo professori che promuovono dispute di argomento cartesiano: Clauberg e Wittich a Herborn, De Raey e Heereboord a Leida, Pasor e Andreae a Groningen, De Bruyn a Utrecht.

Quanto Descartes fu consapevole di questo fenomeno? Secondo Verbeek molto poco, visto il riserbo ed il sospetto con cui nelle lettere intervenne a proposito dei suoi seguaci. Le differenze, certo innegabili, tra Descartes ed i cartesiani non sono però dovute a banali incomprensioni. Bisogna piuttosto riconoscere che il filosofo francese ignorò i problemi sollevati dalle sue dottrine, soprattutto in ambito religioso, come ad esempio l'infinità della volontà, il rapporto tra verità, certezza ed evidenza. I lettori olandesi dovettero invece far fronte a tali problemi, e ad essi è legato il processo di assimilazione della filosofia cartesiana e la sua diffusione in Olanda.

Vorremmo spendere qualche parola a proposito della Bibliografia. L'apparato bibliografico è molto preciso, soprattutto per quanto riguarda le fonti primarie, ma quello che lo rende ancora più prezioso è il fatto che esso reca l'indicazione delle Biblioteche in cui tali testi sono reperibili, rendendoli cosi virtualmente accessibili agli studiosi.

Bisogna senza dubbio riconoscere a Verbeek il merito di aver ricostruito con continuità un tratto importante della storia cartesiana, mostrando i fattori politici, religiosi e filosofici che entrano in gioco nell'incontro tra i lettori olandesi ed il grande filosofo francese. La scelta di porre in primo piano le storie particolari dei singoli testi e degli avvenimenti ad essi collegati ci sembra del tutto adeguata. Viene così fornita una chiara documentazione dei canali attraverso cui il pensiero di Descartes si diffuse, permettendo di cogliere la presenza di un ambiente intellettuale estremamente critico e vivace.

Tra i *desiderata* che si potrebbero richiedere all'autore, rileviamo la mancanza di un riferimento preciso alla circolazione dei manoscritti di Descartes. Se infatti, come Verbeek mostra, si possono tracciare i contorni di una scuola cartesiana, ci pare della massima importanza chiarire quali testi di Descartes, oltre a quelli pubblicati, fossero in mano ai cartesiani olandesi, soprattutto dopo la sua morte.

ROZEMOND M., DESCARTES'S DUALISM*, CAMBRIDGE, HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1998 [2001]*[*]

L'A. aborde le problème du dualisme cartésien à partir d'une confrontation avec la scolastique et ses auteurs les plus importants, tels Suárez, les commentateurs de Coimbra ou bien Eustache de Saint-Paul. Le premier chapitre traite de l'argument de Descartes concernant la distinction réelle entre *res cogitans* et *res extensa*. Selon l'A., cet argument s'appuie sur la conception de la substance et des attributs que Descartes présente dans la II[ème] et la VI[ème] des *Méditations* (*Meditationes,* II et IV, B *Op* I 714-716 et 784 ; AT VII 26-27 et 78). La distinction réelle est ainsi fondée sur la distinction des deux substances. L'A. examine donc la notion d'attribut principal, en montrant son rôle dans la définition de la substance : chaque substance est caractérisée par un seul attribut principal, qui en détermine aussi bien la nature que les propriétés principales. En individuant dans la pensée et dans l'étendue deux attributs principaux, Descartes est amené à l'individuation de deux substances distinctes. Dans le deuxième chapitre, l'argument cartésien est comparé avec la doctrine scolastique de l'âme. Le point principal examiné par l'auteur est celui du rôle de l'intellect et de l'exclusion, dans la théorie cartésienne, de l'âme végétative et de l'âme sensitive, qui – dans la théorie scolastique – liaient l'âme au corps et à ses fonctions. Les chapitres suivants prennent en considération les notions scolastiques qui se trouvent à la frontière des domaines de la *res cogitans* et de la *res extensa* : les qualités sensibles (ch. III), les formes substantielles et les qualités réelles (ch. IV). Selon l'A., dans la I[ère] *Méditation* le processus dubitatif n'amène pas à l'exclusion radicale des qualités sensibles, mais il montre qu'elles sont privées de justification et arbitraires. Cette stratégie permettrait à Descartes de mettre de côté les qualités sensibles, en laissant le champ libre pour l'explication mécaniste des phénomènes : le rejet de ces entités devrait montrer visiblement que toutes les qualités des corps ne sont autre chose que des modifications de l'étendue. En ce qui concerne les formes substantielles et les qualités réelles, l'A. prend en considération deux arguments principaux. Le premier nie à ces notions une quelconque capacité à expliquer les phénomènes, en les rendant donc inutiles (voir la *Epistola ad Voetium,* B *Op* I 1518 ; AT VIII-2 26, et aussi la *Epistola ad P. Dinet,* B *Op* I 1462 ; AT VII 592). Le deuxième argument s'appuie sur l'obscurité et la confusion qui caractérisent formes substantielles et qualités réelles, causées par le mélange en elles de ce qui est le propre de la *res*

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XXIX», 64, n. 1, 2001, pp. 21-23.

cogitans et de ce qui est le propre de la *res extensa*. Selon Descartes, en outre, le fait de concevoir comme 'réelles' des qualités revient à leur attribuer ce qui convient seulement à la substance, c'est-à-dire la possibilité d'exister en tant que chose séparée (voir la lettre à Elisabeth du 21 mai 1643 : BLet 392, p. 1750 ; AT III 667). Descartes ne se sert des formes substantielles qu'à propos de l'âme humaine (voir la lettre à Regius du janvier 1642 : BLet 343, pp. 1596-1600 ; AT III 503-505). Cette exception est due, selon l'A., aussi bien à une stratégie capable de confondre les adversaires de Regius, qu'à l'adhésion formelle au Concile Latran de 1513, qui affirmait que l'âme rationnelle est forme substantielle du corps.

Le cinquième chapitre examine la théorie scolastique de l'union entre l'âme et le corps, en la comparant avec les textes cartésiens qui semblent soutenir l'hylémorphisme. Descartes le rejette puisque, contrairement à la tradition scolastique, l'âme et le corps ne sont pas des substances incomplètes qui trouvent leur plein épanouissement dans l'union réciproque. L'A. examine en particulier le passage des Réponses aux *IV*^{èmes} *Objections* où Descartes affirme que l'homme est un *ens per se* (B *Op* I 980-981 ; AT VII 222). Cette expression, cependant, ne signifie pas que l'homme est une substance, mais (selon un sens spécifique que l'A. retrouve dans un passage de Suárez) que l'homme soit un *unum per se*, c'est-à-dire un composé dont les éléments sont parfaitement mélangés. Cette lecture ne demeure cependant qu'une hypothèse : manque au rapprochement entre le texte de Descartes et celui de Suárez un motif clair. Le dernier chapitre porte sur le problème de l'union entre l'âme et le corps. L'A. considère comme insatisfaisantes aussi bien l'interprétation selon laquelle l'union consiste dans la seule interaction des deux parties ('*interactionism*') que celle qui postule l'existence d'une troisième substance pour expliquer le phénomène de la sensation (l'A. désigne cette hypothèse en reprenant l'expression de J. Cottingham : '*trialism*'). Ces deux solutions apparaissent faibles pour des raisons différentes : la première parce qu'elle ne tient pas compte de l'affirmation cartésienne selon laquelle l'union explique l'interaction et non l'inverse ; la seconde, en revanche, a contre elle la conception cartésienne de la substance puisque Descartes ne pose pas un troisième attribut principal pour expliquer le phénomène de la sensation, mais il reconduit toujours celui-ci à l'esprit uni au corps. L'A. propose donc une solution intermédiaire : Descartes affirme résolument l'union profonde de l'âme et du corps à partir du phénomène de la sensation, inexplicable sans elle, mais il ne parvient pas à franchir les limites strictes du dualisme.

Le livre de Marleen Rozemond aborde une question assez complexe dans le cadre de la pensée cartésienne. La comparaison des textes cartésiens avec les scolastiques nous permet, sans doute, de mieux situer et comprendre le dualisme de Descartes. Il nous semble, toutefois, qu'une discussion plus approfondie des sources scolastiques et leur citation dans le corps du texte plutôt que dans les notes

– où l'on trouve souvent seulement des renvois – auraient été plus appropriées. Concernant le commentaire des textes cartésiens, signalons, p. 156, une erreur de citation concernant la *lettre à Regius* de décembre 1641 (BLet 332, pp. 1546-1548 ; AT III 460-462) : l'A. renvoie correctement aux pages de l'édition AT, mais il la confond avec la longue *lettre à Regius* de janvier 1642.

HAUSMAN A. & HAUSMAN D. B., DESCARTES'S LEGACY: MINDS AND MEANING IN EARLY MODERN PHILOSOPHY, *TORONTO, TORONTO UNIVERSITY PRESS, 1997 [2002]*[*]

Dans cet ouvrage, les A. abordent la question, très débattue dans les sciences cognitives, de l'accès aux informations relatives au monde extérieur à travers les procédés perceptifs. Le modèle qui représente les processus d'acquisition et d'élaboration des informations est celui de la machine de Turing. Selon les A., ce modèle est aussi valable pour les débats classiques sur le rapport entre les idées et la réalité matérielle. La pensée de Descartes fournit un point de vue privilégié pour comprendre les enjeux théoriques et les solutions données par certains auteurs, comme Berkeley et Hume, qui ont fixé le cadre du débat contemporain.

En s'appuyant sur un petit nombre de textes, en particulier la III[e] *Méd.* et les *Notae in programma*, les A. relèvent dans l'aspect intentionnel de l'idée cartésienne le point d'appui qui permet à Descartes d'échapper aux problèmes liés au rapport entre les idées et les objets qu'ils doivent représenter. En reprenant les analyses menées par Daniel C. Dennet (*Brainstorms*) ces problèmes sont réduits à deux types : (a) les problèmes de type sémantique et (b) les problèmes de type syntactique. Les premiers sont relatifs à la relation entre objet et représentation interne : chaque perception doit correspondre à tel objet, qu'elle représente. Mais, comment cela est-il possible si nous ne possédons pas auparavant des informations relatives à cet objet, qui nous permettent d'attribuer et d'évaluer nos perceptions ? Et si nous possédons déjà ces informations, quelle utilité ont les représentations internes ? Les seconds sont relatifs au langage interne par lequel celui qui représente ordonne ses perceptions. La connaissance de ce langage est nécessaire à l'interprétation des informations, mais pour le connaître il faut déjà avoir d'autres informations, et ainsi de suite. On s'engage ainsi dans une régression *ad infinitum*. Or, selon les A., Descartes ferait face à ces problèmes au moment où il élabore la distinction entre réalité objective et réalité formelle de l'idée. L'intentionnalité de l'idée, c'est-à-dire sa réalité objective, fonde une « sémanticité » interne et structurelle de l'idée. La dimension sémantique appartiendrait ainsi à l'idée elle-même, sans aucun rapport avec la réalité matérielle, car celle-ci n'a *en soi* aucune structure de signification. Autrement dit, les idées sont toujours idées de quelque chose, et ainsi elles ont toujours un sens. Cependant, la fausseté matérielle que Descartes attribue à certaines idées pose un problème. En outre, il faudra se

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XXX», 65, n. 1, 2002, pp. 47 48.

demander comment il est possible que les idées possèdent un sens intrinsèque en dehors de tout rapport avec une réalité externe. Selon les A., le deuxième problème est résolu par le recours aux idées innées, qui, pourtant, présupposent une conception exemplariste de la théorie des idées. Cette reconstruction nous semble un peu forcée et sans support textuel, surtout en ce qui concerne « l'exemplarisme » de Descartes. Le premier problème, par contre, reste irrésolu dans les Med., et cela pousse Descartes à revoir sa théorie dans les *Notae in programma*, où il affirme que *toutes* les idées sont innées. Cette analyse parvient ainsi à affirmer la cohérence et l'autonomie de la théorie cartésienne des idées : si les idées innées ¢ donc toutes les idées simples ¢ sont douées d'un sens, alors elles n'ont besoin d'aucune garantie pour *signifier* quelque chose. L'idée du rouge, par exemple, serait ainsi parfaitement intelligible et sensée, même s'il n'y avait aucun objet rouge au monde, car les idées de ce type ne proviennent pas des objets sensibles, mais se *réfèrent* seulement à eux. La conséquence ultime de cette interprétation est l'affirmation de la complète indépendance sémantique des idées par rapport à Dieu (« *The secularity of* Meditations »). Les derniers chap. du volume présentent un examen des positions de Berkeley et Hume, qui, en abandonnant la dimension intentionnelle des idées, abordent le problème, encore présent dans le phénoménisme contemporain, de la reconstruction d'un monde physique cohérent à partir de l'ensemble des donnés perceptifs.

Cet ouvrage nous propose une interprétation originale aussi bien des auteurs classiques que des débats contemporains. Toutefois, la décision d'appliquer des problématiques et des concepts contemporains à des auteurs des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles risque de plier leurs textes à un cadre qui leur reste, essentiellement, étranger.

TIMMERMANS B., THE ORIGINALITY OF DESCARTES'S CONCEPTION OF ANALYSIS AS DISCOVERY, *«JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS», 60/3, 1999, PP. 433-447 [2002]*[*]

Cet art. examine le concept d'analyse mis en place dans les *Réponses aux deuxièmes Objections*. En soulignant le rôle « inventif » que Descartes attribue à l'analyse, l'A. rattache le concept cartésien à la tradition mathématique et aux *Collectiones* de Pappus. On regrettera qu'il ne mentionne pas les recherches lexicologiques menées par E. Lojacono, qui, pourtant, lui auraient fourni un cadre assez large sur le concept d'analyse dans le *corpus* cartésien.

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XXX», 65, n. 1, 2002, p. 51.

CRONACA DEL MIDWEST SEMINAR IN THE HISTORY OF MODERN PHILOSOPHY *(LECCE 11-14 DICEMBRE 2002) [2002]*[*]

Dall'11 al 14 dicembre 2002 il Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento dell'Università di Lecce ha ospitato il *Midwest seminar in the history of modern philosophy* dell'Università di Chicago. All'organizzazione delle 4 giornate di studio, su Descartes e sulla filosofia cartesiana, ha partecipato anche il Centre d'Études Cartésiennes dell'Université Paris IV-Sorbonne.

L'iniziativa, unica per la sua natura, ha avuto come obiettivo quello di permettere a giovani dottorandi francesi, italiani e americani di presentare le ricerche, ancora *in fieri*, che stanno conducendo. Alle brevi relazioni (20 minuti circa) è seguita la discussione con un *referee*, tenuto a indicare, dal punto di vista della metodologia, dei contenuti e degli obiettivi della ricerca presentata, gli elementi di maggior interesse o quelli cui occorre prestare maggiore attenzione, il tutto nello spirito costruttivo di una collaborazione alla ricerca che, nell'ambito degli studi cartesiani, è un dato di fatto ormai da diversi anni. L'iniziativa, infatti, nasce dai rapporti di scambio e di collaborazione dei tre centri promotori e prosegue, con un primo seminario che ha avuto luogo a Lecce nel 1999, e di cui sono stati pubblicati gli atti (F. A. SULPIZIO (ed.), *Studi cartesiani. Atti del Seminario «Primi lavori cartesiani. Incontri e discussioni: Lecce, 27-28 settembre 1999»*, Lecce, Milella, 2000). A questo primo tentativo, sono seguiti, con cadenza annuale, colloqui e seminari che hanno continuato a favorire il confronto delle giovani generazioni di ricercatori, appartenenti a nazionalità e scuole differenti, con i più importanti studiosi di Descartes e del pensiero cartesiano: nel 2000 il colloquio *Descartes et ses adversaires* (Parigi, 12-13 dicembre 2000, A. DEL PRETE (ed.), *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2004) e nel 2001 il *Séminaire doctoral international de l*'EA *Identité et subjectivité* de l'Université de Caen (Caen, 27-28 settembre 2001). Il convegno leccese rappresenta dunque il prosieguo di queste iniziative e ne attesta, cifre alla mano, lo sviluppo e il sempre maggiore interesse: se il convegno del 1999 è stato organizzato dai centri cartesiani di Lecce e Parigi, al convegno del 2002 si è aggiunto anche il *Midwest seminar* di Chicago. Al convegno leccese si sono avute 22 relazioni, per un totale (comprensivo di *referies*) di 57 intervenenti, a fronte delle 10 relazioni (25 intervenenti) del primo convegno. Significativo è anche il novero delle nazioni rappresentate: oltre a Università italiane (Lecce, Cassino,

[*] [N.d.E.] Il saggio è stato pubblicato in «Nouvelle de la République des lettres», 2, 2002, pp. 81-84.

Siena, Roma-La Sapienza, Bologna), francesi (Strasbourg, Caen, EPHE. Paris IV-Sorbonne) e Americane (Chicago, Pittsburgh, Virginia Tech, Virginia, San Diego, Irvine-California, Trinity College in Connecticut, Simon Fraser University) vi sono Stati relatori provenienti da Università olandesi (Utrecht) e rumene (Bucarest). Il bilancio della collaborazione tra le varie strutture di ricerca è stato ricordato, in apertura del seminario, da Giulia Belgioioso e Dan Garber, che hanno richiamato la fecondità degli scambi e dei progetti scientifici realizzati insieme.

Quest'anno è stata anche riservata una seduta a sei comunicazioni su ricerche concluse ed in via di pubblicazione, o recentemente pubblicate. Massimo Adinolfi ha analizzato la struttura dell'apologetica di Pascal attraverso un esame dettagliato di alcuni frammenti delle *Pensées*, tra cui quelli relativi al famoso argomento del *pari*; Edouard Mehl ha invece approfondito l'uso cartesiano delle ipotesi come strumento esplicativo dei fenomeni, mettendo in relazione il testo dei *Principia philosophia* con il *De revolutionibus* di Copernico; Mathijs van Otegem è intervenuto a proposito delle edizioni seicentesche delle *Passions de l'âme*, presentando alcuni risultati della ricerca da lui condotta sulle edizioni delle opere di Descartes pubblicate tra il l637 (*Discours* e *Essais*) ed il 1704 (edizione latina delle *Regulae*). Tale ricerca, di recente pubblicazione – *A bibliography of the works of Descartes (1697-1704)*, Utrecht, Zeno/The Leiden-Utrecht Research Institute of Philosophy, 2002 – fornisce un importante strumento relativo alla bibliografia materiale e aggiorna in maniera consistente il precedente studio di A. Guilbert. Peter Machamer e Ted McGuire hanno a loro volta sostenuto la tesi di una significativa evoluzione all'interno del pensiero cartesiano, che muoverebbe da una forte convinzione (nelle *Regulae*) di poter cogliere la reale natura delle cose ad una epistemologia relativista e prospettivista (nei *Principia*). La comunicazione di Massimiliano Savini ha analizzato l'evoluzione del pensiero di Johann Clauberg in relazione al cartesianesimo: lo studio della prima edizione dell'*Ontosophia* di Clauberg – pubblicata nel 1647 prima della sua adesione al cartesianesimo – con le edizioni successive mostra l'integrazione della filosofia prima esposta nelle *Meditationes* all'interno di un impianto metafisico fortemente caratterizzato dalla scolastica riformata. Roger Ariew, infine, ha analizzato, a proposito del complesso tema del principio di individuazione, il rapporto tra Leibniz, Descartes e la tarda scolastica.

Per quanto riguarda le brevi comunicazioni che hanno costituito la parte centrale dei lavori del seminario, ci limiteremo a ricordare la varietà e l'ampiezza degli argomenti affrontati. Non si è trattato, infatti, di proporre ricerche concluse, ma di esporre linee di ricerche in corso, o, talvolta, addirittura ancora da iniziare: così, l'apporto di questo momento non è da ricercare nei contenuti esposti, ma nel tentativo di una discussione collettiva delle ricerche, sul modello di una direzione comune, da parte dei *referees*, delle tesi presentate.

A proposito di Descartes, gli interventi hanno toccato concetti e tematiche alquanto diversificati, come il fenomeno della percezione nella *Dioptrique*; l'ampiezza del concetto di metodo, il dibattito epistolare, quasi una embrionale serie di obiezioni e risposte, che coinvolge Descartes all'indomani della pubblicazione del *Discours* e degli *Essais*; la volontà quale componente della 'soggettività cartesiana'; il rapporto tra Descartes e la tradizione scettica. Ma sono state presentate anche ricerche in corso su autori precedenti o contemporanei di Descartes, sulla figura di Democrito, ad esempio, quale emerge dagli *Essais* di Montaigne, o sulla fisica di Gassendi. Un'ultima serie di interventi, infine, è stata riservata alla tradizione che segue Descartes e che egli influenza in maniera decisiva. Si è così discusso, tra l'altro, del ruolo dell'esperimento nell'opera di Giovan Battista Tolomei (A.R. Capoccia) e dell'impatto delle *Passions de l'âme* nella Francia della seconda metà del XVII secolo. Tra gli autori successivi a Descartes, però, quello oggetto del maggior numero di relazioni è stato Leibniz, con interventi sul formalismo, sui concetti *di realitas* e *perfectio* e, infine, sullo statuto e le figure della conoscenza probabile. Tra i *referees* intervenuti (20 minuti a testa) hanno preso la parola Vlad Alexandrescu, Jean-Robert Armogathe, Massimo Luigi Bianchi, Vincent Carraud, Antonella Del Prete, Dan Garber, Ettore Lojacono, Ted McGuire, Gilles Olivo, Laurence Renault, Mariafranca Spallanzani. Hanno partecipato, presiedendo le sedute, anche Roger Ariew, Giulia Belgioioso, Carlo Borghero, Marta Fattori, Dan Garber, Tullio Gregory.

La seduta finale del seminario, sotto la presidenza di Giuliano Campioni, ha visto gli interventi di Jean-Robert Armogathe, Ettore Lojacono, Vincent Carraud, Jean-Luc Marion, con le conclusioni di Tullio Gregory. Jean Robert Armogathe, in particolare, ha ripercorso le tappe della feconda collaborazione tra l'Università di Lecce e il Centre d'Études Cartésiennes che ha portato alla costituzione del Centro leccese, sotto la direzione di Giulia Belgioioso. Un ampio spazio è stato inoltre riservato alla presentazione di importanti iniziative editoriali nell'ambito degli studi cartesiani, in primis una nuova bibliografia cartesiana che si propone come la continuazione della storica bibliografia di Gregor Sebba: si tratta della *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, ad opera di Jean-Robert Armogathe e Vincent Carraud con la collaborazione di Michaël Devaux e Massimiliano Savini, Conte Editore, Lecce 2003. In preparazione vi è la ristampa anastatica dell'esemplare conservato all'Institut de France di Parigi dell'edizione Clerselier delle lettere di Descartes: questa copia risulta unica per le annotazioni manoscritte (presumibilmente di mano di Jean-Baptiste Legrand e di Adrien Baillet) relative ai destinatari ed alla datazione delle lettere, informazioni di cui si sono avvalsi Victor Cousin e, quindi, Charles Adam e Paul Tannery per le loro edizioni delle opere di Descartes. Nel suo intervento Jean-Luc Marion ha richiamato alcuni assunti metodologici in ambito storiografico: la necessità di formulare domande chiare e

pertinenti ai testi, l'importanza di una lettura esaustiva e non parziale degli autori che si studiano, la consapevolezza dell'attualità dei problemi, ovvero della loro incidenza nella storia della filosofia.

L'intervento di Tullio Gregory ha concluso i lavori fornendo un bilancio degli studi cartesiani che idealmente si ricollega a quello precedentemente tracciato dallo stesso Gregory in seguito al convegno del 1987 sul *Discours* e i *Saggi* (T. GREGORY, *Gli Atti del convegno di Lecce: prospettive degli studi cartesiani*, in G. Belgioioso (ed.), *Cartesiana*, Lecce, Congedo, 1992, pp, 97-101). Se allora egli sottolineava l'importanza di tornare ai testi cartesiani in tutta la loro ampiezza e complessità, senza, ad esempio, tracciare una separazione fittizia tra il *Discours* e gli *Essais*, i lavori del seminario di dicembre e, soprattutto, le ricerche pubblicate nel campo degli studi cartesiani attestano un avanzamento consistente in questa direzione: la considerazione del *corpus* cartesiano nella sua totalità, una sempre maggiore attenzione alle 'lingue' di Descartes, all'uso degli avverbi e delle locuzioni, che il filosofo francese prende spesso a prestito dalla tradizione, pur investendoli di un significato del tutto nuovo. Ad esemplificazione di questo lavoro sul testo, Gregory citava la recente edizione critica della *Recherche de la vérité* (R. DESCARTES, *La Recherche de la vérité*, E. Lojacono (ed.), E. J. Bos (textes établis par), F. A. Meschini (lemmatisation et concordances du texte français par), F. Saita (index et concordances du texte latin et néerlandais par), Milano, Franco Angeli, 2002) e le ristampe anastatiche delle opere cartesiane nelle loro prime edizioni, promosse dal Centro di Lecce. I vari momenti del seminario (comunicazioni di ricerche concluse, discussioni di ricerche in corso, bilanci storiografici e presentazione delle prossime pubblicazioni) hanno contribuito a definire uno spazio comune di lavoro, un 'laboratorio' in cui si discutono (e talvolta si rivedono) prospettive, interessi e risultati, provvisori o definitivi della ricerca storiografica, delineando il panorama di interessi che le giovani generazioni di ricercatori nutrono nei confronti di Descartes e del cartesianesimo.

LE RU V., LA CRISE DE LA SUBSTANCE ET DE LA CAUSALITÉ. DES PETITS ÉCARTS CARTÉSIENS AU GRAND ÉCART OCCASIONNALISTE, *PARIS, CNRS ÉDITIONS, 2003 [2004]*[*]

La thèse de fond de l'ouvrage de Véronique Le Ru est que la crise des concepts de cause et de substance – qui culmine dans le scepticisme de Hume ou dans le nominalisme de Locke – naît à l'intérieur des textes de Descartes. Mais c'est par l'entremise des œuvres des « petits cartésiens », Jacques Rohault, Louis de La Forge et Géraud de Cordemoy qu'elle acquiert un vrai statut problématique.

Si cette « perspective » historiographique soutient, d'une part, une continuité profonde entre Descartes et les cartésiens français, de l'autre elle marque l'importance de ces auteurs, parfois considérés comme « mineurs », dans l'élaboration des réponses des « majeurs » (Leibniz, Malebranche) à la question, ouverte par Descartes, de l'interaction âme-corps. Le texte se compose ainsi de deux parties : la première porte sur l'examen de certains textes de Descartes, l'autre concerne le développement des problèmes déjà contenus dans l'œuvre cartésienne, et dont les conséquences sont repérées dans les œuvres de Malebranche et Leibniz jusqu'à l'*Encyclopédie*.

A travers l'analyse des textes de Descartes, l'auteur met en évidence une série de difficultés relatives au concept de force et a son interprétation en perspective causale, aussi bien en ce qui concerne le mouvement local qu'en ce qui relève de l'interaction de l'âme et du corps. L'explication du phénomène de la lumière comme mouvement ou inclination à se mouvoir, à travers une analyse de plusieurs passages du *Monde* et de certaines lettres (en particulier la correspondance avec Morin en 1638 et celle avec More en 1649), met en évidence, selon Véronique Le Ru, le problème de concevoir en termes de cause-effet le rapport entre force mouvante et mouvement : les différentes « variantes » de ce problème aboutissent au même « type de causalité où l'effet ne ressemble pas à sa cause » (p. 50). Le même problème résulte de l'analyse de l'interaction entre l'âme et le corps dans la question du sentir, examinée à partir des *Meditationes*. En ce qui concerne le concept de substance, il s'agit selon l'auteur d'une notion équivoque et hétérogène, dans une perspective relativiste selon laquelle une même chose serait substance (une chose *in se*) ou une partie d'une autre chose selon le point de vue de celui qui la considère : ainsi le bras est en soi une substance, mais, par rapport au

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Les Études Philosophiques», 71, n. 4, 2004, pp. 575-576.

corps, il est une partie, ou, autrement, l'esprit est en soi une substance, mais par rapport à l'union avec le corps, il en est une partie.

La deuxième partie du texte considère le passage de ces « petits écarts » de Descartes aux « grands écarts » de l'occasionnalisme, jusqu'à montrer comment le problème de la causalité et de la notion de substance est assimile non seulement par Malebranche et Leibniz, mais aussi par Locke et, en plein XVIII^{e} siècle, par Hume et par les auteurs de l'*Encyclopédie*.

Le travail de Véronique Le Ru s'inscrit donc dans la relecture que l'historiographie plus récente est en train de mener (voir surtout le livre récent de V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002) autour du problème de la causalité dans la deuxième moitié du XVII^{e} siècle. Toutefois la bibliographie citée et utilisée semble ne pas tenir compte des travaux plus récents et importants. Ainsi que pour le concept de substance, l'analyse de la notion de cause, en ce qui concerne les textes de Descartes, mériterait un examen spécifique portant sur ce concept dans sa complexité, sans se limiter à des textes qui peuvent sembler, et parfois sont, des points qui montrent l'émergence d'une crise profonde.

ALQUIÉ F., LEÇONS SUR DESCARTES. SCIENCE ET MÉTAPHYSIQUE CHEZ DESCARTES, *PARIS, LA TABLE RONDE, 2005 [2005]*[*]

Par ces *Leçons sur Descartes*, l'éditeur La Table ronde poursuit la publication des cours tenus par Ferdinand Alquié à la Sorbonne et conservés en polycopiés par le Centre de documentation universitaire. Bien que le texte de ces *Leçons* n'ait pas été transcrit en vue d'une publication, Alquié a vérifié son exactitude, sans toutefois corriger les répétitions et le style fortement lie au ton du discours parlé. On remarque aussi l'absence de toute note de la part de l'auteur.

Le lecteur trouvera donc ici une exposition scolaire de la pensée de Descartes (relue à partir du rapport entre science et métaphysique) par un des plus importants interprètes de la philosophie cartésienne du XX[e] siècle. Il s'agit, cependant, d'une exposition proposée dans la forme d'un cours universitaire qui eut lieu en 1954, et de cela il faut tenir compte. II faut d'abord observer que – nous l'avons déjà dit – ce texte n'était pas destiné à la publication (voir la « Note preliminaire », p. 7 non paginée) et que, donc, il ne peut pas être mis sur le même plan des nombreux essais sur Descartes publies par l'auteur. En deuxième lieu, tout en étant une exposition scolaire et efficace sur le plan didactique, il s'agit d'un texte de 1954, qui ne tient évidemment pas compte des travaux historiographiques des derniers cinquante ans.

Cela dit, l'intérêt de cet ouvrage réside dans sa valeur documentaire. À travers les neuf leçons données par Alquié, le lecteur participe indirectement à un cours sur Descartes, donné dans les années 1950 par un interprète qui, par son enseignement (outre que par ses ouvrages), a formé différentes générations de chercheurs, avec une grande influence sur toute la littérature cartésienne de la seconde moitié du siècle dernier. Ce qui résulte des *Leçons* d'Alquié, c'est une approche didactique et scientifique qui tient compte de tout le *corpus* cartésien, en privilégiant une lecture diachronique des textes dans la perspective du rapport entre métaphysique et science. Parmi les ouvrages pris en considération, chacun selon sa perspective particulière, on trouve, donc, les *Regulae*, le *Monde*, le *Discours* et les *Essais*, les *Meditationes* (auxquelles sont consacrées les leçons centrales) et les *Principia*. L'élève qui aurait eu la chance de suivre le cours du professeur Alquié aurait parcouru presque la totalité de l'œuvre cartésienne, sous le guide d'un lecteur subtil, capable de lui présenter, selon une perspective unitaire (mais qui ne

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Les Études Philosophiques», 75, n. 4, 2005, p. 567.

négligeait pas l'attention à la spécificité des textes), les thèmes et les problèmes de la pensée de Descartes.

GARBER D., NADLER S. (EDS.), OXFORD STUDIES IN EARLY MODERN PHILOSOPHY*, OXFORD, CLARENDON PRESS, 2003, VOL. I [2006]*[*]

Le présent collectif – qui est le premier d'une série comprenant des essais qui concernent la philosophie moderne (voir la note préliminaire de D. Garber et S. Nadler, pp. vi-vii) – comprend quatre essais consacrés à Descartes et au cartésianisme. Dans le premier (« Conflicting causalities : The Jesuits, their Opponents, and Descartes on the Causality of the efficient cause », pp. 1-22, 3.1.55), Helen Hattab propose un examen de la causalité efficiente chez Descartes (bien que l'A. ne prenne en compte que la physique). Selon elle, l'originalité de Descartes, par rapport à la tradition aristotélicienne et scolastique, réside dans le fait qu'il ne fonde pas la relation de causalité efficiente entre deux substances sur les attributs ou les modes intrinsèques de l'une ou de l'autre. Autrement dit, la relation du mode à la substance et le rapport entre substance (agent) et substance (patient) ne suffiraient plus à expliquer les actions des corps entre eux : puisque pour Descartes l'essence des corps se fonde sur la seule extension, se pose le problème de penser l'interaction des corps en termes de force, car celle-ci ne semble pas pouvoir être considérée comme 'mode' du corps (contre la thèse de Clarke, mais aussi celle de Guéroult). Helen Hattab propose donc de considérer la causalité efficiente à partir du concours de l'action de Dieu, des caractéristiques des corps (en termes d'extension et de ses modes) et de leurs relations réciproques. Le statut problématique de la causalité efficiente semble ici se superposer à celui du mouvement en général, et cela en raison d'un problème capital de la physique cartésienne (que cependant l'A. ne semble pas considérer), celui du statut des substances individuelles en physique. Autrement dit, si, dans le contexte scolastique, la relation entre le mode et la substance se fonde sur la forme substantielle, dans la mesure où Descartes nie les formes substantielles, ce qui devient problématique ce n'est plus seulement l'explication de leurs interactions du point de vue causal, mais aussi la possibilité même de les penser comme des substances individuelles. En revanche, bien différente est la situation en métaphysique, où l'on peut affirmer que l'âme est cause de ses idées.

Dans l'essai de Greg Walski (« The Cartesian God and the Eternal Truths », pp. 23- 44, 3.1.129), la création des vérités éternelles est abordée en une confrontation avec les implications de l'exemplarisme thomiste et suárézien. Selon l'A., la connexion entre omnipotence, simplicité et indifférence en Dieu requiert la

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XXXIV», 69, n. 1, 2002, pp. 172-174.

détermination des vérités éternelles comme créées. Ainsi, le créationnisme cartésien est révélateur d'une difficulté interne à la position scolastique : l'affirmation d'une relative indépendance des vérités éternelles (à l'égard de la volonté divine) entre en conflit avec l'affirmation d'une simplicité absolue de la nature de Dieu, car elle implique une prévalence de l'intellect sur la volonté et, donc, une violation de leur indistinction. La thèse cartésienne ne serait donc pas seulement une affirmation radicale de l'indistinction des attributs en Dieu, mais aussi une « *consistent one* » (p. 38). Le prix à payer, cependant, serait celui d'une identité absolue entre entendement, puissance et volonté, qui mènerait soit au nécessitarisme, soit à une absence de rationalité comme guide de la volonté de Dieu.

Le troisième essai, de Lisa Shapiro (« What Do the Expressions of the Passions Tell Us? », pp. 45-66, 3.1.115), prend en considération le problème du rapport entre les passions et les expressions corporelles qui les signifient. En montrant les limites aussi bien d'une explication qui pose entièrement dans l'âme (et donc dans les passions mêmes) la causalité des expressions corporelles (*causal account*), que d'une explication qui recourt à une correspondance rigide entre les états de l'âme et ceux du corps (*common causal account*), l'A. présente – sur la base de *Meditatio VI* (B *Op* I 794-796 ; AT VII 87) et des § 107-111 des *Passions* – une troisième explication possible (*human natural account*), fondée sur la correspondance, dans un certain état physiologique, entre états émotifs et expressions corporelles en relation au bien-être de l'individu. Cela implique, par ailleurs, le dépassement du dualisme et il reste à se demander en quelle mesure les solutions rejetées par l'A. dépendent radicalement de ce dualisme.

Le dernier essai qui, dans ce collectif, s'occupe directement du cartésianisme est signé par Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud et concerne la condamnation de plusieurs textes cartésiens en 1663 par le Saint-Office (« The First Condemnation of Descartes's Œuvres » pp. 67-109, 1.2.2, voir aussi la recension de la version française de l'article, M. DEVAUX, *Bulletin cartésien XXXII. Archives de Philosophie*, 65, 1, 2004, p. 166, 1.2.3, et J.-R. ARMOGATHE, V. CARRAUD, « Les premières censures romaines des Descartes (1663) », *Liminaire Bulletin cartésien XXX. Archives de Philosophie*, 65, 1, 2002, pp. 1-5., donnant les textes principaux des censures). L'ouverture des archives historiques de l'Archive de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (ancien Saint-Office) a permis aux auteurs de mener des recherches et de compléter ainsi le dossier concernant la condamnation, initialement constitué par F. Bouiller et G. Monchamp. Monchamp, en particulier, s'était concentré sur les événements qui s'étaient produits à l'Université de Louvain et qui avaient marqué le début de l'affaire. Les archives historiques vaticanes ont restitué non seulement les textes des censures produites sur requête de la congrégation du Saint-Office, mais aussi

les noms des deux censeurs (Giovanni Agostino Tartaglia et Stefano Spinula) et un ensemble de documents (lettres et décrets) qui montrent tout l'*iter* de la condamnation, de son début à Louvain jusqu'à son achèvement à Rome. Ces documents sont donnés, avec les censures, dans un appendice au texte d'Armogathe et de Carraud. Dans le General Comment qui suit la reconstruction de l'affaire liée à la condamnation, les A. remarquent l'originalité de la lecture menée par les censeurs (Spinula s'étant occupé des *Principia* et des *Passiones animæ*, Tartaglia des *Meditationes* et des *Specimina*) : loin de reproduire les lieux communs des polémiques anticartésiennes, Spinula et Tartaglia se sont confrontés, sur un plan proprement philosophique, aux textes de Descartes, confrontation qui manifeste une compréhension profonde de plusieurs aspects de la physique et de la métaphysique cartésiennes.

WEBER D. (ED.), HOBBES, DESCARTES ET LA MÉTAPHYSIQUE, *PARIS, VRIN, 2005 [2007]*[*]

Le présent volume réunit les Actes du Colloque « Hobbes, Descartes et la métaphysique » qui a eu lieu en Sorbonne le 8 juin 2002. Si le questionnement sur la métaphysique de Descartes a une évidente légitimité, le rapport entre Hobbes et la métaphysique reste bien plus problématique et ne semble pas immédiatement justifiable. Les essais de ce volume permettent de vérifier, bien au contraire, que c'est justement à partir d'une série de prises de position métaphysiques – et à l'égard de la métaphysique – que s'établit la pensée hobbesienne : en premier lieu l'identification de l'*ens* (*imaginabile*) avec le *corpus* (*De Motu*, XXVII, 1). En poursuivant les recherches menées par Yves Charles Zarka (*La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1999[2]), visant à mettre en clair les fondements métaphysiques de la pensée de Hobbes, le présent volume se concentre sur le rapport, certainement d'opposition – mais, justement pour cela, essentiel –, entre Descartes et Hobbes à l'égard de la métaphysique. Sans minimiser l'importance de la discussion entre les deux philosophies, on a cherché au contraire à montrer comment la constitution de la philosophie première de Hobbes, et en particulier le privilège qui y est accordé à la *physica*, se sont produits « avec et contre » l'auteur des *Meditationes de prima philosophia*.

Dans son essai, Eric Marquer reconstruit les différents moments de la polémique Hobbes-Descartes, en montrant aussi bien son évolution que son apport à l'égard du développement de la pensée de Hobbes. Les points en question sont principalement au nombre de deux : d'une part, l'influence de la *Dioptrique* sur l'élaboration du concept de *persona*, lié de manière essentielle aux modalités de la représentation et donc à la théorie de la vision (*Leviathan*, XLI ; *De Homine*, II-IX); de l'autre, E. Marquer souligne la portée de la discussion avec Descartes à l'égard du concept de *mind*, qui, dans le *Leviathan*, ne se distingue pas, dans ses facultés, de la notion de corps (comme c'était le cas dans les *Elements of Law*) mais dérive d'une étude générale de l'homme et de ses passions, « sans avoir recours à la notion de certitude de soi ou de connaissance immédiate » (p. 32).

Dans son intervention, Dominique Weber pose la question de l'appartenance de Hobbes a la métaphysique : en quel sens le rejet hobbesien de la métaphysique fait-il lui-même partie de l'histoire de la métaphysique et de la forme particulière qu'elle assume au XVII[e] siècle – à savoir, l'Ontologie ? Au moment où il critique

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Les Etudes Philosophiques», 82, n. 3, 2007, pp. 254-256.

la métaphysique comme science qui s'occupe de l'*ens in quantum ens* ou de Dieu, Hobbes redéfinit son propre concept de *philosophia prima*, centrée sur la correcte délimitation des dénominations les plus universelles. En ce sens, en posant comme objet de la philosophie première l'étude des noms les plus universels, Hobbes rencontre la perspective propre à l'Ontologie, caractérisée par l'étude de l'étant selon sa conceptibilité. Autrement dit, Hobbes, tout en refusant la métaphysique comme discipline, ne rejette pourtant pas une philosophie première, fondée sur la détermination de l'*ens* comme *corpus* et de l'*esse* comme *accidens*.

Jean-Luc Marion prend à son tour en examen, à partir des *Troisièmes Objections et Réponses*, le débat entre Hobbes et Descartes sur la possibilité d'idées qui ne soient pas réductibles à la seule imagination. La position de Hobbes est, à ce propos, conditionnée par la négation de toute substance immatérielle, en raison de l'identification de l'*ens* avec le *corpus*. Mais, alors, il faut se demander quelle est le rapport du *corpus/ens* avec la *mens* et l'*imaginatio*. Car, si, selon Marion, le corps est, d'une part, lui-même *ipso facto* imaginable et représentable en tant que phénomène par une combinaison de natures simples matérielles, de l'autre Hobbes qualifie le corps en raison de son indépendance ontique à l'égard de la *mens*, comme ce qui ne dépend pas de notre cogitation (voir *De Corpore*, VIII, 1 ; *De Motu*, XXVII, 1). Selon Marion, il se produit ici une situation paradoxale, car ce qui apparait comme indépendant de la *mens* résulte néanmoins comme imaginé par la *mens* : il y aurait par conséquent une indétermination essentielle à l'égard de la connaissance qui permet au corps d'instaurer sa propre primauté et indépendance.

L'essai de Cees Leijenhorst sur la causalité chez Hobbes et Descartes permet de reconstruire le statut du déterminisme hobbesien, qui reprend et réoriente les notions tardo-scolastiques (Suárez) de *causa sine qua non* et de *causa integra*, en refusant toute distinction entre la causalité nécessaire et la causalité suffisante : toute cause est de fait nécessaire, en tant qu'elle se constitue comme l'ensemble des accidents requis à la production d'un certain effet. L'identification des causalités nécessaire et suffisante reprend un courant du déterminisme médiéval (Avicenne) discuté et rejeté par les Jésuites (Pereira). Un rapprochement avec le mécanicisme cartésien montre les profondes divergences entre la physique « métaphysique » de Descartes « fondée sur les lois de la nature établies par Dieu » et le phénoménisme hobbesien.

Karl Schumann – à la mémoire duquel le volume est, par ailleurs, dédié – prend en considération la question de Dieu chez Hobbes. La position hobbesienne semble – selon les différentes lectures qui en ont été données – indéterminée entre deux différentes attitudes : Hobbes comme un opportuniste qui laisse à Dieu une place dans sa philosophie pour échapper à toute accusation d'athéisme (R. Polin), ou bien Hobbes comme un sincère et fidèle membre de l'Eglise anglicane (A. P.

Martinich). En dépassant l'opposition entre ces deux positions – qui selon Schumann, ont la prétention d'évaluer la position de Hobbes avec des critères étrangers à sa pensée –, l'auteur montre toute la complexité et l'articulation de la position de Hobbes : s'il n'est pas possible, à proprement parler, de connaitre Dieu et ses attributs, il n'en est pas moins vrai que les expressions par lesquelles on s'adresse à lui possèdent quand même un sens, car elles révèlent « notre pieuse intention de l'admirer, de l'adorer et de lui rendre culte » (p. 149).

Le dernier article du volume, signe par Annie Bitbol-Hespériès, est consacré à une comparaison entre *L'Homme* de Descartes et le *De Homine* (1658) de Hobbes. Les deux textes présentent plusieurs aspects communs dans l'économie de la pensée de leurs auteurs : ils se rattachent aux travaux de Harvey avec une approche mécaniste, en rejetant le vitalisme de la Renaissance ; ils mettent au centre de leurs intérêts la théorie de la vision et la fonction de l'œil ; ils donnent ainsi au « visible », selon A. Bitbol-Hespériès, un rôle essentiel, tout en reconnaissant la différence entre les objets extérieurs et les représentations sensibles que nous en avons. En ce sens, on ne saurait négliger l'importance pour Hobbes de la lecture de la *Dioptrique,* qui mobilise plusieurs thèses de *L'Homme* bien avant la publication du traité cartésien (1662 pour la traduction latine et 1664 pour le texte français).

GUIDI R. L., L'INQUIETUDINE DEL QUATTROCENTO, *ROMA, TIELLEMEDIA, 2007 [2008]*[*]

Il corposo e denso volume di Remo Guidi si propone come il terzo momento di una ricerca sull'età umanistica che ha visto già pubblicati in precedenza due testi: *La morte nell'età umanistica* (Vicenza, L.EE., 1983, 712 p.) nel 1983 e *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento* (Roma, Tiellemedia, 1998, 1999[2], 1276 p.) nel 1998 (seconda edizione accresciuta 1999). Secondo quello che è lo stile di indagine dell'autore, analogamente alle opere precedenti, il testo si propone come una ricerca a tutto campo, condotta attraverso un minuzioso esame delle fonti. La mole dei documenti consultati ed utilizzati dà precisamente conto del territorio vastissimo su cui si è dispiegata questa ricerca: 64 pagine di dettagliata bibliografia di testi a stampa (un peccato che l'autore non distingua tra letteratura primaria e secondaria, per dar modo al lettore di vedere i confini del territorio delle fonti consultate), circa 700 manoscritti consultati in numerose biblioteche sparse in Italia fanno da supporto ad un impressionante numero di note (più di 6000) che, nelle 1118 pagine del volume, accompagnano il lettore.

I differenti e molteplici percorsi che si aprono al lettore nel corso dell'opera sono unificati dal tentativo di indagare sul piano storico una categoria estremamente problematica come quella di 'inquietudine': questa, ben oltre l'ambito della teologia antropologica di stampo agostiniano (si veda il testo di Bartolomeo Della Fonte citato a p. 3, che indica nell'*inexplebilis appetitus* dell'uomo la fonte del suo inesausto desiderare), è vista come il *leit-motif* del Quattrocento, ricostruito via via in un tessuto di riferimenti e confronti che, a partire dalla materialità dei documenti, esibisce al lettore il volto complesso e spesso oscurato o dimenticato di questa epoca. L'autore è a questo proposito ben consapevole del rischio di ridurre in qualche modo la complessità di un'epoca che difficilmente si lascia ricondurre a prospettive univoche: «È difficile leggere a senso unico un'epoca così variegata e composita, né l'enfasi offerta agli aspetti spenti del vivere vuole comprimere altre polarità; tuttavia si insiste nel sostenere che il secolo, troppe volte, espresse amarezza e disinganno per il senso labile dell'uomo sui vortici del tempo, per le risposte inevase della scienza, gli arbitri della politica, gli equivoci della religione stravolta...» (p. 4).

Un tema dunque sotterraneo che attraversa le opere degli Umanisti e le drammatiche vicende del tempo, secondo una ampiezza di prospettiva che porta

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Les nouvelles de la République des Lettres», 1, 2008, pp. 156-158.

l'opera di Remo Guidi non tanto a seguire un dibattito o una riflessione all'interno del Quattrocento, ma a presentarsi come ricerca su quella che si pretende essere la 'cifra' dell'intera epoca. Da ciò l'opportunità, da un lato di allargare sensibilmente il quadro delle fonti, dall'altro di cogliere il tema dell'inquietudine secondo prospettive dissonanti e conflittuali in cui si documenta, rispetto a differenti sfere dell'esperienza, l'impossibilità a raggiungere una composizione o un equilibrio.

Per quanto riguarda il primo punto, l'opera di Guidi ha l'indiscusso merito di confrontare e porre davanti agli occhi dei lettori dei materiali nuovi e poco conosciuti: non si tratta di indagare il Quattrocento solo nelle opere degli Umanisti, tanto laici quanto ecclesiastici, ma di integrare queste con la lettura di una vasta gamma di documenti, che comprende, oltre alle opere a carattere storico e letterario, documenti personali come lettere, testamenti, appunti, riflessioni, ma anche manuali per le confessioni, prediche, resoconti di riunioni, documenti processuali, testi conciliari, ecc. Così, se una tal mole di documenti e fonti può lasciare stordito il lettore, quella che emerge è la volontà dell'autore di lasciare il maggiore spazio possibile a coloro che egli ritiene i veri protagonisti della ricostruzione che si propone, cioè gli uomini del Quattrocento nei documenti che essi ci hanno lasciato. In tal senso risulta, di fatto, una certa distanza dalla letteratura critica e dalle interpretazioni che hanno, secondo l'autore, sottolineato alcuni aspetti dell'Umanesimo a discapito di altri: dalla relazione feconda con i classici (G. Voigt), all'importanza dell'impegno civile (il *Bürgerhumanismus* di H. Baron) secondo Guidi si considera sempre l'Umanesimo da una prospettiva parziale, cui si deve contrapporre una osservazione in cui l'interprete occupi il meno possibile la scena («A mio avviso si rischierebbe di fraintendere, e non per questioni dappoco, gli uomini del Quattrocento, qualora non li si ascoltassero per quello che fecero, e si lasciasse agli interpreti la facoltà di sovrapporsi ai protagonisti per esprimersi in loro vece», p. 123). Certamente l'ampiezza delle fonti consultate e la lettura approfondita che ne ha fatto l'autore sono ampiamente sufficienti ad accreditare la ricostruzione proposta: non sarebbe tuttavia stato fuori luogo trovare qualche riferimento agli studi che maggiormente hanno contribuito a comporre una immagine del Quattrocento, anche al fine di meglio caratterizzare la prospettiva interpretativa adottata.

Il volume è organizzato attorno a 5 capitoli, dei quali i primi 3 indagano, secondo differenti polarità, le tensioni e l'inquietudine del secolo, quasi a voler rintracciare questa in una tensione dialettica e mai ricomposta tra situazioni opposte e contraddittorie, come ad esempio l'*otium* e l'affanno; la radicalità della morale e la rivendicazione ad una autonomia affettiva; la prospettiva della fede e la ricerca di una razionalità nell'esperienza drammatica del dolore, ed altre ancora. Il quarto capitolo ricostruisce la pluralità dei percorsi attuati per raggiungere «un chiarimento interiore», mentre nel quinto si vuole mostrare come l'inquietudine

che caratterizza il secolo sia lasciata dal Quattrocento in eredità al secolo successivo sino al concilio di Trento, visto come «l'ultima spiaggia» cui ci si rivolse per arginare il progressivo decadimento della Chiesa cattolica.

Con ciò R. Guidi mostra come le dicotomie e le lacerazioni del Quattrocento non vennero risolte; infatti, non si trattò di un conflitto in cui il nuovo si opponeva al vecchio per soppiantarlo, ma di un vero e proprio permanere in uno spazio culturale, caratterizzato dalla tensione e dalla perdita di riferimenti univoci e definitivi. In altre parole, si può giungere alla conclusione che l'inquietudine descritta nel volume sia, più che un tema specifico ed oggettivabile, una dimensione con cui gli Umanisti sentirono il rapporto tra sé e il mondo.

Il percorso scelto dall'autore non è infatti lineare e la successione dei capitoli non risponde ad un ordine cronologico o causale, ma all'avvicendarsi di ambiti e contesti in cui i documenti forniscono testimonianza circa le differenti sfaccettature con cui si presentò l'inquietudine del Quattrocento: ad esempio, le epistole del Poliziano o di Giovan Battista Spagnoli mostrano una intimità «fiacca e pigra», in cui il dinamismo dell'epoca che si accinge a soppiantare il Medio Evo (come consapevolezza della distanza che pone rispetto ad esso) si accompagna a stanchezza e depressione (pp. 133-182); oppure il rapporto complesso tra Classicismo e Cristianesimo, ove nel contesto del *Bürgerbumanismus* si riscontra un vivo interesse, niente affatto pretestuoso o di facciata, per problemi teologici o morali (come nel caso della figura di Catone, al centro di un complesso dibattito di cui si forniscono gli elementi), con reazioni diverse e contraddittorie da parte degli ecclesiastici (pp. 228- 265); oppure, ancora, il rapporto con il dolore e, dunque, con il corpo e la corporeità, visto come un segno della propria miserabile condizione e allo stesso tempo come un impegno a vivere nel mondo, uno spazio in cui definire concretamente la propria fede religiosa (pp. 335-377). Il tema del dolore e i molteplici percorsi ed esiti che esso attiva, tanto nel vissuto quanto nella riflessione degli Umanisti, affiora secondo differenti tonalità nel corpo del volume, e così anche il tema della morte, che tocca questioni relative alla consistenza dei rapporti personali e affettivi, ma anche veri e propri fenomeni socialmente diffusi come le indulgenze.

Se il volume si conclude con una lettura del Concilio tridentino come esito 'ritardato' della crisi che diede anima al Quattrocento, si devono ricordare anche le numerose pagine riguardanti la figura dell'Aretino, in cui l'autore vede chiudersi un cerchio, «nel quale le spinte ideologiche originarie rimaste senz'anima, si erano dissolte per aver esaurito ormai le proprie potenzialità creatrici» (p. 996). L'esito quindi dell'indagine è una rappresentazione policroma dell'Umanesimo, nel quale, lungi dal perseguimento di una visione ottimistica, in cui l'uomo si trova in un ideale equilibrio al centro dell'universo, si creano le condizioni per quella crisi della civiltà europea che agiterà i secoli successivi. Vengono qui in mente le pagine

de *L'alba incompiuta del Rinascimento* di Henri de Lubac, cui il volume potrebbe essere accostato, se non per lo stile dell'indagine, almeno per il sentimento vivo che esso trasmette di una intera epoca.

BLANCHARD J.-V., L'OPTIQUE DU DISCOURS AU XVII^E SIÈCLE. DE LA RHÉTORIQUE DES JÉSUITES AU STYLE DE LA RAISON MODERNE (DESCARTES, PASCAL), *SAINTE-FOY (QUÉBEC), PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL, 2005 [2008]*[*]

Le texte de Jean-Vincent Blanchard se propose de vérifier en quelle mesure la pensée philosophique de Descartes (le chiffre du style de la raison moderne, selon l'auteur) est débitrice à l'égard de la rhétorique enseignée dans les collèges des Jésuites : la rhétorique qui caractérise le style classique français ne serait donc pas seulement un présupposé matériel du discours cartésien, mais aussi, et surtout, un présupposé formel.

En reprenant les études de Marc Fumaroli et de Christian Mouchel, l'auteur s'interroge sur la relation entre l'atticisme cicéronien, qui est la marque de l'éloquence française, et le « style » de la raison moderne, en centrant son analyse sur un domaine particulier qui est celui des théories de la vision. L'ouvrage procède ainsi en quatre parties, qui portent respectivement : sur la rhétorique de l'emblème dans la culture jésuite ; sur ce que l'auteur appelle « l'invention de l'invisible » ; sur la perspective et l'anamorphose ; sur la relation entre rhétorique et métaphysique dans la pensée de Descartes.

La thèse soutenue est donc ambitieuse : il s'agit d'examiner à nouveaux frais la genèse de la pensée classique à travers une reconstruction archéologique du regard moderne, à partir de l'étude de la rhétorique et de l'éloquence.

Dans les trois premières parties, l'auteur propose une recherche détaillée sur la valeur épistémologique et morale des emblèmes associés aux peintures et images, qui, dans le milieu jésuite, sont au centre d'une large littérature dévotionnelle et religieuse (Richeome, Le Moyne). L'emploi d'images et d'un langage figure aurait été rendu nécessaire en raison de la situation de l'homme *post lapsum*, selon une perspective qui est, selon l'auteur, essentiellement sceptique. Il est peut-être trop rigide de parler de scepticisme à ce propos : bien que l'apologétique post-tridentine ne manque pas de souligner la faiblesse et la fragilité de l'homme, il reste que cela ne représente pas, en soi, une position sceptique.

La deuxième partie du volume contient une analyse des transformations épistémologiques et gnoséologiques liées à l'étude de ce qui se soustrait à la vue et au regard : l'emploi de lunettes à puces et d'autres instruments optiques, ainsi que la formulation d'hypothèses visant à donner raison des phénomènes invisibles,

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Les Etudes Philosophiques», 84, n. 1, 2008, pp. 126-128.

portent à une redéfinition du langage et de la rhétorique, qui assume la tâche d'indiquer des réalités non atteignables par la vue. Le style devient une sorte de lunette qui doit rapprocher les corps et les phénomènes qui ne se montrent pas à l'œil nu, en faisant office d'intermédiaire entre l'invisible et le contexte social et éthique dans lequel le savant se trouve. En ce cadre, la rhétorique pascalienne, selon l'auteur, dénonce l'émergence d'une subjectivité définie par le contexte mondain auquel elle appartient. Ainsi, dans la troisième partie, la disposition en perspective révèle la condition finie du sujet qui se rapporte au monde selon une multiplicité de plans visuels et de points de vue qui, dans le langage, trouvent une expression adéquate à travers les métaphores optiques.

Dans la dernière partie de l'ouvrage, l'auteur prend en considération la pensée de Descartes afin de démontrer que celle-ci présuppose, aussi bien en ce qui concerne la méthode qu'en ce qui concerne la métaphysique, une précise structure rhétorique et stylistique. Une telle structure serait repérable dans l'atticisme cicéronien, qui, selon l'auteur, favorise entre corps et esprit un *commercium* efficace, nécessaire pour rendre la métaphysique communicable, exprimable dans un contexte civil, qui est présupposé, en tant que corps social, à la performance de la métaphysique du *cogito*. C'est pourquoi, en cette lecture de l'œuvre cartésienne, la méthode se présente comme un « effet » de la rhétorique et le *cogito* comme « une métaphysique du corps social conversant » (p. 262). La reconstruction de Jean-Yves Blanchard traverse toute l'œuvre cartésienne en proposant une lecture qui s'appuie sur une interprétation souvent originale, mais parfois aussi un peu forcée (par exemple, celle de l'*intuitus* comme « expérience éthique de l'union du corps et de l'âme »), de plusieurs textes de Descartes : elle aurait parfois nécessité d'une articulation un peu plus ample, surtout en ce qui concerne la discussion des nombreux passages qui semblent la contraster. Il faut à ce propos enregistrer que, de manière paradoxale, l'auteur, en considérant différentes œuvres de Descartes (les *Regulae*, le *Monde*, le *Discours*, les *Meditationes*), a négligé le contexte, qui peut-être, plus que tout autre, lui aurait fourni du matériel pour supporter sa propre lecture : le *corpus* de la correspondance et le statut de la lettre en tant qu'instrument pour la communication de la philosophie.

UNA NUOVA EDIZIONE COMPLETA DELLE OPERE DI FRANCISCO SANCHEZ [2012][*]

F. SANCHEZ, *Tutte le opere filosofiche*, C. BUCCOLINI, E. LOJACONO (eds.), Milano, Bompiani, 2011.

Con questo volume – pubblicato nella collezione Bompiani «Il pensiero occidentale» col sostegno della Fondazione Arnone-Bellavite Pellegrini – viene presentato al lettore l'insieme dei testi che costituiscono il corpus delle opere (filosofiche) di Francisco Sanchez (1551-1623). In questa edizione a cura di Claudio Buccolini e Ettore Lojacono si trovano infatti, in traduzione italiana con testo latino a fronte, non solo il *Quod nihil scitur* (1581), ma, nell'ordine, anche il *De divinatione per somnum, ad Aristotelem*, il *De longitudine et brevitate vitae*, l'*In librum Aristotelis physiognomicon commentarius*, l'*Ad Christophorum Clavium epistola*, il *Carmen de cometa* e gli *Excerpta quaedam ex* «Opera medica»[1]. Tutti i testi sono corredati di un apparato di note considerevole, che copre le pp. 627-750 del volume (da menzionare però anche una ampia Bibliografia e una Appendice con le 'parole chiave' che espongono i principali concetti e termini della filosofia di Sanchez). Non si deve però pensare a questo volume come a una semplice traduzione di Sanchez, ché i testi del medico-filosofo spagnolo – presentati a partire dalle edizioni di riferimento – sono comunque stati emendati e corretti, con la segnalazione delle varianti nell'apparato delle note ed in un indice apposito (pp. 790-793). In particolare, per il QNS ci si è avvalsi della *editio princeps*, collazionata su tutte le edizioni antiche e moderne, mentre per le restanti opere si è tenuto conto[2] della edizione di J. de Carvalho[3], emendata – ove necessario – sulla base dell'edizione di A. Moreira de Sá[4]. Se si tiene conto del

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 11, 2012, pp. 479-482.

[1] Va precisato che la curatela dei testi e le traduzioni sono così suddivise: Ettore Lojacono ha curato il *Quod Nihil Scitur*, Claudia Montuschi il *Carmen de cometa*, mentre i restanti testi sono a cura di Claudio Buccolini.

[2] Fa eccezione l'*Ad Ch. Clavium Epistola*, per la quale si è utilizzata l'edizione di D. R. Cunningham e C. Mellizo, pubblicata nei «Cuadernos Salmantinos de Filosofía»: F. SANCHEZ, *Carta a Cristibal Clavio*, D. R. CUNNINGHAM, C. MELLIZO (eds.), « Cuadernos Salmantinos de Filosofía », 5, 1978, pp. 387-406.

[3] F. SANCHEZ, *Opera Philosophica*, J. DE CARVALHO (ed.), separata da «Revista da Universidade de Coimbra», vol. XVIII, Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1955.

[4] F. SANCHEZ, *Tratados filosóficos*, A. MOREIRA DE SÁ (ed.), Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1955.

fatto che tanto l'edizione di Carvalho, che quella di Moreira de Sá, datano al 1955, come anche del fatto che questa edizione recepisce e migliora in alcuni punti tali edizioni, non è azzardato ritenere, allo stato attuale delle cose, la presente edizione come quella più fruibile e aggiornata tra quelle a disposizione.

La decisione di editare insieme le opere filosofiche di Sanchez ha, del resto, una lunga tradizione, che risale al 1636, quando Raymond Delasse, allievo del filosofo di Tuy, pubblica gli Opera medica all'interno dei quali, con paginazione separata, si trovano i *Tractatus philosophici* (comprendenti i 2 commenti ad Aristotele, il *De longitudine* ed il *Quod nihil scitur*). L'edizione Bompiani fornisce quindi tutti i testi 'filosofici' di Sanchez che sono in nostro possesso[5] e contribuisce a 'risituare' questo autore all'interno del complesso movimento di idee che porta dal tardo rinascimento alla modernità. Parlare di riposizionamento o di ricollocazione non è forse inappropriato in quanto l'associazione tra Sanchez e il pirronismo in virtù del *Quod nihil scitur* ha origini lontane (risalente probabilmente alle *Quaestiones in Genesim* di Mersenne[6]), e ha indotto spesso gli studiosi a ritenere Sanchez un autore sostanzialmente scettico, nella linea di Sesto Empirico[7]. L'edizione qui recensita permette invece di leggere il *Quod nihil scitur* non come una proposta teorica che giunge a negare la possibilità di pervenire alla verità e alla conoscenza, ma come una lucida, acuta e fortemente autobiografica condanna del sapere insegnato nelle scuole e riproposto in maniera acritica, fondato su definizioni che non giungono mai alle cose e su un formalismo (il sillogismo, i predicabili, le categorie) che non riesce ad irretire la complessità del reale. La critica di Sanchez non potrebbe essere compresa nella sua dimensione profonda se non si tenessero presenti la formazione medica (ricevuta a Montpellier) e il fatto che egli abbia svolto la professione per oltre quarant'anni, sia come medico chirurgo che come docente di medicina (oltre che di filosofia). La contraddizione avvertita tra la scienza insegnata e appresa nelle scuole – che egli taccia di verbalismo astratto – e la pratica concreta dell'arte medica, dei successi, o degli

[5] Va del resto osservato che la composizione filosofica di Sanchez fu più ampia di quello che è effettivamente rimasto: tra le opere cui egli fa riferimento nei suoi scritti vi sono, tra gli altri, anche un *De modo sciendi* e un *De rerum examine*. Per un elenco completo delle opere di Sanchez menzionate da lui stesso o da altri autori, ma di cui non abbiamo alcun esemplare a stampa o manoscritto, si rinvia alla Bibliografia del volume qui recensito (in part. pp. CX-CXI).

[6] È infatti nelle *Quaestiones in Genesim* che Mersenne taccia Sanchez di pirronismo: sulla 'fortuna' di Sanchez nell'ambiente libertino e sulla sua associazione al pirronismo, si veda il saggio di Buccolini, in part. pp. XCII-C.

[7] Sull'effettiva lettura da parte di Sanchez delle opere di Sesto Empirico l'opinione degli studiosi è discorde: sembra ormai tuttavia prevalere la tesi secondo cui le fonti 'scettiche' di Sanchez siano quelle dell'Accademia (Cicerone, Plutarco). Significativo, del resto, che nella *Lettera a Clavio* Sanchez si presenti come 'il filosofo Carneade'.

insuccessi, nella cura dei pazienti, è secondo Ettore Lojacono – nel saggio che introduce il volume (*La coscienza del nulla e la volontà di costruire un 'nuovo' sapere*[8], pp. VII-L; in part. p. XVI) – all'origine della critica corrosiva che Sanchez conduce nel *Quod Nihil Scitur* verso il sapere comunemente recetto. Ma non si deve pensare che egli si limiti a denunciare tale contraddizione sottraendosi all'onere dell'argomentazione: il *Quod Nihil Scitur* si caratterizza proprio per questa volontà di produrre argomenti che 'dimostrino' l'inconsistenza della scienza e della logica insegnate. Esso non è pertanto il frutto di una ragione disimpegnata, ma della drammatica esperienza di chi, non potendo accogliere l'intero impianto dell'epistemologia accreditata, non riesce tuttavia a delineare compiutamente l'ideale di scienza cui pure anela: «Ho infatti in animo di fondare una scienza solida e, per quanto possibile, facile, invero non piena di chimere e immaginazioni aliene dalla verità delle cose e che sono atte a mostrare la sottigliezza dell'ingegno dell'autore, non ad insegnare le cose» (*Nulla si sa*, p. 223). Questa affermazione, che si trova nell'ultima pagina del *Quod Nihil Scitur*, rappresenta chiaramente la volontà dell'autore di non chiudere l'orizzonte della riflessione, lasciandolo completamente aperto. È del resto significativo che il *Quod Nihil Scitur* sia la prima opera filosofica composta da Sanchez: redatta nel 1575, essa verrà preceduta, come data di pubblicazione, dal *Carmen de Cometa* (edito nel 1577). L'ordinamento con cui sono presentati i trattati filosofici di Sanchez rispecchia questo ordine cronologico di 'composizione' (fa eccezione il *Carmen de cometa*, posto comunque alla fine, prima degli *Excerpta quaedam ex 'Opera Medica'*), ipotizzato dai curatori sulla base dei richiami interni tra le differenti opere. I trattati che seguono il *Quod Nihil Scitur* mostrano bene del resto l'ampiezza della tradizione con cui Sanchez si confronta: non solo la scolastica di matrice aristotelica, ma anche tutta la tradizione del naturalismo rinascimentale, con il quale egli era venuto probabilmente a contatto diretto durante il soggiorno che compie in Italia tra il 1571 e il 1573. Il saggio di Claudio Buccolini (*Sanchez filosofo*, pp. LIII-C) – che insieme a quello di Lojacono fa da introduzione al volume – illustra la puntualità dell'esame condotto da Sanchez sui testi aristotelici nel *De divinatione per somnum, ad Aristotelem* e nell' *In... Aristotelis physiognomicon commentarius*, ma documenta anche l'influenza della tradizione pomponazziana o machiavelliana, chiaramente presente nell'allusione, talvolta invero poco velata, al tema dell'impostura delle religioni. Ma i temi del

[8] Lojacono ha anche pubblicato, sempre nel 2011 un volume in cui presenta con più ampio respiro la sua analisi sulla rinascita dello scetticismo in età moderna: *Spigolature sullo scetticismo. La sua manifestazione all'inizio della modernità, prima dell'uso di Sesto Empirico. I sicari di Aristotele*, Padova, Il Prato, 2011. In tale ricostruzione trova ovviamente collocazione anche la figura di Sanchez.

naturalismo rinascimentale diventano anch'essi – con particolare riferimento al *De rerum varietate* di Cardano – oggetto di critica, nel momento in cui i suoi rappresentanti 'volano' a false universalità e a facili conclusioni in cui ritengono di aver raggiunto una 'vera' conoscenza: «Cosa è che fai [rif. a Cardano]? Ampiamente e sapientemente scriveresti circa la sostanza e le altre cose che riguardano i dèmoni? Forse te le riferisce un démone familiare? Non osi asserirlo. In che modo dunque le riporti? Per inane congettura, vana esperienza, conclusione tratta impropriamente» (*Commento al libro 'Sulla divinazione' di Aristotele*, p. 331). Ritornano quindi anche nei successivi scritti filosofici i temi e le 'posture' del *Quod Nihil Scitur*, ma con la differenza che qui Sanchez ha un quadro chiaro di riferimento e la sua critica non si limita ad indicare le manchevolezze delle tradizioni con cui si confronta, ma addita anche – talvolta in maniera rapida e occasionale – le pratiche corrette che dovrebbero essere attuate da chi ambisce alla conoscenza. Sempre nel contesto della critica a Cardano, afferma infatti: «Non sarebbe forse stato meglio se avessi esaminato le cose fino all'unghia, se avessi provato con gli esperimenti, avessi consultato tutti i tipi di uomini, e poi avessi stabilito in base a un maturo consiglio quel che bisogna credere dei dèmoni, piuttosto che ponderate in modo leggerissimo le difficoltà, ammesse false esperienze, ascoltati impostori, [...] invece di aver consultato persone avvedute, avessi temerariamente proferito a vanvera molte cose, contraddittorie, opposte e anche ridicole?» (*Commento al libro 'Sulla divinazione' di Aristotele*, p. 331). Tali fugaci indicazioni non si compongono però – nei testi attualmente in nostro possesso[9] – in un quadro teoricamente definito ed unitario. L'orizzonte della riflessione di Sanchez non sembra riuscire ad emanciparsi dall'esercizio della pratica medica, pur testimoniando un costante fascino per il conseguimento della verità: «Benché già da molto tempo disperi di trovare e di conoscere la verità nelle cose umane, e per la stessa ragione spesso, dopo aver sofferto molte fatiche nel cercarla, abbia stabilito che sia meglio riposarmi che sopportare le fatiche di Ercole nel combattere il gran numero di errori in cui tutti si affaccendano, [...] tuttavia non posso frenare l'animo e, dimenticato il mio proposito, mi spingo mille volte al di fuori del confine [che mi sono imposto] per vedere se riesco a cogliere di sorpresa il Vero nascosto da qualche parte, e ogni volta torno indietro a mani vuote» (*Lettera a Cristoforo Clavio*, p. 511).

In tale contesto è particolarmente significativa la posizione di Sanchez circa lo statuto della matematica, discusso nella *Epistola ad Clavium*. La discussione con

[9] I titoli delle opere, oggi perdute, che Sanchez menziona nei suoi scritti – ad es. il *De modo sciendi* o il *De rerum examine* – fanno ipotizzare anche una riflessione ben più ampia di quella che oggi è possibile ricostruire.

Clavio si inserisce di fatto nel dibattito *de certitudine mathematicarum*, cui Clavio prese ampiamente parte. A differenza del gesuita del Collegio Romano, che riteneva[10] di poter attribuire alle dimostrazioni matematiche una certezza superiore a quelle della metafisica e della fisica, Sanchez sostiene che le dimostrazioni geometriche sono fondate sui sensi e non sulla mente, e con ciò di fatto soggette a limitazioni e contraddizioni che spesso si traducono nelle dispute tra i matematici[11]: «Io ritengo che, per quanto sia possibile, dobbiamo conoscere a occhio, mediante la riga e il compasso, e semplicemente, senza ricorrere a ulteriori dimostrazioni siano insufficienti i sensi: è una possibilità assai remota che io lodi dimostrazioni che sono prolisse, fonti di perplessità e troppo lunghe, mediante le quali a volte si rende oscuro ciò che sarebbe noto per sé» (*Lettera a Cristoforo Clavio*, p. 523). L'ultimo testo di Sanchez presentato nella sua integralità è il Carmen de cometa che Sanchez redige nel 1577 e pubblica nel 1578: il testo, di lettura e comprensione ostiche per le licenze stilistiche che Sanchez si assume, è fruibile nella pregevole traduzione di Claudia Montuschi.

La presente edizione, dunque, anche se non ambisce a qualificarsi come 'critica', contribuisce sostanzialmente – sia per le emendazioni al testo che per le note introduttive e l'apparato delle note – a restituire Sanchez all'ampio orizzonte speculativo che ha accompagnato la sua riflessione, di cui il *Quod Nihil Scitur* rappresenta solo il punto di partenza.

[10] Cfr. i *Prolegomena* al commento di Clavio ad Euclide: *Euclidis Elementorum libri XV*, Romae, apud V. Accoltum, 1574.

[11] Sanchez rinvia più volte alle discussioni che hanno impegnato Clavio con Jacques Peletier e Oronce Finé: cfr. in proposito C. BUCCOLINI, *Sanchez filosofo*…, cit., p. LXXXVI.

ZALDIVAR E. E., DESCARTES'S THEORY OF SUBSTANCE: WHY HE WAS NOT A TRIALIST, *«BRITISH JOURNAL FOR THE HISTORY OF PHILOSOPHY», 19, N. 3, 2011, PP. 395-418 [2013]*[*]

Cet article se situe dans le cadre des discussions propres à la littérature anglo-américaine concernant le rapport entre la *res cogitans* et la *res extensa*. Bien que le titre laisse attendre une étude sur le concept cartésien de substance, l'A. s'efforce exclusivement de réfuter la thèse, avancée pour la première fois par J. Cottingham (« Cartesian Trialism », *Mind*, 94, 1985, pp. 218-230), du « trialisme » de Descartes, thèse selon laquelle au lieu de deux types de substances (dualisme), Descartes en aurait posé trois (trialisme) : la substance pensante, la substance étendue et enfin l'homme, qui constitue une vraie substance issue de l'union des deux précédentes. En ce sens, cet article ne se propose pas comme objectif l'analyse d'une thèse ou d'un problème issus du corpus cartésien, mais plutôt l'exégèse et l'évaluation d'une autre exégèse. À la lecture, on constate en effet non seulement que Descartes est « lointain », mais aussi que le problème du dualisme cartésien – qui pourtant avait conduit à développer la thèse que l'auteur veut réfuter – est tout à fait laissé de côté, ce que révèle le fait que, d'un côté, les notes sont peu nombreuses et dépourvues de profondeur historique, et que, d'un autre, la fin de l'article (pp. 417-418) comprend une bibliographie concernant les discussions en langue anglaise à propos du sujet étudié… Pour réfuter les thèses capitales qui supportent la position des « trialistes » (pluralisme des substances corporelles, hylémorphisme, modes mixtes comme dérivants de l'union substantielle entre l'âme et le corps), plusieurs lieux de l'œuvre cartésienne sont évoqués (les lettres à Regius sur l'*ens per accidens* ; les *Principia* ; les *Meditationes* et les *Responsiones*), mais privés toutefois de leur contexte historique. Ainsi, n'est en aucune manière prise en compte la « situation » de la discussion entre Régius et Voetius, qui est pourtant l'arrière-plan des lettres de Descartes sur l'*ens per accidens*. D'où quelques erreurs de perspective : par exemple le fait que l'on arrive à considérer (p. 403) un passage de la lettre à Regius de fin janvier 1642 (AT III 505, B 343 pp. 1598-1601) – dans lequel Descartes « suggère » à Régius les réponses qu'il doit donner à l'*Appendix ad Corollaria Theologico-Philosophica* de Voetius – comme faisant partie de la lettre à Régius de la mi-décembre 1641, laquelle pourtant est bien citée et commentée par l'auteur, mais du coup interprétée sur la base du texte postérieur. Bref, une étude peu recommandable.

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XLII», 76, n. 1, 2013, pp. 186-187.

DETLEFSEN K. (ED.), DESCARTES' 'MEDITATIONS'. A CRITICAL GUIDE*, CAMBRIDGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2012 [2014]*[*]

Ce volume se présente, au moins dans son titre, comme un « guide » aux *Meditationes* et contient une série d'articles signés par une partie des meilleurs spécialistes dans le domaine anglo-américain. Les onze essais qui le composent sont distribués en quatre sections qui, sans être identifiables directement aux *Meditationes* particulières, s'attachent à des problématiques spécifiques émanant du texte cartésien. À la différence des autres introductions ou guides en langue anglaise (voir par exemple le *Blackwell Guide* édité par St. Gaukroger, Malden, 2006 ; ou bien encore l'*Introduction aux Méditations* de C. Wilson, Cambridge, 2003), il se focalise ainsi, plus que sur le texte cartésien, sur un choix de thèmes qui lui sont liés. Mobilisant une méthodologie de recherche qui veut concilier une approche « philosophique » et une lecture qui insère les œuvres philosophiques dans leur milieu culturel et historique, ce volume constitue un témoignage significatif des problèmes philosophiques qui, dans les *Meditationes*, intéressent le plus le public anglo-américain. L'ouvrage est composé de quatre sections.

(1) Dans une première section, consacrée au scepticisme, l'article de T. Lennon et M. Hickson (« The Skepticism of the First Meditations », pp. 9-24) aborde le problème du doute et de son extension. Selon les A., la *Première Méditation* répond à des exigences de rationalité qui, d'une part, invalident les figures des fous et du malin génie, mais en même temps permettent de ne pas invalider le *cogito* ; à partir du présupposé (tout à démontrer) que la vérité du *cogito* nécessite la garantie divine, ils concluent que cette connaissance ne tombe pas sous le doute, car douter d'elle serait unreasonable. L'essai de D. Brown (« Descartes and content skepticism », pp. 25-42) examine le rapport de D. avec le scepticisme ancien, en soutenant que la nouveauté introduite dans les *Meditationes* serait ce que l'A. appelle un « content skepticism », c'est-à-dire l'invalidation du contenu même de notre représentation dans ses conditions de véridicité possible. Ce type de scepticisme – que l'A. repère dans la figure du Dieu trompeur (désignée un peu maladroitement comme « demon hypothesis ») et dans la thèse des idées matériellement fausses – laisse encore de la place, selon D. Brown, à un scepticisme résiduel dans les *Meditationes*. (2) La deuxième section du volume, portant sur la substance et la cause, s'ouvre avec l'article de D. Garber sur le développement progressif de la conception de substance des *Meditationes* aux

[*] [N.d.E.] La recensione è stata pubblicata in «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XLIII», 77, n. 1, 2014, pp. 180-183.

Quartae Responsiones (« Descartes against materialists : how Descartes' confrontation with materialism shaped his metaphysics », pp. 45-63) : l'A. insiste sur le rôle joué par les objections de Hobbes pour le dépassement de l'*ousiologie* proposée dans les *Meditationes* et dans les *Secundae Responsiones* : ce sont les *IIIae Objectiones* qui auraient poussé D. à mettre à point la théorie de l'attribut principal proposée pour la première fois à Arnauld. L'analyse, précise et subtile, contribue, de manière significative, à mettre en évidence un aspect que la littérature critique a remarqué ces dernières années : la maturation in progress de la métaphysique cartésienne, à partir de la composition des *Meditationes*, jusqu'aux *Responsiones* pour enfin parvenir aux formulations des *Principia*. L'essai de M. Bolton (« Thinking : the nature of Descartes' mental substance », pp. 64-81) traite de la constitution de la substance, et en particulier du rapport de celle-ci avec ses modes. Le problème du statut de la substance pensante en tant que telle, c'est-à-dire de sa distinction par rapport à ses déterminations particulières, est abordé à travers un examen des discussions qui se sont produites au XVII^{e} siècle (Arnauld, Malebranche, Leibniz). Selon l'A., la conception de D. s'insère dans une matrice néoplatonicienne diffusée au XVII^{e} siècle, selon laquelle un étant intrinsèquement indéterminé sous un aspect particulier peut, sous ce même aspect, passer à l'être déterminé en vertu de certains états qu'il assume. On regrettera cependant que cette solution soit proposée sans la moindre discussion historique tant sur le néoplatonisme à l'âge classique que sur le rapport entre ce courant et D. La contribution de T. Schmaltz (« Causation and causal axioms », pp. 82-100) porte sur les trois axiomes sur la cause énoncés dans les *Rationes more geometrico* (B *Op* I 896-898 ; AT VII 164-165) : l'auteur montre que leur application dans les *Meditationes* est soumise à des variations par rapport aux contextes et que la conception cartésienne de la causalité se modifie et se précise dans le passage des *Meditationes* aux *Responsiones* (un des exemples plus significatifs est celui de la causa sui, conçue en *Meditatio III* sous le modèle de l'efficience, et ensuite dans les *Quartae Responsiones* sous celui de la cause formelle). (3) La troisième section s'ouvre avec l'article de J. Carriero (« Sensation and knowledge of body in Descartes' Méditations », pp. 103-126), qui discute la validité de la thèse attribuant à D. un réalisme indirect à propos de la connaissance sensible : selon Carriero (qui développe ici des lignes de réflexion de son *Between two worlds*, Princeton, 2008), la thèse cartésienne sur le rapport entre les idées des sens et les objets représentés par elles serait encore marquée par un réalisme direct : sur la base de cette interprétation, le lien causal direct entre les choses et les idées des sens serait encore respecté, mais non en termes de ressemblance entre l'idée et sa cause. Le lien direct entre l'idée et les choses matérielles ne serait pas rompu, mais conçu à partir d'une distance qui rend impossible l'interprétation des qualités des objets sur la base des idées sensibles, obscures et confuses, que nous en avons. Le cas de la

fausseté matérielle par rapport au statut de la représentation fait l'objet de l'article de G. Hatfield (« Descartes on sensory representation, objective reality, and material falsity », pp. 127-150). Selon l'A., la ressemblance entre l'idée et son objet est le paradigme à partir duquel D. pense le statut représentationnel de l'idée ; l'A. questionne alors le statut des idées matériellement fausses : celles-ci n'auraient pas, selon leur phénoménalité propre, un statut représentatif. Mais si l'on admet (comme le fait D. dans la *Dioptrique*) que les couleurs dépendent de la surface des choses matérielles qui reflètent les rayons lumineux, alors, selon Hafiled, l'on peut admettre que ces idées sont, bien que de manière obscure et confuse, des représentations des choses extérieures. Cela permettrait de lire de manière plus cohérente la théorie cartésienne de l'idée, à l'intérieur de laquelle le cas des idées matériellement fausses constituerait seulement un cas limite. (4) La dernière section, consacrée à l'être humain, s'ouvre avec l'essai de K. Detlefsen (« Teleology and nature in Descartes' Sixth Méditation », pp. 153-175) sur l'emploi d'arguments de type téléologique dans la *Sixième Méditation* (cf. B *Op* I 788-795 ; AT VII 82-85). À partir d'un « conceptual background » concernant les différences entre l'approche platonicienne et l'approche aristotélicienne des arguments téléologiques (mais là encore sans aucune référence au statut de ce type d'arguments au XVIIe siècle), l'A. propose de considérer le rapport entre l'esprit et le corps non selon un modèle hylémorphique, mais à partir d'une relation de satisfaction dans laquelle l'âme reconnaît une valeur propre et intrinsèque au corps. L'essai de L. Alanen (« The role of will in Descartes' account of judgement », pp. 176-199) s'arrête sur la volonté et sur le rapport entre l'indifférence et la détermination vers le bien dans l'acte volitif : la thèse défendue consiste à montrer que l'opération de la volonté s'articule en deux moments : la poursuite du bien et du vrai fait, en elle-même, l'objet d'une détermination ; et c'est à partir de cette détermination que la volonté est inclinée vers le bien. L'A. conclut son analyse en soulignant la proximité – mais aussi la distance – entre les conceptions de D. et de Spinoza. Dans son intervention (« God and meditation in Descartes' Méditations », pp. 200-225), J. Secada se propose de montrer le rapport entre le style méditatif de l'ouvrage cartésien et la connaissance de Dieu qui en est un des objets principaux. Lisant les *Meditationes* comme un « therapeutic manual », il prend de la distance par rapport à toute lecture qui insiste sur l'aspect formel de l'argumentation cartésienne : la validité de la théologie des *Meditationes* dépend moins d'une suite d'arguments que de la contemplation de l'idée de Dieu, la vraie difficulté se trouvant dans la découverte de cette même idée. En considérant la méditation cartésienne comme un « intellectual mysticism » (p. 211), il souligne que le procès méditatif mène non seulement à la connaissance de quelques vérités, mais aussi au plus haut bonheur dont on peut jouir dans cette vie (B *Op* I 748-748 ; AT VII 52). Le dernier essai, dû à L. Shapiro (« Cartesian selves », pp. 226-242), se propose de

regarder de plus près la conception cartésienne du self. Selon l'A., bien que valide, la thèse qui fait consister le sujet cartésien dans le fait d'être une substance qui pense se révèle trop pauvre et limitée : si l'on considère que le parcours méditatif contribue de manière essentielle à la constitution du self, alors, pour la compréhension de celui-ci, on devra tenir compte des déterminations psychologiques intrinsèquement impliquées dans l'exercice de la méditation. Les deux composantes principales, requises pour que l'ego puisse bien méditer, sont, selon Shapiro, le rôle de la mémoire, qui garantit l'unité dans le temps de la pensée qui médite ; l'exercice de la vertu intellectuelle qui oriente le sujet vers la recherche de la vérité. L'intégration de ces deux éléments permet, selon l'A., une compréhension plus complexe et plus riche, dans laquelle la dimension psychologique et personnelle devient un facteur essentiel et constitutif du self.

Ces études sont, à différents titres, originales et bien insérées dans le contexte du débat anglo-américain, dont elles représentent une importante mise à point. Il paraît néanmoins légitime de se demander, justement, dans quelle mesure l'horizon de ce contexte est essentiel pour leur compréhension, s'il en constitue un mérite ou une limite : tout dépend de ce que le lecteur demande à un 'guide critique' des *Meditationes*. Il est en tout cas significatif que la bibliographie soit presque totalement de langue anglaise, sauf dans quelques rares cas. Le choix même des sections qui divisent le volume semble mettre en premier plan la perspective interprétative par rapport au donné textuel, mais c'est là un choix délibéré et conscient de l'éditeur.

LE GONDOLE DI GONDOR: IL VIAGGIO DI TOLKIEN A VENEZIA (1955)[*]

Dopo l'invio della correzione delle bozze de *Il Ritorno del Re* e dei refusi nell'*Appendici*, Tolkien si concesse delle rare vacanze all'estero[1]. Sollecitato proprio quell'anno da David Lean con un film ambientato a Venezia, Tolkien fece le sue *Vacanze a Venezia* (*Summertime*). Mentre sua moglie Edith, accompagnata da 3 amici, faceva una crociera nel Mediterraneo, Tolkien, insieme alla figlia Priscilla, raggiunse l'Italia, che visitò nella prima metà del mese di agosto del 1955: visita che egli chiamò "una rapida escursione", un "rapido viaggio", delle "brevi vacanze" oppure "una corta visita". Ci proponiamo qui di gettar luce su questo *iter italicum*, così come René van Rossenberg ha fatto per l'*iter batavorum*, il viaggio in Olanda del 1958.

Priscilla Tolkien ha fornito il programma di queste vacanze: «nel 1955 gli si presentò l'occasione di visitare l'Italia. Ho trascorso laggiù con lui due settimane di vacanze: la prima a Venezia e la seconda ad Assisi». Tolkien tenne per l'occasione un diario del proprio viaggio; Humphrey Carpenter e Priscilla Tolkien ne hanno edito alcuni brevi stralci. Il 15 luglio 1955, Tolkien scrive a Christopher:

> Nel complesso dal punto di vista del divertimento, mi sono piaciuti di più i primi giorni a Venezia. (...) Per tutta la sera di giovedì, la sera dell'Opera, sono caduti torrenti d'acqua; ma hanno organizzato una serata speciale venerdì (il nostro ultimo giorno a Venezia) per la quale i nostri biglietti erano validi. Così abbiamo avuto il nostro *Rigoletto*. Assolutamente sbalorditivo». (Venezia 1-6 agosto 1955 ?)

Priscilla Tolkien si ricorda di aver trascorso una settimana a Venezia. Tolkien afferma che il suo ultimo giorno nella città dei Dogi è stato venerdì (5). La settimana veneziana è quindi, probabilmente, quella che va da lunedì 1 a sabato 6 agosto.

[*] [N.d.E.] Il testo di Michaël DEVAUX è stato tradotto in italiano da Massimiliano Savini e presentato in francese ad un colloquio su Tolkien tenuto a Venezia il 3 aprile 2005 e in italiano ad un altro colloquio su Tolkien tenuto ad Assisi il 4 giugno 2005. In traduzione italiana il libro è stato stampato in Michaël DEVAUX, *Le gondole di Gondor: il viaggio di Tolkien a Venezia (1955)*, Roma, Società Tolkieniana Italiana (I quaderni della Contea 3), 2005, 22 p. (trad. ital. di Massilimano SAVINI).

[1] Il testo attuale riporta la versione orale, senza note, di una conferenza tenuta a Venezia (*Festa dell'Albero d'Oro*, 3 Aprile 2005), e in Assisi (*Tolkien ad Assisi*, 4 Giugno 2005).

A. Le gondole

1. Gondole contro motori

A Venezia, sui canali, Tolkien dice nel suo diario di essere «quasi del tutto liberato dalla maledetta pestilenza dei motori a scoppio, per colpa della quale tutto il mondo sta morendo». Venezia è alla fine la città che gli risulterà la più piacevole. Priscilla Tolkien conferma l'entusiasmo suscitato dalla città: «Egli aveva all'epoca oltrepassato i sessant'anni, ma mi posso ricordare una eccitazione ed un entusiasmo giovanili quando, per la prima volta, fece esperienza della magica bellezza di Venezia, allorché venne portato in gondola». È difficile stabilire se sia stata la città, e solo essa, ad averlo affascinato o se a tale fascino abbiano contribuito anche i mezzi di locomozione. Senza dubbio quest'ultima ipotesi è quella più vicina alla realtà, perché le gondole fanno dimenticare i motori. Le gondole sarebbero allora così piacevoli e di un'altra epoca al punto da poter raggiungere quell'altro mondo che è la Storia d'Arda?

2. Una gondola d'oro nel leggendario: Vingilot

È possibile, in quanto Tolkien stesso fa rientrare una gondola nel *legendarium*. Il battello di Eärendil, *Vingelótë* è indicato per due volte come gondola nel poema *Errantry*. L'ultima versione, pubblicata ne *Le avventure di Tom Bombadil*, inizia, in effetti, così:

C'era un allegro passegger,
un marinaio, un messagger:
si fabbricò una gondola
per navigare e vi stivò
d'arance gialle un carico;
e aggiunse anche una zuppa che
con maggiorana profumò
e cardamomo vi versò.

Il poema termina menzionando ancora la gondola-Vingilot:

Sì ora deve ripartir,
rifare la sua gondola,
per sempre ancora deve andar,
un messagger che suol tardar;
come una piuma è il suo vagar
che dal tempo si fa guidar

Il cavaliere errante è un poema più volte riscritto e pubblicato. Tolkien ha rivelato a Donald Swann di aver tratto ispirazione, per l'inizio da una canzone per bambini: *D'ye ken the rhyme to porringer*. La canzone tradizionale non rinvia a nessuna gondola: quest'ultima è dunque un'invenzione di Tolkien. Viene forse dal suo viaggio a Venezia?

Nella prima versione, agli inizi degli anni '30, non vi è alcuna gondola, mentre questa si trova ne *Le avventure di Tom Bombadil* (1962). Il viaggio a Venezia non è tuttavia la fonte originaria delle occorrenze del termine 'gondola', in quanto il termine appare dall'edizione pubblicata in *The Oxford Magazine* il 9 novembre 1933. In seguito, nelle quindici versioni che fanno capo alla redazione de *Il Signore degli Anelli*, Vingilot non è più, specificamente, una gondola, ma semplicemente un battello. In altre parole, da una parte il viaggio a Venezia ha potuto riattivare, e solo ri-attivare, una concezione del 1933, oppure, d'altra parte, Tolkien ha esplicitamente fatto attenzione a non includere ne *Il Signore degli Anelli* un rifierimento al battello veneziano, concedendosi tale riferimento solo in un poema isolato nel 1933 e ne *Le avventure di Tom Bombadil*. Il nesso tra la versione più vecchia e quella più recente dal punto di vista della pubblicazione è giustificato sulla base di quanto Tolkien afferma nella *Prefazione* delle *Avventure di Tom Bombadil*: la versione pubblicata nel 1962 è, infatti, presentata come «la forma più antica» del poema composto da Bilbo.

A quanto se ne sa, Vingilot è una barca di una certa imponenza ed è più lunga degli all'incirca undici metri delle gondole moderne. Essa è costruita in legno di betulla e la sua prua ha figura di cigno. Il paragone con una gondola esclude una stretta somiglianza poiché una gondola è fatta di 8 tipi di legno, ma non di betulla! Inoltre, il legno di betulla è bianco e le gondole sono obbligatoriamente nere dal 1630. Quanto al *fero de prova*, a sei denti, esso rappresenta i sei sestieri di Venezia, il cappello del Doge e l'isola della Giudecca, senza quindi alcun rapporto con un cigno.

Questa prima ricerca è assai deludente. Se le gondole consolano Tolkien dai mali dei motori, il viaggio a Venezia non l'ha senza dubbio influenzato circa la concezione di Vingilot, in quanto egli ne parlava già come di una 'gondola' prima di tale viaggio. E tuttavia Venezia e le sue gondole erano per Tolkien la figura o l'evocazione di Gondor.

B. Il regno di Gondor

Alcuni commentatori hanno identificato Gondor con Roma, ma Tolkien lo identifica almeno per tre volte con Venezia. Innanzitutto, nel suo diario di viaggio,

egli annota (in seguito): «Venezia mi sembra incredibilmente ed elficamente amabile, per lo meno appare a me come una visione della vecchia Gondor o come le navi numenoreane di Pelargir prima del ritorno dell'ombra». Quindi, in una lettera *A Richard Jeffery* scrive: «Grazie molte per la Sua lettera. […] È arrivata mentre ero via, a Gondor (cioè a Venezia), per cambiare un po' rispetto al Regno del Nord». Infine, in una lettera *A Souch*: «Ero a Gondor (o, in termini moderni, a Venezia) per delle brevi vacanze che sono riuscite solo a rivelare il livello della mia fatica, ma non a sollevarmi da essa».

La ricerca che segue su questi accostamenti non ci deve trarre in inganno: non si tratta di dire che Venezia sia questo o quello, ma solo, da una parte, di accostare delle regioni sul piano *geografico* e, dall'altro, di paragonare delle atmosfere dal punto di vista delle loro *somiglianze*. Questi due criteri creano una certa confusione a proposito delle identificazioni, confusione che è interessante interrogare senza voler risolverla, poiché non è questo il fondo della questione.

1. Minas Tirith e la luce di Venezia

Tutti i testi che abbiamo appena citato sono contemporanei o posteriori al viaggio. L'identificazione con Gondor è forse, allora, più il fatto di uno stupore davanti alle bellezze di Venezia che non una questione geografica. Una serie di argomenti spingono in questa direzione. Chiediamoci: qual è l'elemento elfico della città dei Dogi che la fa apparire come un sogno? I due mesi delle vacanze estive sono i più caldi dell'anno a Venezia, come nel resto d'Europa. Le temperature superano spesso i trentacinque gradi celsius e «*L'umidità è in quel periodo e al suo culmine e spesso essa si trasforma in un mantello bianco, cosa che dà al paesaggio un'atmosfera spettrale. È durante questo periodo che degli uragani assai violenti battono la laguna, seguiti da arcobaleni e da un cielo chiaro che fa scomparire l'umidità*» per riprendere le parole di una guida di Venezia. Abbiamo qui due elementi: da una parte, l'uragano di cui Tolkien dà testimonianza e, d'altra parte, la luminosità speciale e spettrale della città. Questa luminosità bianca e opaca può richiamare l'atmosfera spettrale di un sogno.

L'uragano e l'umidità, come il loro effetto sulla luminosità, hanno potuto avere un certo peso nel riconoscere Gondor in Venezia. Ma Tolkien si era preparato, sul piano puramente geografico, a trovarvela. È quanto emerge da due lettere. In primo luogo, in una lettera *Alla Signorina Judson* del 27 luglio 1955, dove Tolkien annunciava «il suo rapido viaggio dal Regno del Nord verso Gondor (Pelargir e Lossarnach, credo)». D'altra parte, egli avveva annunciato a Rayner (?) Unwin, prima della sua partenza, negli stessi termini della lettera *A Richard Jeffrey*, di «abbandonare il Regno del Nord per una rapida escursione nel regno di Gondor».

Checché ne sia di questa aspettativa e di questo riconoscimento, è possibile sostenere che la luce bianca dovuta all'umidità permette di identificare Venezia con la Città bianca, Minas Tirith?

2. Pelargir e Lossarnach

Tolkien propone in effetti una duplice pista: Venezia gli ricorda il regno di Gondor, ma più precisamente Pelargir. Bisogna allora mettere da parte Minas Tirith? Tolkien non ha mai identificato esplicitamente Venezia e Minas Tirith. I soli accostamenti che egli propone sono con Pelargir (due volte) e Lossarnach.

Pelargir sembra dunque la migliore ipotesi. Ma, nella lettera *A Charlotte e Denis Plimmer* dell'8 febbraio 1967, Tolkien colloca geograficamente Pelargir alla stessa latitudine della città di Troia: «Se Hobbiton e Rivendell si trovano circa alla stessa latitudine di Oxford, Minas Tirith, a 600 miglia a sud, sarà pressappoco alla stessa latitudine di Firenze. Le Foci dell'Anduino e l'antica città di Pelargir si troveranno alla stessa latitudine dell'antica Troia». Ora Troia è sul quarantesimo parallelo Nord. Questa latitudine è quella di Lecce, mentre Firenze è quasi alla stessa latitudine di Venezia (a volo d'uccello 230 chilometri separano le due città). In altre parole, Venezia si trova proprio nel Gondor, e se Venezia è geograficamente vicina a Minas Tirith, essa evoca di più Pelargir, che invece le resta, geograficamente, chiaramente più a sud.

Ricordiamo che cosa era Pelargir per apprezzare l'accostamento. Tolkien accosta Venezia e Pelargir «prima del ritorno dell'Ombra». Il cambiamento intervenne tra la Seconda e la Terza Era. Ora, se Tolkien pensava alla Seconda Era, bisogna ricordarsi che egli considerava Pelargir come assai vicina al mare. Dice che «Vi furono molti cambiamenti per l'agitarsi dei venti e dei mari che seguì la Caduta [di Numenor]: in certi punti il mare ricoprì la terra ed in altri formò nuove coste. Mentre allora Lindon soffrì numerose perdite, la baia di Belfalas fu ampiamente riempita da est a sud, *di modo che Pelargir che era a qualche miglio dal mare venne circondata dalla terra*». Tuttavia, malgrado questo allontanamento del mare, Tolkien dice che ancora durante la Terza Era «(…) l'Anduin è così largo e vasto anche a Pelargir da sembrare quasi un mare calmo». È dunque per il fatto che era un porto importante, prima assai vicino al mare e nel quale, in seguito, anche dopo l'allontanamento della riva il fiume sembrava un mare, che Pelargir e Venezia potevano essere accostate. Tolkien le paragona facendo menzione dei battelli. La loro somiglianza è dovuta all'acqua e al rapporto col mare mentre per Minas Tirith, la somiglianza veniva dal colore (la bianchezza, la luce).

Tali questioni di geografia sono, come abbiamo visto, instabili. Minas Tirith non assomiglia affatto a Venezia, ma le è vicina geograficamente, mentre Pelargir somiglia a Venezia ma ne è lontana geograficamente. Ci troviamo tuttavia sempre

nel Gondor. E il fatto che Tolkien parli di Lossarnach descrive bene la confusione indotta dai due criteri (geografia e somiglianza) perché Lossarnach si trova tra Minas Tirith e Pelargir!

Terminato lo studio dei rapporti tra la Terra di Mezzo e Venezia, possiamo ritornare a Venezia propriamente detta per vedere che cosa vi fece Tolkien. Si interessò all'arte italiana: all'opera, alla pittura ed all'architettura.

C. L'arte italiana

1. Giuseppe Verdi, *Rigoletto* (venerdì 5 agosto 1955)

Tolkien afferma «Per tutta la sera di giovedì, la sera dell'Opera, sono caduti torrenti d'acqua; ma hanno organizzato una serata speciale venerdì (il nostro ultimo giorno a Venezia) per la quale i nostri biglietti erano validi. Così abbiamo avuto il nostro *Rigoletto*. Assolutamente sbalorditivo».

Quali sono le circostanze esatte dello spettacolo a cui Tolkien ha assistito e da dove viene il fascino che ha dichiarato di aver subito? Nel 1955 Tolkien non era, in senso proprio, un appassionato d'opera. Priscilla Tolkien cita alcuni passi dal diario di Tolkien riguardanti la rappresentazione del *Rigoletto* e li commenta: «Della nostra visita all'Opera, scrive: "Partimmo per una passeggiata all'interno del labirinto in una notte di indaco vellutato e di stelle bianche (…)". Dell'interpretazione del Duca: "Non ho mai avuto la fortuna di vedere un giovanotto che paresse giovane, galante, piacente e volitivo. Recitò in maniera eccellente e cantò splendidamente"». Il duca di Mantova era impersonato da Isidoro Antonioli che aveva al tempo ventisei anni. Tolkien prosegue nel suo diario, a questo proposito: «"Ci ha entrambi (Priscilla ed io) entusiasmati. (…) Ciò è considerevole per qualcuno che non ha il gusto dell'arte drammatica o dell'opera". Si avrebbe la tentazione di aggiungere [*dixit* Priscilla]: "o che non pensava di averla allora"». Ed ancora: «Aveva avuto sino ad allora poche occasioni per amare l'Opera. Lo spettacolo [*sc. Rigoletto*] si concluse alle ore piccole e fu una rivelazione per lui». Secondo quanto affermato da Priscilla Tolkien, si trattava di una rappresentazione all'aperto, Tolkien non poté quindi assistere alla rappresentazione alla Fenice. La rappresentazione ebbe luogo al *Campo Sant'Angelo*, vicino alla Fenice, un luogo che il teatro impiegava per i concerti e le opere d'estate. Gli archivi della Fenice hanno registrato solo due rappresentazioni del *Rigoletto* di Verdi nell'agosto del 1955: il venerdì 5 e la domenica 7, quella del 5 corrispondente al giorno menzionato da Tolkien.

2. La mostra *Giorgione e i giorgioneschi* (11 giugno-23 ottobre 1955)

Nel suo soggiorno italiano, Tolkien non si è limitato alla musica: anche la pittura ha suscitato il suo interesse. Priscilla Tolkien ha consegnato a Wayne G. Hammond e Christina Scull i suoi ricordi circa l'aspetti pittorico dell'*iter italicum*:

> Sua figlia Priscilla si ricorda di aver visitato con lui, nel 1955, i musei di Venezia ed una mostra di Giorgione. Tolkien fu colpito da Giotto, Filippino Lippi e Botticelli, ma non apprezzò per nulla la pittura religiosa successiva. Forse perché sentiva che gli artisti si erano serviti dei soggetti religiosi a fini profani. Ammirò altresì l'abilità dei ritrattisti Frans Hals e van Dyck.

La mostra dedicata a Giorgione, uno dei più grandi pittori del Rinascimento veneto era una mostra temporanea intitolata *Giorgione e i giorgioneschi*, che ebbe luogo a Venezia nel *Palazzo Ducale* dall'11 giugno al 23 ottobre 1955.

Gli altri nomi menzionati da Prisicilla Tolkien (Fra Filippo Lippi, Sandro Botticelli) potrebbero far pensare che Tolkien avesse visitato Firenze, ma questo non sembra il caso. Non sembra neppure che vi siano opere di Franz Hals, né di van Dyck a Venezia: Tolkien deve averle ammirate durante il suo viaggio in Olanda.

3. La chiesa di Santa Fosca sul Torcello: «il cuore della cristianità»

Infine, Priscilla Tolkien racconta che: «Teneva un diario (inedito) delle sue vacanze e questi estratti traducono il senso dei suoi sentimenti. Scriveva a proposito della sua visita alla chiesa di Santa Fosca a Venezia: "Fu là […] che, per la prima volta, ho avuto il sentimento che mi accompagnò per tutto il resto della mia corta visita in Italia: il sentimento di essere giunto nel cuore della cristianità, in esilio dai confini delle lontane provincie per tornare a casa. O almeno alla casa dei suoi padri […]"». Priscilla Tolkien precisa il particolare stato d'animo in cui versava suo padre allora: «Anche se viaggiò relativamente poco, mio padre aveva la capacità di essere profondamente scosso ed eccitato da nuove esperienze. La sua vita intellettuale è stata formata ed ammaestrata dai classici, come era normale per un ragazzo della sua generazione. Ma sin dalla giovinezza la sua immaginazione è stata provocata dalle civiltà nordiche, germaniche e celtiche. Sembrava trovare estranei molti aspetti della civiltà ellenica e mediterranea. […] Penso che si sentì molto più in sintonia con il centro della cultura europea di quanto non lo fu in precedenza».

L'*iter italicum* riavvicina quindi Tolkien, *in situ*, agli anni della sua formazione. Il centro della cultura europea gli appare tuttavia ancor più esser il cuore della cristianità invece di quello della mitologia romana. È una chiesa, la chiesa di Santa Fosca, che lo sconvolge.

Questa chiesa si trova sull'isola di Torcello. Si tratta di una chiesa ottagonale con tre absidi. L'abside centrale presenta un duplice ordine di arcate e un colonnato armonioso. La chiesa fu costruita nell'XI-XII secolo. Vi si possono ammirare *La Trinità e la Vergine* di Filippo Bianchi e *Gli episodi della vita di Santa Fosca* dipinti da Francesco Migliori. Vi si può anche ammirare una magnifica scultura del XV secolo rappresentante santa Fosca martire.

In ogni caso, il sentimento che Tolkien provò a Torcello lo accompagnò durante tutto il soggiorno. Ed è certo che la visita della chiesa di San Pietro e della chiesa di San Damiano ad Assisi non farà che confermare questa prima esperienza.

Fermiamoci. L'importanza delle vacanze a Venezia può infine, ci pare, essere considerata da un triplice punto di vista: esse hanno permesso a Tolkien di fare del suo *iter italicum* un viaggio elfico, un viaggio artistico ed un viaggio religioso. 1° Il viaggio elfico consiste nel fatto che si aspettava di vedere il Gondor. La luce di Venezia ha potuto ricordargli la città bianca. Ma la mancanza d'acqua a Minas Tirith ha fatto sì che Pelargir sia una migliore candidata per questo accostamento, benché la sovrapposizione sia delicata. 2° Il viaggio artistico, in seguito, fu assai intenso. Tolkien ha scoperto l'opera a Venezia. Ha visitato molti musei, per esempio la mostra su Giorgione. 3° Il viaggio religioso, infine, consiste nel fatto che Tolkien, una volta a Venezia, si e sentire nel cuore della cristianità. Come abbiamo appena detto, questo aspetto dell'*iter italicum* meriterebbe un complemento con lo studio del soggiorno ad Assisi.

POSTFAZIONE
IGOR AGOSTINI, FRANCESCO MARRONE,
FRANCO A. MESCHINI, FABIO A. SULPIZIO

MASSIMILIANO SAVINI: IL PROFILO DI UN GIOVANE MAESTRO

Se *Logica e ontologia cartesiane. «Raisons» e «comparaisons»* comprende per l'essenziale la produzione scientifica di Massimiliano Savini in termini di articoli, saggi e recensioni, e certamente anche da solo consente di delineare il profilo dello studioso, tuttavia non lo esaurisce.

Agli studi qui raccolti debbono infatti essere aggiunti almeno due apporti.

Il primo è il suo volume *Johannes Clauberg.* Methodus cartesiana *et ontologie* (Paris, Vrin, 2011), pietra angolare di un percorso che consente di rendere pienamente comprensibile l'*enjeu* storico-filosofico dei contributi che qui si presentano, restituendo l'insieme di una ricerca che, seguendo il filo conduttore della figura di Clauberg, non solo getta originalmente – ed in profondità – luce su aspetti prima d'allora poco battuti o poco noti sulla storia dell'*ontologia* e dei suoi rapporti con Descartes, ma anche, proprio per questo, legittima e definisce la cittadinanza di Clauberg nella *storia* della filosofia, quale pensatore autonomo, aprendo in tal modo la strada per l'inserzione – per usare un termine caro allo studioso – di Clauberg nelle *storie* della filosofia; strada d'altronde già imboccata nella recente *Storia della filosofia moderna* di Giulia Belgioioso, con un significativo capitolo sulla storia del cartesianismo di Siegrid Agostini in cui Clauberg ha la parte che gli compete. Massimiliano Savini è riuscito in questa impresa perché ci ha liberato dall'immagine storiografica, tanto irrisolta quanto ingombrante, di un Clauberg per un verso considerato a torto padre (come, in quegli anni, dimostrò Marco Lamanna) del termine 'ontologia' e per un altro verso rappresentante esimio di una scolastica cartesiana. Condizione di questa operazione fu la neutralizzazione del pervicace pregiudizio esegetico che attribuiva a Clauberg l'identificazione fra la sua ontologia e la *philosophia prima* di Descartes, che Savini rimosse in favore dell'affascinante ipotesi interpretativa, supportata da argomenti di peso, secondo la quale il non facilmente decifrabile legame fra Descartes e Clauberg andasse reperito nel fatto che la *philosophia prima* cartesiana conduce ad una logica che dà accesso ad una 'filosofia universale', intesa come esplicitazione semantica dei termini trascendentali; sicché quello che Clauberg avrebbe ripreso da Descartes non sarebbe stata una metafisica, in lui già costituita prima dell'incontro cartesiano, ma un metodo, sul quale quella medesima metafisica ha potuto consolidarsi. Si era scritto di questo volume che esso sarebbe stato destinato ad essere di riferimento; e così è stato. Ma dir questo ci pare inadeguato per difetto, perché attorno a

quell'opera, ma più in generale all'attività di studioso e di docente di Massimiliano Savini, si è formato un gruppo di allievi, allora giovani studiosi ed oggi ormai affermati (Andrea Strazzoni, Alice Ragni, Domenico Collacciani oltre a Lamanna), per i quali non solo quel libro è stato un punto di riferimento, come per tutta la comunità accademica, ma il suo autore un mentore, direttamente o indirettamente.

Il secondo apporto si situa in un asse che, a prima vista, sembrerebbe collaterale rispetto alla sua indagine su Clauberg e sulla storia dell'ontologia, ma che in realtà è portante anche rispetto ad essa, e cioè il contributo offerto da Massimiliano Savini alla ricerca su Descartes. Esso trova senz'altro il suo punto di maggiore intensità nella collaborazione all'impresa che, sotto la guida di Giulia Belgioioso, consegnò alla comunità scientifica il «Descartes italiano»: i tre volumi Bompiani delle *Lettere*, delle *Opere* e delle *Opere postume* di Descartes. Nel quadro di questa importante edizione, infatti, il contributo di Massimiliano Savini è essenziale per il numero di testi cartesiani tradotti, ma anche per il commento e l'annotazione. Di Savini sono la curatela, la traduzione e il commento di opere fondamentali e di alcuni scritti minori di Descartes: dalle *Regole per la direzione dell'ingegno* al *Discorso sul metodo*, dagli *Estratti di matematica* agli *Excerpta ex Ms. Cartesii*, dall'*Invenzione della radice cubica dei numeri binomi* al *Calcolo del Signor Descartes*, ai quali si aggiunga poi la traduzione e il commento di vaste porzioni dell'epistolario. Ma il prezioso contributo di Savini, nel quadro dell'edizione italiana dell'opera cartesiana, non si limita unicamente alla traduzione e al commento degli scritti summenzionati: egli ha ricoperto un ruolo di primo piano nel coadiuvare il curatore nella coordinazione dei dottorandi, giovani studiosi in erba (quali Siegrid Agostini, Agnese Alemanno e poi Francesca Giuliano), coinvolti nella revisione scientifica dei tre volumi. Un coordinamento analogo, Savini svolse anche, in quegli anni, in qualità di segretario scientifico del Centro cartesiano leccese, nella gestione delle numerose attività editoriali, seminariali, congressuali e didattiche; un ruolo mediante il quale egli fece generosamente da cerniera fra la direzione di Giulia Belgioioso – e il fondamentale supporto, tanto discreto quanto capillare, di Jean-Robert Armogathe – e le attività dei più giovani.

Parlavamo sopra di "almeno" due contributi, poiché gli sforzi di Massimiliano Savini, proprio negli ultimi anni della sua attività, si erano incanalati nel progetto, che già aveva iniziato a produrre alcuni frutti, di un grande repertorio commentato di testi, in traduzione italiana, della storia dell'ontologia. Nonostante gli sforzi profusi da amici e colleghi nel reperimento dei materiali che egli aveva accumulati, in alcuni casi anche in significativo stato di avanzamento, il dossier, nell'insieme ancora troppo incompiuto, non vedrà probabilmente la luce o, se la vedrà, sarò sotto altra forma. Ma proprio in questo *inachèvement* ci pare di vedere l'ultimo insegnamento di questo grande studioso: se è vero – come diceva Umberto Eco – che il

principale difetto di una tesi di laurea è quello di contenere tutto ciò che il suo autore sa sull'argomento, l'ideale regolativo del ricercatore è quello di tradurre per iscritto una piccola parte di quello che sa. Un insegnamento che più prezioso non potrebbe essere e che, anche col suo silenzio forzato, Massimiliano ha trasmesso direttamente al cuore dei suoi amici e colleghi, e anche dei suoi maestri: *De Cartesio et Claubergio prorsus tecum sentio: discipulum magistro clariorem esse* (dalla lettera di Leibniz a Thomasius dell'aprile 1669 in esergo a *Johannes Clauberg.* Methodus cartesiana *et ontologie*).

Igor Agostini, Francesco Marrone, Franco A. Meschini, Fabio A. Sulpizio

ALLEGATI

M. SAVINI, CURRICULUM VITAE ET STUDIORUM *[MARZO 2014]*

Ricercatore confermato in Storia della Filosofia (ssd M-Fil/06)
Professore Aggregato in Storia della Filosofia (Università del Salento)

Università del Salento
Dipartimento di Studi Umanistici
via Vito Mario Stampacchia
I-73100 Lecce
+39-0832-294715
FAX: +39-294626
email: massimiliano.savini@gmail.com
massimiliano.savini@unisalento.it

DATI PERSONALI

nato a Cesena (FC) il 7-7-1971
residente a Pescara, via Trilussa 44.
Tel. 0039-085-4217937
E-Mail: massimiliano.savini@gmail.com//massimiliano.savini@unisalento.it

TITOLI DI STUDIO CONSEGUITI

- 1990 – Maturità scientifica (Liceo Scientifico E. Ferrari, Cesenatico). Votazione: 60/60
- 1995 – Laurea in Filosofia all'Università di Bologna. Votazione: 110/110 e lode (Relatore: prof. P. Capitani; correlatore: prof.ssa M.F. Spallanzani; titolo della tesi: «Gli itinerari del dubbio cartesiano»).
- 1997 – Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA) de l'Université Paris-XII Val de Marne. Votazione : 16/20 avec mention 'Très Bien' (Mémoire dirigé par les profs. P.-F. Moreau et F. de Buzon ; titre du mémoire : «Doute et méthode chez les premiers cartésiens hollandais: la rédaction de la 'Defensio cartesiana' de Johannes Clauberg»;
- 2001 – Dottorato di ricerca presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes – V Séction sotto la direzione del prof. J.-R. Armogathe. Titolo della Tesi: «Le développement de la méthode cartésienne dans les Provinces Unies (1643-1665)». Membri del Jury: MM. Olivier Boulnois (Prési-

dent), Jean-Robert Armogathe (Directeur), Carlo Borghero, Vincent Carraud, Theo Verbeek. Votazione: Mention Très Bien avec félicitations.

BORSE DI STUDIO

- Agosto 1995 – Partecipazione come corsista al primo corso straordinario della "Cattedra Rosmini" (titolo: 'Perché il mondo piuttosto che il nulla?'), Stresa 22-26 agosto 1995;
- Gennaio 1996 – Vincitore di una Borsa di Studio annuale per la frequenza di corsi di perfezionamento all'Estero dell'Università degli Studi di Bologna;
- Luglio 1998 – Vincitore del Premio di Studio per Iniziative Culturali della Regione Emilia-Romagna. Tale riconoscimento premia il DEA conseguito presso l'Université Paris XII-Val de Marne;
- Dicembre 1998 – Vincitore di una borsa di studio semestrale del 'Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento' (Università del Salento);
- 1 settembre 2002-31 agosto 2004 – Borsista (borsa post-dottorato) presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali dell'Università del Salento;
- 1 novembre 2004-31 marzo 2005 – Assegnista di ricerca (Assegno annuale) presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali dell'Università di Lecce (rinuncia all'assegno il 31 marzo 2005 risultando vincitore di un concorso per Ricercatore Universitario di ruolo).

QUALIFICHE E POSIZIONE ACCADEMICA

- 05/02/2014 – Conseguimento dell'Abilitazione Scientifica Nazionale a Professore di II fascia (macrosettore 11/C5).
- Dall'ottobre 2005 – Professore aggregato di Storia della Filosofia presso la Facoltà di Scienze della Formazione (Università del Salento).
- Dal maggio 2005 – Membro del Collegio Docenti del Dottorato Internazionale in 'Forme e Storia dei Saperi Filosofici' del Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali dell'Università del Salento.
- Febbraio 2005 –Vincitore di un concorso per Ricercatore Universitario di ruolo presso l'Università del Salento (Facoltà di Scienze della Formazione), SSD: Storia della Filosofia - M-Fil/06 (in servizio dal 1 aprile 2005).
- Luglio 2000 – Conseguimento, al concorso ordinario nazionale per l'insegnamento nelle scuole secondarie superiori, dell'abilitazione

all'insegnamento per la classe A 037 (Filosofia e Storia) con la votazione di 78,5/80.

INCARICHI SCIENTIFICI

- Dal giugno 2013: membro del comitato scientifico organizzatore del congresso internazionale *Le passioni dell'anima di R. Descartes* (Parigi-Lecce, giugno e novembre 2014).
- Dal marzo 2011 – Referente scientifico per il progetto 'Bibliographie cartésienne online' promosso dal Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento e dal Centre d'Etudes Cartésiennes (Paris Sorbonne).
- Dal febbraio 2008 – Responsabile di Redazione della rivista online Alvearium (ISSN 1825-7755), qualificata in fascia B tra le riviste di Storia della Filosofia.
- Dal maggio 2005 – Responsabile (assieme alla prof.ssa M.C. Fornari) della Segreteria Scientifica del Dottorato Internazionale in 'Forme e Storia dei Saperi Filosofici', Università del Salento;
- Dal gennaio 2004 Entra a far parte dell'*équipe des recenseurs* per 'Les Études Philosophiques' (sécretaire: Jean-Louis Labarrière) ;
- Dal gennaio 2002 – In qualità di segretario scientifico del Centro interdipartimentale di studi su Descartes e il Seicento, fa parte della redazione del Bulletin cartésien e partecipa attivamente ai suoi lavori;
- Dal luglio 2001 – Segretario Scientifico del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento.

PARTECIPAZIONE A PROGETTI DI RICERCA (NAZIONALI E INTERNAZIONALI)

- Futuro in ricerca 2012 "Ens, res, realitas. Le trasformazioni del lessico dell'ontologia nella tradizione scolastica dal Medioevo a Descartes e Kant" (Coordinatore nazionale: Francesco Valerio Tommasi; Coordinatore dell'Unità di Lecce: Igor Agostini)
- PRIN 2010-2011 'Atlante della ragione europea (XV-XVIII secolo). Tra Oriente e Occidente' (Coordinatore nazionale: Michele Ciliberto; Coordinatore dell'Unità di Lecce: Prof. ssa Giulia Belgioioso)
- 2009 – Progetto Descartes Online (Equipe di Lecce coordinata da G. Belgioioso) e condotto assieme alle Equipes dell'Università di Caen-Basse Normandie (Projet financé par l'Agence Nationale de la Recherche, coordinatore: prof. V. Carraud) e dell'Università di Paris IV-Sorbonne (coordinatore, prof. J.-L. Marion);

- 2007 – PRIN 'Descartes e il paradigma cartesiano. Edizione delle Opere e ricezione del pensiero in Europa nella seconda metà del XVII secolo' (Coordinatore nazionale: Carlo Borghero; Coordinatore dell'Unità di Lecce: Prof. ssa Giulia Belgioioso)
- 2005 – PRIN 'Immagini dell'uomo e concezioni della natura: Descartes e l'età cartesiana. Edizioni di testi e studi storici' (Coordinatore nazionale: Prof. Gianni Paganini; Coordinatore dell'Unità di Lecce: Prof. ssa Giulia Belgioioso)
- 2002 – PRIN 'Descartes e l'*Europe savante*: trasformazioni e interpretazioni del cartesianismo. Testi e studi' (Coordinatore nazionale: Prof. Gianni Paganini; Coordinatore dell'Unità di Lecce: Prof. ssa Giulia Belgioioso)
- 2000 – PRIN 'Geografia e storia dei saperi filosofici da Galileo all'Illuminismo. Edizione di testi e percorsi interpretativi' (Coordinatore nazionale: Prof. Maria Teresa Marcialis; Coordinatore dell'Unità di Lecce: Prof. ssa Giulia Belgioioso).

PARTECIPAZIONE ALL'ORGANIZZAZIONE DI SEMINARI E CONVEGNI (IN QUALITÀ DI SEGRETARIO SCIENTIFICO DEL 'CENTRO DI STUDI SU DESCARTES E IL SEICENTO' E DEL DOTTORATO INTERNAZIONALE IN 'FORME E STORIA DEI SAPERI FILOSOFICI')

- Università del Salento, 11-13 novembre 2004: 'Descartes e Kant';
- Università del Salento, 3-4 dicembre, 2004: 'Comunicazione e dissimulazione nell'Europa moderna (II)';
- Università del Salento, 23-24 gennaio 2006: 'La filosofia della natura da Böhme a Hegel';
- Università del Salento, 16-22 marzo 2006: 'Physis, natura, nature';
- Università del Salento, 18-20 ottobre 2006; 22-25 gennaio 2007; 7-10 maggio 2007: 'Amor di sé, amor proprio. Genesi, storia e metamorfosi di un concetto';
- Università del Salento, 30 ottobre-2 novembre 2007; 28-31 gennaio 2008; 21-24 maggio 2008: 'De mundo';
- Università del Salento, 27-28 ottobre 2008; 26-29 gennaio 2009; 17-20 marzo 2009; 6-8 maggio 2009: 'Il tempo';
- Università del Salento, 5-7 ottobre 2009; 25-28 gennaio 2010; 3-6 maggio 2010: 'Modi e 'Rationes' della scrittura filosofica';
- Università del Salento, 16-17 marzo 2010, 'Descartes e la filosofia moderna. Prospettive e ricerche';
- Università del Salento, 26 ottobre 2009; 4-5 novembre 2009; 24-26 gennaio 2011; 24-26 maggio 2011: 'Il corpo';

- Università del Salento, 15-16 marzo 2011, Seminario organizzati dal Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento e dalla Università di Princeton;
- Università del Salento, 24-25 ottobre 2011; 30 gennaio-1 febbraio 2012: 'Il mostruoso: chimere, ficta, impossibilia';
- Università del Salento, 1-3 marzo 2012: 'Cornelis De Waard (1879-1963) e la storia della scienza in età moderna'
- Università del Salento, 7-12 marzo 2013: 'Il nulla: non essere, niente, negatività' (Corso del dottorato in Forme e storia dei saperi filosofici);
- Università del Salento, 14-16 marzo 2013: 'I *novatores* e le 'nuove filosofie' in età moderna' (Seminario del Centro di studi su Descartes e il Seicento).

ATTIVITÀ DIDATTICA

- Gennaio 2002-Maggio 2002 – Tiene un modulo di lezioni dal titolo «La storia della methodus e la méthode di Descartes» presso il corso di Storia della Filosofia Cartesiana della prof.ssa Giulia Belgioioso (15 ore);
- Gennaio-Febbraio 2003 – Tiene un modulo di lezioni presso il Corso di Storia della Filosofia (Prof.ssa G. Belgioioso) dal titolo: «Figure della filosofia come sagezza in età moderna: Pascal» (15 ore);
- Marzo-Aprile 2004 – Tiene un modulo di lezioni presso il corso di Storia della Filosofia (Laurea specialistica) dal titolo: «La costituzione della metafisica moderna: Francisco Suárez» (30 ore);
- Ottobre 2004-Gennaio 2005 – Tiene un modulo di lezioni su «Il tema della rappresentazione nella filosofia inglese del '600: Thomas Hobbes» (30 ore);
- Settembre 2005-Agosto 2009 – Assume la supplenza dell'insegnamento (60 ore) di Storia della Filosofia per il CdL in 'Esperti dei processi formativi' (Facoltà di Scienze della Formazione).

  Titoli dei corsi:
- 2005-2006 – Autobiografia e filosofia nel XVII secolo: il 'Discorso sul metodo' di René Descartes;
- 2006-2007 – Perimetri e costituzione del sapere in età moderna: le 'Regole per la direzione dell'ingegno' di R. Descartes;
- 2007-2008 – Linguaggio e potere in Thomas Hobbes;
- 2008-2009 – Differenti figure dell'uomo nei 'Pensieri' di Blaise Pascal.
- Settembre 2009-Agosto 2010 – Assume la supplenza dell'insegnamento di Storia della Filosofia (60 ore) presso il Corso di

Laurea in Scienze Umane e Morali. Titolo del corso: ‘Sviluppo e funzione del concetto spinoziano di eternità’;

- Settembre 2009-Agosto 2010 – Assume la supplenza dell’insegnamento di Storia della Filosofia (60 ore) presso il Corso di Laurea Magistrale in ‘Forme e storia dei saperi filosofici’. Titolo del corso: ‘Sviluppi e variazioni della filosofia cartesiana: i ‘Principi della filosofia di Cartesio’ e i ‘Pensieri metafisici’ di Baruch Spinoza’.
- Settembre 2011-Agosto 2012 – Assume la supplenza dell’insegnamento di Storia della Filosofia (60 ore) presso il Corso di Laurea in Pedagogia dell’infanzia. Titolo del corso: ‘*Reason* e *faith* nel pensiero di John Locke’
- Settembre 2012-Agosto 2013 — Assume la supplenza dell’insegnamento di Storia della Filosofia (60 ore) presso il Corso di Laurea in Pedagogia dell’infanzia. Titolo del corso: 'Immaginazione, tenporalità e critica dell'alienazione nei *Pensieri* di B. Pascal'.
- Febbraio 2013, insegnamento di *Storia della filosofia moderna* presso l'Universidad Catolica Sedes Sapientiae di Lima (Perù);
- 10-13 Settembre 2013, minicurso presso l'Università di Uberlandia (Brasile);
- 17-20 settembre 2013, minicurso presso l'Università di Campinas (Brasile)
- Settembre 2013-Agosto 2014 – Assume la supplenza dell’insegnamento di Storia della Filosofia (60 ore) presso il Corso di Laurea in Pedagogia dell’infanzia. Titolo del corso: 'Metodo della filosofia e emendazione dell'intelletto. Il *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza'.

PARTECIPAZIONE A COMMISSIONI GIUDICATRICI

- Dal giugno 2005 fa stabilmente parte delle commissioni giudicatrici per le tesi di Laurea della Facoltà di Scienze della Formazione (Università del Salento), seguendo come correlatore e come relatore alcune decine di tesi;
- Febbraio 2006 – Commissione di ingresso al XX ciclo del Dottorato Internazionale in ‘Forme e storia dei saperi filosofici’;
- Aprile 2008 – Commissione di valutazione per il conferimento del titolo di Dottore di ricerca (XX ciclo) presso il Dottorato in ‘Filosofia e Storia della Filosofia’ (Università di Bari);
- Febbraio 2009 – Commissione di ingresso al XXIV ciclo del Dottorato Internazionale in ‘Forme e storia dei saperi filosofici’;

- Maggio 2010 – Commissione di valutazione per il conferimento del titolo di Dottore di ricerca (XXII ciclo) presso il Dottorato in 'Filosofia e Storia della Filosofia' (Università di Bari);
- Luglio 2011 - Commissione di valutazione per il conferimento del titolo di Dottore di ricerca (XXI ciclo) presso il Dottorato in 'Storia della filosofia e storia delle idee' (Università di Roma 'La Sapienza');
- Maggio 2013 - Commissione di valutazione per il conferimento del titolo di dottore di ricerca (XXV ciclo) del Dottorato di ricerca in Filosofia e Antropologia (Università di Parma).

RELAZIONI TENUTE A CONVEGNI E SEMINARI

- Università del Salento, 14 marzo 2014, seminario del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento, *La filosofia cartesiana 'en manuel'*, introduzione dei lavori;
- Université Paris-Sorbonne, 12 febbraio 2014, lezione tenuta presso il corso di Histoire de la philosophie moderne (Master 2), cattedra del prof. V. Carraud, «Genèse et développements de l'ontologie dans la première moitié du XVIIe siècle»;
- Università della Calabria, «Editare Descartes: problemi e prospettive a partire dall'edizione Bompiani delle 'Opere' e delle 'Lettere'», Cosenza 24 gennaio 2014;
- SEMa (Séminaire de Métaphysique Classique et contemporaine d'Aix en Provence), 13 novembre 2013, «Méthode et métaphysique chez Descartes. L'enjeu du rapport entre evidence et vérité»;
- Università di Campinas, «Le contexte de la correspondance entre Morin et Descartes autour des hypothèses des astronomes», intervento al convegno *Descartes e sua correspondencia*, 26 settembre 2013;
- Università di Uberlandia e Campinas, seminario su «Evidenza e verità nel pensiero di R. Descartes» (10-13 e 17-20 settembre 2013);
- Università del Salento, Lecce, 15 marzo 2013, «La filosofia cartesiana come 'nova philosophia' nei dibattiti cartesiani nederlandesi»;
- Ecole Normale Supérieure de Lyon, 1 décembre 2012, Séminaire Descartes, "Qu'est-ce qu'une logique cartésienne ?";
- Université Paris-Sorbonne, 23-24 novembre 2012, "La science et son fondement : les dix premières années de la philosophie cartésienne (1619-1628)"
- Université de Caen, 18-20 gennaio 2012: 'L'ontologie de la relation'
- Université Paris IV-Sorbonne, 16-17 gennaio 2012: 'Quarante ans d'études cartésiennes'

- Università degli studi di Udine, 22-24 settembre 2010: 'Eredità cartesiane nella cultura Britannica';
- Université Paris IV-Sorbonne, 11-12 giugno 2010: 'De Descartes à Leibniz : Mathesis universalis et Science générale';
- ENS (Paris), 20 marzo 2010: 'Descartes, d'une langue à l'autre : éditer et traduire';
- Università del Salento, 16-17 marzo 2010: 'Descartes e la filosofia moderna. Prospettive e ricerche',
- Università di Bari Aldo Moro, 10 marzo 2010: 'Tradurre Descartes. Un'esperienza scientifica ed editoriale';
- Università del Salento, 10-11 settembre 2009: 'La Comunità. Etica, morale, diritto e storia', Università del Salento
- Università degli studi di Bari, 15-17 maggio 2008: 'Nascita e trasformazioni dell'ontologia (secoli XVI-XX)';
- Università di Perugia, 9-10 maggio 2008: 'Alessandro Pascoli (1669-1757): un medico cartesiano a Perugia';
- Università Paris IV-Sorbonne, 21-22 marzo 2008: 'Spinoza et les Scolastiques';
- University of Princeton, 30 marzo-1 aprile 2007: 'Mid-Atlantic Seminar in Early-Modern Philosophy';
- Università del Salento, 19-20 marzo 2007: 'Espressione e rappresentazione';
- Università di Bari, 12-13 marzo 2007: 'La lettura del cogito di Jean-Luc Marion' (ciclo di lezioni tenute presso il Dottorato in Filosofia e Storia della Filosofia);
- Università del Salento, 7-8 febbraio 2007: 'Le opere dei filosofi e degli scienziati. Filosofia e Scienza tra testo, libro e biblioteca';
- Università di Bergamo, 12 ottobre 2006 : 'Descartes sans lettres?';
- Université de Caen, 8-9 febbraio 2006: 'Descartes et les cartésiens';
- Centro Culturale S. Luigi dei Francesi (Ambasciata di Francia presso la S. Sede), 15-17 dicembre 2005: 'Les Correspondences savantes de Descartes et de ses contemporains ';
- Arad (Romania), Princeton/Bucharest Seminar in Modern Philosophy, 2-7 luglio 2005: 'The Great Instauration: science, philosophy, and the reformation of knowledge in 17th century';
- Università del Salento, 20 marzo 2005: 'La rappresentazione';
- Arad (Romania), Princeton/Arad/Bucharest Seminar in Modern Philosophy, 6-12 settembre 2004: 'Theories of matter and mind in Seventeenth Century';

- Università di Roma, 31 Gennaio 2004: 'La nozione di *double capacité* nelle *Pensées* di Pascal', Seminario svolto per il Dottorato in 'Storia delle idee e della vita intellettuale dal Rinascimento all'Età Moderna (secc. XVI-XVIII)';
- Université Paris IV - Sorbonne, 12-13 giugno 2003: 'La logique oubliée de Descartes';
- Università del Salento / Midwest Seminar in the History of Modern Philosophy: Lecce, 11-14 dicembre 2002;
- Université de Caen, 27-28 settembre 2001 : 'Séminaire doctoral international de l'EA Identité et subjectivité de l'Université de Caen: Descartes et les cartésiens' ;
- Université Paris IV- Sorbonne, Parigi, 12-13 dicembre 2000: 'Descartes et ses adversaires'
- Università di Cagliari, 30 novembre-2 dicembre 2000: 'Cartesiana 2000';
- Università del Salento, 27-28 settembre 1999: 'Primi incontri cartesiani. Incontri e discussioni';
- Università del Salento, 10 dicembre 1998: Seminario del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento;
- EPHE (Paris), 22 maggio 1998: seminario presso la cattedra d' 'Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe Moderne';
- Université Paris XII-Val de Marne, 23 aprile 1997: seminario presso la cattedra d' 'Histoire de la Philosophie moderne' ;
- Université Paris XII-Val de Marne, 17 maggio 1996: seminario presso la cattedra d' 'Histoire de la Philosophie moderne'.

ELENCO DELLE PUBBLICAZIONI

VOLUMI: MONOGRAFIE (ANCHE IN COLLABORAZIONE)

- *Johannes Clauberg :* methodus cartesiana *et ontologie*, Paris, Vrin, 2011, 336 p.;
- *Il potere della libertà. Letture di Filosofia*, a cura di C. Esposito, G. Maddalena, P. Ponzio, M. Savini, Bari, Pagina, 2008;
- *Errare è umano. Letture di Filosofia*, a cura di C. Esposito, G. Maddalena, P. Ponzio, M. Savini, Bari, Pagina, 2005;
- *Le développement de la méthode cartésienne dans les Provinces Unies (1643-1665*), Lecce, Conte, 2004, ISBN 88-87143-68-4 (pubblicazione on-line presso il sito del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento: www.cartesius.net);

- *Felicità e desiderio. Letture di Filosofia*, a cura di C. Esposito, G. Maddalena, P. Ponzio, M. Savini, Bari, Pagina, 2004 (trad. spagnola: *Felicidad y deseo*, traduzione castigliana di A. Fornari, D. Klocker e F. Viola, revisione di P. Perkins, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009);
- (come collaboratore) *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, par J.-R. Armogathe et V. Carraud avec la collaboration de M. Savini et M. Devaux, Lecce, Conte, 2003;
- *Bellezza e realtà. Letture di Filosofia*, a cura di C. Esposito, G. Maddalena, P. Ponzio, M. Savini, Bari, Pagina, 2003 (tr. spagnola: *Beleza y realidad*, Fondo Editorial UCSS, Lima, 2005);
- *Finito infinito. Letture di Filosofia*, a cura di C. Esposito, G. Maddalena, P. Ponzio, M. Savini, Bari, Pagina, 2002 (Nuova ed. ampliata da un dialogo con E. Berti e un inserto iconografico su Michelangelo a cura di A. Rovetta, Edizioni di Pagina, Bari 2007).

VOLUMI: EDIZIONI (ANCHE IN COLLABORAZIONE)

- S. Desmarets, *De abusu philosophiae cartesianae*, Hildesheim, Olms, 2009 (Introduzione di M. Savini e I. Agostini, pp. 8-40, prefazione di G. Belgioioso);
- [In] R. Descartes, *Opere (1637-1649)*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009

  - Nota Introduttiva, curatela, trad. e note

  Discorso sul metodo

  - Revisione:

  Diottrica (con G. Belgioioso);
  Meteore (con G. Belgioioso);
  Geometria (con G. Belgioioso);
  Epistola a Dinet (con G. Belgioioso e I. Agostini);
  Epistola a Voetius (con G. Belgioioso, I. Agostini, A. Capone);
  Lettera-Prefazione ai *Principes de la Philosophie* (con G. Belgioioso e I. Agostini);
  Passioni dell'anima (con G. Belgioioso e G. Olivo).
- [In] R. Descartes, *Opere (1649-2009)*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009
-

  - Nota Introduttiva, curatela, trad. e note

  Regole per la direzione dell'ingegno,

Invenzione della radice cubica dei binomi;

- Curatela, trad. e note

Pensieri privati (con F. de Buzon),

Estratti di matematica (con F. de Buzon);

- Curatela e note:

Estratti dal 'Journal' di Beeckman;

- Nota introduttiva:

La Ricerca della verità (con G. Belgioioso)

- Traduzione:

Calcolo del Signor Descartes;

- Revisione:

Breve inventario degli scritti (con I. Agostini);

Lettera apologetica (con G. Belgioioso e F. Marrone);

Il mondo (con G. Belgioioso);

L'uomo (con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

La descrizione del corpo umano (con G. Belgioioso e F. Marrone);

Prefazione di Clerselier (con G. Belgioioso);

La ricerca della verità (con G. Belgioioso, I. Agostini, A. Capone);

Olympica (con G. Belgioioso);

Experimenta (con G. Belgioioso);

Elementi dei solidi (con G. Belgioioso);

Estratti dal 'Journal' di Beeckman (con G. Belgioioso, I. Agostini, G. Mambella).

- Collaborazione agli *Elementi di Lessico delle Opere* (a cura di F.A. Meschini)

- [In] R. Descartes, *Tutte le lettere* (2005), a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. Meschini e J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano, 2009[2]

- Trad. e annotazione delle seguenti lettere [tra parentesi quadre il n. della lettera in BLet]:

[64] *Descartes a M. Ferrand*, 24 febbraio 1634, pp. 260-261 (con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[81] *Descartes a Mersenne*, 1635-1636, pp. 312-319 (solo note);

[88] *Huygens a Descartes*, 15 giugno 1636, pp. 334-337 (solo note);

[92 bis] *Balzac a Descartes*, 1636-1637, pp. 342-343 (note con G. Belgioioso);

[100] *Descartes a Huygens*, 1635-1636, pp. 356-357 (solo note);

[123] *Fromondus a Plempius*, 13 settembre 1637, pp. 408-415 (solo note);

[124] *Plempius a Descartes*, 15 settembre 1637, pp. 414-417 (solo note);

[126] *Descartes a Plempius*, 3 ottobre 1637, pp. 420-423 (solo note);

[135] *Descartes a Plempius*, 20 dicembre 1637, pp. 472-475 (solo note);

[136] *Descartes a Mersenne*, fine dicembre 1637, pp. 476-479 (solo note);

[139] *Plempius a Descartes*, gennaio 1638, pp. 492-495 (solo note);

[146] *Descartes a Plempius*, 15 febbraio 1638, pp. 512-525 (solo note)

[148] *Morin a Descartes*, 22 febbraio 1638, pp. 528-547;

[149] *Descartes a Vatier*, 22 febbraio 1638, pp. 546-553;

[152] *Descartes a Mydorge*, 1 marzo 1638, pp. 564-571;

[153] *Descartes a Mersenne*, 1 marzo 1638, pp. 572-579;

[154] *Descartes a X*** per Hartlib*, primavera 1638, pp. 580-581 (solo note)

[155] *Plempius a Descartes*, marzo 1638, pp. 582-585;

[156] *Ciermans a Descartes*, marzo 1638, pp. 584-593;

[157] *Descartes a Huygens*, 9 marzo 1638, pp. 592-597;

[158] *Descartes a Plempius*, 23 marzo 1638, pp. 596-603;

[159] *Descartes a Ciermans*, 23 marzo 1638, pp. 604-615;

[160] *Descartes a Mersenne*, 31 marzo 1638, pp.614-629;

[162] *Roberval contro Descartes*, aprile 1638, 630-641;

[163] *Mersenne a Descartes*, 28 aprile 1638, pp. 640-647(solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[164] *Descartes a Reneri per Pollot*, aprile o maggio 1638, pp. 646-659;

[165] *Descartes a Eding per Hartlib*, aprile o maggio 1638, pp. 658-659 (solo note)

[167] *Descartes a Mersenne*, 27 maggio 1638, pp. 672-689;

[171] *Descartes a Huygens*, giugno 1638, pp. 702-707;

[172] *Descartes a Morin*, 13 luglio 1638, pp. 728-751;

[173] *Descartes a Morin*, 13 luglio 1638, pp.750-753;

[177] *Descartes a Fermat*, 27 luglio 1638, pp. 798-801;

[179] *Mersenne a Descartes*, 1 agosto 1638, pp. 802-805;

[180] *Morin a Descartes*, 12 agosto 1638, pp. 804-819;

[182] *Descartes a Hogelande*, agosto 1638, pp. 820-825;

[183] *Descartes a Huygens*, 19 agosto 1638, pp. 824-827;

[185] *Descartes a Mersenne*, 23 agosto 1638, pp. 356-357 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone)

[186] *Descartes a Plempius*, agosto 1638, pp. 854-857;

[187] *Descartes a Mersenne*, 12 settembre 1638, pp. 856-867;

[188] *Descartes a Morin*, 12 settembre 1638, pp. 866-875;

[189] *Descartes a Ferrier*, settembre 1638, pp. 874-877

[190] *Descartes a X****, 12 settembre 1638, pp. 876-879;

[191] *Descartes a Mersenne*, 11 ottobre 1638, pp. 878-901;

[192] *Descartes a Fermat*, 11 ottobre 1638, pp. 900-903;

[193] *Morin a Descartes*, ottobre 1638, pp. 902-913;

[194] *Descartes a Mersenne*, 15 novembre 1638, pp. 912-935;

[195] *Descartes a Debeaune*, novembre-dicembre 1638, pp. 934-939;

[196] *Descartes a Mersenne*, 6 dicembre 1638, pp. 938-945;

[198] *Descartes a Schooten*, fine 1638-inizio 1639, pp. 946-957 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[199] *Descartes a Frenicle*, 9 gennaio 1639, pp. 958-963 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[202] *Descartes a Mersenne*, 9 febbraio 1639, pp. 976-989 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[203] *Descartes a Debeaune*, 20 febbraio 1639, pp. 988-997 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[204] *Descartes a Mersenne*, 20 febbraio 1639, pp. 998-1001 (solo note);

[207] *Descartes a Mersenne*, 30 aprile 1639, pp. 1004-1013 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[216] *Descartes a Mersenne*, 19 giugno 1639, pp. 1004-1013 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[234] *Van Zurck a Huygens*, 19 novembre 1639, pp. 1098-1101 (solo note);

[242] *Descartes a Meyssonnier*, 29 gennaio 1640, pp. 1144-1147 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[244,] *Descartes a Hogelande*, 8 febbraio 1640, pp. 1154-1157 (solo note);

[259] *Descartes a Huygens*, 22 luglio 1640, pp. 1210-1213 (solo note);

[261] *Descartes a Mersenne per Bourdin*, 29 luglio 1640, pp. 1216-1227 (solo note);

[273] *Descartes a Wicquefort*, 2 ottobre 1640, pp. 1292-1293 (solo note);

[300] *Descartes a Mersenne per Hobbes*, 21 gennaio 1641, pp. 1384-1389 (solo note);

[303] *Descartes a Mersenne per Hobbes*, 18 febbraio 1641, pp. 1408-1413 (solo note);

[306] *Hobbes a Mersenne per Descartes*, 30 marzo 1641, pp. 1430-1439 (solo note);

[314] *X*** a Mersenne per Descartes*, 19 maggio 1641, pp. 1462-1465 (solo note);

[324] *Descartes a X****, agosto 1641, pp. 1514-1527 (solo note);

[333] *Descartes a Mersenne*, 22 dicembre 1641, pp. 1548-1553 (solo note);

[387] *X*** a Mersenne per Descartes*, 4 aprile 1643, pp. 1730-1733 (con G. Belgioioso, I. Agostini, S. Agostini, A. Alemanno);

[399] *Colvius a Descartes*, 9 giugno 1643, pp. 1766-1769 (solo note);

[401] *Elisabetta a Descartes*, 10/20 giugno 1643, pp. 1768-1771 (solo note);

[402] *Descartes a Vorstius*, 19 giugno 1643, pp. 1772-1775 (solo note);

[406] *Descartes a Beverwijck*, 5 luglio 1643, pp. 1788-1791 (solo note);

[407] *Descartes a Colvius*, 5 luglio 1643, pp. 1790-1790 (solo note);

[439] *Mersenne a Descartes*, fine 1643-inizio 1644, pp. 1870-1871 (solo note);

[402] *Descartes a de La Thuillerie*, 22 gennaio 1644, pp. 1880-1891 (solo note);

[453] *Descartes a Picot*, 2 maggio 1644, pp. 1906-1907 (solo note);

[471] *Descartes a Bruno*, novembre 1644, pp. 1942-1943 (solo note);

[485] *Descartes all'università di Groninga*, 17 febbraio 1645, pp. 1974-1977 (solo note);

[500] *Descartes a X****, giugno 1645, pp. 2026-2031 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[536] *Descartes a X****, 1645 o 1646, pp. 2130-2132 (solo note);

[540] *Descartes a X****, febbraio 1646, pp. 2144-2147 (solo note);

[544] *Descartes a Clerselier*, 2 marzo 1646, pp. 2150-2153 (solo note);

[550] *Descartes a Cavendish*, 30 marzo 1646, pp. 2170-2177 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[552] *Descartes a Mersenne*, 20 aprile 1646, pp. 2178-2183 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[553] *Descartes a Mersenne*, 20 aprile 1646, pp. 2184-2191 (solo note);

[558] *Roberval a Cavendish per Descartes*, maggio 1646, pp. 2204-2213 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[561] *Descartes a Cavendish*, 15 giugno 1646, pp. 2216-2221 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[569] *Descartes a Clerselier per Le Conte*, 29 agosto 1646, pp. 2270-2281 (solo note);

[572] *Roberval contro Descartes*, settembre 1646, pp. 2288-2295 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[558] *Descartes a Mersenne*, 25 gennaio 1647, pp. 2376-2381 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[599] *Van Foreest a Descartes*, 29 gennaio 1647, pp. 2382-2383 (solo note);

[605] *Descartes a Mersenne*, 15 marzo 1647, pp. 2406-2409 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[558] *Descartes a Heereboord*, 19 aprile 1647, pp. 2412-2413 (solo note);

[611] *Descartes ai Curatori dell'Università di Leida*, 4 maggio 1647, pp. 2424-2435 (solo note con S. Agostini);

[618] *I Curatori dell'Università di Leida a Descartes*, 20 maggio 1647, pp. 2452-2453 (solo note);

[619] *Wevelichoven a Descartes*, 20 maggio 1647, pp. 2454-2455 (solo note);

[621] *Descartes ai Curatori dell'Università di Leida*, 27 maggio 1647, pp. 2456-2461 (solo note);

[622] *Descartes a Wevelichoven*, 27 maggio 1647, pp. 2462-2463 (solo note);

[647] *Wassenaer a Descartes*, 9 febbraio 1648, pp. 2522-2529 (solo note);

[656] *Arnauld a Descartes*, 3 giugno 1648, pp. 2548-2555 (solo note);

[657] *Descartes per Arnauld*, 4 giugno 1648, pp. 2554-2557 (solo note);

[663] *Arnauld a Descartes*, luglio 1648, pp. 2570-2575 (solo note);

[665] *Descartes per Arnauld*, 29 luglio 1648, pp. 2576-2581 (solo note);

[702] *Descartes a Carcavi*, 11 giugno 1649, pp. 2703-2705 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[702] *Carcavi a Descartes*, 17 agosto 1649, pp. 2732-2741 (solo note con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[729] *Descartes a Jeanne Sain*, 12 maggio 1605-1609, pp. 2804-2805 (con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone);

[730] Balzac a *Descartes*, 1636-prima metà del 1638, pp. 2806-2807;

[731] *Bourdin a Descartes*, ottobre 1640, pp. 2806-2809 (con G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone).

- Indice Biografico dei Corrispondenti: pp. 2903-2957 (autore di tutte le voci tranne 'Caramuel Lobkowitz, Juan').

- R. Descartes, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, éd. par M. Savini et E. Lojacono, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2009.

- R. Descartes, *Discorso sul metodo e altri scritti***,** a cura di G. Belgioioso con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini**,** Milano, Bompiani-Corriere della sera, 2009:

- Curatela, trad. e note:

Discorso sul metodo;

Regole per la direzione dell'Ingegno;

- Revisione e note:

La ricerca della verità mediante il lume naturale (assieme a I. Agostini, G. Belgioioso, A. Capone);

- Revisione:

Olympica;

Mondo

Epistola a Dinet;
Passioni dell'anima;

- Per gli apparati ha curato assieme a F. Marrone e F.A. Meschini gli *Elementi di lessico* (pp. 743-780).

ARTICOLI SU RIVISTA

- *Un nuovo argomento per l'esistenza di Dio alla prova: l'«Examen novi argumenti ... inventi ab Escalache» di J. Clauberg*, Giornale Critico della Filosofia Italiana, vol. 3, 2012, pp. 37-58;
- *La 'Medicina mentis de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus en tant que Philosophie première*, in *Les Cahiers Philosophiques De Strasbourg*, vol. 32, 2012, II, pp. 147-172;
- *Una metafisica sotto tutela: 'Gnostologia', 'Noologia' e 'Ontologia' nel pensiero di A. Calov*, «Medioevo», XXIV, 2009, pp. 361-380;
- (con J. Roger), *Le* Corpus Descartes *: édition en ligne des œuvres et de la correspondance de Descartes*, *Bulletin cartésien* XXXVII, «Archives de Philosophie», 2009/1 - Tome 72, pp. 133-134;
- *Johannes Clauberg e l'esito cartesiano dell'ontologia*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 2009, 9, pp. 153-172;
- *L'insertion du cartésianisme en logique: la* Logica vetus et nova *de Johannes Clauberg*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 2006-I, pp. 73-88 ;
- *À propos du contexte de l'*Epistola de Cartesii Philosophia *de Joachim Jungius et de la diffusion du cartésianisme en Allemagne*, Liminaire II du *Bulletin Cartésien XXXIV*, «Archives de Philosophie», 2006, 69-1, pp. 1-4 ;
- *A propos d'une note de la Nouvelle édition de AT (II, 731-734) et d'un document disparu*, *Bulletin Cartésien XXXIII*, «Archives de Philosophie», 2005, 68, 1, pp. 14-15 ;
- *La causalità come 'ratio'*, essai review del volume di V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz* (Paris, Puf, 2002), in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 2004, 3, pp. 73-82;
- *Cronaca del 'Midwest Seminar in the history of modern philosophy' (Lecce 11-14 dicembre 2002)*, «Nouvelles de la République des Lettres», 2002-II, pp. 81-84;
- *Notes au sujet de la publication de l'*Anti-Spinoza *de Christoph Wittich*, «Nouvelles de la République des lettres», 2000-II, pp. 79-96.

SAGGI IN VOLUMI COLLETTANEI:

- (assieme a S. Agostini) *Note su Claude Clerselier editore della corrispondenza di Descartes*, in F.A. Meschini (a cura di), *Le opere dei filosofi e degli scienziati*, Firenze, Olschki, (in corso di pubblicazione);
- *L'horizon problématique du concept d''ens reale' dans les 'Pensées Métaphysiques' de Spinoza*», in Fr. Manzini (éd. par). *Spinoza et ses scolastiques*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011, pp. 77-91;
- *'Methodus cartesiana' e 'pansophia': i primi dibattiti intorno al metodo cartesiano e il progetto di riforma del sapere nelle Provincie Unite*, in B. Lotti-P. Dessì (a cura di), *Eredità cartesiane nella cultura britannica*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 29-47;
- *La 'Panacea Philosophica' de Johann Heinrich Alsted: un project architectonique d'accès au savoir*, in V. Alexandrescu (ed.), *Branching off. The Early Moderns in Quest of the Unity of Knowledge*, Bucarest, Zetabooks, 2009, pp. 211-224;
- 'Comparatio vel ratiocinatio'. *Statuto e funzione del concetto di* 'comparatio/comparaison' *nel pensiero di R. Descartes*, in F. Marrone (a cura di), *desCartes et desLettres Epistolari e filosofia nell'età cartesiana*, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 132-169;
- *L''Epistola de Cartesii Philosophia' di Joachim Jungius*, in F. Marrone (a cura di), *desCartes et desLettres Epistolari e filosofia nell'età cartesiana*, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 213-233;
- *Johannes Clauberg et la lecture de Descartes d'après l'herméneutique du texte d'Aristote*, in F. Gabriel–P. Hummel (éd. par), *La mesure du savoir*, Paris, Philologicum Calepinus, 2008, pp. 257-270;
- *La critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda methodus *de Marten Schoock*, in A. Del Prete (a cura di), *Il Seicento e Descartes*, Firenze, Le Monnier, 2004, pp. 168-197;
- *'Methodus cartesiana' o 'Methodus vaniniana'? Fonti e significato teorico del parallelo tra René Descartes e Giulio Cesare Vanini nell'*Admiranda Methodus *di Marten Schoock*, in F.M. Crasta – M. T. Marcialis (a cura di), *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, Lecce, Milella, 2001, pp. 109-126;
- *'Methodus cartesiana' ed esegesi biblica: l'apporto di Christoph Wittich alla polemica copernicana in Olanda (1650-1659)*, in F.A. Sulpizio (a cura di), *Studi Cartesiani*, Lecce, Milella, 2000, pp. 303-331.

RECENSIONI

- K. Detlefsen (éd. par), *Descartes' 'Meditations'. A critical Guide*, Cambridge, Cambridge UP, 2102, 275 p. (*Bulletin cartésien XLIII*, in *Archives de philosophie*, 2014/1 - Tome 77, pp. 180-183;
- E. Zaldivar, « Descartes's Theory of Substance: Why He was Not a Trialist », *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 19, Issue 3, 2011, pp. 395-418 (*Bulletin cartésien XLII*, in *Archives de philosophie*, 2013/1 - Tome 76, pp. 186-187);
- *Una nuova edizione completa delle opere di Francisco Sanchez*, *Quaestio*, 2012, vol. 11, pp. 479-482;
- Th. Verbeek, *Descartes and the Dutch*, Carbonsdale, Southern University Press, 1992 («Les Nouvelles de la Republique des lettres», 1998-II, pp. 158-160);
- M. Rozemond, *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1998, 286 pp. (Bulletin cartésien XXIX, «Archives de philosophie», 64-1, 2001);
- A. Hausman - D.B. Hausman, *Descartes Legacy*, Toronto, TUP, 1997, 154 pp. (Bulletin cartésien XXX, «Archives de philosophie», 65-1, 2002, p. 36);
- B. Timmermans, *The originality of Descartes's conception of analysis as discovery*, «Journal of the History of Ideas», 60, 1999, 3 pp. 433-447 (Bulletin cartésien XXX, «Archives de philosophie», 65-1, 2002, p. 38);
- V. Le Ru, *La crise de la substance et de la causalité*, Paris, Éditions du CNRS, 2003, 216 p. («Les Études Philosophiques», 71, 2004/ 4, pp. 575-576);
- F. Alquié, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*, Paris, La table ronde, 2005, 288 p. («Les Études Philosophiques», Vol.75, 2005/4, pp.567- 568);
- R. L. Guidi, *L'inquietudine del Quattrocento*, Roma, Tiellemedia, 2007 («Les nouvelles de la République des Lettres», 2008-I, pp. 157-158);
- J.-V. Blanchard, *L'optique du discours au XVIIe siècle. De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Presses de l'Université de Laval, 2005 («Les Etudes Philosophiques», 84, 2008/1, pp. 126-128);
- *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, publié sous la direction de M. Fichant et J.-L: Marion, textes réunis et édités par D. Weber, Paris, Vrin, 2005 («Les Etudes Philosophiques», 82, 2007/3, pp.254-256) ;

- *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, ed. by D. Garber & St. Nadler, Oxford, Clarendon Press, 2003 (*Bulletin Cartésien XXXIV*, «Archives de Philosophie», 2006, 69-1, pp. 24-25).

ELENCO DEGLI SCRITTI DI MASSIMILIANO SAVINI INCLUSI NEL VOLUME[1]

Articoli

Methodus cartesiana *ed esegesi biblica: l'apporto di Christoph Wittich alla polemica copernicana in Olanda (1650-1659)*, in F. A. SULPIZIO (ed.), *Studi Cartesiani*, Lecce, Milella, 2000, pp. 303-331.

*Notes au sujet de la publication de l'*Anti-Spinoza *de Christoph Wittich*, «Nouvelle de la République des lettres», 2, 2000, pp. 79-96.

Methodus cartesiana *o* methodus vaniniana*? Fonti e significato teorico del parallelo tra René Descartes e Giulio Cesare Vanini nell'*Admiranda methodus *di Martin Schoock*, in F. M. CRASTA, M. T. MARCIALIS (eds.), *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, Lecce, Milella, 2001, pp. 109-125.

*La critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda methodus *de Martin Schoock*, in A. DEL PRETE (ed.), *Il Seicento e Descartes dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2004, pp. 168-197.

L'insertion du cartésianisme en logique : la Logica vetus et nova *de Johannes Clauberg*, «Revue de Métaphysique et Morale», 1, 2006, pp. 73-88.

Johannes Clauberg et la lecture de Descartes d'après l'herméneutique du texte d'Aristote, in P. HUMMEL, F. GABRIEL (eds.), *Vérité(s) philologique(s). Études sur les notions de vérité et de fausseté en matière de philologie*, Paris, Philologicum, 2008, pp. 257-269.

Comparatio vel Ratiocinatio. *Statuto e funzione del concetto di* comparatio/comparaison *nel pensiero di René Descartes*, in F. MARRONE (ed.), *desCartes et desLettres "Epistolari" e filosofia nell'età cartesiana*, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 132-169.

[1] Si danno in ordine cronologico i testi di Massimiliano Savini inclusi in questo volume.

*L'*Epistola de Cartesii Philosophia *di Joachim Jungius (1587-1657)*, in F. MARRONE (ed.), *desCartes et desLettres "Epistolari" e filosofia nell'età cartesiana*, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 213-233.

Johannes Clauberg e l'esito cartesiano dell'ontologia, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 9, 2009, pp. 153-172.

La Panacea Philosophica *de Johann Heinrich Alsted: un project architectonique d'accès au savoir*, in V. ALEXANDRESCU (ed.), *Branching off. The Early Moderns in Quest of the Unity of Knowledge*, Bucarest, Zetabooks, 2009, pp. 211-224.

Una metafisica sotto tutela: gnostologia, noologia *e* ontologia *nel pensiero di Abraham Calov*, «Medioevo», 24, 2009, pp. 361-380.

*L'horizon problématique du concept d'*ens reale *dans les* Pensées Métaphysiques *de Spinoza* , in F. MANZINI (ed.), *Spinoza et ses scolastiques*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011, pp. 77-91.

[coautrice S. Agostini] *Nota sulle scelte editoriali di Claude Clerselier, editore della corrispondenza cartesiana*, in F. A. MESCHINI (ed.), *Le opere dei filosofi e degli scienziati*, Firenze, Olschki, 2011, pp. 149-163.

Methodus cartesiana *e* Pansophia*: i primi dibattiti intorno al metodo cartesiano e il progetto di riforma del sapere nelle Provincie Unite*, in B. LOTTI, P. DESSÌ (eds.), *Eredità cartesiana nella cultura britannica*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 29-47.

Un nuovo argomento per l'esistenza di Dio alla prova: «Examen novi argumenti … inventi ab Escalache» di J. Clauberg, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 3, 2012, pp. 37-58.

La Medicina mentis *de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus en tant que 'Philosophie première'*, «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 32, n. 2, 2012, pp. 147-172.

Respectus *et* relatio *: la relation chez Descartes*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 12, 2013, pp. 265-282.

Evidenza e verità nel pensiero di René Descartes, «Educação e Filosofia», 29/especial, 2015, pp. 85-122.

Le Studium Bonae Mentis *de Descartes : entre "art de bien comprendre" et "histoire de son esprit"*, «Examina. I quaderni di Alvearum», 1, 2015, pp. 89-101.

Le obiezioni agli Essais*: la corrispondenza con Morin*, «Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas», 1, n. 2, jul./dec. 2017, pp. 118-129.

***Varia* (*liminaires*, recensioni e altri scritti)**

À propos d'une note de la Nouvelle édition *de AT (II, 731-734) et d'un document disparu*, «Archives de Philosophie», «Liminaire Bulletin cartésien XXXIII», 68, n. 1, 2005, pp. 158-160.

*Sur le contexte de l'*Epistola de Cartesii Philosophia *de Joachim Jungius et la diffusion du cartésianisme en Allemagne*, «Archives de Philosophie», «Liminaire Bulletin cartésien XXXIV», 69, n. 1, 2006, pp. 152-156.

[coautrice J. Roger] *Les* Corpus Descartes. *Édition en ligne des œuvres et de la correspondance de Descartes*, «Archives de Philosophie», «Liminaire Bulletin cartésien XXXVII», 72, 1, 2009, pp. 133-134.

La causalità come «ratio». V. CARRAUD, Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz *(Paris, PUF 2002)*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 3, 2003, pp. 533-542.

T. VERBEEK, *Descartes and the Dutch. Early reactions to cartesian philosophy*, Carbonsdale, Southern University Press, 1992, «Les Nouvelles de la Republique des lettres», 2, 1999, pp. 158-160.

M. ROZEMOND, *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XXIX», 64, n. 1, 2001, pp. 21-23.

A. HAUSMAN & D.B. HAUSMAN, *Descartes Legacy : minds and meaning in early modern philosophy*,, Toronto, Toronto University Press, 1997, 154 p., «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XXX», 65, n. 1, 2002, pp. 47-48.

B. TIMMERMANS, *The originality of Descartes's conception of analysis as discovery*, «Journal of the History of Ideas», 60/3, 1999, pp. 433-447, «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XXX», 65, n. 1, 2002, p. 51.

Cronaca del Midwest Seminar in the history of modern philosophy *(Lecce 11-14 dicembre 2002)*, «Nouvelle de la République des lettres», 2, 2002, pp. 81-84.

V. LE RU, *La crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionnaliste*,, Paris, CNRS Éditions, 2003, «Les Études Philosophiques», 71, n. 4, 2004, pp. 575-576.

F. ALQUIE, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*, Paris, La table ronde, 2005, «Les Études Philosophiques», 75, n. 4, 2005, p. 567.

Oxford Studies in Early Modern Philosophy, D. GARBER, S. NADLER (eds.), Oxford, Clarendon Press, 2003, «Archives de Philosophie», «Bulletin cartésien XXXIV», 69, n. 1, 2006, pp. 172-174.

Hobbes, Descartes et la métaphysique, D. WEBER (ed.), Paris, Vrin, 2005, «Les Etudes Philosophiques», 82, n. 3, 2007, pp. 254-256.

R. L. GUIDI, *L'inquietudine del Quattrocento*, Roma, Tiellemedia, 2007, «Les nouvelles de la République des Lettres», 1, 2008, pp. 156-158.

J.-V. BLANCHARD, *L'optique du discours au XVII^e^ siècle. De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Presses de l'Université de Laval, 2005, «Les Etudes Philosophiques», 84, n. 1, 2008, pp. 126-128.

Una nuova edizione completa delle opere di Francisco Sanchez. F. Sanchez, *Tutte le opere filosofiche*, C. BUCCOLINI, E. LOJACONO (eds.), Milano, Bompiani, 2011, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 11, 2012, pp. 479-482.

E. ZALDIVAR, *Descartes's Theory of Substance: why he was not a trialist*, «British Journal for the History of Philosophy», 19, n. 3, 2011, pp. 395-418, «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XLII», 76, n. 1, 2013, pp. 186-187.

Descartes' 'Meditations'. A critical Guide, K. DETLEFSEN (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2012, «Archives de philosophie», «Bulletin cartésien XLIII», 77, n. 1, 2014, pp. 180-183.

M. DEVAUX, *Le gondole di Gondor: il viaggio di Tolkien a Venezia (1955)*, M. SAVINI (tr. it.), Roma, Società Tolkieniana Italiana (I quaderni della Contea 3), 2005.

BIBLIOGRAFIA[1]

Œuvres théologiques de dom Robert Desgabets, savant bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne, Ms. 43 (142), Bibliothèque Municipale Intercommunale d'Epinal, ff. 281-288.

ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Aristotelis Topicorum libros Octo Commentaria*, edidit Maximilianus Wallies, Berolini, typis et impensis Georgii Reimeri, 1891.

J. H. ALSTED, *Panacea Philosophica*, Herborn, Corvinus, 1610.

— *Trigae Canonicae, quarum prima, est dilucida artis mnemologicae, ...secunda, est artis Lullianae, ...tertia, est artis oratoriae*, Francofurti, Hummius, 1612.

— *Philosophiae digne restituta*, Herbornae Nassoviorum, Corvinus, 1612.

— *Logicae systema harmonicum*, Herbornae, typis G. Corvini, 1614.

— *Cursus philosophici encyclopaedia libris XXVII complectens universae philosophiae methodum, serie praeceptorum, regularum et commentariorum perpetua*, Herborn, Corvinus, 1620.

— *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herbornae Nassoviorum, typis G. Corvini, 1630; repr. W. SCHMIDT-BIGGEMANN (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1989.

W. AMES

— *Technometria, omnium et singularum artium fines adaequate circumscribens*, Londini, Excudit Milo Flesher, 1633.

— *Technometry*, L. W. GIBBS (ed.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979.

[1] La *Bibliografia* non comprende i testi di Massimiliano Savini raccolti in questo volume per i quali si rinvia all'*Elenco degli scritti di Massimiliano Savini inclusi nel volume* presente tra gli *allegati*, cfr. *supra*, pp. 565-569.

T. ANDREAE, *Assertio methodi cartesianae opposita Jac. Revii praefatae methodi cartesianae considerationi theologicae quam vocat*, 2 voll., Groningen, J. Cöellen, 1653-1654.

ARISTOTELE

— J. TRICOT (ed.), *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1964.
— A. STEVENS (ed.), *Physique*, Paris, Vrin, 1999.

N. AUBERT DE VERSE, *L'impie convaincu*, Amsterdam, chez Jeun Crelle, 1684.

AVERROES, *Aristorelis de Physico Auditu*, VII, t. c. 24-26, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* [= lunct.], IV, Venetiis 1562; repr. Frankfurt am Main, Minerva, 1962, 327K-328I.

F. BACON, *De augmentis scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, 14 voll., J. SPEDDING, R. L. ELLIS, D. D. HEATH (eds.), Londres, Longman, 1858; repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Cambridge UP, 2011, vol. I, pp. 415-837.

A. BAILLET

— *La vie de Monsieur Descartes*, 2 voll., Paris, D. Horthemels, 1691.
— *La Vie de Monsieur Descartes réduite en* abrégé, Paris, chez G. de Luynes, la veuve de P. Boüillerot, Cl. Cellier, 1692.

J. BAUDOIN, *Ode*, in F. DU SOUCY DE GERZAN, *L'histoire afriquaine de Cleomède et Sophonisbe*, 3 voll., Paris, Morlot, 1627, vol. I, s.p.

P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique, par Mr. Pierre Bayle, Cinquieme Edition, revue, corrigée, et augmentée...*, Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht, 4 voll., 1740 ; repr. Genève, Slatkine Reprints, 1995.

B. BEKKER, *De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera*, Vesaliae, ex officina Andreae ab Hoogenhuysen, 1668.

P. BERTIUS, *Logicae peripateticae libri sex*, Lugduni Batavorum, ex officina Iohannis Patii, 1604.

J. BEUSEKOM, A. NIEPOORT, H. TROY, *Disputationes theologicae quatuor de usu Sacrae Scripturae in rebus philosophicis, contra Christophori Wittichii*

Dissertationes. Accedunt vindiciae pro iisdem Disputationumibus adversus illius Considerationem theologicam de Stylo Scripturae, Ultrajecti, ex officina Johannis a Waesbergae, 1656.

J. VAN BEVERWIJCK, *Epistolicae quaestiones*, Roterodami, Leers, 1644.

M. S. BOEZIO, *De diferentiis topicis*, in *PL* 64, coll. 1173-1216.

P. BOREL, *Vitae Renati Cartesii summi philosophi compendium*, Lutetiae Parisiorum, apud Ioannem Billaine et viduam Mathurini Dupuis, 1656.

F. BUONAMICI, *De Motu libri X*, Florentiae, apud Sermartellium, 1591.

F. BURGERSDIJCK

— *Collegium Physicum, Disputationibus XXXII absolutum*, Lugduni Batavorum, ex officina Ezeviriorum, 1632.
— *Institutionum Metaphysicurum libri duo*, Lugduni Batavorum, apud H. de Vogel, 1640.
— *Institutionun Logicarum Synopsis, sive rudimenta logica*, Lugduni Batavorum, apud Abrahamum Commelinum, 1645.
— *Institutionum logicarum libri duo, decreto illustriss. ac potentiss. Ordinum Hollandiae et West-Frisiae, in usum scholarum eiusdem provinciae, ex Aristotelis praeceptis nova methodo ac modo formati atque editi. Editio nova, prioribus longe correctior*, Leyde, A. Commelinus, 1645.

A. CALOV, *Scripta philosophica. I. Gnostologia, II. Noologia seu habitus intelligentiae, III. Metaphysicae divinae pars generalis, IV. Metaphysicae divinae pars specialis, V. Encyclopaedia mathematica, VI. Methodologia, VII. Ideae Encyclopaedias disciplinarum realium*, Lubecae, Impensis Joachimi Wilden Bibliop. Rostochensis, Literis Alberti Hakelmanni, 1651.

J. CALVIN, *Opera quae supersunt omnia*, Brunsvigae, apud C. A. Wetscke et filium, 1887.

J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Rationalis et realis philosophia*, Lovanii, E. de Witte, 1642.

G. CARDANO, *De subtilitate*, E. NENCI (ed.), Milano, Franco Angeli, 2004.

— *Tessarakas thesium philosophicarum, de logicae ab aliis disciplinis quibus cum vulgo confundi assolet distinctione*, Groningae, J. Nicolai, 1646.
— *Elementa Philosophiae Sive Ontosophia, Scientia prima, de iis quae Deo Creaturisque suo modo communiter attribuuntur, distincta partibus quatuor*, Groningen, Johannes Nicolai, 1647.
— *Defensio cartesiana*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1652.
— *Initiatio Philosophi, sive dubitatio cartesiana, ad metaphysicam certitudinem viam aperiens*, Lugduni Batavorum, ex officina A. Wyngaerden, 1655.
— *De cognitione Dei et nostri exercitationes centum*, Duisburgi, ex officina Adriani Wyngaerden, 1656.
— *Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae, Jurisprudentiae et Philologiae, praesertim Germanicae, studiosis accomodata. Accedit Logica Contracta, et, quae ex ea demonstratur, Orthographia Germanica*, Duisburgi ad Rhenum, typis Adriani Wyngaerden, 1660.
— *Metaphysica de Ente*, Amstelodami, Apud Danielem Elzevirium,1664.
— *Metayphisica de ente quae rectius ontosophia*, in *Opera Omnia Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, 2 voll., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 169; repr. Hildesheim, Olms, 1968, vol. I, pp. 277-340.
— *Logica Vetus & Nova*, in *Opera Omnia Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, 2 voll., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 1691; repr. Hildesheim, Olms, 1968, vol. II, pp. 765-904.
— *Examen novi argumenti probandi Dei existentiam, inventi ab Escalach*e: *'Quicquid concipitur aut est, aut non est; si non est, vel est possibile, vel impossibile, Etc.'*, *Opera Omnia*

Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii, 2 voll., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 1691; repr. Hildesheim, Olms, 1968, vol. II, pp. 1251-1256.

— *Tobias Andreae Epistola ad Joh. Claubergium, De collegio sapientum Parisiis. De argumento pro Existentia Dei, quo usus est Escalache. De libello in auctione librorum Dematii Ultrajecti invento, de opprimendis Canonicis*, in *Opera Omnia Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita. … Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, 2 voll., Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, prostant apud Wolfang, Ianssonio-Waesbergios, Boom, Someren-Goethals, 1691; repr. Hildesheim, Olms, 1968, vol. II, pp. 1256-1258.

J. COCCEJUS, *Opera Omnia theologica, exegetica, didactica, polemica, philologica*, 10 voll., Amstelodami, apud Janssonio-Waesbergios, 1701.

J. COLERUS, *La vie de B. de Spinosa*, La Haye, chez T. Johnson, 1706.

COLLEGIUM CONIMBRICENSIS (ed.), *Commentarii in octo libros physiscorum Aristotelis*, Conimbricae, 1592.

J. A. COMENIUS

— *Novissima linguarum methodus*, s.l., s.d. [ma: Lezno, 1648].

— *Opera didactica omnia*, Amsterdami, impensis Laurentii de Geer, excuderunt Christophorus Cunradus, & Gabriel a Roy, 1657.

— *Continuatio admonitionis fraternae de temperando Charitate zelo*, in J. KVACALA, *Archiv pro bádáni o životě a spisech J.A. Komenského*, n. 3, 1913, pp. 6-52.

— *Opera Omnia*, Praha, Academia scientiarum Bohemoslovaca, 1989.

— *Novissima linguarum methodus*, in *Opera Omnia*, Praha, Academia scientiarum Bohemoslovaca, 1989, vol. XV/2, pp. 91-402.

M. COSMOPOLITA, *Pentalogos in Libro cujusdam Gallico idiomate evulgati quatuor discursuum, De la Methode ; Dioptrique ; Meteorique : et Geometrique : Partem quae de Meteoris peregrinam quandam doctrinam exhibet, rationi et naturae epugnantem, Academiarum et Uversitarum Scholas omnes contemnantem, ut pote errorumn nutricolas*, La Haye, F. van der Spruyt, 1640.

L. DANEAU, *Physice christiana, sive Christiana de rerum creaturarum origine et usu disputatio*, Genevae, E. Vignon, 1580.

J. C. DANNHAUER, *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, Argentorati, typis Johanni Philippi Mülbii, 1642[2].

R. DESCARTES

— J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (eds.), *Claude Clerselier. Lettres de Mr Descartes*, 6 voll., Paris, Charles Angot, 1667[3] (1657), 1666[2] (1659), 1667, Lecce, Conteditore, 2005.
— R. FEDE (ed.), *Les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première Philosophie*, Paris, chez Jean Hourdel, 1724.
— V. COUSIN (ed.), *Œuvres de Descartes*, 11 voll., Paris, Levrault, 1824-1826.
— É. GILSON (ed.), *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1925.
— G. LEISEGANG (ed.), *Descartes Dioptrik*, Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1954.
— F. ALQUIE (ed.), *Œuvres Philosophiques*, 3 voll., Paris, Garnier, 1963-1973.
— C. ADAM, P. TANNERY (eds.), B. ROCHOT, P. COSTABEL (nuova presentazione) *Œuvres de Descartes*, 11 voll., Paris, Vrin – CNRS, 1964-1974.
— J.-L. MARION, P. COSTABEL (eds.), *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, M. Nijhoff, 1977.
— E. LOJACONO (ed.), *Opere scientifiche di René Descartes*, vol. II, Torino, UTET, 1983.
— J. COTTINGHAM, R. STOOTHOFF, D. MURDOCH (eds.), *The philosophical writings of Descartes*, 3 voll., Cambridge-London-New York, Cambridge UP, 1984-1991.
— E. LOJACONO (ed.), *La Recherche de la vérité*, E. J. BOS (testi stabiliti da), F. A. MESCHINI (lemmatizzazione e concordanze

del testo francese di), F. SAITA (indice e concordanze del testo latino e olandese), Milano, Franco Angeli, 2002.
— J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (eds.), *Claude Clerselier. Lettres de Mr Descartes*, 6 voll., Paris, Charles Angot, 1667[3], 1666[2], 1667, Lecce, Conteditore, 2005.
— E. LOJACONO (ed.), *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Paris, PUF, 2009.
— G. BELGIOIOSO (ed.), I. AGOSTINI, F. MARRONE, F. A. MESCHINI, M. SAVINI e di J.-R. ARMOGATHE (con la collaborazione di), *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Milano, Bompiani, (2005), 2009[2].
— G. BELGIOIOSO (ed.), I. AGOSTINI, F. MARRONE e M. SAVINI (con la collaborazione di), *René Descartes. Opere 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009.
— G. BELGIOIOSO (ed.), I. AGOSTINI, F. MARRONE e M. SAVINI (con la collaborazione di), *René Descartes. Opere postume 1650-2009*, Milano, Bompiani, 2009.
— V. CARRAUD, G. OLIVO (eds.), C. VERMEULEN (con la collaborazione di), *René Descartes. Étude du bon sens. La Recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Paris, PUF, 2013.

DE VIO TOMMASO (*CAJETANUS*), *De nominum analogia*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1505.

W. DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik (1900)*, in W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, 12 voll., Stuttgart, Teubner, 1957, vol. V, pp. 317-338.

J. DU BOIS
— *Dialogus theologico-astronomicus in quo ventilatur quaestio astronomica, an terra in centro universi quiescat, et sol aliaque luminaria coelestia circam eam moveantur: an vero sole quiescente, terra circa eam feratur: et ex Sacris Literis terrae quietem, soli vero motum competere probatur: adjuncta refutatione argumentorum astronomicorum, quae in contrario proferri solent*, Lugduni Batatvorum, apud Petrum Leffen, 1653.
— *Veritas et authoritas sacra in naturalibus et astronomicis asserta et vindicata*, Ultrajecti, ex officina J. à Waesbergae, 1655.

J.-B. DU HAMEL, *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata ... tomus prior*, Noribergae, impensis Johannis Ziegeri, 1682.

G. DUNS SCOTO

— *F. Ioannis Duns Scoti ordinis Minorum Quaestiones Quatuor Voluminum scripti Oxoniensis super Sententias*, Venetiis 1680.
— *Sur la connaisance de Dieu et l'univocité de l'étant*, O. BOULNOIS (ed.), Paris, PUF, 1988.

J. DU ROURE, *La philosophie divisée en toutes ses parties*, à Paris, chez François Clouzier, 1654.

F. DU SOUCY DE GERZAN

— *L'histoire afriquaine de Cleomède et Sophonisbe*, 3 voll., Paris, Morlot, 1627.
— *Sommaire de la Médecine chymique*, Paris, Billaine, 1632.
— *Histoire asiatique de Cerinthe, de Calianthe et d'Artenice. Avec un Traicté du Thresor de la vie humaine et la Philosophie des Dames*, à Paris, chez Pierre Lamy, 1634.
— *Le triomphe des dames*, Paris, chez l'auteur, 1646.
— *Le Grand Or potable des Anciens Philosophes*, Paris, Aux despens de l'autheur, 1653.
— *La vraye philosophie des Dames*, à Paris, 1653.

P. DU TRIEU, *Definitiones, divisiones ac regulae ex logica et physica Aristotelis in gratiam studiosorum philosophiae*, Colonia, sumptibus Bernardi Gualtheri, 1623.

R. ESTIENNE

— *Dictionnaire françois-latin*, Paris, dans l'imprimerie de Robert Estienne, 1549.
— *Dictionarium Latinogallicum*, Paris, Charles Estienne, 1552.

EUCLIDE

— *Euclidis elementorum libri XV, una cum scholijs antiquis a Federico Commandino urbinate, nuper in latinum conversi, commentarijsque quibusdam illustrati*, Pisauri, apud Camillum Francischinum, 1572.
— *Euclidis Elementorum Libri XV accessit Liber XVI, omnes perspicuis demonstrationibus, accuratisque 27 scholis ilstnati:*

nanc quarto editi, ac multarum rerum accesione post primam editionem locupletati, auctore Christophoro Clavio Bambergensi, Romae, apud Aloysium Zannettum, 1603.
— *Euclidis Elementa*, in *Opera Omnia*, I. L. HEIBERG, H. MENGE (eds.), Lipsiae, in aedibus B. P. Teubneri, 1885.

J. A. FABRICIUS, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus Atheos, Epicureos, Deistos seu Naturalistas, ldolatras, Judaeos, et Muhammedanos, lucubrationes suis asseruerunt*, Hamburgi, sumptu Theodori Christophori Felginer, 1725.

O. FERRARI, *Liber de sermonibus exotericis*, Venetiis, apud Aldum, 1575.

P. A. FOSCARINI, *Lettera sopra l'opinione de' pittagorici e del Copernico della mobilità della terra e stabilità del sole, e del nuovo pittagorico sistema del mondo*, Napoli, per L. Scorriggio, 1615.

L. FROIDMONT
— *Anti-Aristarchus, sive orbis-terrae immobilis, liber unicus, in quo decretum S Congregationis S.R.E. cardinal. an. 1616 adversus pythagorico-copernicanos editum defenditur*, Antverpiae, ex officina B. Moreti, 1631.
— *Vesta, sive Ant-Aristarchi vindex, adversus Jac. Lansbergium*, Antverpiae, ex officina B. Moreti, 1634.

V. FROMME, *Gnostologia*, Wittenbergae, Hake, 1631.

H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1960.

G. GALILEI
— *De Motu*, in A. FAVARO (ed.), *Le opere di Galileo Galilei*, 20 voll. [1890-1909], Firenze, G. Barbera, 1968, vol. I, pp. 243-419.
— *Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, in A. FAVARO (ed.), *Le opere di Galileo Galilei*, 20 voll. [1890-1909], Firenze, G. Barbera, 1968, vol. V, pp. 307-348.

— *A Jean De Beaugrand*, 11 novembre 1635, in A. FAVARO (ed.), *Le opere di Galileo Galilei*, 20 voll. [1890-1909], Firenze, G. Barbera, 1968, vol. XVI, p. 343.

A. GELLE, *Les nuits attiques*, Y. JULIEN (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 2002.

R. GOCLENIUS
— *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica*, Francofurti, prostat in Officina Zachariae Palthenij, 1598; repr. Olms, Hildesheim 1976.
— *Lexicon Philosophicum*, Francofurti, typis viduae Matthiae Beckeri, 1613.

G. GUTKE, *Habitus primorum principiorum seu intelligentiae. Annexae sunt, appendicis loco, disputationes super eodem habitu, tum in Academia witenbergensi, tum in gymnasio berlinensi, ob eodem ventilatae, itemque ex Dn. D. Abrahamo Calovio desumtae exercitationes, hac methodo confectae hactenus in berlinensi gymnasio declaratae*, M. J. HEIZSCHEMANNUS (ed.), Berolini, Sumptibus R. Volkers, 1666[2].

A. HEEREBOORD
— *Meletemata Philosophica*, Lugduni Betavorum, ex officina Francisci Moyardi, 1654.
— EPMHNEIA *logica, seu explicatio tum per notas, tum per exempla, Synops. Logicae burgersdicianae*, Lugduni Batavorum, ex officina Davidis a Lodensteyn, 1657.

G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, E. CODIGNOLA, G. SANNA (eds.), 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1964.

M. HEIDEGGER, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962.

J. HERBIN, *Famosae de solis vel telluris motu controversiae examen theologicum-philosophicum, ad S. Sanctam Normam*, Ultrajecti, apud J. A Waesbergae, 1655.

J. G. HEYSE, *Biographische Skizzen verstorbener Bremischer Aerzte und Naturforscher: eine Festgabe für die zwei und zwanzigste Versammlung Deutscher Naturforscher und Aerzte zu Bremen*, Bremen, Heyse, 1844.

T. HOBBES

— *Leviathan*, in W. MOLESWORTH (ed.), *English Works of Thomas Hobbes*, 11 voll., Londres, John Bohn, 1839, vol. III.

— J. JACQUOT, H. W. JONES (eds.), *Critique du De mundo de Thomas White*, Paris, Vrin, 1973.

F. HOMMIUS, *LXX Disputationes theologicae adversus pontificios*, Lugduni Batavorum, apud Johannem Orlers, And. Cloucq et Ioannem Maire, 1614.

M. HUND, *Oratio funebris in obitum* [...] *Johanni Claubergii* [...] *habita die VI febr. a.C. MDCLXV*, Duisburgi ad Rhenum, apud Franconem Sas, 1665.

C. HUYGENS, *Correspondance 1685-1690*, in *Œuvres complètes*, 22 voll., La Haye, M. Nijhof, 1901, vol. IX.

G. VON ISENDOORN, *Cursus logicus systematicus et agonisticus*, Harderwijck, J. Tollius, 1654.

J. JUNGIUS

— *Logica Hamburgensis hoc est Institutiones Logicae in usum Schol. Hamburg. conscriptae et sex libris comprehensae*, Hamburgi, sumptibus B. Offermans, 1638.

— *Logica Hamburgensis*, edidit R. F. MEYER, Hamburgi, in aedibus J. J. Augustin, 1957.

— *Joachimi Jungii Logicae Hamburgensis Additamenta, cum annotationibus* edidit W. RISSE, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

— *Der Briefwechsel des Joachim Jungius*, M. ROTHKEGEL (ed.), Bernd Elsner (aufgrund der Vorarbeiten von) Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 2005.

B. KECKERMANN

— *Gymnasium Logicum*, Hanoviae, apud G. Antonium, 1605.

— *Praecognitorum philosophicorum libri duo; naturam philosophiae explicantes, etrationem eiustum docendae, tum*

discendae demonstrantes, Hanoviae, apud haeredes Guilelmi Antonii, 1612.
— *Systema logicae majus*, in *Systema systematum ...omnia huius autoris scripta philosophica uno volumine comprehensa lectori exhibens*, 2 voll., edidit J. Alsted, Hanau, W. Antonius, 1613, vol. I., pp. 67-316.
— *Systema systematum ...omnia huius autoris scripta philosophica uno volumine comprehensa lectori exhibens*, 2 voll., edidit J. Alsted, Hanau, W. Antonius, 1613.

J. KOK, *Vaderlandsch Woordenboek, dorspronklyk verzameld door Jakobus Kok*, Amsterdam, Johannes Allart, 1795.

J. VAN LANSBERGEN
— *Apologia pro Commentationibus Philippi Lansbergii in motum terrae diurnum et annuum, adversus Libertum Fromondum, theologum lovaniensem et Joan. Baptistam Morinum,* Middelburgi Zelandiae, apud Z. Romanum, 1633.
— *Philippi Lansbergii astronomi celeberrimi opera omnia*, Middelburgi Zelandiae, apud Zachariam Romam, 1663.

P. VAN LANSBERGEN, *Commeniationes in motum terrae diurnum et annuum et in verum adspectabilis coeli typum ex belgico sermonem in latinum versae a Martino Hortensio*, Middelburgi, apud Zachariam Romam, 1630

P. DE LA RAMÉE
— *Dialecticae institutiones*, Lugduni, apud Theobaldum Paganum, 1547.
— *Animadversionum aristotelicarum libri XX*, Paris, Andreas Wechelus, 1556.

G. W. LEIBNIZ
— L. DUTENS (ed.), *Opera Omnia*, 7 voll., Genève, de Tournes, 1768.
— *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 2: *Philosophischer Briefwechsel*, Band 1, 1663 bis-1685, hrsg. von der Leibnitz-Forschungsstelle der Universität Münster, Darmstadt, Akademie Verlag, 1926-1987.
— *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 6: *Philosophische Schriften*, Band 2, 1663 bis-1672, hrsg. von der Leibnitz-

Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin, Akademie Verlag, 1966-1990.
— *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 6: *Philosophische Schriften*, Band 3, 1672 bis-1676, hrsg. von der Leibnitz-Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin, Akademie Verlag, 1980.
— *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 2: *Philosophischer Briefwechsel*, Band 1, 1663-1685, hrsg. von der Leibnitz-Forschungsstelle der Universität Münster, Darmstadt, Akademie Verlag, 2006.

C. LENTULUS, *Nova Renati Des Cartes sapientia faciliori quan antehac methodo detecta*, Herbornae nassoviorum, [s. e.], 1651.

A. LE ROY, *Floretum Philosophicum seu ludus meudonianus in termino totius Philosophiae*, Parisiis, apud I. Dedin, 1649.

L. DE LESCLACHE
— *La Philosophie, expliquée en tables par Louis de Lesclache*, Paris, [s. e.], 1651-1656.
— *Les avantages que les femmes peuvent recevoir de la philosophie et principalement de la morale*, Paris, chez l'auteur et L. Rondet, 1667.
— *La philosophie en tables, divisée en cinq parties*, à Beziers, par H. Martel, 1675.
— *La Philosophie divisée en cinq parties*, 2 voll., Paris, Charles Chastellain, 1648-1649.
— *La Philosophie particulière combattue par celle de l'Ecole. Où l'on examine les discours & les tables d'un philosophe de ce temps*, Paris, Antoine de Sommaville, 1650.
— *Cinquième partie de la philosophie, ou la théologie naturele. Divisée en deus parties*, à Paris, chez l'Autheur et Laurent Rondet, 1666.
— *Troisième partie de la Philosophie, ou la physique, qui nous donne la connoissance des choses natureles, divisée en générale et particulière*, Paris, chez l'autheur et L. Rondet, 1665.

M. LEYDECKER, *Veritas evangelica triumphans de erroribus quorumvis saeculorulorum, opus historico-theologicum*, Trajecti ad Rhenum, typis Rudolphi a Zyll, 1688.

D. LIPSTORP, *Specimina philosophiae cartesianae*, Lugduni Batavorum, apud Johannem et Danielem Elsevier, 1653.

J. LORHARD, *Ogdoas Scholastica, continens Diagraphen Typicam artium: Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*, Sangalli, Apud Georgium Straub, 1606.

J. MACCOVIUS, *Metaphysica ad usum quaestionum in Philosophia ac Theologia adornata et applicata*, Lugduni Batavorum, ex officina Francisci Hackii, 1658.

N. MALEBRANCHE, *Œuvres complètes*, A. ROBINET (ed.), 23 voll., Paris, Vrin-CNRS, 1958-1968.

B. MEISNER, *Philosophia sobria, hoc est Pia consideratio quaestionum philosaphicarum in controversiis theologicis, quas calviniani moverunt orthodoxis subinde occurentium*, Ienae, typis J. Nisii et G. Sengenwaldi, sumpibus W. Jun. et J. A. Endterorum, bibliop. Norimbergae, 1655.

M. MERSENNE

— *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1623.

— *L'impiété des Deistes, Athees et Libertins de ce temps, combattüe et renversee de point en point par raisons tirees de la philosophie et de la theologie. Ensemble la réfutation du Poème des Deistes*, Paris, chez Pierre Billaine, 1624.

— C. DE WAARD, P. TANNERY, B. ROCHOT, A. BEAULIEU (eds.), *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, 17 voll., Paris, CNRS, 1932-1988.

J. MICRAELIUS, *Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum…Editio Secunda ab ipso Authore Correcta & Aucta, cum novis novorum Terminorum & Vocabulorum Indicibus*, Stetini, Mamphrasius, 1661.

D. G. MORHOF, *Polyhistor in tres tomos literarium*, Lubecae, Sumtibus Petri Bockmanni, 1708.

J.-B. MORIN

— *Famosi et antiqui problematis de telluris motu vel quiete: hactenus optata solutio*, Parisiis, apud authorem, 1631.
— *Longitudinum terrestrium necnon coelestium nova et hactenus optata sententia*, Lutetiae Pariosiorum, apud Ioannem Libert, 1634.
— *Responsio pro telluris quiete, ad Jacobi Lansbergi apologiam pro telluris motu*, Parisiis, sumptibus authoris, 1634.
— *Astrologia gallica principiis & rationibus propriis stabilita atque in XXVI libros distributa*, Hagae, Adriani Ulacq, 1661.

P. NATORP, *Descartes' Erkenntnißtheorie*, Marburgo, N. C. Elwert'sche, 1882.

G. DE NEUFVILLE, *Physiologia seu Physica Generalis de rerum naturalium, atque etiam substantiae corporeae, communi natura, primis principiis & causis communissimisque affectionibus*, Bremae, De Villiers, 1645.

F. PATRIZI, *Discussiones peripateticae : Discussionum peripateticarum tomi quatuor, quibus Aristotelicae philosophiae universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter & erudite declarantur*, Basileae, ad Perneam Lecythum, 1581.

B. PEREIRA, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*, Romae, apud F. Zanettum et B. Tosium, 1576.

M. PICCART, *Isagoge in lectionem Aristotelis, hoc est hypotyposis totius philosophiae Aristotelis … nunc iis partibus, quibus deficiebat, aucta, et notis plurimis altera vice illustrata, atque ad usum in Theolog. applicata a Joh. Conrado Dürrio*, Altdorffi, typis et sumptibus Georgi Hagen, 1665.

V. F. PLEMPIUS
— *De fundamentis medicinae Libri VI*, Lovanii, ex typ. Ac sumptibus Iacobi Zegeri, 1638.
— *Fundamenta medicinae*, Lovanii, ex typ. ac sumptibus lacobi Zegerii, 1644.

N. POISSON, *Commentaire ou remarques sur la Méthode de M. Descartes. Où on établit plusieurs Principes généraux, nécessaires pour entendre toutes ses Œuvres. Par L. P. N. I. P. P. D. L.*, Paris, chez la veuve de C. Thiboust et P. Esclassan, 1671.

PROCLUS, *In primum Euclidis Elementorum librum Commentarii*, Godofredi Friedlein, Lipsiae, Teubneri, 1873.

J. DE RAEY, *Clavis Philosophiae Naturalis*, Lugduni Batavorum, J. et D. Elsevier, 1654.

H. REGIUS

— *Physiologia sive cognitio sanitatis*, Ultrajecti, A. Roman, 1641.
— *Epistola Henrici Regii ad V. Cl. Clerselierum, JC^tum parisiensem*, in *Brevis explicatio mentis humanae, sive animae rationalis*, Utrecht, Theodorus ab Ackersdijck et Gisbertus à Zijll, 1661, pp. 37-40.

A. REMY, *Deffence pour Estienne Pasquier, ... contre les impostures et calomnies de François Garasse*, Paris, La Ruelle, 1624.

J. REVIUS

— *Abstersio macularum quae ab anonymo quodam, calumniosae praefactionis in Notas Cartesianas auctore, ipsi aspersae sunt*, Lugduni Batavorum, apud J. N. Van Dorp, 1648.
— *Methodi cartesiane consideratio theologica*, Lugduni Batavorum, apud Hieroninmunn de Vogel, 1648.
— *Statera philosophiae cartesianae qua principiorum ejus falsitatis, et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, et ad virulentam epistolam praefixam selectarum disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Lugduni Batavorum, ex officina Petri Leffen, s.d. [*sed* 1650].

C. P. RICHTER, *Lexicon ethicum*, Noribergae, typis & sumptibus Simonis Halbmayeri excusum, 1677.

A. RIVET, *Isagoge, seu introductio generalis, ad Scripturam Sacram Veteris et Novi Testamenti*, Lugduni Batavorum, in Bibliopolo Isaaci Comellini, 1627.

P. DE LA RUE, *Geletterd Zeland: verdeeld in drie ofdeelingen, bevattende in zig de schryvers, geleerden en kunsternaars, uit din staat geboortig ; met bygevoegd levensver haal der voornaamsten onder dezelfde*, Middelbourg, M. Schryver, 1734.

F. SANCHEZ

— *Opera Philosophica*, J. DE CARVALHO (ed.), separata da «Revista da Universidade de Coimbra», vol. XVIII, Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1955.
— *Tratados filosóficos*, A. MOREIRA DE SÁ (ed.), Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1955.
— *Carta a Cristibal Clavio*, D. R. CUNNINGHAM, C. MELLIZO (eds.), «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 5, 1978, pp. 387-406.
— *Tutte le opere filosofiche*, C. BUCCOLINI, E. LOJACONO (eds.), Milano, Bompiani, 2011.

J. SCHARFIUS, *Lima logicae Hamburgensis qua errata Joachimi Jungii Med. Doctoris et Gymnasii Hamburg. Rectoris expoliuntur atque emendantur: genuina vero Logices praecepta ex Aristotele aliisque probatis autoribus conformatur exactius*, Wittebergae, typis Johannis Röhneri, 1639.

P. SCHERB, *Theses de Categoriis in Clavis Philosophiae peripateticae, sive disputationum philosophicarum quibus universa doctrina Logica, Physica, Ethica et Politica artificiosissima methodo proponitur et declaratur*, Francofurti, Sumptibus Ioann Schmidlin, 1625.

M. SCHICKARD, *Logica iuridica, hoc est regulae et modus argumentandi inductiones et interpretationes legum*, Herbornae Nassoviorum, Corvinus, 1615.

M. SCHOOCK

— *Philosophia cartesiana sive Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes*, Ultrajecti, Waesbergae, 1643.
— *De scepticismo pars prior*, Groningae, ex officina H. Lussinck, 1652.
— *Tractatus philosophicus de nihilo*, Groningae, typis Viduae Edzardi Agricolae, 1661.

F. VAN SCHOOTEN

— *Geometria a Renato Des Cartes anno 1637 Gallice edita nunc autem cum notis Florimondi de Beaune, ... in linguam latinam versa et commentariis illustrata, opera atque studio Francisci a Schooten*, Lugduni Batavorum, ex off. Ioannis Maire, 1649.
— *De scepticismo pars prior*, Groningae, ex officina H. Lussinck, 1652.

SIMPLICIO

— *In Aristorelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, edidit H. Diels, Berolini, typis et impensis Georgi Reimeri, 1895.
— *On Aristotle Physico 7*, C. HAGEN (ed.), London, Duckworth, 1994.

B. SPINOZA

— *Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur*, Amsterdam, apud Johannem Rieuwertsz, 1677.
— *Opera*, C. GEBHARDT (ed.), 4 voll., Heidelberg, C. Winter, 1925.
— *Court Traité*, C. APPUHN (ed.), Paris, Flammarion, 1964.
— *Korte verhandeling van God, de Mensch en deszelus welstand / Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, F. MIGNINI (ed.), L'Aquila, Japadre, 1986.
— *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, E. SCRIBANO (ed.), Bari, Laterza, 1990.

F. SUÁREZ

— *Opera omnia*, 28 voll., Parisiis, apud L. Vivès, 1856-1861.
— *Disputazioni metafisiche*, C. ESPOSITO (ed.), Milano, Rusconi, 1996.
— *De Anima*, S. CASTELLOTE (ed.), Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1991.

G. TALLEMANT DE REAUX, *Historiettes*, A. ADAM (ed.), Paris, Gallimard 1960.

P. G. THOLOSANUS

— *Commentaria in prolegomena syntaxeon mirabilis artis, per quam de omnibus disputatur habeturque cognitio*, authore D. Petro Gregorio, Lugduni, apud A. Gryphium, 1583.
— *Commentaria in syntaxes artis mirabilis, per quam de omnibus disputatur habeturque cognitio, in libros VIII digesta*, 7 voll., auctore Petro Gregorio, Lugduni, apud J. Pillehotte, 1587.

C. THOMASIUS, *Freymüthige Lustige und Ernsthafte iedoch Vernunft- und Gesetz-Mässige Gedancken Oder Monats-Gespräche über allerhand, fürnehmlich aber Neue Bücher Durch alle zwölf Monate des 1688. und 1689. Jahrs durchgeführet Von Christian Thomas*, halle, Chr. Salfeld, 1690, Band I; rist. Frankfurt am Main, Athenaum, 1972, pp. 354-442.

C. TIMPLER, *Metaphysicae systema methodicum*, Steinfurt, Excudebat Theophil Caesar, 1604.

A. TROMBETTA, *In tractatum formalitatum Scoti sententia*, Venetiis, Mandato et expensis heredum Nobilis Viri D. Octaviani Scoti Modoetiensis 1502.

E. W. VON TSCHIRNHAUS

— *Medicina mentis, sive tentamen genuinae logicae in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates*, Amsterdam, Magnus & Rieuwerts, 1687.
— *Eilfertiges Bedencken*, in C. THOMASIUS, *Freymüthige Lustige und Ernsthafte iedoch Vernunft- und Gesetz-Mässige Gedancken Oder Monats-Gespräche über allerhand, fürnehmlich aber Neue Bücher Durch alle zwölf Monate des 1688. und 1689. Jahrs durchgeführet Von Christian Thomas*, halle, Chr. Salfeld, 1690, Band I; rist. Frankfurt am Main, Athenaum, 1972.
— M*edicina mentis, sive tentamen genuinae logicae in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates*, Lipsiae, apud J. Thomam Fritsch, 1695.
— *Médecine de l'esprit, ou préceptes généraux de l'art de découvrir*, J.-P. WURTZ (ed.), Paris, Orphrys, 1980.

G. VALLETTA, *Notizie, ed autorità cavate da una lettera di N.N. per li diputati della Città di Napoli al Papa, intorno al procedimento del Santo Uficio nella detta Città, nella quale si difende la Filosafia Moderna, e si biasima l'Aristotelica*, in G. GIMMA, *Sylvae Rerum Notabilium ab Autorum Operibus tum Latinis, tum Italicis excerptarum*, G. BELGIOIOSO, M. OCCHINEGRO (eds.), Lecce, Milella, 1999, vol. III.

G. C. VANINI, *Opere*, G. PAPULI, P. RAIMONDI (eds.), Galatina, Congedo, 1979.

N. VEDEL, *Rationale theologicum, seu de Necessitate et vero usu principiorum rationis ac philosophuae in controversis theologicis*, Genevae, apud J. Chouët, 1628.

F. VERON

— *Abrégé de l'art et méthode nouvelle de bailloner les ministres de France et réduire les devoyez à la religion catholique, ou Bref et facile moyen par lequel tout catholique peut faire paroiste évidemment que tous les ministres sont trompeurs en l'exercice de leur charges et tous les religionnaires sont abusez en tous et un chacun des poincts de leur prétendue réformation*, Rouen, N. le Prévost, 1618.

— *Methodus Veroniana, sive Brevis et perfacilis modus, quo quilibet catholicus etiam scholis theologicis non exercitatus, potest solis Bibliis sive Genevensia illa sint, sive alia, et confessione fidei religionia praetente ministrum evidenter mutum reddere, et religionario cuicunque, quod in omnibus et singulis praetentae reformationis suae punctis errare teneatur, demonstrare*, Coloniae Agrippinae, excudebat J. Christophori, 1619.

— *Abbrégé des méthodes de traicters des controverses de religion, enseignées et prattiquées par S. Augustin et par les autre SS. Pères*, Paris, L. Boulenger, 1645.

F. VIÈTE, *Isagoge in artem analyticam*, in *Opera Omnia Mathematica*, Lugduni Batavorum, ex officina B. et A. Elzeviriorum, 1646, pp. 1-12.

G. VOETIUS

— *De Argumentis* theologicis, in *Selectarum disputationum theologicarum pars prima*, Ultrajecti, apud Johannem Waesbergae, 1648, pp. 1-16.

— *De atheismo* in *Selectarum disputationum theologicarum pars prima*, Ultrajecti, apud Johannem Waesbergae, 1648, pp. 114-226.

— *De docta ignorantia*, in *Selectarum disputationum theologicarum pars tertia*, Ultrajecti, ex officina Johannis a Waesbergae, 1659, pp. 668-692.

— *De Errore et Haeresi*, in *Selectarum disputationum theologicarum pars tertia*, Ultrajecti, ex officina Johannis a Waesbergae, 1659, pp. 692-809.

M. VOGEL, *Historia vitae et mortis Joachimi Jungii*, Argentorati, Bockenhoffer, 1658; repr. *Memoriae Philosophorum, oratorum, poetarum, historicorum et philologorum nostri saeculi clarissimorum renovatae decas sexta*, H. WITTE (ed.), Francofurti, apud M. Hallervord, 1679.

J. VÖLKEL, *De vera religione*, Racoviae, typis S. Sternacci, 1630.

C. VORST, *Tractatus theologicus de Deo*, Steinfurti, T. Caesar, 1610.

G. J. VOSSIUS, *Gerardi Joan. Vossii et clarorum virorum ad eum Epistolae*, Augustae Vindelicorum, sumptibus L. Kronigeri, 1691.

G. DE VRIES, *Exercitationes rationales de Deo, Divinisque perfectionibus. Nec non philosophemata miscellanea. Editio nova, ad quam, praeter alia, accedit Diatribe singularis gemina. Altera De Cogitatione ipsa mente; altera, de ideis rerum Innatis*, Trajecti ad Rhenum, ex officina J. & G. Van der Water, 1695.

A. WALAEUS, *De S. Scripturae perspicuitate et interpretatione* in I. POYANDERUM, A. RIVET, A. WALAEUM, *Theysium, Synopsis purioris theologiae, disputationibus quinquaginta duabus comprehensa*, Lugduni Batavorum., ex officina Elzeviriana, 1632.

C. WITTICH

— *Dissertationes duae, quarum prior de S. Scripturae in rebus philosopihicis abusus examinat: 1, an physicae genuinum principium sit Scriptura, 2, an haec de rebus naturalibus loquens accuratam semper veritatem an potius sensum et opinionem vulgi saepius sequatur; altera dispositionem et ordinem totius universi... tradit, sententiamque […] Cartesii de vera quiete et vero motu terrae defendit*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1653.

— *Consideratio theologica de stylo Scripturae, quem adhibet cum de rebus naturalibus seremnem instituit*, Lugduni Batavorum, apud A. Wyngaerde, 1656.

— *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta*, Neomagi,

apud A. Wyngaerden, 1659; Lugduni Batavorum, Impensis Cornelii Boutesteyn et Cornelii Lever, 1682[2].
— *Theologia Pacifica Defensa*, Amstelodami, apud Johannem Wolters, 1689.
— *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et ejus attributis*, Amstelodami, apud J. Wolters, 1690.
— *Investigatio Epistolae Pauli ad Hebraeos et positiones, sive aphorismi universam theologiam adumbrantes*, Amstelodami, apud Joannem Wolters, 1692.

C. WOLFF, *Ratio praelectionum Wolffianarum in Mathesin et Philosophiam universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis. (2. Aufl. Halle 1735)* ; repr. Hildesheim, New York, Olms, 1972.

G. ZABARELLA, *De natura logicae*, in *Opera Logica*, Coloniae, sumptibus L. Zetzneri, 1597; repr. Hildesheim, Olms, 1966, pp. 10-11.

Studi

I. AGOSTINI
— *L'idea di Dio in Descartes*, Firenze, Le Monnier, 2010.
— *Méditation et contemplation*, «Examina. I quaderni di Alvearum», 1, 2015, pp. 11-19.
— *La contribution de Piero Di Vona aux études spinozistes*, in F. MANZINI (ed.), *Spinoza et ses scolastiques*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011, pp. 43-64.

S. AGOSTINI
— *Claude Clerselier editore e traduttore di René Descartes*, Lecce, Conte, 2009.
— *La circulation des lettres sur l'eucharistie. Le "cas" du père Mesland*, in F. MARRONE (ed.), *desCartes et desLettres. 'Epistolari' e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2009, pp. 41-53.
— *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, Turnhout, Brepols, 2021.

S. AGOSTINI, M. SAVINI, *Nota sulle scelte editoriali di Claude Clerselier, editore della corrispondenza cartesiana*, in F. A. MESCHINI (ed.), *Le opere dei*

filosofi e degli scienziati. Filosofia e scienza tra testo, libro e biblioteca. Atti del Convegno Lecce, 7-8 febbraio 2007, Firenze, Olschki, 2012, pp. 149-163.

F. ALQUIÉ
— *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.
— *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*, Paris, La Table ronde, 2005.

E. ANGELINI, *Traccia e ricordo. Descartes e le due memorie*, «Annali della facoltà di Lettere e filosofia di Siena», 21, 2000, pp. 179-206.

K. G. APPOLD, *Abraham Calov's doctrine of Vocatio in its systematic context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.

J.-R. ARMOGATHE
— *L'arc-en-ciel dans les* Météores, in N. GRIMALDI, J.-L. MARION (eds.), *Le Discours et sa méthode*, Paris, PUF, 1987, pp. 145-162.
— *La vérité des Ecritures et la nouvelle physique*, in J.-R. ARMOGATHE (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 49-60.
— *Giulio Cesare Vanini: una retorica della sovversione*, in G. PAPULI (ed.), *Giulio Cesare Vanini. Dal testo all'interpretazione*, Taurisano, Presenza Taurisanese, 1996, pp. 31-44.
— *Jules-César Vanini une rhétorique de la subversion*, «Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail», 12, 1998, pp. 143-158.

J.-R. ARMOGATHE, V. CARRAUD, *Les premières censures romaines des Descartes (1663)*, «Archives de Philosophie», *Liminaire* «Bulletin cartésien XXX», 65, n. 1, 2002, pp. 1-5.

J.-R. ARMOGATHE, V. CARRAUD (eds.), *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, Lecce, Conte, 2003.

E. J. ASHWORTH, *Descartes theory of clear and distinct ideas*, in R. J. BUTLER (ed.), *Cartesian Studies*, Oxford, Blackwell, 1972, pp. 89-105.

R. C. B. AVÉ-LALLEMANT, J. JUNGIUS, *Briefwechsel Des Dr. Joachim Jungius mit seinen Schülern und Freunden*, Lübeck, Aschenfeldt, 1863.

S. BACHELARD, *Quelques aspects historiques des notions de modèle et de justification des modeles*, in P. DELATTRE, M. THELLIER (eds.), *Actes du colloque élaboration et justification des modèles*, 2 voll., Paris, Maloine, 1979, vol. I, pp. 9-20.

A. G. BALZ, *Cartesian Studies*, New York, Columbia University Press, 1951.

J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

H.-M. BARTH

— *Atheismus und Orthodoxie: Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
— *Atheismus: Geschichte und Begriff*, München, Claudius-Thesen, 1973.

J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, 4 voll., Paris, de Minuit, 1973-1985.

L. J. BECK, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

L. W. BECK, *Early German Philosophers. Kant and his predecessors*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

Y. BELAVAL

— *Comenius critique de Descartes*, «Archives de Philosophie», *Liminaire* «Bulletin cartésien XIII», 47, n. 3, 1984, pp. 2-25.
— *Comenius critique de Descartes*, in Y. BELAVAL, *Leibniz : de l'âge classique aux Lumières. Lectures leibniziennes*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 253-295.

G. BELGIOIOSO

— *Claire et distincte nelle Méditations/Meditationes di Descartes*, in M. FATTORI (ed.), *Il vocabolario della Republique des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 71-75.

— *L'année Descartes 1996. Un bilan historiographique*, in J.-R. ARMOGATHE, V. CARRAUD (eds.), *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, Lecce, Conte, 2003, pp. 21-47.
— *Un faux de Clerselier*, «Archives de Philosophie», «Bulletin cartésien XXXIII», 68, n. 1, 2005, pp. 148-158.
— *Signs and Cyphers and Symbols in Descartes*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1, 2006, pp. 7-22.

S. BENIN, *The footprints of God: Divine accommodation in Jewish and Christian Thought*, Albany, State University of New York Press, 1993.

E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, Giuffré, 1955.

L. BIANCHI, *'Interpretare Aristotele con Aristotele': percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento*, in *Studi sull'Aristotele del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 185-208.

E. BIZER, *Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 55, n. 3, 1958, pp. 306-372.

R. J. BLACKWELL, *Galileo, Bellarmine and the Bible*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1991.

J.-V. BLANCHARD, *L'optique du discours au XVIIe siècle. De la rhétorique des Jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005.

M. BLEKASTAD, *Comenius: versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schiksal des Jan Amos Komenski*, Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

P. J. BLOK, P. C. MOLHUYSEN, K. H. KOSSMANN, *Nieuw Nederlands Biografisch Woordenboek*, 10 voll., Amsterdam, N. Israel, 1974.

J. BOHATEC, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig, Deichert, 1912; repr. Hildesheim, Olms, 1966.

F. BONICALZI
— *L'ordine della certezza. Scientificità e persuasione in Descartes*, Genova, Marietti, 1990.

— *La causalité dans la science cartésienne*, in O. DEPRE, D. LORIES (eds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, pp. 109-152.
— *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano, Jaka Book, 1998.

C. BORGHERO
— *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983.
— *"Méthode" e "Géométrie": interpretazione seicentesca della logica cartesiana*, «Rivista di Filosofia», 79, n. 1, 1988, pp. 25-58.
— *La Méthode senza la Géométrie: Poisson e la diffusione del metodo cartesiano*, in G. BELGIOIOSO, G. CIMINO, P. COSTABEL, G. PAPULI (eds.), *Descartes: il metodo e i saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 587-595.
— *Discussioni sullo scetticismo di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana», 77, n. 1, 1998, pp. 1-25.

A. BORTOLOTTI, *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, Firenze, Olschki, 1983.

E. J. BOS
— *Epistolarium voetianum*, «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», 78, n. 2, 1998, pp. 184-215.
— *Epistolarium voetianum II*, «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», 79, n. 1, 1999, pp. 39-73.

E. J. BOS, J. VAN DE VEN, Se nihil daturum – *Descartes's unpublished judgement of Comenius's* Pansophiae Prodromus *(1639)*, «British Journal for the History of Philosophy», 12, 2004, pp. 369-386.

O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique à l'époque de Duns Scot (XIIIe et XIVe siècles)*, Paris, PUF, 1999.

C. B. BOYER
— *Descartes and the Radius of the Rainbow*, «Isis», 43, n. 2, 1952 pp. 95-98.

— *The Rainbow: from myth to mathematics*, New York, Thomas Yoseloff, 1959; repr. Princeton, Princeton University Press, 1987.

H. BREGER, *Über die Hannoveresche Handschrift des Descartesschen* Regulae, «Studia Leibnitiana», 15, n. 1, 1983, pp. 108-114.

H. BROWN, *Scientific organizations in Seventeenth-Century France 1620-1680*, Baltimore, the Williams and Wilkins Company, 1934; repr. New York, Russell & Russell, 1967.

M. J. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven, Yale University Press, 1987.

A. BÜHLER (ed.), *Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994.

W. VAN BUNGE, *On the early Dutch reception of the* Tractatus Theologico-Politicus, «Studia Spinozana», 5, 1989, pp. 225-251.

W. VAN BUNGE, H. KROP, B. LEEUWENBURGH (eds.), *The Dictionary of seventeenth and eighteenth-century dutch philosophers*, 2 voll., Bristol, Thoemmes Press, 2003.

E. BURY, *Jean Baudoin (1584-1650), témoin de la culture baroque et pionnier du classicisme*, «Dix-septième siècle», 216, n. 3, 2002, pp. 393-396.

F. DE BUZON, *La mathesis des* Principia: *remarques sur II, 64*, in J-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (eds.), *Descartes:* Principia Philosaphiae *(1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, pp. 303-320.

A. CAGNOLATI

— *Il Circolo di Hartlib: riforme educative e diffusione del sapere (Inghilterra 1630-1660)*, Bologna, Clueb, 2001.

— *L'importanza della nomenclatura rerum nella didattica delle lingue di Comenio*, «Quaderni del CIRSIL», 4, 2005, pp. 79-88.

P.-A. CAHNE, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980.

M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1939.

V. CARRAUD

— *Descartes et l'Ecriture Sainte*, in V. CARRAUD (ed.), *L'Ecriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1992, pp. 41-70.
— *Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique?*, in O. DEPRE, D. LORIES (eds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, pp. 153-171.
— *L'ontologie peut-elle être cartésienne?*, in T. VERBEEK (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publisher, 1999, pp. 13-38.
— *Causa sive «Ratio». La raison de causalité de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.

J. CARRIERO, *Between two worlds. A reading of Descartes's Meditations*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

J.-P. CAVAILLE

— *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991.
— Simulatio/dissimulatio, *notes sur feinte et occultation, XVIe-XVIIe siècle*, in M. FATTORI (ed.), *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 115-131.
— *De la construction des apparences au culte de la transparence. Simulation et dissimulation entre e XVIe et le XVIIe siècle*, «Littératures Classiques», 34, 1998, pp. 73-102.
— *Vanini e gli equivoci*, in F. P. RAIMONDI (ed.), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Galatina, Congedo, 2000, pp. 53-75.
— *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquat Accetto. Religion, morale politique au XVIIe siècle*, Paris, H. Champion, 2002.

D. CLARKE, *The impact Rules of Descartes' Physics*, «Isis», 68, n. 241, 1977, pp. 55-66.

S. CLUCAS, *In search of 'The True Logick': methodological eclectism among the 'Baconian reformers'*, in M. GREENGRASS, H. LESLIE, T. RAYLOR (eds.), *Samuel Hartlib and universal reformation: studies in intellectual communication*, Cambridge, Cambridge UP, 1994, pp. 51-74.

G. COPPENS, *Spinoza et la conception scolastique de Dieu dans le contexte hollandais*, in C. JAQUET (ed.), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 19-36.

G. COPPENS (ed.), *Spinoza en die scholastiek*, Leuven, Acco, 2003.

J. COTTINGHAM, *Cartesian Trialism*, «Mind», 94, 1985, pp. 218-230.

J.-F. COURTINE

— *Ontologie ou métaphysique?*, «Giornale di metafisica», 7, 1985, pp. 3-24.
— *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

L. DANNENBERG

— *Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert*, in J. SCHRÖDER (ed.), *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2001, pp. 75-131.
— *Logique et herméneutique au XVIIe siècle*, in J.-C. GENS (ed.), *La logique herméneutique du XVIIe siècle. J.-C. Dannhauer et J. Clauberg*, Paris, Le Cercle Herméneutique, « Collection Phéno », 2006.

E. DE ANGELIS, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa, Università degli Studi di Pisa, Istituto di Filosofia, 1964.

J.-B. DELAMBRE, *Histoire de l'Astronomie moderne*, 2 voll., Paris, Courcier, 1821; repr. I. BERNARD COHEN (ed.), New York and London, Johnson Reprint Corporation, 1969.

A. DEL PRETE (ed.), *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2004.

K. DETLEFSEN (ed.), *Descartes' 'Meditations'. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

M. DEVAUX,

— *J.-R. ARMOGATHE, V. CARRAUD, « La première condamnation des Œuvres de Descartes, d'après des documents inédits aux archives du Saint-Office »,* Nouvelles de la République des Lettres, *2001, 2, pp. 103-137,* «Archives de Philosophie», «Bulletin cartésien XXXII», 65, n. 1, 2004, pp. 166.

— *Le gondole di Gondor: il viaggio di Tolkien a Venezia (1955)*, Roma, Società Tolkieniana Italiana (I quaderni della Contea 3), 2005, 22 p. (trad. ital. di Massilimano SAVINI)

M. DEVAUX, M. LAMANNA, *The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 9, 2009, pp. 173-208.

P. DIBON

— *La philosophie néerlandaise au siècle d'or.* Tome I. *L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Amsterdam, Elsevier Publishing Company, 1954.

— *Communication in the Respublica literaria of the 17th Century*, «Respublica Litterarum. Studies in the Classical Tradition», 1, 1978, pp. 43-55.

— *Sur la réception de l'œuvre de F. Bacon en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, in M. FATTORI (ed.), *Francis Bacon. Terminologia e fortuna nel XVII secolo.* Seminario internazionale (Roma, 11-13 marzo 1984), Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1984, pp. 91-115.

— *Communication épistolaire et mouvement des idées au XVIIe siècle*, in P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990, pp. 171-190.

— *Les avatars d'une édition de correspondance: les Epistolae I. Casauboni de 1638*, in P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990, pp. 236-237.

— *Clerselier éditeur de la Correspondance de Descartes*, in P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990, pp. 495-521.

— *Connaissance révélée et connaissance rationnelle : aperçu sur les points forts d'un débat épineux*, in P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990, pp. 693-719.

— *La réception du* Discours de la Méthode *dans les Provinces-Unies*, in G. BELGIOIOSO, G. CIMINO, P. COSTABEL, G. PAPULI (eds.), *Descartes: il metodo e i saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 635-650.

A. DOMÍNGUEZ, *Las fuentes de los Cogitata Metaphysica. Analogías léxicas con Suárez y Heereboord*, in P. TOTARO (ed.), *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 63-89.

P. DUHEM, *La Théorie Physique. Son objet, sa structure*, Paris, Rivière, 1914.

A. C. DUKER, *Gisbertus Voetius*, 4 voll., Leiden, Brill, 1897-1915.

S. VON DUNIN BURKOWSKI, *Spinoza*, 4 voll., Münster, Aschendorff, 1933-1936.

B. EASTWOOD, *Descartes on Refraction. Scientific versus Rhetorical Method*, «Isis», 75, n. 3, 1984, pp. 481-502.

A. ELENA, *Baconianism in the seventeenth-century Nederlands: a preliminary survey*, «Nuncius», 6, n. 1, 1991, pp. 33-47.

B. ELSNER (ed.), *'Apollonius Saxonicus': die Restitution eines verlorenen Werkes des Apollonius von Perga durch Joachim Jungius, Woldeck Weland und Johannes Müller*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spatscholastik auf den deutschen Universitaten des siebzehnten Jahrhunderts*, «Spanische Forschung der Görresgesellschaft», Erste Reihe, Bd. I, Gesammelte Aufslitze zut Kulturgeschichte Spaniens, 1928, pp. 251-283.

M. FATTORI

— *La* Préface *aux* Passions de l'âme*: remarques sur Descartes et Bacon*, «Archives de Philosophie», *Liminaire* «Bulletin cartésien XXV», 61, n. 1, 1998, pp. 1-13.

— *La stratégie épistolaire de la* Respublica literaria, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO, C. VINTI (eds.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondance, Napoli, Vivarium, 1998, pp. 49-79.

— *La strategia epistolare della* République des Lettres, in M. FATTORI (ed.), *Linguaggio e filosofia nel Seicento europei*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 331-383.

M. FATTORI, M. L. BIANCHI (eds.), *Idea*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1991.

G. FEDERICI VESCOVINI, *Descartes et les sciences curieuses : le raisonnement* ex suppositione *et le Moyen Âge*, in J. BIARD, R. RASHED (eds.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, pp. 119-138.

A. FERRARIN, *Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio*, in M. M. SASSI (ed.), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 159-189.

M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Bari-Roma, Laterza, 2012.

J. FERRATER MORA, *On the early history of 'Ontology'*, «Philosophy and phenomenological research», 24, 1963, pp. 36-47.

P. FLOSS, *Comenius und Descartes*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 26, n. 2, 1972, pp. 231-253.

M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

H. G. FRANKFURT, *Demons, dreamers and madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, New York, The Bobbs-Merril Company, 1970; repr. Princeton, Princeton University Press, 2007.

J. S. FREEDMAN

— *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter (1500-1650): ein Handbuch für den Hochschulunterricht*, Münster, MAKS, 1984.

— *Philosophy Instruction within the Institutional Framework of Central European Schools and Universities during the Reformation Era*, «History of Universities», 5, 1985, pp. 117-166.

— *Philosophy and the Arts in Central Europe, 1500-1700 – Teaching and Texts at Schools and Universities*, Aldershot, Ashgate, 1999.

J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, in *Philosophische Aufsätze. E. Zeller, zu Seinem Fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig, Fues's Verlag, 1887, pp. 83-138.

M. FUMAROLI, *L'age de l'eloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980.

A. GABBEY, *Explanatory Structures and Models in Descartes' Physics*, in G. BELGIOIOSO, G. CIMINO, P. COSTABEL, G. PAPULI (eds.), *Descartes: il metodo e i saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 273-286.

P. GALISON, *Descartes Comparisons. From the Invisible to the Visible*, «Isis», 75, n. 2, 1984, pp. 311-326.

P. GALISON, K. PARK, L. DASTON, *Bacon, Galileo and Descartes on imagination and analogy*, «Isis», 75, n. 2, 1984, pp. 287-326.

J. J. GALLEGO SALVADORES, *Aproximaciones al concepto de ente en Spinoza*, «Angelicum», 53, 1976, pp. 56-90.

J. GANAULT, Immanence et transcendance dans le *Court Traité*, «Archives de Philosophie», 51, 1, 1988, pp. 29-37.

D. GARBER

— *Descartes and Method in 1637*, in *PSA: Proceedings of the Biennial Merting of the Philosophy of Science Association*, 2, 1988, pp. 225-236.
— *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
— *Descartes and Experiment in the* Discours *and* Essays, in S. VOSS (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York-Oxford, UP, 1993, pp. 288-310.
— *Descartes on Knowledge and Certainty: from the* Discours *to the* Principia, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (eds.), *Descartes:* Principia Philosophiae *(1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, pp. 341-363.
— *A Different Descartes: Descartes and the program for a mathematical physics in the Correspondence*, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO, C. VINTI (eds.), *La biografia*

intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 193-216.

D. GARBER, S. NADLER (eds.), *Oxford Studies in Early Modem Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

A. GARGANI, *Funzione dell'immaginazione e modelli di spiegazione scientifica in Harvey e Cartesio*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», 25, n. 3, 1970, pp. 250-274.

G. GASPARRI, *Il dibattito sulla teoria cartesiana delle verità eterne. I paesi Bassi (1650-1670)*, in F. A. SULPIZIO (ed.), *Studi Cartesiani*, Lecce, Milella, 2000, pp. 213-238.

S. GAUKROGER (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditationes*, Malden, Blackwell, 2006.

A. GEWIRTH, *Clearness and Distinctness in Descartes*, «Philosophy», 18, 1943, pp. 17-36; repr. in G. J. D. MOYAL (ed.), *René Descartes. Critical Assesments*, 4 voll., New York-London, Routledge, 1991, vol. I, pp. 185-203.

E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Lexicon Spinozanum*, 2 voll., La Haye, M. Nijhoff, 1970.

É. GILSON

— *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1962[2].
— *Index Scholastico-Cartésien*, Paris, Vrin, 1966[2].

L. GINZBURG, *La doppia memoria. Alcune note in margine a un problema cartesiano*, «Discipline filosofiche», 2, 1993, pp. 139-154.

A. GOUDRIAAN (ed.), *Jacobus Revius. A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*, Leyde, Brill, 2002.

H. GOUHIER

— *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.
— *Pascal et les humanistes chrétiens : l'affaire Saint-Ange*, Paris, Vrin, 1974.
— *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1979[2].

A. GRAESER, *Stoische Philosophie bei Spinoza*, «Revue internationale de philosophie», 45, n. 178/3, 1991, pp. 336-345.

M. GREENGRASS, M. LESLIE, T. RAYLOR (eds.), *Samuel Hartlib and universal reformation: studies in intellectual communication*, Cambridge, Cambridge UP, 1994.

T. GREGORY
— *Gli Atti del convegno di Lecce: prospettive degli studi cartesiani*, in G. BELGIOIOSO (ed.), *Cartesiana*, Lecce, Congedo, 1992, pp. 97-101.
— *«Mundana sapientia». Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992.

J. GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

E. R. GROSHOLZ, *Cartesian method and the Problem of Reduction*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

M. GUEROULT, *Spinoza. I - Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

A.-J. GUIBERT, *Bibliographie des œuvres de René Descartes publiées au XVIIe siècle*, Paris, Editions du CNRS, 1976.

G. E. GUHRAUER
— *Joachim Jungius und sein Zeitalter*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1850; repr. Hildesheim, Olms, 1997.
— «Elisabeth, Pfalzgrin bei Rhein, Äbtissin von Herford», in F. VON RAUMES (ed.), *erste Abteilung, Historisches Taschenbuch, dritte Folge*, Leipzig, Brockhaus, 1850, pp. 120-122.

R. L. GUIDI
— *La morte nell'età umanistica*, Vicenza, L. I. E. F., 1983.
— *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Roma, Tiellemedia, 1998, 1999[2].
— *L'inquietudine del Quattrocento*, Roma, Tiellemedia, 2007.

O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, Paris, Alcan, 1921.

H.-E. HASSO JAEGER, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 18, n. 1, 1974, pp. 35-84.

A. HAUSMAN, D. B. HAUSMAN, *Descartes's legacy: minds and meaning in early modern philosophy*, Toronto, Toronto University Press, 1997.

M. B. HESSE, *Models and analogies in science*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1970.

M. HEYD, *From a Rationalist Theology to Cartesian Voluntarism: David Derodon and Jean-Robert Chouet*, «Journal of the History of Ideas», 403, 1979, pp. 527-542.

W. L. HINE, *Mersenne and Vanini*, «Renaissance Quarterly», 29, 1976, pp. 52-65.

J. HINTIKKA, Cogito ergo sum*: inference or performance?*, «Philosophical Review», 71, 1962, pp. 3-32.

L. HOLFORD-STREVENS, *Aulus Gellius: an Antonine scholar and his achievement*, London, Duckworth, 1988.

R. H. HOOYKAAS

— *Calvin and Copernicus*, «Organon», 10, 1974, pp. 139-148.
— *The reception of Copernicanism in England and the Netherlands*, in *Selected studies in the history of science*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1983, pp. 635-663.
— *G. J. Rheticus' treatise on Holy Scripture and the motion of the earth*, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, 1984.

H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

H. G. HUBBELING

— *Zur fruhen Spinozarezeption in den Niederlanden*, in K. GRÜNDER, W. SCHMIDT-BIGGEMANN (eds.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1984, pp. 149-180.

— *Aperçu général de la réception de la philosophie de Spinoza en Hollande au XVIIe siècle*, «Cahiers Spinoza», 5, 1984-85, pp. 167-185.

W. HUBENER, *Descartes-Zitate bei Clauberg. Zum Stellenwert frühcartestanischer Kontroversliteratur für die Descartesforschung*, «Studia Leibnitiana», 5, n. 2, 1973, pp. 233-239.

C. HUBERT, *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1994.

J. M. HUMBER, *Recognising Clear and Distinct Perceptions*, «Philosophy and Phenomenological Research», 41, n. 4, 1981, pp. 487-507; repr. in G. MOYAL (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, 4 voll., London, Routledge, 1991, vol. I, pp. 204-221.

M. D. JOHNSTON, *The Reception of the Lullian Art, 1450-1530*, «Sixteenth Century Journal», 12, n. 1, Spring 1981, pp. 31-48.

R. JOYCE, *Cartesian Memory*, «Journal of the History of Philosophy», 35, 1997, pp. 375-393.

E. KESSLER

— *Method in the Aristotelian tradition: taking a second look*, in D. A. DI LICIA, E. KESSLER, C. METHUEN (eds.), *Method and order in the Renaissance Philosophy of Nature*, Aldershot, Ashgate, 1997, pp. 113-142.

— *Logica universalis und Hermeneutica universalis*, G. PIAIA (ed.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Antenore, Roma-Padova, 2002, pp. 133-171.

X. KIEFT, *Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes*, «Revue Philosophique de Louvain», 104/4, 2006, pp. 762-786.

S. K. KNEBEL, *'Metaphysikkritik'? Historisches zur Abgrenzung von Logik und Metaphysik*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 34, 2009, pp. 399-424.

R. A. KNOX, *Enthusiasm. A Chapter in the Hostory of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1950.

L. KOLAKOWSKY, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969.

A. C. KORS, *Atheism in France, 1650-1729. Volume I The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

A. KOYRE, *Études galiléennes*, 2 voll., Paris, Hermann, 1939.

U. KUNNA, *Das „Krebsgeschwür der Philosophie". Komenskýs Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus*, Sankt Augustin, Academia-Verlag, 1991.

J. LAGREE, *Clauberg et Spinoza, De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie*, in *Méthode et Métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 1989, pp. 19-45.

M. LAMANNA

— *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia». Una nota bibliografica*, «Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica», 6, 2006, pp. 557-570.

— *La nascita dell'ontologia. L'opera metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, Thèse de Doctorat, Università di Bari, 2008.

H. J. LAMAR CROSBY (ed.), *Thomas Bradwardine. His Tractatus de proportionibus. Its significance for the Development of Mathematical Physics*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1955.

F. LAPLANCHE, *Débats et combats autour de la Bible dans l'Orthodoxie Reformée*, in J.-R. ARMOGATHE (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 117-140.

J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Alcan, 1945.

J. LE BRUN, *Exégèse, herméneutique et logique au XVII^e siècle*, «XVII^e siècle», 194, n. 49, 1997, pp. 19-30.

U. LEINSLE

— *Das Ding und die Methode*, 2 voll., Augsburg, Maro Verlag, 1985.

— *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, Maro Verlag, 1988.
— *Comenius in der Metaphysik des jungen Clauberg*, in T. VERBEEK (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publisher, 1999, pp. 1-12.

P.-E. LEROY, *Vérité et mensonge dans des correspondances privées du milieu du XVII^e siècle*, «XVII^e siècle», 178, n. 45 1993, pp. 61-70.

V. LE RU, *La crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionnaliste*, Paris, CNRS, 2003.

E. LEWALTER, *Spanisch Jesuitische und deutschlutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg, Ibero-amerikanische Studien Institut, 1935.

F. LEWIS BATTLE, *God was Accommodating Himself to Human Capacity*, «Interpretation», 31, 1977, pp. 19-38.

J. LEWKOWITZ, *Spinoza's Cogitata metaphysica und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik*, Breslau, T. Schatzky, 1902.

E. LOJACONO
— *Descartes e la logica: considerazioni storiografiche*, «Anazetesis. Quaderni di ricerca», 4, 1984, pp. 41-84.
— *L'attitude scientifique de Descartes dans les* Principia, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO (eds.), *Descartes:* Principia Philosophiae *(1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, pp. 409- 433.
— *Epistémologie, méthode et procédés méthodiques a la pensée de R. Descartes*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1, 1996, pp. 39-105.
— *La recherche de la vérité par la lumière naturelle: enjeux philosophiques de la datation*, «Nouvelles de la République des lettres», 1, 1999, pp. 55-76.
— *Le point extrême de la transgression cartésienne : le logique introuvable*, «Les Études Philosophiques», 75, n. 4, 2005, pp. 503-519.
— *Spigolature sullo scetticismo. La sua manifestazione all'inizio della modernità, prima dell'uso di Sesto Empirico. I sicari di Aristotele*, Padova, Il Prato, 2011.

H. LÜDTKE

— *Materialien über die Beziehungen zwischen Jungius und Descartes*, «Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften», 29, 1936-1937, pp. 409-422.
— *Dritter Beitrag: Materialien über die Beziehungen zwischen Jungius und Descartes*, «Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften», 29, 1937, pp. 409-422.

I. MACLEAN, *Interpretation and Meaning in the Renaissance. The Case of Law*, Cambridge, Cambridge UP, 1992.

É. MAGNE, *Louis de Lesclache, philosophe et réformateur de l'orthographe d'après des documents inédits*, in *Mélanges de philologie et d'histoire littéraire offerts à Edmond Huguet par ses éléves, ses collègues et ses amis*, Paris, Boivin, 1940, pp. 287-303.

J. MAIA NETO, G. PAGANINI, J. C. LAURSEN (eds.), *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, Leiden, Brill, 2009.

I. MANCINI, *L'*Ontosofia *di Joh. Clauberg e i primi tentativi di sostituzione cartesiana*, in *Festschrift H.J. De Vleeschauwer*, Communications of the University of South Africa, C, 1, 1960, pp. 63-83.

J.-L. MARION

— *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, Paris, Vrin, 1992[3].
— *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981, 1991[2].
— *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986.
— *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991.

F. MARRONE, Res *e* Realitas *in Descartes. Gli antecedenti scolastici della nozione cartesiana di «realitas obiectiva»*, Lecce, Conte, 2006.

M. MARTINET, *Science et hypothèses chez Descartes*, «Archives internationales d'histoire des science», 24, n. 95, 1974, pp. 319-339.

A. MATHERON, *Le moment stoïcien de l'Ethique de Spinoza*, in P.-F. MOREAU, J. LAGREE (eds.), *Le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Actes du colloque CERPHI, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1994, pp. 147-161.

T. A. MCGAHAGAN, *Cartesianism in the Netherlands (1639-1676). The New Science and the Calvinist Counter-Reformation*, Ph.D. thesis, University of Pennsylvania, 1976.

E. MCMULLIN, *Galileo on science and Scripture*, in P. MACHAMER (ed.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 271-347.

E. MEHL, *Descartes en Allemagne (1619-1620): le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001.

C. MEINEL, *Der handschriftliche Nachlaß von Joachim Jungius in der Staats und Universität bibliothek Hamburg*, Stuttgart, Hauswedell, 1984.

F. A. MESCHINI

— *Neurofisiologia cartesiana*, Firenze, Olschki, 1998.

— *Filologia e scienza. Note per un'edizione critica de L'*Homme *di Descartes*, in F. A. MESCHINI (ed.), *Le opere dei filosofi e degli scienziati. Filosofia e Scienza tra testo, libro e biblioteca*. Atti del Convegno Lecce, 7-8 febbraio 2007, Firenze, Olschki, 2012, pp. 165-204.

J. MILLET, *Histoire de Descartes avant 1637*, Paris, Didier, 1867.

A. MINERBI BELGRADO, *Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio*, «Rivista di storia della filosofia», 61, n. 4, 2006, pp. 837-861.

M. MULSOW, *Die wahre peripatetische Philosophie in Deutschland. Melchior Goldast, Philipp Scherb und die akroamatische Tradition der Alten*, in H. SCHMIDT-GLINTZER (ed.), *Fördern un Bewahren. Studien zur Europäeischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, pp. 49-77.

H. J. M. NELLEN, *La correspondance savante au XVII^e siècle*, «XVII^e siècle», 178, n. 45, 1993, pp. 87-98.

B. NEVEU, *Correspondances diplomatiques et information*, «XVII[e] siècle», 178, n. 45, 1993, pp. 45-58.

R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, 2 voll., New York, John Knox Press, 1996.

A. NOWICKI, *Vanini nel Seicento e gli strumenti concettuali per studiare la sua presenza nella cultura*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli*, 82, 1971, pp. 377-440.

G. NUCHELMANS, *Judgement and proposition. From Descartes to Kant*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1983.

L. ŒING-HANOFF, *Descartes et la princesse Élisabeth*, «Archives de Philosophie», *Liminaire* «Bulletin cartésien XI», 45, n. 4, 1982, pp. 1-33.

G. OLIVO, *La raison des effets: Descartes, Pascal et l'explication par la cause*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 2, 2002, pp. 353-381.

M. VAN OTEGEM, *A bibliography of the works of Descartes (1637-1704)*, 2 voll., Utrecht, Research Institute of Philosophy, 2002.

J.-P. PACCIONI, *Cet esprit de profondeur. Christian Wolf : l'ontologie et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2006.

G. PAGANINI

— *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin, 2008.

— *Introduzione*, in T. HOBBES, *Moto, luogo e tempo*, G. PAGANINI (ed.), Turin, UTET, 2010, pp. 48-67.

A. PALA, *Descartes e lo sperimentalismo francese (1600-1650)*, Roma, Editori Riuniti, 1990.

K. PARK, *Bacon's Enchanted Glass*, «Isis», 75, n. 2, 1984, pp. 290-302.

D. PÄTZOLD, *Ist Tschirnhaus' Medicina Mentis ein ableger von Spinozas Methodologie?* in L. NAUTA, A. VANDERJAGT (eds.), *Between Imagination and*

Demonstration. Essays in the History of Science and Philosophy Presented to John D. North, Leiden, Brill, 1999, pp. 339-364.

S. B. PENROSE, *The Reputation and Influence of Francis Bacon in the Seventeenth Century*, New York, Thèse Doctorale Columbia University, 1934.

D. PERLER, *La théorie cartésienne du jugement : remarques sur la VI^e Méditation*, «Les Etudes Philosophiques», 71, n. 4, 2004, pp. 461-483.

G. PERROTTI, *Le strategie della memoria in Cartesio*, «Giornale critico della filosofia italiana», 24, 2004, pp. 382-403.

E. PETERS, *The Desire to Know the Secrets of the World*, «Journal of the History of Ideas», 62, 4, October 2001, pp. 593-610.

P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meinser, 1921; repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1964.

K. PETRUS, *Genese und Analyse. Logik, Rhetorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin, W. de Gruyter, 1997.

M.-C. PIOFFET, *Espaces lointains, espaces rêvés dans la fiction romanesque du grand siècle*, Paris, Sorbonne Pups, 2007.

R. POPKIN

— *Scepticism, theology and the scientific revolution in the 17th century*, in I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (eds.), *Problems in the philosophy of science. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965*, 3 voll., Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1968, vol. III, pp. 1-28.

— *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley*, Los Angeles, London, University of California Press, 1979.

R. POZZO, *Logic and metaphysics in German philosophy from Melanchton to Hegel*, in W. SWEET (ed.), *Approaches to Metaphysics*, Dordrecht, Kluwer, 2004, pp. 61-74.

Y. PRELORENZOS

— *Les Expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.
— *Temps, durée et éternité dans les* Principes de la philosophie de Descartes *de Spinoza*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1996.

F. P. RAIMONDI
— *Vanini e Mersenne*, in *Scuola e cultura nella realtà del Salento. Annuario del Liceo Scientifico "G. C. Vanini" di Casarano*, Casarano, Carra, 1995, pp. 9-62.
— *Vanini et Mersenne*, «Kairos», 12, 1998, pp. 181-253.
— *Simulatio e dissimulatio nella tecnica vaniniana della composizione del testo*, in F. P. RAIMONDI (ed.), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Galatina, Congedo, 2000, pp. 77-126.

C. RAMOND, *Degrés de réalité et degrés de perfection dans les Principes de la philosophie de Descartes*, «Studia Spinozana», 4, 1988, pp. 121-146.

B. RANG, *Élisabeth von der Pfalz, Fürstäbtissin von Herford. Zum stand der Forschung*, «Jahresbericht des Historischen Vereins für die Grafschaft Ravensberg», 55, 1949, pp. 50-71.

U. RENZ, R. SCHNEPF (eds.), *Spinoza and Late Scholasticism*, *Studia Spinozana*, Würzburg, Königshansseu & Neumann, 2008.

D. RIBARD, *Réflexions sur l'écriture comme lieu de savoir dans les livres de philosophie en France au XVIIe siècle*, «Revue de synthèse», 128, 3-4, 2007, pp. 395-417.

W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*. *I Band (1500-1640)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann, 1964.

F. RIVA
— *Tommaso Claxton e l'analogia di proporzionalità*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.
— *L'analogia metaforica. Una questione logico-metafisica nel tomismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.
— *Analogia e univocità in Tommaso de Vio Gaetano*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

A. ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle : intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999.

S. ROCCA, *Comenio e la riforma didattica del latino*, Genova, Compagnia dei Librai, 1989.

W. RÖD, *Descartes' Erste Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1971.

G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, 2 voll., Paris, Vrin, 1971.

E. M. ROMPE, *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik*, Bonn, Phil. Diss., 1968.

W. ROOD, *Comenius and the Low Countries*, Amsterdam, Van Gendt, 1970.

P. ROSSI, Clavis Universalis*: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983[2].

L. ROTH, *The Descartes-Huygens Correspondance*, in R. BAYER (ed.), *Travaux du IXe Congrès international de Philosophie : Congrès Descartes*, Paris, Hermann, 1937, pp. 101-108.

M. ROZEMOND, *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

A. I. SABRA, *Theories of Light from Descartes to Newton*, London, Oldbourne, 1967.

M. SAVINI, *Johannes Clauberg: methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011.

W. SCHMIDT-BIGGEMANN

— *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg, Felix Meines Verlages, 1983.

— *Vorwort*, in J. H. ALSTED, *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herbornae Nassoviorum, typis G. Corvini, 1630; repr. W. SCHMIDT-BIGGEMANN (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1989, pp. x-xii.

— *Spinoza dans le cartéstanisme*, in *L'Écriture sainte au temps de Spinoza*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1992, pp. 71-89.

A. SCHMIDTMAYER, *Die Beziehungen des Bremer Gymnasium Illustre zu J.A. Comenius und den mährischen Brüdern*, «Bremisches Jahrbuch», 33, 1931, pp. 305-347.

E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi nella teologia razionale del Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988.

R. SDZUJ, *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.

M. SGARBI, *Aristotle, Kant and the Rise of Facultative Logic*, in E. DE BELLIS (ed.), *Aristotle and the Aristotelian Tradition - Aristotele e la tradizione aristotelica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 97-108.

H.-J. SIEBRAND, *Spinoza and the Netherlands: an inquiry into the early reception of his philosophy of religion*, Assen-Wolfeboro, Van Gorcum, 1988.

J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes : 1596-1628*, Albi, Imprimerie coopérative du Sud-Ouest, 1928.

A. M. SMITH, *Descartes's Theory of Light and Refraction: A Discourse on Method*, «Transactions of the American Philosophical Society», 77, n. 3, 1987.

L. SORBI, *Aristotele: la logica comparativa*, Firenze, Olschki, 1999.

F. A. SULPIZIO (ed.), *Studi cartesiani. Atti del Seminario «Primi lavori cartesiani. Incontri e discussioni: Lecce, 27-28 settembre 1999»*, Lecce, Milella, 2000.

M. TAMBORINI, *Tematiche algebriche vietiane nelle* Regulae *e nel primo libro della* Géométrie *di Descartes*, in *Miscellanea secentesca. Saggi su Descartes, Fabri, White*, Milano, Quaderni di Acme, 1987, pp. 51-84.

L. TARAN, *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, «Antike und Abendland», 30, 2, 1984, pp. 93-124.

C. L. THIJSSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*, Utrecht, HES, 1989.

B. TIMMERMANS, *The originality of Descartes's conception of analysis as discovery*, «Journal of the History of Ideas», 60, n. 3, 1999, pp. 433-447.

A. TRENDELENBURG, *Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Leben und Lehre*, in *Historische Beiträge zur Philosophie*, 3 voll., Berlin, G. Bethge, 1867, vol. III, pp. 316-325.

F. TREVISANI

— *Geometria e logica nel metodo di J. Jungius*, «Rivista critica di storia della filosofia», 33, n. 2, 1978, pp. 171-208.
— *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Milano, Franco Angeli, 1992.
— *Johannes Clauberg e l'aristotelismo riformato*, in G. CANZIANI, Y.-C. ZARKA (eds.), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, F. Angeli, 1993, pp. 103-126.

H. H. TURNBULL, *Hartlib, Dury and Comenius. Gleanings from the Hartlib's Papers*, London, University of Liverpool Press, 1947.

C. URBAIN, *Louis de Lesclache (1600 ?-1671)*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 1, 1894, pp. 353-358.

S. VANNI ROVIGHI, *L'ontologia spinoziana nei* Cogitata metaphysica, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 52, n. 4, 1960, pp. 399-412.

C. VASOLI, *Bartholomaeus Keckermann e la storia della logica*, in N. BADALONI (ed.), *La storia della filosofia come sapere critico*, Milano, Franco Angeli, 1984. pp. 241-259.

T. VERBEEK

— *Descartes and the Dutch. Early reactions to cartesian philosophy*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois UP, 1992.
— *Descartes and some Cartesians*, in T. SORREL (ed.), *The Rise of modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 167-196.
— *From 'learned ignorance' to scepticism. Descartes and Calvinist orthodoxy*, in R. POPKIN, A. VANDERJAGT (eds.), *Scepticism and*

irreligion in the Seventeenth and Eighteenth century, Leiden, Brill, 1993, pp. 31-45.
— *Descartes et les Pays-Bas : philosophie et théologie*, in M. FATTORI (ed.), *Il vocabolario della Republique des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 301-306.
— *La philosophie cartésienne à travers la littérature pamphlétaire*, «XVII[e] siècle», 195, n. 49, 1997, pp. 233-241.
— *Johannes Clauberg : a bio-bibliographical sketch*, in T. VERBEEK (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1999, pp. 181-199.
— *La demonizzazione di Vanini: Voetius, Schoock e Descartes*, in F. P. RAIMONDI (ed.), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Galatina, Congedo, 2000, pp. 183-201.
— *Notes sur la correspondance de Descartes*, «Archives de Philosophie», *Liminaire* «Bulletin cartésien XXX», 65, n. 1, 2002, pp. 5-14.

T. VERBEEK (ed.), *La querelle d'Utrecht : René Descartes et Martin Schoock*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988.

P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954 ; repr. Genève, Slatkine, 1979.

E. VIOLA, *Scolastica e cartesianesimo nel pensiero di J. Clauberg*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 67, n. 2, 1975, pp. 247-266.

H. J. DE VLEESCHAUWER, *More seu ordine geometrico demonstratum*, Pretoria, Communications of the University of South Africa, 1961.

E. VOLLRATH, *Die Gliederung der Metaphysik in eine* Metaphysica generalis *und eine* Metaphysica Specialis, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 16, 1962, pp. 258-284.

P. DI VONA
— *Studi sull'Ontologia di Spinoza*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1960-1969.
— *Spinoza e i trascendentali*, Napoli, Morano, 1977.

W. A. WALLACE, *Mechanics from Bradwardine to Galileo*, «Journal of the History of Ideas», 32, 1, 1971, pp. 15-28.

F. WAQUET
- — *De la lettre érudite au périodique savant : les faux semblants d'une mutation intellectuelle*, «XVII[e] siècle», 140, n. 35, 1983, pp. 347-359.
- — *Les éditions de correspondances savantes et les idéaux de la République des Lettres*, «XVII[e] siècle», 178, n. 45, 1993, pp. 99-118.

D. WEBER (ed.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005.

E. WEBER, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1907.

J.-P. WEBER, *La constitution du texte des* Regulae, Paris, Sedes, 1964.

C. WEBSTER
- — *Samuel Hartlib and the Advancement of Learning*, Cambridge, Cambridge UP, 1970.
- — *The Great Instauration: Science, Medicine, and Reform, l626-1660*, London, Duckworth, 1975.

R. WHELAN, *République des lettres et littérature: le jeune Bayle épistolier*, «XVII[e] siècle», 178, n. 45, 1993, pp. 71-86.

M. J. WILMOTT, *Aristoteles exotericus, acroamaticus, mysticus' : two interpretations of the typological classification of the 'Corpus Aristotelicum' by Francesco Patrizzi da Cherso* , «Nouvelles de la République des Lettres», 1, 1985, pp. 67-95.

C. WILSON (ed.), *Descartes's Meditations. An introduction*, Cambridge, Cambridge UP, 2003.

M. WISSENBURG, *Verantwoordelijk voor de Samenleving? De Stoa en Spinozo: deterministische qltemstieven voor maakbaarheid*, «Stoicheia», 5, n. 1, 1990, pp. 53-72.

H. A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland*, Berlin, Akademie Verlag, 1993[2].

D. F. WRIGHT
— *Calvin's Accomodation Revisited*, in P. DE KLERK (ed.), *Calvin as Exegete: Papers and Responses Presented at the Ninth Colloquium on Calvin and Calvin Studies*, Grand Rapids, Calvin Studies Society, 1995, pp. 171-190.
— *Calvin's accomodating God*, in W. H. NEUSER, B. G. ARMSTRONG (eds.), *Calvinus sincerioris Religionis Vindex*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, pp. 3-19.

M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, 1939; repr. Hildesheim, Olms, 1992.

J.-P. WURTZ
— *Tschirnhaus et l'accusation de spinozisme : la polémique avec Christian Thomasius*, «Revue philosophique de Louvain», 78, n. 40, 1980, pp. 489-506.
— *Die Tschirnhaus-handschrift 'anhang an Mein so genantes eilfertiges bedencken'*, «Studia Leibnitiana», 15, n. 2, 1983, pp. 149-204.
— *Un disciple 'hérétique' de Spinoza : Ehrenfried Walther von Tschirnhaus*, «Cahiers Spinoza», 6, 1991, pp. 111-143.

E. E. ZALDIVAR, *Descartes's Theory of Substance: Why He was Not a Trialist*, «British Journal for the History of Philosophy», 19, n. 3, 2011, pp. 395-418.

L. ZANTA, *La renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*, Genève, Slatkine, 1975.

Y.-C. ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1999[2].

A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik ? Die Diskussion über den gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden, Brill, 1965.

R. ZUBER, *L'art épistolaire et les protestants (De Henri IV à Pierre Bayle)*, «Biblio», 17, 1984, pp. 225-251.

Strumenti

Allgemeine Deutsche Biographie, Berlin, Duncker & Humblot, 1968, vol. VII.

Dictionnaire de l'Académie française, 2 voll., Paris, J. B. Coignard, 1694.

Nouvelles de la République des Lettres, 1684-1716; repr. Genève, Slatkine, 1966.

W. N. DU RIEU, *Album Studiosorum Academiae Lugduno Batave 1575-1875*, Hagae Comitum apud Martinus Nijhoff, 1875.

INDEX NOMINUM[1]

Adamo [Adam] (personaggio biblico) 190, 271, 276, 281 e n, 300.

Adam A. 348n, 588.

Adam C. 11, 25, 160n, 165, 289n, 437n, 464, 471, 499, 576.

Adinolfi M. 498.

Agostini I. 11, 15, 19-20 e n, 25, 88n, 128n, 306n, 384n, 403n, 422n, 539, 541, 547, 554-560, 577, 592.

Agostini S. 20 e n, 24-25, 157n, 167n, 341n, 343n, 347n, 539-540, 559, 562, 566, 592.

Alanen L. 529.

Alemanno A. 20n, 540, 558.

Alessandro D'afrodisia [Alexander Aphrodisiensis] 35 e n, 571.

Alexandrescu V. 393n, 499, 562, 566.

Alquié F. 93, 165 e n, 245n, 503, 563, 568, 576, 593.

Alsted J. H. 101, 126n, 294 e n, 393-399 e n, 400-402 e n, 417 e n, 571, 615

Ames W. 397n, 417 e n, 485, 571.

Anassagora [Anaxagore] 242.

Andreae E. 226.

Andreae T. 161, 177 e n, 224-226, 229-231 e n, 233-238 e n, 293n, 320 e n, 342-348, 352-356 e n, 369n, 487, 572

Angelini E. 126n, 593.

Anslaar D. G. [Anslarius, Anslaer] 254-256 e n.

Antonioli I. 536.

Appold K. G. 407n, 593.

Appuhn C. 243n, 588.

Aretino P. 515.

Ariew R. 498-499.

Aristotele [Aristote, Aristotelis] 31n, 33n, 35-41 e n, 52n, 77 e n, 89n, 98, 122, 129, 143 e n, 247-249, 253 e n, 268, 271, 273, 282n, 286 e n, 307-311 e n, 314-316, 348 e n, 353, 368n, 425, 427-428, 485-486, 520, 572.

Armogathe J.-R. 11-12, 20 e n, 24n, 30n, 56n, 67n, 70-71n, 139, 157-158n, 169, 183n, 215n, 266n, 310n, 363n, 381n, 463, 466n, 499, 506-507, 540, 545-546, 554-555, 576-577, 593, 595, 599, 601, 603, 608-609.

Armstrong B. G. 180n, 620.

Arnauld A. 56n, 60n, 303 e n, 528, 560.

Ashworth E. J. 373n, 593.

Aubert de Versé N. 248-249 e n, 572.

Aucante V. 20n.

Agostino D'Ippona [Augustin D'Hippone] 102, 180-181, 272n, 395n, 506.

Avé-Lallemant R. C. B. 466n, 468n, 594.

Averroè [Averroes] 35, 37n, 49n, 572.

[1] Nel presente indice non figurano i nomi di Massimiliano Savini e René Descartes. Non com-paiono inoltre i nomi di editori e tipografi delle opere citate, nonché i nomi propri di persona che fanno parte dei titoli di opere.

Bachelard S. 30n, 594.
Bacone F. [Bacon] 33n, 94 e n, 107, 129n, 134, 225-226 e n, 303-306 e n, 327-328 e n, 441 e n, 446n, 572.
Badaloni N. 276n, 617.
Baillet A. 11, 121 e n, 124-129 e n, 132, 135, 141-142, 159-160, 162 e n, 170-171 e n, 207n, 320n, 468n, 499, 572.
Balz A. G. 193n, 594.
Balzac J.-L. Guez de 18, 132-135 e n, 556, 560.
Barth H.-M. 217n, 594.
Bardout J.-C. 474 e n, 594.
Baron H. 514.
Baudoin J. 134 e n, 572.
Bayer R. 165n, 615.
Bayle P. 140, 239-241 e n, 270n, 572.
Beaufret J. 473 e n, 594.
Beck L. J. 45n, 71n, 81n, 93, 594.
Beck L. W. 193n, 404n, 594.
Beeckman I. 159n.
Bekker B. 251n, 572.
Belaval Y. 223n, 594.
Belgioioso G. 11, 12, 15, 20n, 24n, 25, 29-30n, 46n, 56n, 77n, 157-158n, 164 e n, 169, 205n, 228n, 252n, 257n, 266n, 280n, 310n, 341n, 343n, 347n, 363n, 369n, 373n, 381n, 403n, 463, 466n, 498-500, 539-540, 547-549, 554-560, 576-577, 589, 594, 596, 599-601, 603, 605, 609.
Benin S. 180n, 595.
Berkeley G. 493-494.
Berti E. 554.
Bertius P. 277-278 e n, 572.
Betti E. 307n, 595.
Beusekom J. 177 e n, 572.
Beverwijck J. van 158 e n, 558, 573.
Bianchi F. 538.
Bianchi L. 307-308n, 595.
Bianchi M. L. 406n, 499, 602
Biard J. 30n, 602.
Bitbol-Hespériès A. 511.
Bizer E 175n, 595.
Blackwell, R. 181n, 595.
Blanchard J.-V. 517-518, 563, 568, 595.
Blekastad M. 225n, 595.
Blok P. J. 239n, 254n, 595.
Blomius R. 367, 466-469 e n.
Boezio S. [Boethius] 35-36 e n, 573.
Bohatec J. 175n, 248, 595.
Bolton M. 528.
Bonicalzi F. 18, 30n, 31, 191n, 234n, 595.
Borel P. 158 e n, 573.
Borghero C. 175n, 177n, 193n, 228n, 369n, 380n, 499, 546, 548, 596.
Bortolotti A. 121n, 125n, 129n, 132n, 596.
Bos E. J 210-211n, 223n, 268n, 500, 576, 596.
Boswell W. 178n.
Botticelli 537.
Bouiller F. 506.
Boulanger P. 141.
Boulnois O. 37n, 474 e n, 545, 578, 596.
Bourdin P. 206, 258, 296n, 558, 560.
Boutroux E. 104.
Boyer C. B. 70n, 596.
Bradwardine T. 39n.
Bredeau C. de 215 e n.
Breger H. 437n, 597.

Brown D. 527.
Brown H. 347n, 597.
Brusotti M. 223n.
Buccolini C. 519-521 e n, 523n, 587.
Buckley M. J. 217n, 597.
Bühler A. 307n, 597.
Bunge W. van 225n, 245n, 248n, 597.
Buonamici F. 38-39 e n, 573.
Burgersdijck F. 243-244 e n, 294 e n, 357n, 425n, 573.
Burman F. 32-33n, 58-60 e n, 72-73, 178n, 187n, 376 e n, 486.
Bury E. 134n, 597.
Butler R. J. 373n, 593.
Buzon F. de 19-20 e n, 380n, 545, 555, 597.

Cahné P.-A. 280n, 597.
Calov A. [Calovius] 13, 320 e n, 325 e n, 397n, 407-418 e n, 573.
Calvino J. [Calvin, Calvinus] 180n, 182 e n, 184, 186 e n, 243n, 573.
Campioni G. 499.
Campo M. 407n, 438n, 597.
Cagnolati A. 224n, 232n, 597.
Canziani G. 193n, 308n, 617.
Capitani P. 545.
Capoccia A. R. 499.
Capone A. 554-555, 560.
Caramuel Y Lobkowitz J. [Caramuel Lobckovitz] 320, 321n, 560, 573.
Cardano G. 213, 404 e n, 521-522, 573.
Carneade 90, 520n.
Carpenter H. 531.
Carraud V. 12, 15, 19-20 e n, 25, 44n, 121n, 125n, 132 e n, 178 e n, 298n, 310n, 321n, 410n, 473-484 e n, 499, 502, 506-507, 546-547, 551, 554, 561, 577, 593, 595, 597-599.
Carriero J. 528, 598.
Carvalho J. de 519 e n, 586.
Casaubon I. 168.
Casaubon M. 167.
Cassirer E. 93, 95.
Cavaillé J.-P. 215n, 262n, 280n, 598.
Chanut P.-H. 128, 159n, 178n, 467-468 e n.
Charron P. [Charronus] 217 e n.
Chemnitz M. 272.
Chouet J.-R. 170.
Chuminatto P. 20n.
Cicerone, M. T. [Cicéron, Cicero] 35-36 e n, 180n, 302, 311, 520n.
Ciliberto M. 547.
Cimino G. 30n, 77n, 205n, 257n, 280n, 369n, 596, 600, 603.
Clarke D. 380n, 505, 598.
Clauberg J. 11-12, 16-17 e n, 23-24, 161, 175-177, 191n, 193-199 e n, 201, 225-226, 228-229, 231, 237, 251n, 291-306 e n, 308-314 e n, 317 e n, 319-340 e n, 342-348 e n, 350-363 e n, 369, 393, 394n, 397n, 408, 410 e n, 424n, 431, 442n, 458-459, 486, 498, 539-541, 574
Claves E. de 370.
Clavio C. 40, 51, 520n, 522-523 e n.
Clerselier C. 12, 20, 24 e n, 125n, 158-167 e n, 169-170 e n, 343-345 e n, 347-348 e n, 353, 356, 363, 437, 463-464 e n, 466, 468, 471, 499, 555, 559.
Clucas S. 224n, 598.
Coccejus J. 254-256 e n, 575.

Cohen G. 133n.
Cohen H. 93.
Cohen I. B. 181n, 599.
Colerus J. 245-246n, 575.
Collacciani D. 540.
Comenius J. A. [Komensky] 223-226 e n, 229, 231-234 e n, 237-238, 314n, 328 e n, 330-331 e n, 393, 575.
Commandino F. 40 e n.
Conring H. 466n.
Copernico N. [Copernicus, Copernic] 143, 498.
Coppens G. 421 e n, 599.
Cordemoy G. de 501.
Cosmopolita M. 206n, 257n, 576.
Costabel P. 11, 30n, 47n, 71n, 77n, 205n, 257n, 280n, 369n, 483, 576, 596, 600, 603.
Cottingham J. 33n, 490, 525, 576, 599.
Courtine J.-F. 16n, 323n, 336n, 393n, 403n, 411n, 474 e n, 599.
Cousin V. 160n, 171, 463-464, 499, 576.
Crasta F. M. 205n, 282n, 562, 565.
Cunningham D. R. 519n, 587.

Daneau L. 199 e n, 576.
Dannenberg L. 307n, 599.
Dannhauer J. C. 193-194n, 301 e n, 306, 308-309, 317, 576.
Daston L. 30n, 603.
De Angelis E. 225 n, 599.
De Beaugrand J. 141.
Debeaune F. 55 e n, 60, 557.
De Bellis E. 408n, 616.
De Bruyn J. 487.
De Geer L. 226 e n.
Delattre P. 30n, 594.
Delambre J.-B. J. 181n, 599.
Delasse R. 520.
Del Prete A. 17n, 227n, 257n, 292n, 332n, 369n, 497, 499, 562, 565, 599.
Della Fonte, Bartolomeo 513.
Democrito, [Démocrite] 242, 499.
Depré O. 30n, 321n, 596, 598.
Desgabets R. 167 e n, 571.
Desmarets S. 240, 554.
Dessì P. 223n, 562, 566.
Detlefsen K. 529, 563, 568, 599.
Devaux M. 25, 306n, 319n, 499, 506, 531n, 554, 569, 599-600.
De Vio, Tommaso (*Cajetanus*) 37 e n, 479n, 577.
Dibon P. 157n, 165-166 e n, 168 e n, 177-178 e n, 205-206n, 225-226n, 228n, 248, 257-258n, 304n, 343-344n, 363, 600.
Dilthey W. 307n, 577.
Dinet J. 175n, 178n, 206, 258-259 e n, 270, 279n, 486, 489, 554, 561.
Domínguez A. 423n, 601.
Du Bois J. 176-178 e n, 183-185 e n, 187 e n, 199, 577.
Du Hamel J.-B. 355n, 577.
Duhem P. 29n, 601.
Duker A. C. 207n, 601.
Dunin Burkowski S. von 421 e n, 601.
Duns Scoto [Duns Scot] G. 36, 37n, 79n, 578.
Dury J. 237.
Du Soucy de Gerzan F. 133 e n, 134n, 572, 578.
Dutens L. 469n, 582.
Dyck A. van 537.

Eastwood B. 30n, 49n, 77n, 601.
Elena A. 225n, 304n, 601.
Elisabetta del Palatinato 32n, 59 e n, 158, 367, 558.
Eraclito [Héraclite] 303 e n.
Erasmo [Erasmus] 167.
Eschweiler K. 323n, 601.
Esposito C. 372n, 553-554, 588.
Estienne R. 125-126n, 578.
Euclide [Euclides] 39-41 e n, 51n, 284, 374, 523n, 578.

Fabricius J. A. 248n, 579.
Fattori M. 157n, 175n, 225n, 262n, 304-305n, 373n, 406n, 499, 594, 598, 600-602, 618.
Federici Vescovini G. 30n, 602.
Ferrari O. 308 e n, 579.
Ferrarin A. 126n, 602.
Ferraris M. 90n, 602.
Ferrater Mora J. 393n, 403n, 602.
Ferrier J. 45n, 557.
Fichant M. 563, 568.
Floss P. 223n, 602.
Forlin E. 92.
Fornari A. 554.
Fornari M. C. 547.
Forton de Sainte-Ange J. 347.
Foscarini P. A. 180 e n, 579.
Foucault M. 61n, 602.
Frankfurt H. 104 e n, 602.
Freedman J. S. 323n, 393n, 403n, 602.
Freinsheim J. 466-467 e n.
Freudenthal J. 421.
Froidmont L. 181 e n, 579.
Fromme V. 407-408 e n, 579.
Fumaroli M. 262n, 517, 603.

Gabbey A. 30n, 77n, 280n, 603.
Gabriel F. 15, 25, 307n, 562, 565.
Gadamer H. G. 307n, 579.
Galilei G. 39 e n, 55-56n, 105, 141n, 180 e n, 155-156n, 370, 579.
Galison P. 18, 30-31 e n, 33n, 42n, 54n, 65, 77n, 603
Gallego Salvadores J. J. 422n, 603.
Ganault J. 245n, 603.
Garber D. 20, 29-30n, 31, 48n, 56 e n, 266n, 380n, 498-499, 505, 527, 564, 568, 603-604.
Gargani A. 280n, 604.
Gasparri G. 25, 185n, 604.
Gassendi P. 57-58, 146, 159n, 225, 467, 499.
Gaukroger S. 527, 604.
Gaultier de la Vallette J. 146.
Gebhardt C. 243n, 443n, 588.
Gelle A. 311 e n, 580.
Gens J.-C. 307n, 599.
Gent P. van 439 e n.
Gewirth A. 373n, 375 e n, 604.
Gibbs L. W. 417n, 571.
Gimma G. 252n, 589.
Giancotti Boscherini E. 243n, 604.
Gilson É. 113, 122 e n, 124n, 279n, 319 e n, 373n, 403n, 408n, 421 e n, 576, 604.
Ginzburg L. 126n, 604.
Giorgione 537-538.
Giosuè (personaggio biblico) 181 e n.
Giotto 537.
Giuliano F. 15, 25, 540.
Göckel R. 101, 393.
Goclenius R. 18, 33-35 e n, 41, 299, 306, 324n, 336 e n, 397n, 580.
Goldast M. 308.

Golius I. 73, 86, 486.
Goudriaan A. 291n, 309n, 332n, 369n, 604.
Gouhier H. 16n, 121n, 123-124 e n, 191n, 270n, 347n, 604.
Graeser A. 243n, 604.
Greengrass M. 223-224n, 598, 605.
Gregory T. 20n, 484n, 499-500, 605.
Grondin J. 195n, 605.
Gronovius F. 144-145.
Gronovius J. 168.
Grosholz E. R. 48n, 605.
Gründer K. 239n, 606.
Gueroult M. 244-245n, 605.
Guhrauer G. E. 12, 367-368 e n, 370-372n, 376-380n, 384 e n, 387n, 465-469 e n, 605.
Guibert A. J. 158n, 605.
Guidi R. L. 513-515, 563, 568, 605.
Guilbert A. 498.
Gutke G. 12, 325 e n, 404-409 e n, 411, 413-414 e n, 417-418 e n, 580.

Hagen C. 38n, 588.
Hamelin O. 71n, 93, 605.
Hammond W. G. 537
Hals F. 537.
Harlay de Champvallon F. 167n.
Hartlib S. 223-224 e n, 231, 237, 556.
Harvey W. 511.
Hassel D. 241, 252-255 e n.
Hasso Jaeger H.-E. 194n, 307, 605.
Hatfield G. 529.
Hattab H. 505.
Hausman A. 563, 567, 606.
Hausman D. B. 563, 567, 606.
Heereboord A. 12, 243-244 e n, 273n, 275-276 e n, 422 e n, 425-435 e n, 486-487, 559, 580.
Hegel G. W. F. 92 e n, 106, 548, 580.
Heidegger M. 93, 473 e n, 580.
Heizschemannus M. J. 12, 580.
Herbin J. 177 e n, 580.
Hérigone P. 141.
Hesse M. B. 29n, 606.
Heyd M. 175n, 606.
Heydanus A. 223, 254.
Heyse J. G 328n, 580.
Hickson M. 527.
Hine W. L. 213n, 606.
Hintikka J. 410n, 606.
Hobbes T. 90, 163, 441n, 455 e n, 458, 509-511, 528, 549, 558, 580, 612.
Holford-Strevens L. 343n, 606.
Hommius F. 184n, 581.
Hooykaas R. 181-182 e n, 606.
Hortensius 146.
Hotson H. 300n, 344n, 394n, 606.
Hubbeling H. G. 239n, 248n, 606.
Hubener W. 342n, 607.
Hubert C. 239n, 249n, 607.
Hübner J. 223-224 e n, 231, 237.
Humber J. M. 373n, 607.
Hume D. 493-494, 501-502.
Hume J. 148-149.
Hummel P. 307n, 562, 565.
Hund M. 319n, 581.
Huygens Chr. 165, 210 e n, 439 e n, 556-558, 581.
Huygens Const. 159n.

Irenaeus Philalethius

(pseudonimo) 254-255 e n.
Isendoorn G. von 294 e n, 581.

Jaquet C. 421n, 434n, 599.
Jeffery R. 534.
Johann Georg II 407n.
Johnston M. D. 396n, 607.
Joyce R. 126n, 607.
Jungius J. [Jung] 11, 160 e n, 330 e n, 368-382 e n, 384, 390-391, 465-470 e n, 581, 594.
Junius F. 168.

Keckermann B. 101, 126n, 273-274 e n, 276n, 281n, 299-301 e n, 306, 393-394 e n, 396 e n, 398-399, 401, 581.
Kepler J. 143-144, 146.
Kessler E. 307n, 309n, 316n, 607.
Klerk P. de 180n, 620.
Klocker D. 554.
Knebel S. K. 323n, 607.
Knox R. A. 261n, 607.
Kok J. 239-240 e n, 252n, 254n, 582.
Koyré A. 54n, 608.
Kolakowsky L. 175n, 255n, 261n, 607.
Kors A. C. 217n, 608.
Kossmann K. H. 239n, 254n, 595.
Krop H.225n, 597.
Kunna U. 223n, 608.
Kvacala J. 223n, 575.

Labarrière J.-L. 547.
La Forge L. de 159n, 501.
Lagrée J. 243n, 608, 611.
Lakatos I. 175n, 613.
Lansbergen J. van 181-183 e n, 186, 582.
Lansbergen P. van 181 e n, 582.
Lamanna M. 223n, 319n, 408n, 411n, 539-600, 608.
Lamar Crosby J. H. 39n, 608.
Laplanche F. 183n, 608.
Laporte J. 71n, 93, 608.
Laursen J. C. 90n, 610.
Lean D. 531.
Le Brun J. 176 e n, 608.
Leeuwenburgh B. 225n, 597.
Legrand J.-B. 159-160, 169-171, 499.
Leibniz G. W. 367 e n, 382, 437 e n, 447-448 e n, 453n, 469 e n, 473, 479, 481-483 e n, 498-499, 501-502, 528, 541, 552, 567, 582.
Leinsle U. 231n, 307n, 314n, 328n, 339n, 393n, 403-404n, 407n, 409n, 416n, 418n, 438n, 608.
Leijenhorst C. 510.
Leisegang G. 29n, 576.
Le Moyne P. 517.
Lennon T. 527.
Lentulus C. [Lentz] 176n, 291, 309 e n, 312, 332 e n, 369 e n, 382, 583.
Leroy P.-E. 157n, 609.
Le Roy A. 35n, 583.
Le Ru V. 44n, 501-502, 563, 568, 609.
Lesclache L. de 341-343 e n, 345 e n,.347-363 e n, 583.
Leslie M. 223-224n, 598, 605.
Lewalter E. 323n, 609.
Lewis Battle, F. 180n, 609.
Lewkowitz J. 421 e n, 609.
Leydecker, M. 250 e n, 583.
Lippi F. 537.
Lipstorp D. 177n, 379-382 e n, 388, 389 e n, 391n, 583.

Locke J. 501-502.
Longomontanus C. S. 146, 149.
Lojacono E. 29-31n, 67n, 130n, 139, 266n, 268n, 341n, 368-369n, 495, 499-500, 519-521 e n, 560, 576-577, 587, 609.
Lorhard J. 319n, 411n, 584.
Lories D. 30n, 321n, 596, 598.
Lotti B. 223n, 562, 566.
Lubac H. de 516.
Lüdtke H.160n, 367n, 380n, 467-468 e n, 609.

Maccovius J. 422 e n, 426n, 584.
Machamer P. 180n, 498, 611.
Machiavelli N. 213.
Maclean I. 307n, 610.
Maddalena G. 553-554.
Magne É. 341n, 610.
Maia Neto J. R. 90n, 610.
Malebranche N. 249n, 473, 479-481 e n, 501, 502, 528, 584.
Mambella G. 555.
Mancini I. 193n, 610.
Manzini F. 421-422n, 562, 566, 592.
Marcialis M. T. 205n, 282n, 548, 562, 565.
Marion J.-L. 18-20 e n, 30-31 e n, 45-47n, 54n, 60, 68n, 71n, 75n, 81n, 91n, 93, 104, 321n, 335n, 425n, 441n, 473-474 e n, 479n, 486, 499, 510, 547, 552, 563, 568, 576, 593, 610.
Marquer E. 509.
Marrone F. 11, 15, 20 e n, 29n, 77n, 160n, 167n, 367n, 412n, 539, 541, 554-557, 559-562, 565-566, 577, 592, 610.
Martinet M. 30n, 77n, 610.
Martineau E. 125n.
Martini J. 404n, 418.
Martinich A. P. 511.
Mastricht P. van 177.
Matheron A. 243n, 611.
McGahagan T. A. 205n, 228n, 282n, 611.
McGuire T. 498-499.
McMullin E. 180n, 611.
Mehl É. 121n, 126n, 128n, 498, 611.
Meinel C. 469 e n, 611.
Meisner B. 272 e n, 584.
Melisso [Melissus] 427-428.
Mellizo C. 519n, 587.
Mersenne M. 45n, 54-56 e n, 60, 64 e n, 73, 101-103 e n, 104, 107 e n, 118, 155, 160-161, 178n, 205 e n, 209-218 e n, 221, 224n, 231n, 257 e n, 263-264 e n, 336n, 440n, 463, 477, 520 e n, 555-559, 584.
Meschini F. A. 11, 20n, 25, 157n, 263-264n, 268n, 343n, 363n, 500, 539, 541, 555, 561-562, 566, 576-577, 592, 611.
Methuen C. 316n, 607.
Meyer L. 176, 251n.
Meyer Rudolf F. 11, 367n, 581.
Meyssonier L. 264 e n, 267n.
Micraelius J. 18, 34, 41, 43, 584.
Migliori F. 538.
Mignini F. 243n, 588.
Millet J. 132n, 611.
Minerbi Belgrado A. 126n, 611.
Molesworth W. 441n, 581.
Molhuysen P. C. 239-240 e n, 254n, 595.
Moller J. 466n.
Monchamp G. 506.
Montaigne M. 499.
Montuschi C. 519n, 523.
More H. 60n, 161 e n, 256n, 501.

Moreau P.-F. 19, 243n, 545, 611.
Moreira de Sá A. 519 e n, 587.
Morhof D. G. 171 e n, 584.
Morin J.-B. 18, 23, 31-32 e n, 41, 44 e n, 49, 63-65, 68, 139-155 e n, 181 e n, 265 e n, 476, 501, 551, 556-557, 584.
Mouchel C. 517.
Mulsow M. 308n, 311n, 611.
Murdoch D. 33n, 576.
Musaeus: Balzac J.-L. Guez de.
Musgrave A. 175n, 613.
Mydorge C. 141, 556.

Nadler S. 505, 564, 568, 604.
Natorp P. 93 e n, 585.
Nauta L. 437n, 612.
Nenci E. 404n, 573.
Neufville G. de 225 e n, 327 e n, 585.
Neuser W. H. 180n, 620.
Neveu B. 157n, 612.
Niebuhr R. 91 e n, 612.
Niepoort A. 177 e n, 572.
Nowicki A. 207n, 612.
Nuchelmans G. 116n, 612.

Occhinegro M. 252n, 589.
Œing-Hanoff L. 468n, 612.
Olivo G. 12, 20 e n, 43n, 92, 121n, 125n, 132 e n, 499, 554, 557, 612.
Origene 180n.
Ormesson O. d' 347 e n.
Otegem M. van 158n, 498, 612.

Paccioni J.-P. 438n, 612.
Paganini G. 90n, 455n, 548, 610, 612.
Pala A. 48n, 612.
Papuli G. 30n, 77n, 205n, 215n, 257n, 280n, 369n, 589, 593, 596, 600, 603.
Park K. 30n, 33n, 603, 612.
Parmenide [Parménide] 427, 429.
Pascal B. 106, 498, 549-550, 553.
Pascal E. 141.
Pasor M. 487.
Patin G. 341n.
Pätzold D. 437n, 612.
Patrizi F. 311n, 585.
Penrose S. B. L. 305n, 613.
Pereira B. 286n, 336 e n, 510, 585.
Perkins P. 554.
Perler D. 113, 613.
Perron J. D. du 219 e n.
Perrotti G. 126n, 613.
Peters E. 395n, 613.
Petersen P. 307n, 323n, 407n, 613.
Petrus K. 292n, 613.
Piaia G. 307n, 607.
Piccart M. 307-309 e n, 314-317 e n, 329, 585.
Piccolomini F. 303 e n.
Pioffet M.-C. 134n, 613.
Pitagora [Pythagore] 242.
Placcius V. 469.
Platone [Platon] 242, 273.
Plempius V. F. 52n, 140, 158 e n, 205n, 556-557, 585.
Poisson N. 48n, 125n, 131 e n, 585.
Polin R. 510.
Pollot A. 170, 556.
Pomponazzi P. 213.
Ponzio P. 553-554.
Popkin R. 89-90, 175n, 219n, 271n, 613, 617.
Poyanderum I. 184n, 591.

Pozzo R. 323n, 613.
Proclo [Proclus] 143 e n, 585.
Protagora [Protagoras] 242.
Pufendorf S. 466.
Putignano R. 15, 23.
Putnam H. 90n.

Quintiliano 180n.

Raey J. de [Raei] 319n, 379, 382, 389 e n,, 486-487, 586.
Ragni A. 15, 540.
Raimondi F. P. 205n, 213n, 215n, 589, 598, 614, 618.
Ramée P. de la 34 e n, 292 e n, 394, 582.
Ramond C. 422n, 614.
Rang B. 470n, 614.
Rashed R. 30n, 602.
Raylor T. 223-224n, 598, 605.
Regius H. 158, 161 e n, 206 e n, 211, 257-528, 263 e n, 265, 283, 285-286 e n, 289-290 e n, 486, 490-491, 525, 586.
Remy A. 210 e n, 586.
Renault L. 499.
Renz U. 421n, 614.
Revius J. [De Rèves] 176n, 226-231 e n, 291 e n, 309 e n, 312, 332 e n, 354, 369 e n, 382, 486, 586.
Ribard D. 341n, 614.
Richelieu Du Plessis A.-J. de 141, 144.
Richeome L. 517.
Richter C. P. 126n, 586.
Risse W. 307n, 376n, 404n, 407n, 465, 468, 614.
Riva F. 37n, 478n, 614.
Rivet A. 168, 184n, 586.
Roberval G. P. de 161, 163-165, 292n, 368 e n, 556, 559.
Robinet A. 71n, 480n, 584, 615.
Rocca S. 232n, 615.
Rochot B. 11, 210n, 224n, 576, 584.
Röd W. 45n, 615.
Rodis-Lewis G. 121n, 129n, 133n, 615.
Roger J. 471n, 561, 567.
Rohault J. 169n, 501.
Rompe E. M. 320n, 336n, 615.
Rood W. 223n, 226n, 615.
Rossenberg R. van 531.
Rossi P. 396n, 615.
Roth L. 165 e n, 615.
Rothkegel M. 367n, 512.
Roure J. du 251n, 357 e n, 578.
Rovetta A. 554.
Rozemond M. 490, 563, 567, 615.
Rue P. de la 254n, 586.
Ruvius A. 286n.

Sabra A. I. 67n, 70n, 615.
Salmoneo [Salmonée] (personaggio della mitologia greca) 290n.
Saita F. 268n, 500, 577.
Savini Giancaterino A. 15.
Savini A. M. 15.
Scaligero G. G. 168.
Sassi M. M. 126n, 602.
Scharfius J. 371 e n, 467 e n, 587.
Schelhammer C. 370 e n.
Schickard M. 94n, 587.
Schickard W.146.
Schmidtmayer A. 225n, 615.
Sdzuj R. 307n, 616.
Schmaltz T. 528.
Scherb P. 308, 329 e n, 587.
Schoock M. 11, 176 e n, 184-185 e n, 199, 206-208 e n, 212, 227,

257-258 e n, 260-262 e n, 264-265, 279-290 e n, 292n, 332, 369, 426 e n, 486, 587.
Schooten F. van 380, 468 e n, 557, 587.
Schmidt-Biggemann W. 239n, 393-394n, 397n, 400 e n, 417n, 571, 606, 615.
Schmidt-Glintzer H. 308n, 611.
Schnepf R. 421n, 614.
Schumann K. 510-511.
Scribano E. 175n, 188n, 239n, 247n, 249n, 421 e n, 588, 616.
Scull C. 537.
Sebba G. 499.
Secada J. 529.
Sesto Empirico [Sextus Empiricus] 90, 283, 520 e n.
Sgarbi M. 407n, 616.
Shapiro L. 506, 529-530.
Siebrand H.-J. 239n, 248n, 616.
Simplicio [Simplicius] 34-35, 38-39 e n, 311,587.
Sire J. 437n.
Sirven J. 121n, 128n, 616.
Smith A. M. 70n, 616.
Soner E. 329.
Sorbi L. 33n, 616.
Sorrel T. 175n, 617.
Spagnoli G. B. 515.
Spallanzani M. 341n, 499, 545.
Spinoza B. 240-253 e n, 283, 421-425 e n, 432-435 e n, 437, 443-444 e n, 448, 452-453n, 473, 479-481, 529, 550, 552, 588.
Spinula S. 506-507.
Stoothoff R. 33n, 576.
Strazzoni A. 540.
Streso C. 178.
Suárez F. 31n, 286n, 323n, 336, 351n, 372 e n, 412n, 421, 424n, 426 e n, 458, 473-476 e n, 478-479 e n, 489-490, 510, 549, 588.
Sulpizio F. A. 15, 20n, 25, 175n, 185n, 497, 539, 541, 562, 565, 604, 616.
Swann D. 533.
Sweet W. 323n, 613.

Tallemant De Reaux G. 348n, 588.
Tamborini M. 51n, 616.
Tannery P. 11, 25, 160n, 210n, 224n, 289n, 437n, 464, 471, 499, 576, 584.
Taran L. 248n, 616.
Tartaglia G. A. 506-507.
Thellier M. 30n, 594.
Thijssen-Schoute C. L. 175n, 254 e n, 617.
Tholosanus P. G. 396 e n, 588.
Thomasius C. 437n, 439, 448-450 e n, 541, 588-589.
Til S. van 240.
Timmermans B. 563, 568, 617.
Timpler C.
101, 126n, 350n, 351, 393, 399, 400 e n, 411 e n, 417-418 e n, 426, 458, 589.
Tolkien J. R. R. 25, 531-538 e n.
Tolkien P. 531-532, 536-537.
Tolomei G. B. 499.
Tommasi F. V. 547.
Tommaso D'Aquino [Thomas D'Aquin] 106, 395n, 412n, 427, 479.
Totaro P. 423n, 601.
Trendelenburg A. 243 e n, 617.
Trevisani F. 193n, 308n, 465n, 617.
Trombetta A. 411n, 589.
Troy H. 177 e n, 572.

Turing A. 493.
Tschirnhaus E. W. von 12, 394n, 437-459 e n, 589.
Turnbull G. H. 223n, 617.

Unwin R. 534,
Urbain C. 341n, 347n, 617

Vagetius J. 367n, 465n, 469.
Valletta G. 252n, 589.
Vanderjagt A. 175n, 437n, 612, 617.
Vanini G. C. 207-221 e n, 227, 589.
Van de Ven J. 223n, 596.
Vanni Rovighi S. 421 e n, 617.
Varenius B. 468n.
Vasoli C. 276n, 617.
Vedel N. [Vedelius] 270-272 e n, 274-275 e n, 589.
Velthuysen L. van [Welthuysen] 178, 486.
Verbeek T. 15n, 23, 175n, 177n, 193n, 201n, 205-206n, 209n, 227n, 231n, 257n, 293n, 298n, 309n, 314n, 319-321n, 328n, 332n, 410n, 463, 485-487, 546, 563, 567, 598, 608, 617-618.
Vermeulen C. 12, 577.
Vernière P. 249n, 618.
Véron F. 271-273 e n, 275, 589.
Viète F. 51 e n, 590.
Villon A. 370.
Vinti C. 56n, 157-158n, 601, 603.
Viola E. 193n, 618.
Viola F. 554.
Vleeschauwer H. J. de 129n, 283n, 618.
Voetius G. [Voët, Voet] 12, 202n, 205-214 e n, 216-222, 227, 254, 257-258, 260n, 273n, 275 e n, 282 e n, 284-285, 286n, 288n, 289-290, 369, 485-486, 489, 525, 554, 590.
Vogel M. 465-467 e n, 469 e n, 591.
Voigt G. 514.
Völkel J. 256 e n, 591.
Vollrath E. 336n, 618.
Voltaire 29.
Vorst C. 256 e n, 591.
Voss S. 30n, 266n, 603.
Vossius G. J. 168 e n, 591.
Vries G. de 250 e n, 591.

Walaeus A. 184n, 591.
Wallace W. A. 39n, 619.
Walski G. 505.
Waquet F. 157n, 619.
Warusfel A. 20n.
Waterlaet L. van den 288n.
Weber E. 407n, 619.
Weber D. 509, 563, 568, 619.
Weber J.-P. 52n, 619.
Webster C. 223n, 619.
Weland W. 469-470n.
Whelan F. 157n, 619.
Wilmott M. J. 311n, 619.
Wilson C. 527, 619.
Wissenburg M. 243n, 619.
Witte H. 465n, 591.
Wittich C. 11-13, 17 e n, 176-177 e n, 179, 183-193 e n, 195-202, 239-243 e n, 245, 247, 251-255 e n, 486-487, 591.
Wittich T. 240.
Wolff C. 452n, 592.
Wolfson H. A. 245n, 620.
Wollgast S. 404n, 620.
Wright D. F. 180n, 620.
Wundt M. 307n, 393n, 403-

404n, 407n, 620.
Wurtz J.-P. 12, 437n, 445n, 448n, 589, 620.

Zabarella G. 396 e n, 399, 592.
Zaldivar E. E. 563, 568, 620.
Zanta L. 243n, 620.
Zarka Y.-C. 193n, 308n, 509, 617, 620.
Zimmermann A. 441n, 620.
Zuber R. 157n, 621.

TABULA GRATULATORIA

Agostini Igor
Agostini Siegrid
Antico Stefania
Arbib Dan
Armogathe Jean-Robert
Bardout Jean-Christophe
Battaglia Fiorella
Beccarisi Alessandra
Belgioioso Giulia
Bellini Pier Paolo
Benigni Fiormichele
Bianchi Massimo Luigi
Bocchetti Andrea
Bonavoglia Elena
Borghero Carlo
Bos Erik-Jean
Bray Nadia
Brusotti Marco
Buzon Frédéric de
Canullo Carla
Carella Candida
Caroti Stefano
Carraud Vincent
Casciaro Francesco
Cassan Elodie
Catalano Chiara
Ciracì Fabio
Conte Gabriele
Crasta Francesca Maria
D'Agostino Simone
Datore Paolo
De Pascalis Lucia
De Pascalis Renzo
Del Prete Antonella
Devaux Michäel
De Vita Alberto
Dini Alessandro
Di Bella Stefano
Donna Diego
Dupas - Gelin Laurence
Esposito Costantino
Exitu Emmanuel
Favaretti Matteo
Fichant Michel
Flagiello Domenico
Forcina Marisa
Forlivesi Marco
Fornari Maria Cristina
Frigo Alberto
Fronterotta Francesco
Gabriel Frédéric
Garber Daniel
Gasparri Giuliano
Gatto Alfredo
Gianni Irene
Gisondi Giulio
Giudice Franco
Giuliano Francesca
Guidi Giorgio
Guidi Michele
Guimarães Alexandre
Hogan Desmon Patrik
Kambouchner Denis
Kieft Xavier
Lepore Angela
Lorini Gualtiero
Maddalena Emanuela
Maddalena Giovanni
Manno Francesca
Mariani Emanuele
Marino Pasquale
Marion Jean-Luc
Maronne Sébastien
Marrone Francesco
Meschini Franco Aurelio
Nadler Steven
Olivo Gilles
Orlando Emanuela

Paglia Meschini Maria
Pécharman Martine
Pedna Stefania
Petrescu Lucian
Poindron Isabelle
Ponzio Paolo
Porro Pasquale
Pozzo Riccardo
Putignano Raffaele
Ragni Alice
Rastelli Nicoletta
Ravaioli Gianluca
Retucci Fiorella
Rubino Elisa
Santini Carlotta
Schmaltz Tad
Sciotti Michele
Scribano Maria Emanuela
Sgura Ivonne
Silvio Guerra Alessandra
Spallanzani Mariafranca
Starzynski Wojciech
Strazzoni Andrea
Sturlese Loris
Tempesta Marcello
Tommasi Francesco Valerio
Totaro Pina
Venturi Gianluca
Yamada Hiroaki

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI FEBBRAIO 2025