

BULLETIN CARTÉSIEN XXX

publié par le
Centre d'Études Cartésiennes
(Paris IV-Sorbonne) *
et par le
Centro interdepartimentale di Studi su Descartes
e il Seicento dell'Università di Lecce**

*Bibliographie internationale critique des études
cartésiennes pour l'année 1999*

LIMINAIRES

I. LES PREMIERES CENSURES ROMAINES DE DESCARTES (1663),
par J.-R. ARMOGATHE & V. CARRAUD

II. NOTES SUR LA CORRESPONDANCE DE DESCARTES,
par Erik-Jan BOS, Matthijs van OTEGEM & Theo VERBEEK

I. LES PREMIERES CENSURES ROMAINES DE DESCARTES (1663)

En 1663, la Congrégation de l'Index publiait la condamnation *donec corrigantur* de plusieurs œuvres de Descartes. Elle exécutait le décret pris le 10 octobre 1663 par la Congrégation du Saint Office sur les rapports (ou *censurae*) de deux qualificateurs, le carme déchaux Agostino Tartaglia (en religion Johannes Augustinus a Natiuitate) et le somasque¹ Stefano Spinula, qui devint par la suite évêque de Savona. La récente ouverture des Archives du Saint Office nous a permis de découvrir ces deux documents inédits. L'ensemble du dossier et les premiers éclaircissements historiques requis seront publiés dans les *Nouvelles de la République des Lettres* (Naples), 2001, 2.

Censure de Stefano Spinula [non datée, vers septembre 1663]

Eminentissimi et Reverendissimi Domini,

Vidi libellos duos Renati desCartes, quorum alter inscribitur, *Principia Philosophiae*, alter uero *de passionibus animae*.

In quibus sunt animadversione digna:

P° Deum omnes res materiales, quae sunt, fuerunt aut erunt ab initio simul creasse ; unde nullam dari generationem materialium substantiarum aut qualitatum materialium productionem de nouo. Quaecumque in materialia de nouo contingere uidentur, esse essentialiter eadem entia solum diversimode loco mota et disposita.

2° Nullam dari materiam primam, nullam formam materialem substantialem, nullasque qualitates accidentales ; quodcumque enim ens, simplex esse, nec aliam compositionem habere, nisi inaequalem ex partibus. <en marge de ces deux premiers points : in libello <?>>

3° Substantiam materialem in extensione actuali rei in ordine ad locum formale consistere, nec unam sine aliam reperiri posse. <en marge : pag. 36, n. 8, 9>

4° Terram moueri motu circulari et esse unum ex planetis ; solem uero fixum et immotum consistere. <en marge : pag. 42, n. 21, 22>


5° Substantiarum corporearum universitatem nullis finibus circumscribi, nullo loco terminari <en marge : pag. 28 in fine> : et omnes mundos possibles de facto existere. <en marge : pag. 72, n. 29>

In altero uero libello *de passionibus animae* haec habentur :

P° Passiones omnes animae, amorem, iram, spem, odium etc. sicut etiam plurimas cognitiones nouas non esse affectiones productas ab anima, quae sint actus vitales etc. sed tantum esse varios motus spirituum ad has vel

* Centre dirigé par Jean-Luc Marion et Michel Fichant ; secrétaire du *Bulletin* : Laurence Renault, avec la collaboration de Michaël Devaux.

** Centre dirigé par Giulia Belgioioso, secrétaire scientifique: Massimiliano Savini.

Ont collaboré à ce *Bulletin* : M^{mes} Annie Bitbol-Hespériès, Laurence Devillairs, Sarah Donahue, Antonella del Prete, Mariangela Priarolo, Laurence Renault ; MM. Massimo Adinolfi, Igor Agostini, Jean-Pascal Anfray, Jean-Robert Armogathe, Vincent Aucante, Erik-Jan Bos, Claudio Buccolini, Frédéric de Buzon, Vincent Carraud, Michaël Devaux, Daniel Garber, Giuliano Gasparri, Michio Kobayashi, Jean-Luc Marion, Edouard Mehl, Denis Moreau, Pierre-François Moreau, Gilles Olivo, Matthijs Van Otegem, Steven Nadler, Massimiliano Savini, Jacob Schmutz, Fabio Sulpizio, Thomas Piel, Theo Verbeek. Les contributions sont signées des initiales de leurs auteurs. La marque  signale les publications effectivement recensées.

¹ Ordre de « clercs réguliers », fondé par Gerolamo Miani en 1534 et approuvé par le pape Paul IV en 1540.

illas partes corporis, per quos motus formata anima sensit illos affectus, quos experimur. <en marge : pag. ab art. 126 et deinceps>

2° Ut plurimum hos affectus seu spirituum motus oriri ab obiectis externis quandoque vero ab anima. <en marge : pag. 28, art. 51> Et hinc luctam illam, quae est inter carnem et spiritum consistere in eo, quod contrarii motus spirituum excitantur ab anima et ab objectis externis. <en marge : pag. 24, art. 47>

3° Nullum motum corporalem membrorum oriri ab anima ; <en marge : pag. 10, art. 16> quin erroneum esse credere animam dare motum et calorem corpori. <en marge : pag. 3, art. 5>

4° Animas hominum in seipsis formatas non esse aequae nobiles et fortes. <pag. 77, art. 161>

5° Posse animam facile acquirere imperium absolutissimum in omnes suas passiones. <en marge : pag. 27, art. 50>

Haec sunt quae in praefatis libellis ponderatione digna mihi videntur, facile enim ex eorum doctrinis conclusiones contra fidem catholicam deduci possunt.

Ita sentio saluo semper J[udicio vestro]

D. Stephanus Spinula, congr. Somasch.

Censure d'Agostino Tartaglia [28 septembre 1663]

In libris D. Renati Des Cartes, quorum alter inscribitur *Meditationes de prima philosophia*, alter *Specimina Philosophiae, seu Dissertatio de Methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae*.

Ingenii acumen, et eloquii nitorem summopere laudo ; propositiones tamen, quas docendo interserit, non omnes approbo ; quaedam enim catholicae fidei, et sacrae doctrinae principiis non satis consonant.

Meditatione 4a pag. 28 ait *Neque enim opus est in me in utramque partem ferri posse ut sim liber, sed contra quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri, et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo ; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent, et corroborant ; Indifferentia autem illa quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, et nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam testatur ; nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem numquam de eo, quod esset judicandum, vel eligendum deliberarem ; atque ita quamvis plane liber, numquam tamen indifferens esse possem.*

Ubi videtur tollere a nostra voluntate libertatem a necessitate, et solum ponere libertatem a coactione, quod fuse explicat p.160, resp. 6, n.6, ubi voluntatem Dei asserit fuisse *indifferentem ab aeterno ad omnia quae facta sunt ; voluntatem tamen humanam nunquam esse indifferentem, nisi quando, quidnam sit melius, aut verius ignorat et concludit denique indifferentia non pertinet ad essentiam humanae libertatis, quo loco etiam philosophice errat .*

De accidentis quae insunt substantiae non loquitur coherenter ad sacrum Eucharistiae mysterium, in quo manerent species substantiae panis, id est accidentia definiuit Synodus Tridentina. Ipse enim pluries negat accidentia realia ; et praesertim pag. 161 et 162, resp. 6, n. 7 ubi ait : *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.* Et paucis interiectis *nihil enim aliud est fieri naturaliter, quam fieri per potentiam Dei ordinariam, quae nullo modo differt ab ejus potentia extraordinaria ; nec aliud quicquam ponit in rebus : adeo ut si omne id, quod naturaliter sine subjecto esse potest, sit substantia, quicquid etiam per quantumvis extraordinariam Dei potentiam potest esse sine subjecto, substantia est dicendum.* Ubi etiam alium errorem astruit, quod potentia Dei extraordinaria non ponit quidquam aliud in rebus, quod non ponat potentia Dei ordinaria, cum certum sit poni entia supernaturalia, siue quoad modum, siue quoad entitatem, et plura miracula fieri per potentiam Dei extraordinariam, quae sunt entia realia, et per potentiam ordinariam non ponuntur.

Eodem n° 7 admittit in corpore superficiem, quam dicit remanere post consecrationem, quod fusius explicat pag. 136.137.138.139 ; et sentit superficies esse substantiam conflatam ex corpusculis aeris, et uaporum, qui latent intra poros corporis, licet satis obscure rem explicet, et in illa fieri contactum, et sensationem, nec aliud percipi sensibus nisi superficiem ; quod tamen in Philosophia vacillat. Tota autem doctrina auctoris eo loco parum coheret cum definitione Concilii Tridentini, sess. 13, can. 2 et 4.

Meditatione 3a, pag. 15 usque ad 25 : comminiscitur quandam ideam nobis insitam, ueluti characterem a Deo impressum, quae idea repraesentet ens infinitum, ex qua idea cognoscitur evidenter Deum existere ; negat tamen demonstrari Deum a posteriori per effectus creaturarum etc., quae doctrina continet plures errores in Philosophia, et repugnat Scripturis clamantibus quod invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur ; sempiterna quoque eius virtus et diuinitas. Hanc ideam uiri indocti, et rudes non experiunt ; docti, et philosophi non utuntur ; nec potest dignosci An sit idea ipsius Dei nisi praecognito quid sit, et An sit Deus, ut egregie opponitur in objectionibus pag. 47 usque ad 52 et aliis sequentibus. Quas refert ipse auctor, sed minime sufficienter dissolvit.

Meditatione 4a pag. 25 usque ad 30. *de vero, et falso* tradit plura principiis Philosophiae et Theologiae repugnantia. Inter alia docet non posse intelligi evidenter uerum, nisi cognoscatur evidenter Deum esse, qui sit maxima ueritas, et non possit nostram mentem decipere ; ex quo sequitur in Atheo nullam demonstrationem existere, nullam mathematicam, seu Philosophicam scientiam, quae est cognitio euidentis rei per eam, ante assensum fidei, quo creditur Deum existere, non esse iudicium euidentis de credibilitate objecti ; Atheos non esse culpabiles, si peccant, cum non habeant iudicium practicum euidentis de malitia objecti, nec Deum prouidisse hominum saluti, cum non inseruerit notitias euidentes, siue speculatiuas, siue practicas, quibus ipsum inquirere per vestigia creaturarum, et culpam euitare, atque ad ipsius cognitionem nos disponere possemus.

De fide etiam diuina pag. 78 in resp. ad 2as Objectiones, ait : *Etsi fides dicatur esse de obscuris, non tamen illud, propter quod ipsam amplectimur est obscurum, sed omni naturali luce illustrius, ex paucis interjectis subdit Iam uero, etsi fides uulgo dicatur esse de obscuris, hoc tamen intelligitur tantum de re, sive de materia circa quam versatur, non autem quod ratio formalis, propter quam rebus fidei assentimur sit obscura* ; quod deinde prosequitur, satis obscure fidei euidenciam explicans ; asserit tamen lumen gratiae interius mouentis ad fidem esse euidens ; quod definitione fidei, quod sit argumentum non apparentium, parum coheret ; et communi doctrinae Theologorum quod fides sit libera, non euidenti necessitate coacta saltem de facto in iis communiter, qui credunt.

Prima propositio fundamentalis, quam statuit, quod haec sola cognitio sit indubitata, et euidens, scilicet ego sum qui cogito, et ab ipsa uelut a fonte, a qua omnis euidencia deriuetur, est implexa innumeris difficultatibus, quas Autor sibi opponit in objectionibus. Sed dum extricare se contendit, magis implicat. Non enim satis explicat quid sit illud ego qui cogito, An seiunctus a corpore, uel corpori immixtus ; quomodo sit euidens ; si cogito, quod existo ; cum unum ab alio inferatur, et supponat aliam notitiam euidenciam, uel quod causa efficiens debeat coexistere suo effectui, uel quod actus non possit existere sine subjecto suo, id est cogitatio sine cogitante ; et alia absurda consequuntur etiam periculosa in fide VS. Quod omnis fidei certitudo innitatur huic primo principio : ego sum cogitans, et sic non sit firmior assensus fidei, quam hic assensus naturalis, de quo plura dubitari possunt.

In Meditatione 5a et 6a plura occurrunt nec inuicem coherentia, nec subsistentia ut de essentiis rerum materialium quod sint ab aeterno, quod *omnis ueritas et certitudo scientiae ab una ueri Dei cognitione dependeat, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim* ; de distinctione reali mentis a corpore, quam ratione satis infirma probat, quomodo naturae iudicium aliquando erret, ubi in Deum authorem erroris deceptionem reuocare uidetur.

In Libro qui inscribitur *Dissertatio de methodo*, plura repetit ex iis, quae in *Meditationes* asseruerat, et consequenter exposita iisdem difficultatibus.

Prosequitur per plura capita de essentia luminis, et pag. 68 et 69 explicat modum quo res corporeae uidentur negans omnes species uisibiles, et comparat uidentem coeco ex motu scipionis, a quo regitur dignoscentis corpora, quae in uia occurrunt, quod a Philosophia omnino alienum est.

Ex eis infero utrumque librum continere doctrinam parum tutam ; ingeniosam quidem ac nouam ; sed sacrae doctrinae non satis consonantem ; Philosophia repugnantem, et ad finem ad quem dirigitur, scilicet notitiam ueritatis, prorsus inutilem.

Ego Frater Joannes Augustinus a Natiuitate Carmelita Discalceatus, sic censeo, saluo semper meliori iudicio.

II. NOTES SUR LA CORRESPONDANCE DE DESCARTES

Les défauts d'AT sont connus depuis longtemps. N'exagérons d'ailleurs pas les problèmes. Pour les œuvres (*Discours, Meditationes, Principia*, etc.), les textes sont probablement fiables. Font surtout défaut les renseignements sur l'histoire du texte et de l'impression (presque tous étant reportés au vol. XII, qui n'a jamais été réimprimé) et un choix de variantes des traductions latines, françaises et, s'il y a lieu, néerlandaises². Cela n'est rien cependant à côté des problèmes que pose l'édition des œuvres posthumes (*Le monde, Traité de l'homme, Regulæ Recherche de la vérité* etc.), fondée sur une confiance absolue et implicite en Clerselier, et surtout celle de la correspondance³. Les défauts de la correspondance, bien compréhensibles d'ailleurs étant donné la dispersion des documents, ne sont corrigés, ni dans AM, qui propose tout au plus une chronologie nouvelle (souvent aussi contestable que celle d'AT) mais n'est pas une édition critique, ni dans les réimpressions récentes, lesquelles au contraire augmentent les problèmes ne fût-ce que par ce qu'elles donnent l'impression d'être des mises à jour. Elles ne le sont point en effet. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, on y cherche en vain la lettre (autographe) de Descartes à sa cousine du 24 février 1634, retrouvée et publiée en 1975, lettre très importante parce qu'elle recule la date où Descartes a quitté Deventer de quelques mois et qu'elle jette de nouvelles lumières sur les motifs qu'avait eus Descartes pour se rendre aux Pays-Bas⁴. De même, AT se trompe sur l'identité du destinataire de la lettre [à Huygens] du [5 octobre 1646, AT IV, 516-

² Corinna Vermeulen prépare une édition des *Specimina* (1644) de Descartes avec des variantes du *Discours* et des *Essais*. Pour les *Meditationes/Méditations*, les *Principia/Principes* et les *Passions/Passiones* tout (ou presque) reste à faire. Un travail similaire sur l'*Epistola ad Voetium* (1643), faisant état de la traduction néerlandaise, publiée en même temps, serait probablement utile.

³ Un travail utile a été fait par Crapulli pour les *Regulæ* (La Haye, Nijhoff, 1966). On attend une nouvelle édition de la *Recherche de la vérité* (Milan, Franco Angeli, 2001) par Erik-Jan Bos (introduction par Ettore Lojaco). Bos a également fait une édition de la version manuscrite néerlandaise de la *Lettre apologétique aux magistrats d'Utrecht* (voir BC XXVII, 1.1.2). Pour *Le monde* et surtout le *Traité de l'homme* (trois éditions latines dont une antérieure à celle de Clerselier) tout reste à faire. Enfin, il existe des textes « cartésiens », rédigés par Descartes ou auxquels Descartes a contribué, comme, par exemple, la préface de l'*Onwisse wiskonstenaer ontdeckt* (1641) par Jacobus van Waessenaer, et la *Responsio* (1642) de Regius, qu'on ne trouve nulle part.

⁴ M. Jurgens / J. Mesnard, « Quelques pièces exceptionnelles découvertes au minutier central des notaires de Paris (1600-1650) », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 79, 1975, notamment pp. 745-746.

519], qui est certainement adressée à Colvius, comme l'a bien montré Thijssen-Schoute⁵. Enfin, aucune mention n'est faite de la réapparition de certaines lettres dans les ventes aux enchères – lettres qui ne se trouvent plus dans le domaine public il est vrai mais dont il peut être important de signaler le passage, etc. L'atelier que, grâce à l'Organisation néerlandaise de la recherche (*Nederlandse organisatie voor wetenschappelijk onderzoek* – NWO), j'ai pu organiser à Utrecht ces trois dernières années, nous a permis, avec mes collaborateurs, de faire un inventaire provisoire, et du reste encore inachevé, de ces problèmes et d'en régler au moins quelques-uns⁶. Les résultats sont très prometteurs. En effet, pour les quelques échantillons que nous présentons, nous avons pu puiser dans une banque de données déjà abondante. Nous présentons deux notes, la première rédigée par Erik-Jan Bos et Matthijs van Otegem et la seconde par moi-même.

I. Deux lettres à Mersenne (15 novembre 1638 et 13 décembre 1647). Dans la collection du fameux collectionneur anglais Alfred Morrison (1821-1897) se trouvaient sept lettres de Descartes. L'ensemble de la collection fut décrit en deux séries de catalogues, la première couvrant les acquisitions faites de 1865 à 1882 et la seconde celles de 1882 à 1893. La première série mentionne quatre lettres : à De Wilhem, 23 mai 1632 (AT I, 253-254) ; à Mersenne, 31 mars 1638 (AT II, 81-99 ; *Correspondance de Mersenne* (désormais CM) VII, 120-136) ; à [Huygens], 12 novembre 1640 (avec *fac-simile*, AT III, 241-242) ; à Pollot, 17 octobre 1643 (AT IV, 23-25)⁷. Bien que le catalogue ait été utilisé par AT, trois lettres à Mersenne se trouvant dans la seconde série ont échappé à leur attention. Il s'agit des lettres du 22 juillet 1633 (avec une transcription dans le catalogue), du 15 novembre 1638 et du 13 décembre 1647⁸. La présente note est consacrée à ces deux dernières lettres pour lesquelles aucun éditeur moderne n'a utilisé le Catalogue du fonds Morrison.

En effet, si les éditeurs de la *Correspondance de Mersenne* ont bien remarqué que les lettres du 22 juillet 1633 (CM III, 457-460 ; AT I, 266-269) et du 15 novembre 1638 (CM VIII, 184-212 ; AT II, 420-448) se trouvaient dans la collection Morrison, le fait que Morrison possédait également la lettre du 13 décembre 1647 leur était inconnu, ce qui est d'autant plus regrettable que le catalogue fournit une transcription d'après l'autographe. De plus, on a retrouvé l'autographe de la lettre du 15 novembre 1638. Dans ce qui suit nous donnons une collation de ces documents avec les textes tels qu'ils sont publiés dans AT et CM. Nous avons renoncé à donner les variantes d'orthographe et de division de paragraphes. Les noms de personnes tels qu'ils sont conjecturés dans AT et CM sont confirmés par les autographes.

L'histoire des deux documents. Dans la collection de La Hire, la lettre du 15 novembre 1638 portait le chiffre '20' ; dans la liste de Poirier elle avait le chiffre '(12)'⁹. Bien que celle du 13 décembre 1647 ne se trouvât pas dans l'inventaire de La Hire, elle faisait partie de la collection de l'Académie des Sciences depuis aussi longtemps que les lettres du fonds La Hire, portant le chiffre '(61)' sur la liste de Poirier (AT II, XVI-XVII). Dans les années 1840, les lettres furent volées par Libri qui les vendit à Lord Ashburnham¹⁰. Après la mort de celui-ci en 1878 une grande partie fut rachetée par la Bibliothèque Nationale de France, sauf, entre autres lettres, ces deux, qui furent acquises par Morrison entre 1882 et 1893. Sa collection entière fut vendue aux enchères par Sotheby entre 1917 et 1919¹¹. À partir de ce moment, on perd la trace de la lettre du 13 décembre 1647 ; celle du 15 novembre 1638 cependant fut achetée chez Sotheby de Londres en 1988 par David et Marsha Karpeles pour 40 000 £. Elle se trouve maintenant dans la *Karpeles Manuscript Library*, Santa Barbara (États-Unis)¹².

A. Descartes à Mersenne, 15 novembre 1638. Dans la *Correspondance de Descartes* par Clerselier la lettre est publiée d'après les minutes. AT et CM en ont corrigé le texte d'après l'exemplaire de l'Institut. Notre propre collationnement

⁵ C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1954 (réimpression Utrecht, HES Uitgevers, 1989), pp. 569–570. AT est cité en sa dernière réimpression, Paris, Vrin, 1996.

⁶ Ont collaboré à ce projet Erik-Jan Bos, Matthijs Van Otegem et Corinna Vermeulen, préparant des thèses de doctorat sur, respectivement, la correspondance de Descartes et Regius, une bibliographie analytique des éditions de Descartes jusqu'en 1704 et une étude de la traduction latine du *Discours* et des *Essais* (soutenances toutes prévues en 2002).

⁷ *Catalogue of the collection of autographs and historical documents formed between 1865 and 1882 by Alfred Morrison*, compiled and annotated under the direction of A.W. Thibaudeau, Londres, 1883, vol. II, p. 32.

⁸ *The collection of autograph letters and historical documents formed by Alfred Morrison*, Second Series (1882-1893), Londres, 1896, vol. III, pp. 105-106.

⁹ Pour ces inventaires, voir AT I, XLVI–LXI et II, V–XIX.

¹⁰ Cf. L. Deslisle, *Bibliothèque Nationale : Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, Paris, 1888, pp. 167-171.

¹¹ *The Alfred Morrison collection of autograph letters and manuscripts*, catalogued by F. J. Field ; sold by Messrs. Sotheby, Wilkinson and Hodge, Londres, 2 vols., 1917-1919. Dans l'exemplaire du catalogue de la Bibliothèque de l'Université de Cambridge (A.N.L. Munby Collection, a4) les prix et les noms des acheteurs sont notés. En décembre 1917 on a vendu les lettres à De Wilhem (8 £, à N. Charavay), à Mersenne du 31 mars 1638 (30 £, à Giuseppi), à [Huygens] (12 £, à N. Charavay), à Pollot (12 £, à N. Charavay) ; en avril 1918 celles à Mersenne du 22 juillet 1633 (9,9 £, à Agnew), du 15 novembre 1638 (22 £, à Agnew), du 13 décembre 1647 (9,15 £, à Maggs). La lettre à Mersenne du 22 juillet 1633 fut donnée à la Bibliothèque Nationale par Henri de Rothschild en 1933 (cf. CM III, 457 ; AT I, 667).

¹² Sotheby's, *Valuable Printed Books and Manuscripts, London Tuesday 27th September 1988, Sold on behalf of the British Rail Pension Fund*, n° 180, pp. 208-209 (photo de la dernière page de la lettre, p. 208).

a été fait sur une reproduction digitale, que M. Eric Carr (*Resources Manager of the Karpeles Manuscript Library*), a eu la bienveillance de mettre à notre disposition, tout en nous communiquant aussi quelques détails concernant la vente aux enchères¹³. Voici les variantes par rapport à AT :

fort amples 420₇] assez amples
aucune syllabe 421₂] aucunes syllabes
écritures 421₅] écriture
il a changé 421₈] il y a changé
laissera 421₂₄] lairra
raisonner 421₂₄] resonner
sons 422₁] tons
raisonnera 422₂] resonnera (pour cette variante et celle de 421₂₄ voir la note dans AT II, 733)
perpendiculaire 422₇] de 45 degrez
ou davantage 422₁₃] ou en davantage
la seconde 422₁₆] seconde
de faire cela 423₁₅] de ce faire
il l'a desia 423₂₁] il l'aura
 $(x^2 + 2nx/3 - n^2/9)$ 426₇] $-xx - 2/3 nx + 1/9 nn$
 $x^2 + 2nx/3 - n^2/9$ 426₁₀] $-xx - 2/3 nx + 1/9 nn$
 $n^5x/243$ 426₁₅] $n^4x/243$ (incorrect dans l'autographe)
 $n^5x/243$ 426₁₆] $n^4x/243$ (incorrect dans l'autographe)
quelque Theoreme 428₂] quelque tel Theoresme
Car le rayon de la Sphere estant AD, et le Centre de la Terre C 431₅₋₆] Car AD estant le rayon de la Sphere, et C le centre de la terre

qui cause 433₇] qui le cause
premiere construction ... double de la 434₇] souligné
accordante avec 434₂₂] accordante a
trouver 435₂₀₋₂₁] retrouver
proposition 436₁, conj. AT] proposition
sont proches 436₁₀] sont les plus proches
aussi ... son 437₅] aussy qu'il n'y a rien en son d'autre 439₁] aucune
trois 439₇] 5
cy-devant 439₁₀] cy dessus
est 440₁] c'est
noms de qualitez 440₁₅] noms de ces qualitez
auoient 440₂₆] avoit
il y eust eu 441₁₄] il y eust
l'air et l'eau 441₂₂] l'eau et l'air
hors France 443₂₀] hors de France
hommes ... Charletans 445₉] hommes, principalement les Italiens, et surtout les charletans (cf. 447₁₈)
plus 445₁₁] beaucoup plus
figure 446¹⁴
Mon R.P. ... Descartes 447₂₄₋₂₆] Mon Reverend Pere
Vostre tres / obligé et tres affectionné
serviteur/ Du 15 Nov. 1638/ Descartes

B. Descartes à Mersenne, 13 décembre 1647. Cette lettre fut publiée pour la première fois par l'abbé Emery en 1811, d'après l'autographe, mais sans respecter l'orthographe (*Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, Paris, Le Clerc, p. 11). AT en a repris le texte, et reconstruit l'orthographe 'originale' (AT V, 98-100). C'est là le texte repris dans CM (XV, 569-572). La transcription du Catalogue Morrison montre qu'Emery n'a publié ni le début, ni les phrases finales avec un *post-scriptum*. Dans le catalogue Morrison, on a respecté l'orthographe originale. Voici d'abord le début et la fin tels qu'ils se trouvent dans ce catalogue :

Mon Révérend Père,

J'ay esté très aysé de voir de vostre écriture à cause que j'appréhendois que vostre mauvaise saignée ne vous eust osté la liberté de la main¹⁵, il y a desjà ... [etc. comme en AT et CM]

Je suis, mon révérend père, vostre très humble et très obéissant serviteur. [sic ; la signature et la date, bien que présentes sans doute dans l'autographe, manquent dans la transcription]

P.S. Vous osterez les plis de la mesure en la repliant selon sa longueur comme elle a esté.

Variantes

les experiences 98₁₁₋₁₂] ces expériences
engage 99₂₃] exhorte
trois pouces 99₂₅] 2 pouces
ces observations, lesquelles 100₂] ceste observation
laquelle
en 100₁₀] omis

la bouteille 100₁₃₋₁₄] une bouteille
quatre ans 100₁₅] & avec (sans doute une faute de lecture pour '4 ans')
rien mandé, ny que 100₁₇] rien mandé icy, que
pourroit 100₂₀] pouvoit

Erik-Jan Bos & Matthijs van Otegem

II. Descartes à [Pollot] [mars 1642] (AT III, 550-551). La lettre, dont le texte (plutôt la « minute ») ne survit que chez Clerselier (III, pp. 590-591), se situe dans le contexte de « la querelle d'Utrecht ». Elle fait mention de

¹³ Une image de f^o 1v^o du ms est disponible sur l'homepage de la Karpeles Manuscript Library (www.rain.org/~karpeles).

¹⁴ Dans le ms la figure est une illustration très claire de AT II, 446₁₀₋₁₉. Telle qu'elle est reproduite dans AT et CM, la seconde lentille (plus petite) et les rayons parallèles ne sont pas reconnaissables.

¹⁵ D'après Baillet (*La vie de monsieur Des-Cartes*, II, 325) Descartes, à son retour de Bretagne au début de septembre 1647, apprit que « Mersenne était tombé malade sur la fin du mois d'août, et son état était devenu encore pire par la maladresse du chirurgien qui lui avait coupé l'artère en le saignant ». Pour plus de détails sur la maladie de Mersenne, voir CM, XV 416, 423-424. On peut conclure de ce début de lettre que Descartes répond à la première lettre reçue de Mersenne depuis sa rentrée aux Pays-Bas (en octobre 1647).

rumeurs qui seraient parvenues à Descartes depuis Leyde, selon lesquelles Regius serait « demis de sa profession » (550₇ ; 551₇). Descartes ne le croit pas, la cause étant tellement célèbre « qu'il ne s'y peut commettre aucune injustice, qui ne tourne entièrement au désavantage de ceux qui la commettraient » (550₁₆₋₁₇). Il espère cependant qu'on se défasse de Voetius (« leur Pédagogue prétendu », 551₄), qui aurait commencé une nouvelle campagne (depuis la chaire – 551₅) contre les autorités parce qu'elles « n'ont pas défendu mon Livre » (551₆). Cependant, nouvelle plus inquiétante, les « messieurs d'Utrecht » (550₂₂) auraient fait « une Loi en leur Académie, par laquelle ils deffendent expressément qu'on n'y enseigne aucune autre Philosophie que celle d'Aristote », 551₉₋₁₁). Descartes en demande le texte exact. Enfin, il termine sa lettre en priant son correspondant de « ne vous faire aucuns ennemis à mon occasion : je vous suis desia trop obligé sans cela, et cela ne me serviroit point » (551₂₃₋₂₅).

Cerselier ne précise ni la date ni le nom du destinataire. D'après AT, la « Loi » serait le *Jugement* sur la philosophie nouvelle, arrêté le 17/27 mars 1642, que par la suite Descartes devait commenter dans sa « Lettre à Dinet »¹⁶. Comme d'autre part le *Jugement* sera envoyé à Descartes (par Regius) le 31 mars¹⁷, la lettre aurait donc été écrite entre le 17 et le 31 mars, et adressée « à un des nombreux amis de Descartes à Utrecht, sans doute Pollot¹⁸ ».

En réalité, le document publié le 17/27 mars est évoqué le plus souvent dans les correspondances ou bien comme « jugement » ou bien comme « censure » mais jamais comme « loi¹⁹ » – ce qui est juste d'ailleurs pour un document qui n'a aucun statut légal précis et exprime tout au plus une opinion des professeurs. De plus, bien que les professeurs de l'Université disent « qu'ils rejettent cette nouvelle philosophie », ils ne vont pas jusqu'à « défendre expressément qu'on n'y enseigne aucune autre philosophie que celle d'Aristote » (551₁₀₋₁₁). Le « jugement » n'est donc pas un bon candidat pour être la « Loi ».

Par ailleurs, AT ne fait aucun effort pour identifier le livre de Descartes que Voetius voudrait voir proscrit (551₇). Et pour cause. Car si l'on suppose que la « Loi » est le *Jugement* ce livre ne peut être la seconde édition des *Méditations*, laquelle, contenant les commentaires caustiques de Descartes, est postérieure au *Jugement*²⁰. Que ce soit la première édition n'est pas non plus vraisemblable étant donné qu'elle ne se diffusait guère aux Pays-Bas²¹. Il s'agirait donc du *Discours*, paru depuis 1637 mais peu diffusé, écrit en français, et ne contenant que deux ou trois pages risquées. On n'imagine guère Voetius fulminant depuis la chaire contre un tel livre, dont la plupart de ses ouailles ignoraient probablement jusqu'au titre.

En réalité, la « Loi » désigne les *Leges et Statuta Academiae Ultraiectinae*. Fondée en 1636, l'Université était toujours sans « statuts » officiels, et les « curateurs » (les bourgmestres, assistés de quelques membres de la *Vroedschap*, c'est-à-dire du conseil de ville ou municipalité) réglait toutes les questions *ad hoc*. Or le projet de *Lois et Statuts de l'Académie d'Utrecht* s'amorce le 3/13 mai 1643 à l'occasion d'un conflit survenu entre des étudiants et leurs logeurs pour lequel on avait imploré l'intervention du Recteur. Ce fut une raison pour s'enquérir du *ius fori* de l'Université²². Un comité, composé de Dematius (professeur de théologie), Regius (l'ami de Descartes) et Senguerd (professeur de philosophie), fut délégué auprès des Bourgmestres pour leur demander « ce qu'il faut faire en pareils cas et quels

¹⁶ *Epistola ad Dinetum*, AT VII, 590-599. Là aussi (comme à la suite de notre lettre telle qu'elle est publiée dans AT) on trouve le texte du « Jugement » (pour une traduction en français, voir *La querelle d'Utrecht*, Paris, 1988, pp. 121-122. Dans les Provinces-Unies (sauf Hollande, Zéelande et les « Pays de la Généralité », c'est-à-dire Brabant), on adoptait le calendrier Julien, ce qui induit une différence d'une dizaine de jours par rapport au nôtre.

¹⁷ La date (donnée par Baillet) est « nouveau style », donc 21/31 mars (communication d'Erik-Jan Bos).

¹⁸ Il faudrait corriger ces dates en tenant compte de la différence des calendriers : « entre 17/27 et 21/31 mars » (ce qui suffit pour ruiner la conjecture d'AT).

¹⁹ Voir par exemple Huygens : « En attendant vous trouverez icy la Censure de l'Academie d'Utrecht en grosse lettre, marquant la faiblesse dudict Voetius et ensemble son pouvoir parmi les collegues, induits par sa seule autorité de publier une censure si impertinente. *Fer sententiam de sententia* » Huygens à Mersenne, 7 avril 1642, CM XI, 100-101. Le *Jugement* avait été imprimé à trois cents exemplaires et publié le 17/27 mars 1642 : « *Hora IV pomeridiana congregati in conclavi nostro, frequentioribus calculis conclusimus decretum de retinenda in docendo vetere philosophia typis publicandum esse. Excusa paulo post exemplaria trecenta, ex quibus ducenta distributa, centum relicta typographo* », *Acta et decreta Senatus / Vroedschapsresolutiën en andere bescheiden betreffende de Utrechtsche Academie*, éd. G. W. Kernkamp, Utrecht, Broekhoff, 3 vols., 1936-1940 (désormais Kernkamp), vol. I, 160.

²⁰ Cette édition sortit des presses de Louis Elzevier en avril 1642 ; cf. Descartes à Huygens, 26 avril 1642, AT III, 785.

²¹ Le seul exemplaire se trouvait probablement entre les mains de Huygens, qui en recevait les feuilles de Mersenne au fur et à mesure qu'elles étaient imprimées ; voir Descartes à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 771. Une collation exacte des deux éditions (se concentrant sur des aspects « accidentels » – fautes d'impression, etc.) devrait montrer si la première édition a été employée pour imprimer la seconde. Si la réponse était positive, l'exemplaire de base devrait être celui de Huygens, étant donné qu'en novembre 1641, lorsque l'impression de la seconde édition était déjà commencée, Descartes apparemment n'avait encore aucun exemplaire pour lui-même ; cf. Descartes à Regius, novembre 1641, AT III, 445.

²² Sur la question du *ius fori*, voir l'article de S. Muller, « Het forum academicum der Utrechtsche Hogeschool », in *Rechtshistorische opstellen aangeboden aan Mr. S. J. Fockema Andreae*, pp. 219-238.

droits ils [sc. les Bourgmestres] seraient prêts à concéder aux professeurs pour les faits mineurs²³ ». Dès le 6/16 mai les professeurs rapportent que les Bourgmestres sont prêts à concéder le *ius fori* et attendent une proposition du Sénat²⁴. Mais les négociations se prolongent pendant les vacances et le texte définitif n'est soumis aux professeurs que le 25 août/4 septembre. Le 31 août/10 septembre, ils donnent enfin leur approbation²⁵. Le 5/15 septembre, les *Leges et Statuta Academiae Ultrajectinae* sont solennellement « promulgués » par le recteur²⁶. Or on avait profité de l'occasion pour régler, non seulement le « *ius fori* », mais aussi d'autres questions. Deux articles en particulier arrêtent l'attention :

1^o *Quem quisque professorum authorem aut librum sit praelectorus vel quod argumentum docturus, Rector et Assessores statuunt, adhibito Consulum consilio, quorum hac de re decretum Professores tam ordinarii quam extraordinarii sequuntur.*

2^o *Philosophi ab Aristotelis Philosophiae non recedunt, neque publice neque privatim; propugnatores absurdorum paradoxorum, novorum dogmatum, ab Aristotelis doctrina discrepantium, non feruntur. Profanae opiniones aut damnatae propositiones non defenduntur. Et ita Philosophia docetur, ut ne doctrina Ecclesiae traducatur aut inutiles reddantur qui adspirant ad studia superiorum facultatum*²⁷.

Le premier article restreint considérablement la liberté de l'enseignement et le second établit sans ambiguïté la suprématie de la philosophie d'Aristote, réservant en même temps un rôle important aux théologiens. À eux deux, ils peuvent justifier la répression de toute tentative pour réintroduire le cartésianisme et le renvoi de Regius. C'est donc sans doute ces *Statuts* que Descartes évoque dans sa lettre sous le nom de « Loi ».

Ceci nous permet aussi de préciser le titre du « livre », qui est sans doute l'*Epistola ad Voetium*, publié en mai 1643²⁸. Une traduction néerlandaise, faite parce que Descartes croyait « à propos que le peuple soit desabusé de la trop bonne opinion qu'il a de cet homme²⁹ » l'a suivi de près³⁰. Le 13/23 septembre la *Vroedschap* qualifie la *Lettre à Voetius*, ainsi que la *Lettre à Dinet*, d'écrits diffamatoires et libelles calomnieux (« *diffamatoire schriften ende fameuse libellen* »)³¹.

Quant à la Loi, elle fut promulguée par le Recteur le 5/15 septembre – c'est là probablement l'événement dont veut parler Descartes en disant que la Loi est « publiée » (551₁₄), étant donné qu'il n'y aura pas d'autre « publication » avant mars 1644. Les Statuts en effet, devaient être approuvés par les États, qui, souverains sur la Province d'Utrecht, voyaient le *ius fori* comme une usurpation de la part de la Ville, qui à leurs yeux avait cédé aux professeurs un droit qu'elle n'avait jamais eu. D'où un conflit au sein des États, opposant la Ville à la Chevalerie et aux « Élus³² ». D'où aussi un effort soutenu de la part de la Ville pour prouver son pouvoir juridictionnel³³. Enfin, les États délibérèrent sur la proposition les 2, 3 et 4 novembre 1643 mais rejetèrent le texte de la Ville³⁴. En fait, la question ne fut définitivement réglée qu'en mars 1644, au grand mécontentement du Sénat, qui se voyait enlever le *ius fori*³⁵. Le nouveau texte ne fut même pas enregistré et si par la suite il y a dans les Résolutions du Sénat une référence aux « Loix et Statuts », il s'agit du premier texte³⁶. On ne toucha point du reste aux deux articles sur l'enseignement dont le texte définitif est rigoureusement identique à celui de l'original.

Que Descartes ait suivi ces développements, c'est ce que prouve une lettre à Pollot du 17 novembre : « On m'écrit d'Utrecht que M^{rs} les États de la Province ont été assemblés, les trois derniers jours de la semaine passée, et qu'ils ont disputé, avec beaucoup d'animosité, touchant les privilèges de leur Académie, mais que la Ville a été

²³ « *Ob imploratam nuper opem consiliumque Rectoris in controversiis inter nonnullos studiosos et eorum hospites, placuit per D. Dematium, D. Regium, D. Senguerdium quaerere ex DD. Consulibus quid in talibus sit agendum et quid de fori quadam specie professoribus concedenda in levioribus videatur* », Kernkamp I, 167.

²⁴ Kernkamp I, 167.

²⁵ Kernkamp I, 169. Dematius et Regius qui étaient absents furent convoqués par écrit.

²⁶ Kernkamp I, 170-174.

²⁷ Kernkamp I 173.

²⁸ Le 22 mai 1643 Descartes envoie des exemplaires à Huygens, De Wilhem et De Mori ; cf. Descartes à Huygens, 22 mai 1643, AT III, 814-815.

²⁹ Descartes à Desmarets, 4 janvier 1643, AT III, 611.

³⁰ *Brief van René Des Cartes aen [...] Gisbertus Voetius*, Amsterdam, Baardt, 1643.

³¹ Kernkamp I, 185. La procédure criminelle qui suivait, fut arrêté au début de novembre ; cf. Kernkamp I, 192.

³² Les États d'Utrecht se composaient de trois « Membres » : la Ville (Utrecht et quelques petites villes), qui est le troisième, la Chevalerie (*ridderschap*), qui est le second, et les Élus (*geëligeerden*), qui sont le premier. Ces derniers, représentant les chapitres (sécularisés depuis la Réforme), étaient élus (du corps de prévôts et chanoines) par les deux autres. Le nombre de députés pouvaient varier mais comme chaque Membre n'avait qu'une seule voix et que le premier (chanoines) et le deuxième (aristocrates) opéraient généralement ensemble la Ville était très souvent mise en minorité. Voir Robert Fruin, *Geschiedenis der staatsinstellingen in Nederland tot den val der Republiek*, ed. H. T. Colenbrander, La Haye, Nijhoff, 1901, pp. 238-242 et la note dans AT IV, 654-655.

³³ Kernkamp I, 186. Pour le texte de la « déduction » voir l'article cité de Muller.

³⁴ Kernkamp I, 192-193.

³⁵ Kernkamp I, 195.

³⁶ Kernkamp I, 195ⁿ.

contrainte de céder aux Chanoines et aux Nobles, et de casser ce qu'elle avoit fait³⁷ ». La date de notre lettre sera donc située entre le 5/15 septembre (date de la « promulgation » par le Recteur) et le 7/17 novembre 1643 au plus tard (date de la lettre à Pollot prouvant qu'à ce moment là Descartes était parfaitement au courant). Mais la lettre ne dit encore rien de la condamnation de l'*Epistola ad Voetium* du 13/23 septembre³⁸. Elle se place donc entre le 5/15 et le 13/23 septembre 1643. Cela est confirmé par une lettre à Huygens du 20 septembre qui fait allusion aux mêmes faits en se servant presque des mêmes formules : « Car il semble que M^{rs} d'Utrecht ont encore envie de m'attaquer, et on m'assure de bonne part que *aliquid monstri alunt*. Par avance on dit qu'ils veulent oster la profession au pauvre M^r de Roy, qui sera le premier martyr de ma Philosophie si cela arrive ; et ce qui me donne opinion qu'il peut arriver, c'est qu'ils ont fait depuis peu de nouvelles lois en leur Académie, entre lesquelles il y en a une qui deffend qu'on n'y enseigne d'autres opinions en Philosophie que celles d'Aristote, car par ce moyen De Roy, qui ne les peut approuver, leur est inutile³⁹ ». Comme il est vraisemblable que notre lettre est expédiée le même jour, la date sera donc le dimanche 20 septembre 1643⁴⁰.

Nouvelle date, nouveaux problèmes. D'abord, depuis le 1^{er} mai 1643, Descartes ne demeure plus à Endegeest, près de Leyde, mais à Egmond aan den Hoef, où sauf deux voyages en France, il devait rester jusqu'à son départ pour la Suède⁴¹. Il y est certainement le 20 septembre comme le prouve la lettre à Huygens que nous venons de citer. Les nouvelles de Leyde il les a eues ou bien par voie de lettre ou bien en y passant pour se rendre à La Haye, où il va assez souvent depuis le mois de juillet⁴². Ce qui devient incertain, c'est l'identité du destinataire. Est-ce vraiment Pollot ? Le fait que notre lettre ne se trouve pas dans la collection Budé ne prouve strictement rien. Ce qui est déjà plus gênant, c'est la façon dont Descartes évoque les événements dans sa lettre à Pollot du 17 novembre – de toute façon cette lettre prouve que Pollot n'a pu suivre les événements. En fait Pollot se trouvait à La Haye, où il avait succédé à son frère Jean-Baptiste (mort le 14 janvier 1641) en la charge de gentilhomme de la chambre (*Hoffmeester van onsen Huys*) du *Stathouder*⁴³. C'est à La Haye aussi qu'il organise la défense de Descartes, mobilisant l'État, la Cour et l'Ambassade⁴⁴. La lettre étant en français, il est invraisemblable qu'elle soit adressée à un des professeurs d'Utrecht avec qui Descartes correspondait normalement en latin – le fait que l'initiative pour faire une « Loi » ait été prise par des professeurs (Regius entre autres) rend d'ailleurs cette hypothèse assez invraisemblable. Enfin, vu la manière dont Descartes parle des membres de la *Vroedschap*, il ne peut guère s'agir de l'un d'eux. Toujours est-il que ce doit être quelqu'un qui appartient aux milieux officiels ou académiques d'Utrecht, sinon Descartes n'eût jamais eu l'idée de lui demander une copie de la « Loi ». Il pourrait s'agir de Gisbert van der Hoolck, bourgmestre d'Utrecht pendant la « querelle » mais depuis député aux États Généraux à La Haye – bien que sa candidature puisse être contestée pour les mêmes raisons que celles de Pollot. Un autre candidat est suggéré par la lettre à Pollot du 17 novembre : « On me mande aussy qu'entr'autres propos le President [des États d'Utrecht] avoit fait mention des mauvaises procedures dont on usoit contre moy ; et ce que j'admire le plus, c'est que M^{rs} du Vroetschap se persuadent que c'est moy qui suis cause de ce qu'on leur a fait rompre ce qu'ils avoyent fait, et qu'ils sont d'autant plus irritez contre moy⁴⁵ ». Apparemment Descartes avait des amis parmi les États – en fait plusieurs

³⁷ Descartes à Pollot, [17 novembre] 1643, AT IV, 51. La date sur la copie paraît être « le 17 may 1643 » (ce qui est impossible pour les raisons présentées ci-dessus, la réunion des États étant du 3/13 au 5/15 novembre) ; celle publiée par Budé « le 17 may 1643 », l'est également. La conjecture d'AT (« novembre 1643 »), précisée ensuite dans les *Additions* (p. 654) comme « 17 novembre 1643, nouveau style » doit être correcte (le 17 novembre 1643 NS étant un mardi, le 4/14 novembre, dernier jour de la réunion des États, serait effectivement un samedi). Voir aussi Descartes à Pollot, 30 novembre 1643, AT IV, 55.

³⁸ Kernkamp I, 185.

³⁹ Descartes à Huygens, 20 septembre 1643, AT IV, 750-751. L'hypothèse de Roth, qui renvoie à notre lettre en disant : « *probably to be assigned to this period* » se trouve pleinement confirmée. Malheureusement il n'y a pas d'autres lettres de cette période.

⁴⁰ Apparemment Descartes n'avait pas encore découvert que le messenger partant d'Alkmaar le samedi était le plus sûr ; voir sa lettre à Pollot, 1^{er} janvier 1644, où il explique que, recevant son courrier le vendredi, il doit répondre le même soir pour que le lendemain le messenger puisse l'emporter d'Alkmaar (AT IV, 74).

⁴¹ Baillet, *La vie de monsieur Des-Cartes*, II, 191. La première lettre datée d'Egmond avec certitude est celle à Huygens du 22 mai 1643 (AT III, 814-815). Les dernières datées d'Endegeest avec certitude sont les deux lettres à Mersenne du 26 avril (AT III, 648-659 / CM).

⁴² Voir par exemple Descartes à De Wilhem, 10 juillet 1643 (AT IV, 16-17), lettre écrite d'Amsterdam (où Descartes était pour faire imprimer sa réponse à la *Vroedschap* d'Utrecht) mais qui évoque sa visite à De Wilhem de la veille.

⁴³ Cf. Charles Adam, *Vie et Œuvres de Descartes*, Paris, Cerf, 1910 (AT XII), pp. 567-575. Sur la mort de Jean-Baptiste, officier comme son frère, voir la lettre de condoléances de Descartes AT III, 278-279. Dans une lettre du 21 janvier Pollot consulte Huygens sur le protocole des funérailles de son frère ; cf. Huygens, *Briefwisseling*, éd. Worp, vol. III, p. 136.

⁴⁴ Descartes à Graswinckel, 17 octobre 1643, AT IV, 19 ; Descartes à Pollot, 17 octobre 1643, AT IV, 23-25 (avec l'adresse de Pollot) ; 21 octobre 1643, AT IV, 25-27 (voir la note importante AT V, 666-667) ; Descartes à Huygens, 2 novembre 1643, AT IV, 758, etc.

⁴⁵ Descartes à Pollot, 17 novembre 1643, AT IV, 51. Les réunions étaient généralement présidées par un des élus, en l'occurrence Jacob van Wijck, prévôt du chapitre de St Pierre ; cf. AT IV, 654.

étaient « chanoines » et donc parfaitement au courant de ce qui s'était passé dans la réunion des États⁴⁶. L'identité précise de son correspondant demeure cependant inconnue.

Theo Verbeek



BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 1999

1. Textes et documents

1.1. DESCARTES

- 1.1.1. DESCARTES (René), *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, traducción María Teresa GALLEGÓ URRUTIA, introducción Mateu CABOT, Barcelona, Alba, 1999, 277 p.
- 1.1.2. DESCARTES (René), *Metodoari buruzko diskurtsoa, Meditazio metafisikoak*, euskaratzailea : Xabier ARREGI GORDA, berrikuslea : Joxe AZURMENDI ; [préface de] Wolfgang RÖD, Bilbo, Klasikoak, 1997², 199 p. (Oubli du BC XXVIII.)
- 1.1.3. DESCARTES (René), *De uitgelezen Descartes*, Samengesteld, ingeleid en geannoteerd door Han VAN RULER, Vertalingen [uit het Latijn] van Wim VAN DOOREN, Jeroen DE KAYSER, Han VAN RULER en Theo VERBEEK ; onder hoofdredactie van Ger GROOT en Guido VANHEESWIJCK, Tielt/Amsterdam, Lannoo/Boom, 1999, 368 p.
- 1.1.4. DESCARTES (René), « Descartes : très cartas de abril-maio de 1630 », tradução de Homero SANTIAGO, *Kriterion*, 99, (juin) 1999, pp. 107-131.
- 1.1.5. DESCARTES (René), *Discourse on Method ; and, Meditations on First Philosophy*, translated by Donald A. CRESS, 1998⁴, Indianapolis, Hackett Pub. Co., XV-103 p. (Oubli du BC XXIX.)

1.2. CARTESIENS

- 1.2.1. ARNAULD (Antoine), *Examen du traité de l'essence du corps contre Descartes*, texte revu par Emmanuel FAYE, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1999, 145 p. Voir aussi au n° 3.2.27. 
- 1.2.2. LA FORGE (Louis de), *L'homme de René Descartes* [avec les *Remarques* de Louys de La Forge], texte revu par Thierry GONTIER, Paris, Fayard, Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française, 1999, 429 p. 
- 1.2.3. MALEBRANCHE (Nicolas), *Trattato sull'amore di Dio. Lettere e Risposta al R. P. Lamy*, a cura di Alessandro STILE, Napoli, Guida, 1999, 285 p. Cet ouvrage sera recensé dans le prochain BC.

1.2.1. (et **3.2.27**). ARNAULD (Antoine), *Examen du traité de l'essence du corps*. Il s'agit d'une nouvelle édition d'un texte qu'A. Arnauld écrivait en 1680, au début de son exil, pour défendre la philosophie de Descartes attaquée, comme contraire au christianisme, dans un texte aujourd'hui perdu du P. Le Moine, doyen du Chapitre de Vitry. Ce texte n'avait jusqu'alors été imprimé qu'en 1780, au t. XXXVIII de la monumentale édition des *Œuvres* d'Arnauld dite « édition de Lausanne » (reprint Bruxelles, 1967 ; une traduction en italien en a été donnée par L. Bernardini, pp. 287-369 dans *Miscellanea Seicento*, I, F. le Monnier, Florence, 1971). E. Faye en fournit ici une nouvelle édition d'après une copie manuscrite qu'il a découverte à la bibliothèque de l'Arsenal. La copie permet effectivement de corriger et de compléter sur plusieurs points le texte de l'édition de Lausanne de sorte que dans l'attente de l'édition critique qu'il appelle de ses vœux, ce travail constitue la référence pour la lecture de cet ouvrage essentiel à la compréhension des débats sur le cartésianisme dans les années 1670-1680.

E. Faye a par ailleurs donné des précisions sur la nature et la portée de son travail éditorial dans deux articles parus dans le numéro 37 de la revue *Corpus* (**3.2.27**). Sa « Note sur la nouvelle édition de l'*Examen* d'Arnauld » décrit le manuscrit de l'Arsenal et présente de façon détaillée quelques différences importantes entre cette copie et le texte imprimé de l'édition de Lausanne. L'A. indique aussi qu'outre les trois copies manuscrites de l'*Examen* déjà répertoriées (une à la BNF ; une à Utrecht ; celle découverte à l'Arsenal), il en a récemment découvert une quatrième à la Bibliothèque municipale du Mans. Il reste donc à établir une véritable édition critique de l'*Examen*, que les contraintes de la collection *Corpus* n'ont pas permis de réaliser. Dans cette attente, le travail d'E. Faye prouve en tout cas ce qu'on pouvait jusqu'à présent subodorer sans en être assuré : l'édition dite « de Lausanne » offre une version discutabile, voire défectueuse dans certains cas, des textes d'Arnauld. L'actuel regain de vigueur des études

⁴⁶ Un frère de van Zurck était chanoine du Domkapittel ; De Wilhem était chanoine d'Oudmunster ; le gouverneur de Bois-le-Duc, le comte de Brederode, de qui Descartes avait pris la défense dans l'affaire de la Confrérie de la Vierge, était prévôt du même chapitre, etc.


arnaldiennes appelle donc comme son indispensable complément un travail éditorial rigoureux, dont E. Faye fournit ici en précurseur les premiers éléments. L'article « Arnauld défenseur de Descartes dans l'*Examen du Traité de l'essence du corps* » s'intéresse davantage au fond du texte d'Arnauld en s'assignant pour principal objectif de cerner « la vigueur et les limites de son cartésianisme » (p. 157). Avec clarté et érudition, l'A. analyse les principaux passages de l'*Examen*, et il argumente pour montrer que dans ce texte, le cartésianisme proclamé d'Arnauld est moins pur et moins complet que ce qu'on a pu dire : moins « pur », car on a parfois l'impression qu'Arnauld se fait davantage l'avocat des lectures de Descartes données par Clerselier et Malebranche que de la doctrine cartésienne elle-même ; moins complet dans la mesure où Arnauld défend l'intérêt et l'orthodoxie de la philosophie de Descartes, mais sans jamais envisager de façon explicite qu'on puisse la prolonger ou la développer en une « théologie cartésienne ». Il faudrait à présent, comme l'A. semble en former le projet, vérifier cette lecture en « analysant la totalité des textes qui, dans les *Œuvres complètes* d'Arnauld, concernent de près ou de loin Descartes » (p. 158).


D. M.


1.2.2. LA FORGE (Louis de), *L'homme de René Descartes*, avec les Remarques de Louys de La Forge. C'est sans doute au nom de Descartes même et non de celui de son éditeur ancien qu'il aurait fallu ranger cette réédition de l'édition française de la partie du *Traité de la lumière* connue sous le nom de *Traité de l'homme*. On y trouve donc, dans l'ordre, *L'épître* et la *Préface* de Clerselier, *L'Homme*, *De la formation du fœtus* [c'est-à-dire *La Description du corps humain*], les *Remarques* de L. de La Forge au *Traité de l'homme* et la version française de la préface à l'édition latine donnée par Schuyt à Leyde en 1662. Le texte suivi est celui de 1664 (avec correction des erreurs typographiques d'après l'édition de 1677), sauf en ce qui concerne le système de références adopté par La Forge, repris de 1677. Les gravures sont fidèlement reproduites. Le nombre de notes est, conformément au principe de la collection, très restreint. On regrette que l'éd. n'ait pas indiqué la pagination AT des textes cartésiens, ni précisé l'équivalent AT des renvois aux anciennes éditions, alors que cela avait pu être fait dans l'édition du *Discours* et des *Essais* parue dans la même collection en 1987. En ce qui concerne Descartes même, cette édition ne saurait remplacer ni AT ni l'édition d'A. Bitbol-Hespériès et J.-P. Verdet (voir *BC XXVII*, 1.1.3). En ce qui concerne La Forge, le lecteur pourra compléter les indications fournies par l'éditeur avec celles des *Œuvres philosophiques* de L. de La Forge, publiées par P. Clair (Paris, 1974).


F. de B.

1.3. DIVERS

1.3.1. PREVOT (J.), éd., *Libertins du XVII^e siècle*, avec la collaboration de Th. BEDOUELLE et d'E. WOLFF, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 450, 1998, XXXVIII-1725 p. (Oubli du *BC XXIX*). 

1.3.2. SUAREZ (Francisco), *Disputes métaphysiques*, tr. fr. par Jean-Paul COUJOU, Paris, Vrin, 1998, 344 p. 

1.3.3. SUAREZ (Francisco), *Index détaillé de la métaphysique d'Aristote*, étude et traduction par COUJOU (Jean-Paul) in *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Index détaillé de la métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, Louvain – Paris, Peeters, Philosophes médiévaux vol. 38, 1999, 68*-242 p. 

1.3.4. SUAREZ (Francisco), *La distinction de l'étant fini et de son être. Dispute métaphysique XXXI*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul COUJOU, Paris, Vrin, 1999, 291 p. 

1.3.1. PREVOT (J.), éd., *Libertins du XVII^e siècle*. Il était utile de proposer dans la Bibliothèque de la Pléiade un choix de textes « libertins » du XVII^e siècle. Tout choix suppose des décisions, prises par l'éd. du volume. Dans ce premier volume, seuls des auteurs français ont été retenus : Théophile de Viau (autour de son procès), Gabriel Naudé (l'*Apologie*), Tristan l'Hermite (*Le page disgracié*), Charles Dassoucy, Cyrano de Bergerac et Pierre Gassend. Pour le présent Bulletin, nous ne présentons que le texte de Gassend, traduit et annoté par T. Bedouelle, *Philosophiae Epicuri Syntagma* dont le trad. a retenu la lettre-préface, le chap. d'introduction (*De philosophia universe*) et la *pars tertia* (*Ethica, seu de moribus*). Le texte latin, reproduit sur la moitié inférieure de la page, est celui de l'édition posthume des *Opera omnia*, Lyon, 1658. Le rapprochement avec l'édition originale de 1649 (en appendice au t. 2 des *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*) a permis de corriger des fautes d'impression et de relever quelques variantes intéressantes. Le travail de traduction, qui est soigneux, est heureusement complété par un important appareil de notes (80 pages). T. B. a eu l'immense mérite de retrouver et de traduire les sources de Gassend, de vérifier les innombrables citations et de croiser son texte avec d'autres écrits de Gassend. On se rend compte de l'importance de Cicéron (*De finibus* et *De officiis*). Ce qui explique, comme le montre T. B. dans une introduction très neuve, que l'épicurisme moral de Gassend reste différent de celui que nous attribuons aujourd'hui à Épicure. Comme d'autres pensées anciennes (et médiévales) utilisées et enseignées au XVII^e siècle, l'épicurisme est structuré par des éléments adventices, empruntés à d'autres courants. Gassend réintègre la providence et d'autres concepts chrétiens dans un système philosophique que ses contemporains n'ont pas jugé particulièrement dangereux (si les œuvres de Descartes ont été mises à l'Index, ce ne fut pas le cas de celles de Gassend, ce qu'Arnauld dénonçait avec amertume!).

Traduction et annotation renouvellent donc notre connaissance d'un texte important, dont on peut seulement se demander ce qu'il apporte à la délicate et imprécise notion de « libertinage ».

J.-R. A.

1.3.2, 3 & 4. SUAREZ (Francisco), *Disputes métaphysiques [I, II, III]; Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote; La distinction de l'étant fini et de son être. Dispute métaphysique XXXI*. Commence de paraître en volumes distincts et à un rythme régulier la première traduction française des *Disputationes metaphysicæ* 1597. L'oeuvre de Suarez constitue un biais inévitable pour la connaissance de la réception cartésienne des grands auteurs médiévaux, que Descartes doit vraisemblablement connaître en partie par les « dossiers » des positions doctrinales que dispensent les commencements de chaque *Disp.* Les trois premières disputes portent, dans l'ordre, sur « la nature de la philosophie première ou métaphysique », « la raison essentielle ou le concept d'étant » puis « les propriétés et les principes de l'étant en général ». La *Disp. XXXI* porte sur l'essence et l'être (existence) de l'étant fini et leur distinction, (on y reconnaît déjà la position cartésienne : cette différence est de raison) et propose une détermination de l'existence comme le fait « d'avoir une entité hors de ses causes » (*Disp. XXIV*, s. IV, n° 23), qui ouvre à l'interprétation de l'existence comme effectivité. Enfin, l'*Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote* (proème des *Disp.* qui établit la correspondance entre le contenu de la *Métaphysique* et sa distribution thématique dans les *Disp.*) est doublement important : 1) il rend compte du projet suarézien en même temps que de la raison pour laquelle, par fidélité supposée à l'esprit de la métaphysique d'Aristote, il n'en donne pas un commentaire linéaire, puisqu'Aristote traite « toutes les questions occasionnellement et comme par hasard » (tr. p. 2), mais organise son propos selon un ordre systématique qui inaugure le sens proprement suarézien de la métaphysique. Tous ces points et leurs enjeux sont nettement et vigoureusement mis en lumière par le trad., dans une introduction rigoureuse et largement documentée. Les deux premiers volumes sont aussi introduits, de manière plus succincte mais tout aussi éclairante pour la teneur des textes traduits ; 2) joint à l'édition commentée de la métaphysique de P. Fonseca (elle aussi au programme des écoles jésuites lors de la scolarité de Descartes), il nous livre un état de l'Aristote que l'on a enseigné à Descartes, qu'il a pu lire et par rapport auquel il a pris position. Les approximations sur un supposé Aristote scolastique (lequel précisément ?) ou anhistorique ne devraient plus pouvoir être de mise. Regrettons simplement que cette traduction n'ait pas pris le parti, comme son aînée espagnole (Madrid, Gredos, 1960-1966, 7 volumes) ou sa devancière italienne (voir *BC XXVII*, **1.2.4**) de fournir le texte latin, et signalons, au passage, repérée au hasard de la lecture, l'absence de six lignes disparues de la traduction (p.71, fin du n°26, s. I, *Disp. I*). Ce ne sont là que des pointes d'épingles, qui nous incitent à remercier le trad. et interprète de s'être attelé à la tâche et d'avoir rendu aisés la lecture et l'enseignement d'un nouvel auteur en facilitant en même temps le travail des chercheurs en cartésianisme.

G.O.

1.4. BIOGRAPHIE ET HISTORIOGRAPHIE

1.4.1. GAUKROGER (Stephen), « L'interpretazione di Descartes e la biografia come forma d'interpretazione », *Correspondance*, pp. 647-661. **Voir au n° 3.1.2.**

1.4.2. MEYER (C.) & OMAR (E.), « Breve biografia de René Descartes (1596-1650) », *Fronesis*, 6, 1999, 2, pp. 93-109.


1.4.3. PIES (Eike), *Der Mordfall Descartes*, Solingen, Brockhaus Verlag E. & U., 1996, 145 p. (Oubli du *BC XXVII*.); trad. ital. *Il delitto Cartesio : documenti, indizi, prove* par Mario RUBINO, Palermo, Sellerio, Il divano, 1999, 158 p.

1.4.4. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Descartes : sa vocation et son caractère », *Correspondance*, pp. 663-695. **Voir au n° 3.1.2.**



1.4.5. THOMSON (Garrett), *On Descartes*, Wadsworth Thomson Learning, 1999, 96 p.

2. Études générales

2.1. DESCARTES

2.1.1. ARIEW (Roger), *Descartes and the last scholastics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999, XI-230 p. 

2.1.2. FÄRBER (Andreas), *Die Begründung der Wissenschaft aus reiner Vernunft : Descartes, Spinoza und Kant*, Freiburg-München, Alber, Alber-Reihe Philosophie, 1999, 285 p.

- 2.1.3. FOWLER (C. F.), *Descartes on the human soul. Philosophy and the demands of christian doctrine*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, Archives Internationales d'Histoire des Idées, vol. 160, 1999, XIII-438 p. 
- 2.1.4. GARBER (Daniel), *La physique métaphysique de Descartes*, traduit de l'américain par Stéphane BORNHAUSEN, Paris, P.U.F., Épiphanée, 1999, VIII-485 p. Voir BC XXIII, 2.1.4.
- 2.1.5. MARION (Jean-Luc), *Cartesian Questions : Method and Metaphysics*, tr. révisée par Jeffrey L. Kosky, John Cottingham, Stephen Voss, The University of Chicago Press, 1999, 232 p. Voir BC XXII, 2.1.4.
- 2.1.6. MARION (Jean-Luc), *On Descartes' metaphysical prism. The constitution and the limits of onto-theo-logy in Cartesian thought*, translated by Jeffrey L. KOSKY, Chicago – London, University of Chicago Press, 1999, XVII-370 p. Voir BC XVII, 2.1.10.
- 2.1.7. ROBINET (André), *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999, 448 p. 
- 2.1.8. ROBINSON (Dave), *Introducing Descartes*, Duxford, Icon, 1999, 171 p.
- 2.1.9. SORELL (Tom), *Descartes*, Aldershot, Ashgate, International library of critical essays in the history of philosophy, 1999, XXIV-524 p.
- 2.1.10. SPALLANZANI (Mariafranca), *Diventare Filosofo. Descartes "en philosophe"*, Firenze, Alinea editrice, 1999, 132 p.
- 2.1.11. THOMSON (Garrett), *On Descartes*, Wadsworth Thomson Learning, 1999, 96 p.

2.1.1 ARIEW (Roger), *Descartes and the last scolastics*. Auteur d'un récent *Descartes' Meditations : Background Source Materials* (voir BC XXIX, n° 1.2.1) qui est comme le complément du présent ouvrage, l'A. a réuni dans ce livre important une série d'études déjà parues ou à paraître, reliées par une même conviction : la philosophie de Descartes s'édifie dans une double relation de reprise et de rejet de la philosophie scolastique qui dominait encore l'Europe intellectuelle dans la première moitié du XVII^e siècle. Mais, notre connaissance de cette philosophie scolastique est encore très lacunaire ou caricaturale, et cette ignorance rejaillit sur notre compréhension du cartésianisme.

Le chap. 1^{er}, « *Descartes among the Scolastics* », est une sorte de prologue qui esquisse une histoire de la pensée de Descartes à partir de ses relations intellectuelles avec différents scolastiques (le P. Noël, J.-B. Morin, le P. Bourdin). L'A. y établit deux thèses qui imprègnent l'ensemble du livre : Descartes connaissait sans doute bien, et mieux en tout cas qu'on ne l'a souvent dit, la pensée de ses contemporains aristotéliens, et il est essentiel de saisir à quel point il soignait l'aspect tactique et rhétorique de ses écrits lorsqu'il était en relation avec eux.

L'ouvrage est ensuite divisé en deux grandes parties. La première est intitulée « *Context* ». Le chap. II (« *Descartes and the Scotists* ») engage un débat avec Gilson qui traverse l'ouvrage (lequel s'achève par un index de l'*Index scolastico-cartésien*). Selon l'A., Gilson accomplit certes avec son *Index* un travail pionnier et encore inégalé, mais l'ensemble pêche par une vision beaucoup trop monolithique de la scolastique dont les représentants ont été considérés sans nuances comme « thomistes ». Développant la critique de R. Dalbiez, l'A. montre que, les jésuites mis à part, la majorité des philosophes scolastiques de la première moitié du XVII^e siècle français s'inspire davantage de Duns Scot que de Thomas d'Aquin : c'est par exemple le cas d'Abra de Raconis et d'E. de Saint-Paul. L'A. dégage ensuite sept oppositions philosophiques fondamentales entre thomistes et scotistes, et montre que Descartes lui-même est beaucoup plus proche des partisans du docteur subtil que de ceux du docteur angélique. Le chap. III (« *Ideas in and before Descartes* », écrit avec M. Grene) se propose d'affiner la thèse traditionnelle sur ce que Locke appelait le « *new way of ideas* » : en philosophie de la connaissance, la grande innovation de Descartes serait d'avoir fait de l'idée une réalité avant tout humaine et d'étoffe psychologique, quand la tradition héritée d'Augustin réservait la notion aux exemplaires présents dans l'esprit divin. Les A. souscrivent globalement à cette thèse de la « rupture cartésienne » dans la théorie des idées, mais ils montrent comment elle avait été préparée dans des textes de T. Bouju, R. Goclenius, J. Crassot, E. de Saint-Paul et Abra de Raconis. De façon éparse et tâtonnante, ces auteurs ont mis en place différents traits définissant l'idée humaine qui seront repris et synthétisés par Descartes. Le chap. IV (« *The Cartesian Destiny of Form and Matter* », écrit avec M. Grene) adopte un schéma identique au précédent : à l'échelle de la grande histoire des idées et en mettant à part le cas particulier de l'être humain, on peut certes dire que le moment cartésien est celui de la liquidation de l'hylémorphisme au profit d'un bisubstantialisme. Mais ce changement, dont les A. admettent qu'il s'agit d'un « *radical break* » (p. 89) cartésien, avait été doublement préparé : a) par de vives discussions entre aristotéliens sur la possibilité de l'existence d'une matière sans forme ; b) dans les réflexions de *novatores*, comme S. Basso, dont l'atomisme expliquait les transformations des choses matérielles par le réarrangement de leurs composants. La fin du chap. explique comment, de façon surprenante, certains disciples proclamés de Descartes (R. le Bossu, J.-R. Chouet, A. le Grand) tentèrent de concilier la philosophie de leur maître et celle d'Aristote au sujet des rapports entre forme et matière. Le chap. V (« *Scolastics and the New Astronomy on the Substance of*

the Heavens ») voudrait dissiper la vulgate simplificatrice selon laquelle, dans les années qui suivirent les observations à la lunette de Galilée, on put vite distinguer deux camps : les partisans de la nouvelle science et de l'héliocentrisme d'une part, et les scolastiques qui n'iaient ces observations en s'entêtant à maintenir une conception intégralement aristotélicienne de l'univers à l'évidence périmée. L'A. étudie plus particulièrement les débats à propos des taches sur le soleil et des comètes, et montre que l'histoire fut beaucoup plus compliquée : à Paris, de nombreux aristotéliciens reconnurent la justesse des observations de Galilée et adaptèrent leur conception du cosmos pour les y intégrer. On comprend mieux alors pourquoi ces systèmes aristotéliciens purent perdurer jusqu'à la fin du XVII^e siècle et constituèrent des dizaines d'années durant de sérieux concurrents pour les théories nouvelles.

La deuxième grande partie de l'ouvrage s'intitule « *Debate and Reception* ». Le chap. VI (« *Descartes, Basso and Toletus : Three Kind of Corpuscularians* ») est à nouveau une remise en question des camps classiquement établis par les historiens des idées, en l'occurrence ceux qui opposent en physique les scolastiques « animistes » d'une part, et de l'autre les tenants d'une position mécaniste, qu'ils soient ou non atomistes. En étudiant les réflexions des scolastiques sur les thèmes de l'*impetus*, des *minima naturalia* et de la possibilité du mouvement dans le vide, l'A. montre que certains auteurs avaient retravaillé la physique aristotélicienne jusqu'à adopter une position proche de celle des défenseurs des théories corpusculaires. Dans le même temps, S. Basso, un des *novatores* cités dans la *lettre à Beeckman* du 17 octobre 1630, développait une physique atomiste dont Descartes reprendra certains schémas explicatifs. Le chap. VII (« *Descartes and the Jesuits of La Fleche : the Eucharist* ») est sans doute le moins original de l'ouvrage puisque, comme l'A. le reconnaît d'ailleurs (p. 144), ses conclusions se situent dans la lignée des travaux désormais classiques de H. Gouhier et J.-R. Armogathe. Il explique notamment pourquoi c'est une erreur de penser que Descartes a rédigé ses différents textes sur l'eucharistie à contrecœur, sous la contrainte de motifs idéologiques ou politiques. Le chap. VIII (« *Condemnations of Cartesianism : The Extension and Unity of the Universe* ») part de la quatrième (le monde est indéfiniment étendu) et de la cinquième (l'impossibilité de la pluralité des mondes) des thèses « cartésiennes » condamnées à Louvain en 1662, et mène à trois principales conclusions. Il opère d'étonnants rapprochements entre ces thèses condamnées chez Descartes et certaines des propositions d'inspiration aristotélicienne condamnées à Paris en 1277. En second lieu, et de façon paradoxale, il apparaît qu'un des principaux reproches faits à Descartes fut de limiter la toute-puissance divine. Enfin l'A. s'attache à faire ressortir l'originalité de la proposition de *Principes II*, § 22 (« qu'il ne peut y avoir plusieurs mondes ») à sa connaissance sans équivalent chez les scolastiques contemporains de Descartes. Le chap. IX (« *Cartesians, Gassendists and Censorship* ») cherche à comprendre pourquoi les condamnations officielles de propositions tenues pour cartésiennes furent nombreuses alors qu'elles épargnèrent Gassendi et ses disciples. En étudiant a) les défenses du cartésianisme publiées par Boileau et Arnauld dans les années 1670 et b) les textes de F. Bernier, l'A. explique que les gassendistes apparurent comme moins dogmatiques que les cartésiens et furent donc considérés comme moins dangereux par des autorités dont les condamnations étaient de toute manière sans réel crédit intellectuel. Le chap. X (« *Scholastics Critics of Descartes : The Cogito* ») montre comment les critiques qui furent adressées au *cogito* cartésien depuis les *Obj.* faites aux *Méd.* jusqu'à la fin du XVII^e siècle anticipent bien des débats actuels. L'analyse de la discussion qui eut lieu à ce sujet entre Huet, Régis et du Hamel mène à une conclusion qui pourrait être celle de tout l'ouvrage : « (...) il faut éviter de parler trop vite d'une séparation décisive (*a crucial divide*) entre les scolastiques et les modernes (...) Une telle dichotomie serait simpliste » (p. 205).

Les acquis de cet ouvrage sont donc multiples. Retenons la réévaluation de l'importance du courant scotiste au XVII^e siècle, la mise en évidence des nombreux et profonds débats qui agitaient cette *terra (quasi) incognita* qu'on appelle la « scolastique tardive », la remise en question de catégories et découpages à l'évidence simplistes en histoire de la philosophie, l'impeccable érudition de R. Ariew qui a lu et assimilé non seulement des auteurs dont le nom, au moins, est familier aux lecteurs de Descartes et de Gilson (les Coïmbres, Abra de Raconis, E. de Saint-Paul), mais encore de nombreux *minores* scolastiques des années 1640-1690. Notons toutefois deux limites à cette impressionnante enquête. L'une est de fait : une telle abondance ouvre en définitive l'appétit, et on aimerait parfois en savoir « plus » encore : on regrettera que le *corpus* des « derniers scolastiques » ici étudiés ait tendance à se réduire à celui des auteurs français, voire parisiens. La seconde est de droit, et tient à la méthode, strictement historique ou contextualiste : l'A. nous apprend certes une foule de choses sur le contexte où s'élabore la pensée de Descartes, mais rien de très neuf sur les thèses cartésiennes prises en elles-mêmes. Mais cette modestie interprétative est aussi un des mérites de l'ouvrage : il ne cède pas à la facilité « réductionniste » qui consisterait à conclure que Descartes n'a rien écrit d'original et que tout a été compris de sa pensée parce que des thèses analogues aux siennes ont été repérées chez quelques-uns de ses prédécesseurs ou contemporains. L'A. tient à préciser (p. 78) qu'il s'agit moins pour lui de dégager des influences qu'aurait subies Descartes que de montrer comment la réception des thèses cartésiennes (dont l'originalité est souvent soulignée) a été préparée et rendue possible par d'autres auteurs. En l'espace de deux années, avec ce livre et le recueil de T. Gregory *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes* (cf. BC XXXI), les études cartésiennes se sont donc enrichies de deux ouvrages essentiels qui font grandement progresser notre connaissance du contexte d'élaboration et de diffusion de l'œuvre de Descartes.

D. M.

2.1.3. FOWLER (C. F.), *Descartes on the human soul. Philosophy and the demands of christian doctrine*. La conception cartésienne de l'âme humaine est un sujet classique, à l'origine d'une littérature abondante, mais l'A. l'aborde sous un éclairage particulier, se demandant dans quelle mesure Descartes a fait œuvre de « philosophe chrétien ». L'A. veut montrer que Descartes en construisant sa propre philosophie et en rejetant l'aristotélisme espérait concilier foi

catholique et raison philosophique dans l'esprit du Concile de Latran V (pp. 6-7). Pour ce faire, l'A. s'attache, d'une part, à préciser le contexte religieux contemporain, et, d'autre part, à explorer le *corpus* cartésien. Les *Meditationes* sont le texte principal de l'étude, l'A. s'attachant particulièrement à étudier dans le détail l'*Épître dédicatoire* et la *Synopsis*, et à la confrontation de Descartes avec ses contemporains. De nombreux lecteurs et objecteurs des *Med.*, dont Mersenne lui-même, seront surpris d'y trouver seulement une preuve de la distinction de l'âme et du corps et non la démonstration complète de l'immortalité de l'âme annoncée dans la *Synopsis* et le titre de l'édition de 1641 (pp. 187-192). En outre, à avoir aussi bien démontré la séparation de l'âme et du corps, Descartes n'a-t-il pas retrouvé le platonisme, et l'unité de l'homme est-elle ainsi sauvegardée ? Ce sera en effet encore la question de Burman et celle de Regius (pp. 157-159). Ceci amène l'A. à examiner en détail la manière dont les « scolastiques » connus de Descartes ont traité une telle question en utilisant la philosophie d'Aristote. Tous ont suivi peu ou prou la même voie : « c'est dans la physique que tout ce qui concerne l'homme doit être traité, y compris tous les aspects de l'âme rationnelle », et non dans la métaphysique (p. 198). Au contraire, chez Descartes, la question de l'immortalité de l'âme commence en métaphysique et aurait dû s'achever par l'exposition complète de la physique cartésienne, et par l'éclaircissement de la notion de substance. Selon l'A., Descartes « connaissait donc les limites de la démonstration rationnelle de l'immortalité » (p. 272). Le problème de l'union de l'âme et du corps, qui occupe la fin de l'ouvrage, est vu à travers différents contradicteurs et correspondants. L'A. s'attache à retracer les efforts de Descartes pour « sécuriser l'union de l'âme et du corps » (p. 340) et pour se mettre hors d'atteinte des critiques qui le classent parmi les platoniciens. Les résultats obtenus à propos de l'immortalité de l'âme tendent à compromettre l'intégrité de la personne humaine, question sur laquelle « Descartes a toujours été sur la défensive », si bien qu'il est apparu à nombre de ses contemporains (et semble-t-il aussi à l'A.) comme un « apologiste manqué » (p. 413).

Cette étude très soignée, alliant de fines analyses lexicales du *corpus* cartésien et une prise en compte du contexte théologique et spirituel contemporain très bien documentée, est appelée à devenir une référence. Les arguments de l'A. pour montrer l'intention de Descartes de répondre à la gageure posée par le concile de Latran V, à savoir, démontrer rationnellement l'immortalité de l'âme, sont très convaincants. Assurément aussi, la confrontation entre Descartes et Regius a rarement atteint une telle clarté. Les œuvres du médecin d'Utrecht permettent par ailleurs à l'A. de proposer plusieurs thèses sur les fondements philosophiques de l'impossible dialogue avec Descartes. De même, l'évolution entre les deux premières éditions des *Med.*, auscultée dans ses moindres détails, apporte d'indéniables confirmations de la thèse de l'A. Il nous est pourtant difficile de souscrire entièrement à ses conclusions. Tout d'abord, il nous semble que la conception cartésienne de la substance n'a pas été déployée dans toute sa richesse. Notamment les articles 52 et 53 des *Principia I* n'ont pas été pleinement utilisés, alors qu'ils proposent la théorie de la substance dont l'A. regrette l'absence dans les *Med.* L'esquisse de démonstration de l'immortalité de l'âme de la *Synopsis* y trouve alors des compléments indispensables. Du coup, l'A. privilégie l'interprétation d'Arnauld, qui soulignait dans sa vieillesse que « l'indestructibilité de toute substance » n'a pas été prouvée par Descartes (p. 222). Quant aux difficultés conceptuelles générées par l'union de l'âme et du corps, elles sont indéniables, mais l'évolution de la théorie cartésienne est là pour y répondre. Il nous semble qu'il faut prendre au sérieux l'introduction de cette fameuse troisième notion primitive qu'est l'idée de l'union, dans la correspondance avec Élisabeth et dans les *Principia*, non qu'elle marque une rupture, mais en ce qu'elle problématise un phénomène déjà manifeste dans la VI^e *Méd.*, celui du corps vivant qui s'éprouve avant que d'être conçu, comme par exemple dans l'expérience de la douleur, trop brièvement évoquée (p. 159). Tous les efforts de Descartes pour penser l'union de l'âme et du corps par le développement d'une médecine scientifique sont là pour le prouver, et lui permettent en retour d'échapper au platonisme.

V. A.

2.1.7. ROBINET (André), *Descartes, La lumière naturelle, intuition, disposition, complexion*. Dans le prolongement d'*Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée–Descartes* (voir BC XXVIII, 2.1.7), l'A. complète sa « trilogie philosophique », entamée avec les grands ouvrages sur Leibniz et Malebranche, par une étude systématique de la métaphysique cartésienne. Sous la forme d'une analyse distribuée en six livres selon le contenu des six *Meditationes*, l'A. se propose de « rouvrir le chapitre de “l'ordre des raisons et des raisons de l'ordre” » (p. 8, citant H. Gouhier) dans la perspective d'une logique dialectique construite selon lui dans les *Regulæ*. D'où un prologue, « la précession de la logique dialectique », destiné à montrer comment ce modèle fonctionne chez Descartes, contre les interprétations où prévaudrait tantôt un « modèle mathématique », tantôt des logiques postérieures comme celles de Kant ou de Fichte, l'interprétation de Gueroult réunissant apparemment les deux défauts. On ne peut évidemment que souscrire au projet de se débarrasser des récurrences historiques abusives et d'aborder la logique mise en œuvre par Descartes à partir d'une compréhension des logiques antérieures. Il reste que si l'on adhère d'emblée au principe, il ne paraît pas évident que toutes les conséquences qui en sont tirées soient textuellement établies, ni même toujours philosophiquement fondées.

Quelques traits généraux caractérisent un ouvrage si vaste qu'il est évidemment impossible d'en rendre compte en sa totalité, et l'on se bornera ici à ne souligner que certains points encore ouverts à la discussion. S'il s'agit, en un sens, d'un commentaire des *Méditations*, l'A. prend le plus grand soin, à l'occasion de chaque thème, de placer en parallèle et de différencier les exposés cartésiens analogues (*Recherche de la vérité* dont l'A. admet sans discussion la datation précoce, *Discours, Principes*), les textes latins et leurs traductions françaises. En ce sens, il vise à la saisie de la totalité textuelle de la métaphysique cartésienne, ce qui est très remarquable. De plus, Descartes est saisi en

continuité avec lui-même depuis les *Regulæ* jusqu'aux *Principia*, sans que, comme c'est le cas chez, par exemple, Alquié ou Gueroult, les *Méditations* n'introduisent une sorte de rupture : cette continuité est assurée, de l'extérieur, par l'hypothèse même qui gouverne l'ouvrage, celle de l'usage cartésien de la logique dialectique culminant dans la théorie des natures simples. Enfin, le régime de cette somme cartésienne a quelque chose de paradoxal quant à son rapport avec le reste des commentateurs et l'actualité des études cartésiennes : si l'A. évoque les maîtres que furent « Gouhier, Gueroult, Alquié et Gilson » et s'il indique plaisamment qu'il « se recycle avec Marion et Beyssade » (p. 8), on est quand même surpris de voir si peu discutées, ni même assignées à leur auteur effectif, certaines des thèses du livre. Il n'y a aucune note de bas de page, mais quelques rares renvois ; la bibliographie est réduite à l'extrême, et bornée, à une seule exception, aux commentateurs de langue française. Pour ne citer qu'un exemple, on s'étonne quelque peu de voir admettre le caractère performatif du *cogito* sans la mention du nom de Hintikka. Pourtant, il paraîtrait difficile d'aborder des textes si souvent commentés, à propos desquels circulent tant d'hypothèses, si, précisément, le nouveau point de vue, celui de la logique dialectique, ne devait dépasser les difficultés habituelles.

Un des grands mérites du renouveau actuel des études ramistes, auquel l'A. participe éminemment, est d'avoir fait mieux apparaître que précédemment l'originalité de cette pensée et son influence générale, au tournant des deux siècles, dans la culture philosophique. On rappellera que la *Dialectique* de 1555 s'oppose ouvertement à Aristote en récusant la distinction entre la logique propre à la science et au nécessaire (syllogistique) et celle qui vaut pour l'opinion et le contingent, la dialectique même. D'où la coextensivité entre logique et dialectique, « une et même doctrine pour apercevoir toutes choses » au nom de l'unité de « l'art de connaître ». Ainsi, ce passage très significatif : « Comme nous avons dit de la forme, ainsi disons-nous de la matière, et bref de toutes les parties de la *Dialectique*, que sa considération est générale à toutes choses corporelles et incorporelles : comme en ton esprit et en ta mémoire tu peux comprendre toutes les doctrines, desquelles la matière gît ès préceptes, la forme en l'ordre et collocation d'iceux : & néanmoins en ton esprit rien n'est corporel » (Pierre de la Ramée, *Dialectique*, Paris, Wechel, 1555, p. 18). À partir de ce genre de prémisses, le rapprochement avec le Descartes du début des *Regulæ* s'imposait avec une évidence telle que, après les avancées de l'Axé..., l'on avait du mal à comprendre pourquoi il avait fallu attendre si longtemps avant de s'en apercevoir. De la même manière, il était utile de rapprocher le concept de lumière naturelle cartésien de la « puissance naturelle de connaître toutes choses » (*op. cit.*, p. 68) : mais, peut-être, plutôt pour différencier La Ramée et Descartes que pour les identifier, puisque selon La Ramée, cette faculté ne s'actualise que si l'on exerce l'art d'inventer par des « genres universels » (*op. cit.*, p. 69), donc, précisément, selon une dialectique. Or il est constant que Descartes juge toujours en mauvaise part les dialecticiens et ne cite jamais la Ramée.

Un indice de cette incapacité à fournir des preuves solides d'un contact réel de Descartes avec Ramus est fourni par l'A. p. 16, qui note « Ne serait-ce que par ce passage qu'il vient de lire [*sc. l'Admiranda methodus*, cité selon AT VIII-2, 26, et attribuée ici à Voet, et non à M. Schoock, signataire de l'ouvrage], Descartes aurait entendu parler de la Ramée. » En 1643 ? La connaissance par ouï-dire de Ramus est certainement très antérieure, ne serait-ce que par le truchement de Beeckman, la fréquentation des allemands, etc. Mais, quoi qu'il en soit, cela n'implique rien quant au fond, et notamment pas l'identification de la méthode cartésienne avec la méthode ramiste : il ne suffit pas d'afficher sans réticence le terme de méthode dans le *Discours* pour que celle-ci devienne ramiste *ipso facto*. Il y a d'autres méthodes que la ramiste, de même qu'il y a de nombreux et fréquents emplois de la lumière naturelle en contexte aristotélicien et scolastique. La thèse d'une destruction de l'ontologie de l'école dans les *Regulæ* n'est pas absolument nouvelle, tandis que le rapprochement avec Ramus est, quant à lui, original et novateur.

Qu'en est-il cependant de cette « Logique dialectique qui se diffuse à travers toute l'œuvre » (p. 85) et qui la norme ? Pour l'A., elle est établie dans les *Règles* I à XIII, et les *Principes* réaliseront « la continuité du projet d'une *mathesis universalis* » (p. 84). C'est tout le sens de l'ouvrage que de montrer, sur les exemples du moi, de Dieu, du vrai et du faux, etc., les contraintes de cette nouvelle logique, qui s'oppose aux catégories et à l'arbre de Porphyre. Ce point est décrit par l'A. comme un renversement copernicien, qu'opère la logique dialectique : « la vérité n'est plus affaire d'autorité, car on ne doit se laisser persuader "que par la seule évidence des raisons" » (p. 46). Mais n'est-ce pas confondre le théoricien du syllogisme scientifique et l'idéologie aristotélisante ?

La recherche de cette nouvelle logique est l'occasion de passages intéressants et suggestifs. Il paraît cependant difficile d'admettre que, comme cela est si souvent répété, les trois genres de natures simples correspondent aux trois notions primitives des années 1640. Les caractères que Descartes donne à la nature simple la libèrent, comme le remarque à très bon droit l'A., du monde intelligible, des catégories d'Aristote et de l'arbre de Porphyre (pp. 33, 35 etc.) ; en ce sens, elle se rapproche de ce que dit Ramus. Mais, les natures simples forment-elles, pour autant, la « trilogie épistémologique cartésienne : le spirituel, le corporel, le mixte » (p. 39), invariable des *Regulæ* aux *Passions de l'âme* ? Non, car l'architecture des notions primitives et de ce qui en est dérivé est fortement hiérarchisée, ce qui n'est pas le cas des natures simples, et surtout parce que la notion primitive de l'union, qui, par définition ne peut être une nature simple, ne recouvre en rien les natures simples communes des *Regulæ* si l'on explicite AT X, 399⁹ par 419²² sq., où un principe tel « deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles » est donné comme exemple de ces natures simples communes.


Elle conduit aussi à rejeter de la pensée cartésienne des thèses qui y sont effectivement présentes, au nom d'une doctrine supposée normative. Par exemple, la théorie des distinctions et de la substance (*Principes* 5, § 60 sqq.), n'a, selon l'A. « aucune nécessité démonstrative dans le cadre de la théorie de la lumière naturelle et des natures simples » et n'est donc « plus opérationnelle dans sa [*sc. Descartes*] propre architectonique » (p. 44) ; plus loin, la théorie des universaux et des nombres est ainsi caractérisée : « Cette thèse n'a rien à voir avec la doctrine


cartésienne : elle fait partie de la simulation propre à un automate systémique » (p. 52). Si l'on n'adhère pas complètement à ce choix, on relèvera la finesse et la subtilité de la discussion sur le rapport entre le moi et la substance (p. 157 sq.).


Ainsi, les deux ouvrages de l'A. sur le rapport de Descartes à l'esprit moderne, incarné par Ramus, ont le très grand mérite d'ouvrir des perspectives absolument inédites concernant l'existence d'une logique cartésienne, d'un point de vue différent de celui des Messieurs de Port-Royal. On ne peut en effet qu'être frappé par une certaine ressemblance d'allure intellectuelle dans cette modernité : il serait grand temps, notamment, d'y associer Bacon, qui, comme Descartes, mais à la différence de Ramus, ne pratique pas beaucoup le syllogisme. On admirera enfin l'écriture abondante et la richesse du style de l'A. Quelquefois, cependant, on reste perplexe : qu'entendre par « physique dialectique » (p. 229), « sorite si bien membré » (p. 106) ou « notion fomentée » (p. 143) ?


F. de B.


2.2. CARTESIENS

2.2.1. BARDOUT (Jean-Christophe), *Malebranche et la métaphysique*, Paris, P.U.F., Épiméthée, 1999, 315 p. 

2.2.2. MOREAU (Denis), *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, 353 p. 

2.2.3. NYE (Andrea), *The Princess and the Philosopher. Letters of Elisabeth of the Palatine to René Descartes*, Lanham – Boulder – New York – Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, XIII-187 p. 

2.2.4. PRETE (Antonella del), *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli, La Città del Sole, 1998, 357 p. (Oubli de BCXXIX.) 

2.2.5. RAYMOND (Jean-François de), *Pierre Chanut, ami de Descartes. Un diplomate philosophe*, Paris, Beauchesne, Bibliothèque des Archives de philosophie, nouvelle série, vol. 64, 1999, 252 p. 

2.2.6. RÖD (Wolfgang), *Die Philosophie der Neuzeit, 1. Von Francis Bacon bis Spinoza*, München, C.H. Beck, Geschichte der Philosophie, Band VII, deuxième édition, revue et augmentée, 1999, 336 p.

2.2.7. ROUSSET (Bernard), *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Postface de Pierre-François MOREAU, Paris, Vrin, 1999, 219 p.

2.2.1. BARDOUT (Jean-Christophe), *Malebranche et la métaphysique*. Ce livre bien agencé, profondément pensé et fascinant éclaire des aspects essentiels, mais souvent délaissés ou mécompris de la pensée de Malebranche, et contraint à penser à nouveaux frais le rôle et la signification de certaines de ses principales doctrines. Malebranche a-t-il une place importante dans le développement de l'histoire de la métaphysique ? La réponse de l'A. est affirmative – cela ne surprend guère dans la mesure où de tous les philosophes qui ont initié la philosophie moderne, Malebranche a toujours semblé le plus métaphysicien (c'est ce qui a conduit Locke à appeler sa philosophie un « enthousiasme »). En montrant comment Malebranche, tout à la fois, modifie la forme et le contenu de la métaphysique, et reprend les traditions scolastique et cartésienne et s'en démarque, l'A. donne une nouvelle profondeur à notre compréhension de la philosophie de Malebranche et ouvre des aperçus novateurs, concernant, en particulier, sa doctrine de la vision en Dieu.

L'A. s'interroge sur la manière dont nous pouvons caractériser la nature de la métaphysique selon Malebranche, et en particulier sur la manière dont sa métaphysique fonde les principales thèses de son système : vision en Dieu, occasionalisme et ordre. Il soutient que si la métaphysique est entendue comme une théorie générale de l'être et de la connaissance, aussi bien que comme une investigation concernant les objets particuliers qui constituent traditionnellement son domaine (Dieu, l'âme et le corps), c'est alors la métaphysique qui, en fait, donne à la philosophie de Malebranche sa cohérence systématique et son importance pour la pensée contemporaine.

En tant qu'entreprise de fondation, la métaphysique est une science générale qui fournit aux sciences particulières leurs principes fondamentaux, elle est à la fois descriptive et normative. La métaphysique « doit tout régler ». Elle accomplit cette tâche, non pas simplement parce qu'elle est l'investigation la plus abstraite et la plus générale (aussi bien du point de vue de ses objets que du point de sa manière de connaître, séparée de toute médiation sensorielle), mais aussi en raison des particularités doctrinales qui donnent à la métaphysique de Malebranche son originalité. Avant que la métaphysique puisse commencer sa tâche « spéciale » d'élucidation de ses trois objets traditionnels, elle doit tout d'abord s'engager dans la tâche générale de fournir une théorie de la connaissance *per se*. C'est là qu'apparaît l'innovation de Malebranche, car la vision en Dieu doit être comprise non seulement comme connaissance *par* idée, mais aussi comme « la science de l'idée elle-même ». Ainsi, d'après l'A., la vision en Dieu, loin d'être un élément purement épistémologique dans le système de Malebranche, est une pièce centrale de sa métaphysique. Cette doctrine accomplit deux choses. Premièrement, elle garantit la connaissance elle-

même, et les genres particuliers de connaissance. « Elle ne décide pas tant du contenu de chaque science que, plus fondamentalement, de la scientificité du savoir » (p. 43). Les mathématiques, la physique, la morale, et même la religion (qui sont toutes fondées dans les idées divines) trouvent leur justification comme « sciences » dans cette doctrine. L'importance de doctrine de la vision en Dieu réside dans le fait que ce n'est pas simplement une vérité métaphysique parmi d'autres (concernant Dieu et l'âme humaine), mais la vérité essentielle et principielle de la métaphysique. Ainsi usurpe-t-elle, dans le système de Malebranche, la place traditionnellement dévolue (chez Descartes par exemple) à la « méthode ». La métaphysique (à nouveau *via* la vision en Dieu) peut, en second lieu, accomplir son enquête sur la nature de l'être. C'est sans doute ici que l'analyse de l'A. atteint son intérêt et son originalité les plus grands. Il montre comment, pour Malebranche, la connaissance (divine) par l'idée s'applique à tous les objets métaphysiques : non seulement aux corps, mais aussi à l'âme et à Dieu. Avec Malebranche, l'« essence » ne doit plus être entendue dans son sens classique d'*ousia*, ni même comme substrat supportant les accidents, mais comme « idée ». L'essence de quoi que ce soit (et la métaphysique est l'enquête portant sur les essences), que cela existe ou non, c'est sa représentation en Dieu. Mais alors, il s'ensuit que « être » n'est rien de plus qu'« être l'objet de la connaissance divine », c'est-à-dire être objet d'une idée ou être représenté dans une idée divine. La doctrine de la vision en Dieu n'est ainsi pas seulement une théorie de la connaissance, mais une ontologie – non pas dans le sens médiéval de ce qui fournit une compréhension adéquate de l'étant en tant qu'étant, de l'*ens qua ens*, mais de l'*ens qua cogitabile*. La science de l'étant comme essence idéale est la science des idées divines. Tandis que la métaphysique est toujours dirigée sur la question de l'étant, elle est recentrée, avec Malebranche, sur une analyse de la connaissance, tant humaine que divine, et de ses objets. L'ontologie devient une science de l'étant tel qu'il est représenté dans la connaissance. Être, c'est fondamentalement être connu, ou être le contenu théologiquement cohérent d'une idée (et ainsi cela équivaut à être possible). La notion de représentation est le concept central de la métaphysique.

Poursuivant sa thèse, l'A. donne une analyse fine des différents aspects du système de Malebranche, et octroie une attention judicieuse à l'arrière-plan cartésien et scolastique des thèses de Malebranche. Il met en évidence l'« homogénéité fonctionnelle » des différents modèles de connaissance (humaine, adamique, angélique, christique, divine) ; tous manifestant la même structure générale et le même contenu, et tous subordonnés à l'efficacité des idées divines (p. 144). Par cette conception d'une rationalité divine univoque à la nôtre, la métaphysique de Malebranche est en connexion avec la religion et les vérités révélées. L'assimilation de la notion d'étant aux idées représentatives donne ensuite à l'A. l'occasion d'examiner plus généralement l'univocité de la connaissance, de l'étant, du bien et de la substance. Cette enquête sur l'univocité est, selon moi, la part la plus riche de l'étude, parce que cette question est l'une des plus importantes pour la philosophie du XVII^e siècle. Cela confère aux propos de l'A. une dimension supplémentaire, puisqu'ils s'attachent non seulement à la question de la métaphysique de Malebranche, mais aussi à celle de son « rationalisme ». Et, dans la mesure où l'A. contribue à une meilleure compréhension de ce en quoi consiste le rationalisme du XVII^e siècle (un terme dont la signification est bien trop souvent considérée comme bien connue), il mérite notre gratitude.

Il s'agit d'un livre très important sur Malebranche, l'un de ceux qui exigent de nous une honnête reconsidération de ce qui est en jeu dans la pensée de Malebranche, et de sa place dans l'histoire de la philosophie. Il complète bien l'excellente étude de Denis Moreau (voir *infra* 2.2.2) sur la controverse Arnauld–Malebranche, parce qu'il offre une perspective différente, mais compatible, sur la question de l'univocité de la connaissance divine et de la connaissance humaine. L'un et l'autre seront essentiels pour quiconque travaille sur la philosophie du XVII^e siècle.

S. N. (traduit par L. R.)

2.2.2. MOREAU (Denis), *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*. La controverse entre Arnauld et Malebranche est l'un des grands événements du XVII^e siècle. S'étalant sur onze années, et ne prenant fin qu'avec la mort d'Arnauld, le débat concerne une large variété de problèmes philosophiques et théologiques. Il met en jeu quelques unes des questions les plus importantes abordées par les premiers penseurs modernes : la nature de la connaissance humaine et sa relation à la connaissance divine ; la conception de la liberté, humaine et divine ; le problème de la causalité ; l'ontologie du mal et la possibilité de la théodicée ; la nature de Dieu. Il est ainsi très surprenant qu'aucune étude d'ensemble (ce qui ne signifie pas exhaustive) de ce débat n'ait vu le jour jusqu'à présent. Beaucoup de lecteurs, il est vrai, sont surpris par les désagréables invectives personnelles qui émaillent la plupart des échanges, ainsi que par l'aspect répétitif de la polémique. La dimension théologique du débat, concernant notamment la grâce, a probablement rebuté les philosophes. En outre, les philosophes anglo-américains contemporains ont cru que la teneur philosophique du débat se réduisait à la nature des idées et aux problèmes relatifs à notre perception du monde extérieur. En fait, comme le montre D. Moreau dans une étude instruite, très agréable à lire, et éclairante, la controverse concernant les idées est seulement le biais par lequel Arnauld aborde la théologie philosophique de Malebranche.

Comme le souligne le titre de l'ouvrage, un des aspects de la thèse de l'A. est qu'une bonne part de la dimension passionnelle du débat s'explique par le fait que, dans l'esprit d'Arnauld, c'est l'héritage cartésien qui est en jeu. Arnauld, ainsi que l'A. l'expose de manière convaincante (et contrairement à une opinion largement répandue), est un disciple sincère et convaincu (bien que critique) de Descartes (p. 177). Sa critique de Malebranche est animée par le désir d'éviter que « la philosophie cartésienne » soit transformée pour la postérité en « philosophie malebranchiste ». S'y mêle le désir de défendre ce qu'il considère comme la véritable conception chrétienne de Dieu.

La première partie du livre est consacrée à montrer que l'insistance d'Arnauld dans la polémique n'est pas simplement l'effet de son caractère pugnace, mais d'une différence de principe dans la conception de l'enquête philosophique. Ses convictions sur la nature et la validité de l'évidence, la méthode à suivre dans la recherche de la vérité, et, particulièrement, sur la dimension sociale de la philosophie, exigent une confrontation personnelle et dialectique impliquant une haute dose de rhétorique. Malebranche, de son côté, préfère un mode plus solitaire et méditatif d'enquête, et n'est donc pas préparé à l'attaque d'Arnauld. L'A., avec une grande originalité, propose de « lire cette polémique comme le conflit de deux théories de l'acquisition et de la constitution du savoir ».

La cause occasionnelle de l'attaque d'Arnauld contre la théorie des idées de Malebranche et sa doctrine de la vision en Dieu, dans le traité *Des vraies et des fausses idées* est la publication du *Traité de la nature et de la grâce* (1680). Les objections ontologiques et épistémologiques qui apparaissent dans la discussion initiale sur les « êtres représentatifs » sont destinées à saper la théodicée de Malebranche, en s'attaquant aux principes sur lesquels elle repose. Le principal défaut de l'apport malebranchiste (auquel l'A. s'attache dans la seconde partie) est l'affirmation de la réalité du mal. Le mal, insiste Malebranche, est irréductiblement réel, il y a des imperfections dans les détails de la création divine. C'est là ce que l'A. appelle « la décision originale de Malebranche », et c'est ce qu'Arnauld trouve intolérable. Comment peut-on prétendre à la fois contester la bonté de l'œuvre divine et justifier la sagesse et la bonté de Dieu, relativement aux « effets fâcheux », que les penseurs antérieurs (comme Augustin) expliquaient comme purement apparents ? En répondant à cette question, l'A. offre une analyse très fine de la théodicée de Malebranche – dans ses fondations, ses aspects et thèmes variés, ses problèmes les plus profonds.

Ainsi que l'A. entreprend de le montrer brillamment dans les parties III et IV, à travers une sorte de décorticage graduel des strates qui sont au fondement de la théodicée de Malebranche et des objections qu'y fait Arnauld, la solution malebranchiste au problème du mal réside dans un attachement à la doctrine de l'univocité, autrement dit, à la croyance dans l'« homogénéité des connaissances entre [l'homme] et Dieu ». Les objets de l'entendement divin et de l'entendement humain sont les mêmes (idées) et l'esprit de Dieu opère suivant les mêmes principes de base que l'esprit humain. « Une des conditions de possibilité de la théodicée de Malebranche et, plus largement, de l'ensemble des thèses formulées dans son *Traité* est ce qu'un moderne appellerait l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu telle qu'elle est impliquée par l'opération dite 'vision en Dieu' » (pp. 107-108). Malebranche peut ainsi prétendre juger et justifier les voies de Dieu : il pense avoir, comme tout entendement humain, accès au plan divin, à l'« ordre » éternel et immuable. Arnauld, comme Descartes avant lui, est au contraire profondément attaché à la doctrine de l'équivocité. Sa critique de la doctrine malebranchiste des idées et de la vision en Dieu s'inscrit dans l'horizon de la critique de l'univocité. Oui, il y eut « beaucoup de bruit » dans l'échange entre Arnauld et Malebranche concernant les idées et la vision en Dieu. Mais « ce n'était pas pour un maigre sujet » (p. 156). L'A. a parfaitement raison quand il soutient que la question de l'univocité de la connaissance « fait l'unité des textes philosophiques d'apparence disparate qu'[Arnauld] écrivit dans les dix dernières années de sa vie » (p. 161).

Plus largement, ce qui vient en conflit dans le débat Arnauld–Malebranche, ce sont deux conceptions différentes et irréconciliables de Dieu, comprenant son *modus operandi*, sa transparence à la pensée humaine, et sa relation à la création. D'un côté, il y a le Dieu de Malebranche opérant par des volontés générales, qui n'est pas concerné par les détails particuliers de l'exécution, transparent à la raison humaine, et menant finalement (ainsi que le soutient l'A.) au Dieu des déistes. De l'autre, le Dieu d'Arnauld est le *Dieu caché* des jansénistes, rationnel mais opaque à la raison humaine, au-delà de la portée des concepts qu'un sujet connaissant fini peut utiliser pour le rendre compréhensible. Le Dieu de Malebranche, Arnauld y insiste, est impotent, déterminé à la fois par la nécessité de son propre être (c'est-à-dire la hiérarchie de ses attributs, la simplicité gouvernant le pouvoir), et par les créatures elles-mêmes, qui sont les causes occasionnelles des actions de Dieu dans le monde. C'est donc un Dieu très abstrait, légaliste, dont la volonté est vide de tout contenu substantiel en dehors de l'efficacité, et non le Dieu de la religion. « Le Dieu tout-causant et légaliste de Malebranche est selon [Arnauld] trop éloigné du Dieu d'amour et de sollicitude de la Bible » (p. 258). Le Dieu d'Arnauld est transcendant et absolument libre et indifférent ; bien plus, c'est, au moins à ses yeux, le Dieu personnel de l'*Écriture*. Finalement, le débat Arnauld–Malebranche est, suivant l'expression de l'A., un « combat de Dieux ».

Il est impossible, en une courte recension, de rendre justice à la richesse de ce livre, qui allie une profonde érudition et des analyses philosophiques sophistiquées, idéal auquel les études d'histoire de la philosophie devraient aspirer. La compréhension que l'A. fournit au lecteur d'un moment décisif de l'histoire intellectuelle du XVII^e siècle est inestimable. Il y a, certes, des aspects de la controverse qui ne sont pas abordés, comme il nous le dit, comme les questions sur la distribution et l'efficacité de la grâce, et la décision est sage. Ainsi, ce n'est pas une analyse complète du débat, mais c'est de loin, jusqu'à présent, la plus approfondie et la plus intéressante.

S. N. (trad. par L. R.)

2.2.3. NYE (Andrea), *The Princess and the Philosopher*. L'A., spécialisé dans l'étude des rapports entre théorie féministe et philosophie, propose d'appliquer la méthode des *gender studies* à la « philosophie » de la Princesse Élisabeth, correspondante attentive et scrupuleuse de Descartes. L'ouvrage se veut donc davantage une introduction à la pensée de la Princesse palatine qu'un commentaire des réponses de Descartes aux interrogations d'Élisabeth. Il s'agit d'une biographie d'Élisabeth, centrée sur les lettres échangées avec Descartes, prétexte pour relater la vie et l'œuvre d'une « intellectuelle » à l'Âge classique. Cet ouvrage n'offre ainsi qu'un panorama elliptique de la condition et de la pensée d'une femme philosophe, dans la seconde moitié du XVII^e siècle.

2.2.4. PRETE (Antonella del), *Universo infinito e pluralità dei mondi*. Univers infini et pluralité des mondes sont les deux modèles dont cette étude reconstitue le développement en analysant le surgissement et les réactions aux doctrines de Giordano Bruno, les débats des cartésiens après 1650, la circulation des textes clandestins véhiculant la thèse de l'infinité du monde jusqu'à la première moitié du XVIII^e siècle. Les deux modèles ont peu de présupposés métaphysiques communs, mais ils surgissent tous les deux du refus de la physique et de la cosmologie aristotéliennes. La pluralité des mondes maintient un certain anthropocentrisme, ainsi que le finalisme ; l'infinité de l'univers élimine toute providence et implique un relativisme radical. Après la synthèse brunienne qui propose l'infinité de l'univers et celle des mondes, c'est dans la seconde moitié du XVII^e siècle, avec les débats des cartésiens, que les deux modèles se séparent, comme en témoigne l'usage apologétique des thèses de la pluralité des mondes et de leurs habitants. Dans les traités clandestins de la première moitié du XVIII^e siècle, le rétablissement du lien entre les deux thèses ouvre à des perspectives radicalement déistes et matérialistes.

L'usage équivoque du terme 'monde', qui indique, à la fois, une planète habitée (par exemple chez Kepler) ou un système solaire (Bruno) ; le concept de 'pluralité' qui n'implique pas – ou même s'oppose à – celui d' 'infinité' des mondes ; le rôle de la mathématique et de l'astronomie dans la construction des modèles cosmologiques ; l'homogénéité des mondes (multiples ou infinis) ; le double usage de l'argument des habitants des autres mondes (anti-théologique ou apologétique) ; les rapports avec l'Écriture et la théologie — tels sont les éléments que cette enquête privilégie en tenant compte des études classiques (Koyré, Duhem, Lovejoy) et des travaux récents (Rossi, Dick, Grant, Lerner et Benitez entre autres).

Après l'examen des théories antiques concernant l'univers infini (Platon et Aristote d'un côté, les présocratiques, Épicure et Lucrèce de l'autre) et la pluralité des mondes (véhiculée, principalement, par les ouvrages de Plutarque), l'A. analyse les débats du Moyen Âge. La condamnation de 1277 en signale l'importance, mais c'est la toute-puissance divine qui y est en jeu, sans aucune relation avec les développements de la science et de l'astronomie (comme les textes de Thomas d'Aquin, d'Occam et de Buridan le démontrent). C'est avec Giordano Bruno que le débat cosmologique se lie aux nouvelles découvertes astronomiques. Et c'est à la réflexion brunienne (aussi bien cosmologique, métaphysique, que théologique) que se réfèrent, explicitement ou non, les débats concernant l'infinité de l'univers et la pluralité des mondes de la première moitié du XVII^e siècle.

Bruno récuse le dualisme métaphysique cusanien, fondé sur la différence entre 'infini négatif' (Dieu) et 'infini privatif' (univers), qui n'a pas de sens dans une doctrine où l'univers doit forcément être infini en acte. Et il revendique toujours le dépassement des hypothèses géométriques auxquelles les mathématiciens (comme Copernic) soumettent la structure de l'univers. L'idée de 'vicissitude universelle' qui gouverne le changement et la succession, rendant possible l'explication de tous les possibles selon une scansion temporelle par laquelle l'univers infini s'explique, motive l'absence de régularité mathématique. Mais le cœur de la conception brunienne de l'infinité est dans l'affirmation selon laquelle la création n'est plus un acte de choix, mais une nécessité : l'univers infini, uniforme et plein est l'effet infini d'une cause infinie dans laquelle volonté et nécessité coïncident. Ce sont les doctrines contre lesquelles Mersenne centre sa critique (*Impiété des déistes II*), comme, après lui, Charles Sorel et Pierre Gassendi (qui, d'ailleurs, accueille certains aspects astronomiques des doctrines bruniennes).

L'idée de pluralité des mondes est véhiculée dans les textes de Wilkins, Borel et Cyrano de Bergerac de manière très différente. Le premier, tout en posant l'hypothèse, se rallie à la disposition des étoiles soutenue par Kepler. Borel, suivant Palingenio, perçoit la valeur apologétique de l'argument, mais refuse le nécessitarisme. Chez Cyrano, la pluralité des mondes, dépourvue de tout souci théologique, est au service d'un matérialisme radical.

La cosmologie cartésienne renouvelle le débat avec l'idée d'un univers indéfini, comportant des mondes indéfinis et homogènes (*Principia*). L'A. analyse les textes antérieurs et postérieurs aux *Principia* où le couple *infinitus/ indefinitus* apparaît, et aborde les problèmes qui surgissent de la confrontation de l'*Entretien* – avec la différence entre *intelligere, comprehendere* et *concipere* – avec les *Primæresponsiones* et les objections de l'*hyperaspistes*. La doctrine cartésienne de l'indéfini ne relève pas de l'épistémologie, mais de la question métaphysique des perfections divines et elle implique la doctrine des vérités éternelles. C'est là l'origine de la différence entre *infini* et *indéfini*. Cette différence, capitale chez Descartes, va disparaître chez les post-cartésiens qui, pour la plupart, ne parleront plus d'indéfini. Avec l'étendue intelligible, infinie et éternelle mais différente à la fois de Dieu et de la matière, Malebranche, dans sa polémique avec Arnauld, évoque plusieurs sortes d'infini. Si Regius et Rohault acceptent la doctrine du monde indéfini, Pierre-Sylvain Régis n'observe pas la séparation rigide entre infini et indéfini, et parle d'une matière immense et d'une étendue infinie. Huet, pour sa part, remarque la contradiction du concept d'étendue indéfinie. En Hollande, avec la diffusion d'un cartésianisme considérablement retouché, les positions vont du refus (au nom de la *Physica sacra*) de Vælius et Revius, au compromis (Schoock et Daniel Væt : l'indéfini est fini) à la défense (Wittich et Clauberg), avec la distinction entre infini *in extensione* et *in perfectione* qui modifie sensiblement la doctrine cartésienne. Après les critiques de Desmarests (1670), pour de Vries (1695) le monde indéfini est, tout simplement, le monde infini, qu'il refuse nettement. Geulincx, considère l'espace et l'étendue comme infinis.

Tandis que le cartésianisme est l'objet des condamnations des universités, la doctrine de la pluralité des mondes, indépendante de celle de l'infinité, est propagée par Fontenelle et par Huygens (*Kosmotheros* 1698). Si Fontenelle évite prudemment la question de l'infinité du monde, Huygens, refuse l'infinité de Giordano Bruno.

Le lien entre les deux modèles cosmologiques est rétabli dans les traités clandestins (dont certains sont édités au cours du XVII^e siècle), la thèse de la pluralité des mondes retrouve ainsi une valeur subversive. La radicalisation du dualisme cartésien fait naître une contradiction entre Dieu et le monde (un Dieu spirituel ne peut pas créer la matière). Les arguments cartésiens ou malebranchistes sont utilisés pour mettre en évidence la contradiction entre Dieu et l'univers infini sans que l'infinité de l'étendue matérielle soit jamais mise en doute.

C. B.

2.2.5. RAYMOND (Jean-François de), *Pierre Chanut, ami de Descartes. Un diplomate philosophe*. Les cartésiens connaissent fort bien l'auteur de ce livre. D'abord parce qu'il fut l'un des initiateurs du colloque international organisé, avec grand succès, par l'Université Laval de Québec à l'automne 1996 (voir *BC XXVIII*, 3.1.1). Ils le connaissent aussi pour ses nombreuses études sur Descartes en Suède, en particulier *La reine et le philosophe. Descartes et Christine de Suède* (voir *BC XXIV*, 3.1.79) et pour son édition des *Apologies de Christine, reine de Suède* (Paris, Cerf, 1994). Étant lui-même diplomate et philosophe universitaire, l'A. suggère fort discrètement – en nous donnant cette première bibliographie intellectuelle moderne de Chanut – une manière d'autoportrait distancé, qui peut, de temps en temps, même émouvoir, comme si, à travers les ans, par exemple en évoquant la pratique par Baillet de la « diplomatie culturelle » (I, chap. II), l'érudit contemporain se reconnaissait un modèle dans son lointain prédécesseur.

S'appuyant sur les archives diplomatiques, tant suédoises (Archives royales) que françaises, utilisant les *Mémoires de ce qui s'est passé en Suède et aux provinces voisines depuis l'année 1645 jusques en l'année 1655 [...] tirés des dépêches de Monsieur Chanut, Ambassadeur pour le Roi en Suède* de Pierre Linage de Vauciennes (3 vol., Paris, Barbin, 1675 sq.), l'A. établit d'abord que Baillet (1601-1662) relève de la même classe que les famille Pascal (d'Auvergne comme lui) ou Descartes (parlementaires et robins) – celle qui, par l'acquisition de charges et pour le service du Roi contre les factions, gagna progressivement son anoblissement. Il reçut la même formation très solide (lettres anciennes, hébreu, mathématiques, physique, etc.), que ses illustres contemporains, y ajoutant une peut-être plus grande maîtrise des langues vernaculaires (p. 22) et une culture marchande et financière très réelle (ici les compagnies des Indes et du Canada), qui le fit passer « du négoce à la négociation ». Il partageait enfin avec eux le même catholicisme profond (cf. le « Mémorial de Baillet », p. 27sq, p. 232sq.), spirituel (Bérulle, Madame Acarie) et ouvert (fermeté de conviction, mais sans aucun prosélytisme en Suède, p. 175). De cette enquête, on retiendra plusieurs résultats nets.

L'A. pense que Descartes avait pu rencontrer Chanut bien avant octobre 1644, par l'intermédiaire de Mersenne, de Mydorge, de Le Vasseur d'Étiolles (chez qui Descartes habita, à Paris, en 1626), peut-être lors de la réunion chez le Cardinal G. di Bagno en novembre 1627 (et donc en même temps que Bérulle). Le poste de Stockholm (comme celui de La Haye qui suivi en 1653) où Mazarin le nomme en 1645, était d'une importance stratégique : il s'agissait de protéger, par l'alliance avec la plus grande des puissances baltiques, le flanc nord et protestant de la France, afin de résister librement à la Maison d'Autriche sur les autres théâtres d'opération. Comment entretenir un rapport privilégié avec la Reine, lorsqu'on n'en partage ni l'âge, ni la religion, lorsque les autres puissances font tout pour la regagner et qu'une partie de l'opinion locale résiste à l'influence des « papistes » ? Entre autres, en invitant des savants et des lettrés, au premier rang desquels Descartes, qui ne céda qu'à la conjonction de plusieurs motifs puissants – une ancienne et profonde amitié pour Chanut, l'intérêt politique de celui-ci, l'admiration enfin portée à et par Christine.

Parmi maintes autres informations, on retiendra encore : a) l'ampleur de la culture et de l'autorité morale et intellectuelle de Chanut, salué du titre de « philosophe », entre autres par Guez de Balzac (p. 224) et Chapelain (p. 216) au point de former avec celui-ci et Christine un authentique « trio philosophique » (p. 83), comme une mise en scène de la *Recherche de la Vérité* ; b) le maintient (contre R. A. Watson et avec G. Rodis-Lewis) de l'attribution cartésienne du ballet *La Naissance de la Paix* (p.103) ; c) la très vraisemblable hypothèse que ce fut la pneumonie dont guérit Chanut qui, par contagion, emporta Descartes (p. 104) ; d) le portrait de Christine tracé par Chanut, ensuite annoté par cette dernière (p. 238sq.). Cette excellente étude jette, à travers le prisme d'une de ses figures remarquables, P. Chanut, une lumière neuve sur la richesse, la qualité et l'homogénéité extraordinaires d'un milieu intellectuel, dont Descartes et Pascal ne furent pas les seuls exemples, bien qu'ils en aient été les plus grandes illustrations.

J.-L. M.






3. Études particulières





3.1. DESCARTES







3.1.1. AHO (Tuomo) & YRJÖNSUURI (Mikko), édés., *Norms and modes of thinking in Descartes*, Helsinki, Philosophical Society of Finland, *Acta philosophica Fennica*, vol. 64, 1999, 296 p. (Abrégé *Norms*) [Actes d'un colloque international tenu à l'université d'Helsinki les 6-9 septembre 1996.] **Voir aux nos 3.1.9, 10, 25, 46, 76, 86, 94, 95, 122, 156, 181 & 3.3.20 et 35.**




3.1.2. ARMOGATHE (Jean-Robert), BELGIOIOSO (Giulia) & VINTI (Carlo), édés., *La Biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance. Atti del Convegno Descartes e l'«Europe savante»*, Perugia, 7-10 ottobre 1996, Napoli, Vivarium, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il










Seicento dell'Università di Lecce, 1999, XIV-740 p. (Abrégé *Correspondance*.) **Voir aux nos 1.4.1, 4, 3.1.14, 15, 20, 29, 39, 44, 45, 63, 68, 73, 74, 90, 103, 107, 109, 112, 133, 153, 169, 174 & 3.2.9, 15, 26, 29, 48, 53, 65 et 76.** Cet ouvrage sera recensé dans le prochain *BC*.

- 3.1.3.** BUCCOLINI (Claudio) & DEVAUX (Michaël), éd., *Atti della giornata di studio 'René Descartes, Recherche de la vérité, Nouvelles de la République des Lettres*, 1999, 1, pp. 7-107. (Abrégé *Recherche*) **Voir aux nos 3.1.33, 48, 57, 102, 113 et 144.** 
- 3.1.4.** FAYE (Emmanuel), éd., *Descartes et la Renaissance. Actes du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Honoré Champion éditeur, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Le savoir de Mantice, 1999, 453 p. (Abrégé *Renaissance*.) **Voir aux nos 3.1.13, 19, 27, 62, 77, 105, 108, 128, 129, 135, 140, 141, 142, 146, 164, 165, 170, 173, 182, 3.2.19 & 3.3.16 et 36.** 
- 3.1.5.** GENNARO (Rocco J.) & HUENEMANN (Charles), éd., *New Essays on the Rationalists*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1999, XVII-391 p. (Abrégé *The Rationalists*.) **Voir aux nos 3.1.22, 30, 41, 55, 78, 131, 166, 176 & 3.2.22, 30 et 31.**
- 3.1.6.** ONG-VAN-CUNG (Kim Sang), *Descartes et la question du sujet*, Paris, P.U.F., Débats philosophiques, 1999, 167 p. (Abrégé *Sujet*.) **Voir aux nos 3.1.43, 81, 89, 126, 127, 132 et 154.** 
- 3.1.7.** SWEETMAN (Brendan), éd., *The Failure of Modernism : The Cartesian Legacy and Contemporary Pluralism*, Mishawaka (Ind.) American Maritain Association, Washington (D. C.), Distributed by the Catholic University of America Press, 1999, 269 p. (Abrégé *The Failure*.) **Voir aux nos 3.1.56, 72, 139 & 3.2.28, 68 et 69.**
- 3.1.8.** VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), éd., *Le Cartésianisme et les Arts. Actes du 10^e colloque Descartes, 9 et 10 octobre 1998*, Association des amis du musée Descartes, Éditions zéro heure [00h00], 1999, 205 p. (Abrégé *Arts*.) **Voir aux nos 3.1.40, 47, 59, 96, 98, 99, 100, 104, 143, 175, & 3.2.16.** 
-
- 3.1.9.** AHO (Tuomo), « Descartes's musical treatise », *Norms*, pp. 233-248. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.10.** ALANEN (Lilli), « Intuition, assent, and necessity : the questions of Descartes's psychologism », *Norms*, pp. 99-121. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.11.** ALEKSIC (Branko), « Une découverte des sources héraclitéennes de la pensée cartésienne : Descartes, aux Pays-Bas, paraphrase Héraclite ironisant sur l'exil », *Revue de philosophie ancienne*, 17, 1999, 2, pp. 91-107.
- 3.1.12.** ARAUJO SILVA (Mateus), « As teorias da imaginação no *De Anima* de Aristóteles e nas *Regulæ ad directionem ingenii* de Descartes : elementos para um exame comparativo », *Kriterion, Belo Horizonte (Revista de filosofia da Fafich – UFMG)*, 39, 1998, n° 97, pp. 39-62.
- 3.1.13.** ARIEW (Roger), « Descartes, Basson et la scolastique renaissante », *Renaissance*, pp. 295-309. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.14.** ARIEW (Roger), « The First Attempts at a Cartesian Scholasticism : Descartes' Correspondence with the Jesuits of La Flèche », *Correspondance*, pp. 263-286. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.15.** ARMOGATHE (Jean-Robert), « La *Correspondance* de Descartes comme laboratoire intellectuel », *Correspondance*, pp. 5-22. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.16.** ARMOGATHE (Jean-Robert), « Sémantèse de signe/ *signum* dans le *corpus* cartésien », in *Signum. IX. Colloquio internazionale, Roma, 8-10 gennaio 1998*, Atti a cura di Massimo Liugi BIANCHI, Firenze, L. S. Olschki, Lessico Intellettuale Europeo, 1999, pp. 263-271.
- 3.1.17.** BACIGALUPO (Luis E.), « La confrontacion de San Agustin con el escepticismo y sus probables vinculos con la moral provisional de Descartes », *Pensamiento*, 55, 1999, 211, pp. 127-144.













- 3.1.18. BALESTRA (Dimnic J.) « At the origins of modern science : demythologising pythagoreanism » , *The Modern Schoolman*, 76, 1999, 2-3, pp. 195-210 ; disc. par MERTZ (D. W.), « Balestra and the pythagorean methodology of Galileo and Descartes » , *ibid.*, pp. 211-219.
- 3.1.19.** BARDOUT (Jean-Christophe), « Représentation et existence, éléments d'un débat entre Descartes et la Scolastique » , *Renaissance*, pp. 249-270. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.20.** BELGIOIOSO (Giulia), « Descartes e gli artigiani » , *Correspondance*, pp. 113-165. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.21. BENCIVENGA (Ermanno), « A note on Descartes and Eternal truths » , *Grazer Philosophische Studien*, 1999, 57, pp. 1-5.
- 3.1.22.** BENNETT, (Jonathan), « Space and Subtle Matter in Descartes's Metaphysics » , *The Rationalists*, pp. 3-25. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.1.23. BERMAN (D.), « Descartes et l'immortalité » , in COUDERT (A.), HUTTON (S.), POPKIN (R.), WEINER (G.), éd., *Judaeo-christian intellectual culture in the seventeenth century : a celebration of the library of Narcissus Marsh (1638-1713)*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer, Archives internationales des Idées, vol. 163, 1999, pp. 161-171.
- 3.1.24. BEYSSADE (Jean-Marie), « La critique kantienne du *cogito* de Descartes » , in RAMOND (Charles), éd., *Kant et la pensée moderne, alternatives critiques. Six études sur Kant*, Bordeaux, 1996, pp. 47-61. (Oubli du BC XXVII.)
- 3.1.25.** BEYSSADE (Michelle), « La règle de la vérité : une règle d'abord provisionnelle » , *Norms*, pp. 71-86. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.26.** BHAVE (S. M.), « Descartes : epitome of scientific revolution » , *Indian Philosophical Quarterly*, 26, 1999, 26, 4, pp. 529-541
- 3.1.27.** BITBOL-HEPERIES (Annie), « Descartes, Harvey et la médecine de la Renaissance » , *Renaissance*, pp. 323-347. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.28. BITBOL-HEPERIES (Annie), *René Descartes et la médecine*, Paris, Sorbier, 1999, 31 p. 
- 3.1.29.** BONICALZI (Francesca), « Il luogo della memoria » , *Correspondance*, pp. 559-605. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.30.** BONNEN (Clarence) & FLAGE (Daniel), « Distinctness » , *The Rationalists*, pp. 285-295. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.1.31. BORGHERO (Carlo), « Una lettura di Descartes » , *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 78, 1999, 3, pp. 445-450.
- 3.1.32. BOS (Erik-Jan), « Descartes's *Lettre apologétique aux magistrats d'Utrecht*. New facts and materials » , *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1999, 3, pp. 415-433.
- 3.1.33.** BOS (Erik-Jan), « La première publication de la *Recherche de la vérité* en 1684 : *Onderzoek der waarheit door't naturelijk licht* » , *Recherche*, pp. 13-26. **Voir au n° 3.1.3.** 
- 3.1.34. BOURIAU (Christophe), « La fonction critique de la sensibilité chez Descartes et Kant » , in Ramond (Charles), éd., *Kant et la pensée moderne, alternatives critiques. Six études sur Kant*, Bordeaux, 1996, pp. 81-111. (Oubli du BC XXVII.)
- 3.1.35. BOYLE (Deborah), « Descartes' natural light reconsidered » , *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1999, 4, pp. 601-612.
- 3.1.36. BROADIE (Alexander), « Scotus on God's relation to the world » , *British Journal for the History of Philosophy*, 7, 1999, 1, pp. 1-13.
- 3.1.37. BROWN (Alan), *Descartes : the Meditations, a critical commentary*, Kent, Olivegrove, 1999, II-96 p.
- 3.1.38.** BROWN (Deborah J.), « What was new in the *Passions* of 1649 ? » , *Norms*, pp. 211-231. **Voir au n° 3.1.1.**








- 3.1.39. BUZON (Frédéric de), « L'esthétique de Descartes dans la *Correspondance* : à propos de la *Lettre à Bannius* », *Correspondance*, pp. 167-191. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.40. BUZON (Frédéric de), « Les arts sans esthétique », *Arts*, pp. 5-11. **Voir au n° 3.1.8.** 
- 3.1.41. CAMPBELL (Joseph Keim), « Descartes on Spontaneity, Indifference, and Alternatives », *The Rationalists*, pp. 179-199. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.1.42. CANTELLI (G.), « Alcune considerazioni critiche sul "Descartes critique du dualisme cartésien" di Gilles Olivo », *Rivista di storia della filosofia*, 54, 1999, 1, pp. 5-28.
- 3.1.43. CANZIANI (Guido), « La métaphysique et la vie. Le sujet psychosomatique chez Descartes », *Sujet*, pp. 67-91. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.44. CANZIANI (Guido), « La politica nelle lettere di Descartes a Elisabetta, Chanut e Brasset », *Correspondance*, pp. 493-526. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.45. CARRAUD (Vincent), « De la connaissance intuitive de Dieu selon A.T., v, pp. 136-139 », *Correspondance*, pp. 287-315. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.46. CARRIERO (John), « Painting and dreaming in the First *Meditation* », *Norms*, pp. 13-46. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.47. CHARRAK (André), « Arts et proportion chez Descartes », *Arts*, pp. 51-66. **Voir au n° 3.1.8.** 
- 3.1.48. CHARRAK (André), « Expérience et logique dans la *Recherche de la vérité* », *Recherche*, pp. 27-39. **Voir au n° 3.1.3.** 
- 3.1.49. COLWELL (G.), « Descartes' Bible argument and circularity : A reply to John Lamont », *Sophia*, 38, 1999, 1, pp. 81-88.
- 3.1.50. COSTA (Claudio F.), « Über den Gewissenheitsanspruch im cartesischen *cogito* », *Prima Philosophia*, 12, 1999, 4, pp. 3-20.
- 3.1.51. COTTINGHAM (John), *Descartes*, London, Phoenix, 1997, VI-58 p. (Oubli du BC XXVIII.) Réédition London – New York, Routledge, The Great Philosophers Series, 1999.
- 3.1.52. CUMMINS (Robert) & OWEN (David), *Central Readings in the History of Modern Philosophy : Descartes to Kant*, London, Wadsworth Publishing Co., 1999, VIII-475 p.
- 3.1.53. DAMIANIS (Alberto M.), « Las criticas de Vico a Descartes », *Cuadernos de Filosofia*, 1999, 45, pp. 39-48.
- 3.1.54. DANIELS (C. B.), « A theism-free cartesian analysis of knowledge », *Noûs*, 33, 1999, 2, pp. 201-213.
- 3.1.55. DELLA ROCCA (Michael), « 'If a Body Meet a Body' : Descartes on Body-Body Causation », *The Rationalists*, pp.48-81. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.1.56. DEMARCO (Donald), « Descartes, Mathematics and Music », *The Failure*, pp. 35-44. **Voir au n° 3.1.7.**
- 3.1.57. DEVAUX (Michaël), « L'invention du manuscrit hanovrien de la *Recherche de la vérité* », *Recherche*, pp. 41-54. **Voir au n° 3.1.3.** 
- 3.1.58. DONATELLI (Marisa-Franco), « A fisiologia e as *Paixoes* em Descartes », *Cadernos de historia e filosofia da ciencia*, 9, 1999, 1-2, pp. 7-31.
- 3.1.59. DUBOIS (Jacques), « Descartes et les arts mécaniques », *Arts*, pp. 179-195. **Voir au n° 3.1.8.** 
- 3.1.60. DUTTON (Blahé D.), « Physics and metaphysics in Descartes and Galileo », *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1999, 1, pp. 49-71.








- 3.1.61. FAYE (Emmanuel) *et alii*, « De la Renaissance à Descartes. Discussion », *L'Enseignement Philosophique*, 49, 1999, 4, pp. 27-71. Interviennent dans la discussion : E. Akamatsu, J.-M. Beysade, H. Boillot, Th. Gontier, J.-C. Margolin, J.-M. Nicolle, E. Oudin, G. Rodis-Lewis.
- 3.1.62.** FAYE (Emmanuel), « Descartes et la Renaissance : philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », *Renaissance*, pp. 11-54. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.63.** FEINGOLD (Mordechai), « Descartes and the English : the Cavendish Brothers », *Correspondance*, pp. 697-711. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.64. FERNANDEZ-AGIS (Domingo), « Descartes y nosotros », *Paideia*, 20, 1999, 47, pp. 7-11.
- 3.1.65. FLAGE (Daniel E.) & BONNEN (Clarence A.), *Descartes and method. A Search for a Method in Meditations*, London – New York, Routledge, 1999, XII-306 p.
- 3.1.66. FORLIN (Enéias Junior), « O papel da análise e da síntese na ordem das razões segundo Descartes », *Cadernos Espinosanos*, 1998, 4, pp. 7-28. (Oubli du BC XXVIII.)
- 3.1.67. FRANKFURT (Harry G.), *Necessity, volition, and love*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1999, XII-180 p. (Notamment chap. II : « Descartes's Discussion of His Existence in the Second *Meditation* », chap. III : « Descartes on the Creation of the Eternal Truths », & chap. IV : « Two Motivations for Rationalism : Descartes and Spinoza »). Cet ouvrage sera recensé dans le prochain BC.
- 3.1.68.** GARBER (Daniel), « A Different Descartes : Descartes and the Programm for a Mathematical Physics in the *Correspondence* », *Correspondance*, pp. 193-216. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.69. GARCIA (Claudia-Lorena), « Descartes : la teoria de las ideas y el cambio científico », *Cuadernos de Filosofia*, 1999, 45, pp. 9-25.
- 3.1.70. GARCIA (Claudia-Lorena), « Transparency and falsity in Descartes's theory of ideas », *International Journal of Philosophical Studies*, 7, 1999, 3, pp. 349-372.
- 3.1.71. GARCIA-BARO (Miguel), « Descartes y los avatares del descubrimiento filosofico de la vida », *Pensamiento*, 55, 1999, 211, pp. 71-89.
- 3.1.72. GEIS (Robert) « Descartes's *Res* : An Interactionist Difficulty », *The Failure*, pp. 22-34. **Voir au n° 3.1.7.**
- 3.1.73.** GIUSTI (Enrico), « La *Geometrie* e i matematici contemporanei », *Correspondance*, pp. 217-233. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.74.** GLAUSER (Richard), « Dieu peut-il s'anéantir ? La lettre de Descartes CCXXII bis [II] à un destinataire inconnu », in *Correspondance*, pp. 333-361. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.75. GOLDSTEIN (J.), « Ockhams Beitrag zur modernen Rationalität », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 53, 1999, 1, pp. 112-130.
- 3.1.76.** GOMBAY (André), « Taking on trust », *Norms*, pp. 87-98. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.77.** GONTIER (Thierry), « D'un paradoxe à l'autre. L'intelligence des bêtes chez Montaigne et les animaux-machines chez Descartes », *Renaissance*, pp. 87-101. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.78.** GORHAM (Geoffrey), « Causation and Similarity in Descartes », *The Rationalists*, pp. 296-309. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.1.79. GOUDRIAAN (Aza), *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, thèse de l'Université de Leiden, Brill, Brill' Studies in intellectual history, vol. 98, s. d. [1999], 333 p. Cet ouvrage sera recensé dans le prochain BC.
- 3.1.80. GRENE (Marjorie), « Descartes and skepticism », *Review of Metaphysics*, 52, 1999, 3, pp. 553-571. 

- 3.1.81. GUENANCIA (Pierre), « Le corps peut-il être un sujet ? », *Sujet*, pp. 93-110. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.82. HAUSMAN (Alan) & HAUSMAN (David B.), *Descartes's legacy : minds and meaning in early modern philosophy*, Toronto, Toronto University Press, 1997, XIV-137 p. (Oubli du BC XXVIII.) 
- 3.1.83. HIRAMATSU (Kiiko), « [Comment lire le début du *Compendium musicæ* de Descartes] » (en japonais), *Revue de philosophie française*, éd. par la Société franco-japonaise de philosophie, 1999, n° 4, pp. 116-129.
- 3.1.84. HOFFMAN (Paul), « Cartesian composites », *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1999, 2, pp. 251-270.
- 3.1.85. IKEGAMI (Hidehiro), « [Anamorfoosi, *vanitas*, 'cogito'] » (en japonais), *Bigaku*, 50, 1999, 2, pp. 25-36.
- 3.1.86. KAITARO (Timo), « Descartes' dualism and the localization of mental functions », *Norms*, pp. 171-181. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.87. KAJAMIES (Timo), « The concept of power and the eternity of the eternal truths in Descartes », *The Southern Journal of Philosophy*, 37, 1999, 2, pp. 189-200.
- 3.1.88. KAJAMIES (Timo), « The Inferential Block in Descartes's Modal Voluntarism », in MEIXNER, (U.) & SIMONS (P.), éds., *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age : Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society*, 7, 1999, 1, pp. 278-284.
- 3.1.89. KAMBOUCHNER (Denis), « La subjectivité morale dans *Les passions de l'âme* », *Sujet*, pp. 111-131. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.90. KAMBOUCHNER (Denis), « Morale des lettres et morale des *Passions* », *Correspondance*, pp. 541-557. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.91. KEATING (Laura), « Mechanism and the representational nature of sensation in Descartes », *Canadian Journal of Philosophy*, 29, 1999, 3, pp. 411-429.
- 3.1.92. KENNY (Anthony), « Descartes the dualist », *Ratio*, 12, 1999, 2, pp. 114-127.
- 3.1.93. KNASAS (John F. X.), « Aquinas' metaphysics and Descartes' methodic doubt », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, suppl., pp. 159-177. 
- 3.1.94. KNUUTILA (Simo), « Modalities in Bradwardine and Descartes », *Norms*, pp. 125-135. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.95. KOISTINEN (Olli) & KAJAMIES (Timo), « Descartes on non-identity and dualism », *Norms*, pp. 155-170. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.96. KOLESNIK-ANTOINE (Delphine), « D'une 'petite' cause physiologique du sentiment intérieur : le 'petit nerf' reliant le cerveau au cœur », *Arts*, pp. 135-169. **Voir au n° 3.1.8.** 
- 3.1.97. LAUTH (Reinhard), « La idea cartesiana de la filosofia como sistema que se abre a si mismo », *Anuario Filosofico*, 32, 1999, 2, pp. 429-442.
- 3.1.98. LE RU (Véronique), « L'art de guérir selon Descartes », *Arts*, pp. 85-106. **Voir au n° 3.1.8.** 
- 3.1.99. LE RU (Véronique), « Les arts mécaniques » *Arts*, pp. 171-179. **Voir au n° 3.1.8.** 
- 3.1.100. LEMAITRE (Yves), « La machine imaginée par Descartes », *Arts*, pp. 196-202. **Voir au n° 3.1.8.** 
- 3.1.101. LEVIN (Yakir), « Meditations on the dream argument », *Grazer Philosophische Studien*, 1999, 57, pp. 7-15.
- 3.1.102. LOJACONO (Ettore), « *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* : enjeux philosophiques de la datation », *Recherche*, pp. 55-76. **Voir au n° 3.1.3.** 

- 3.1.103.** LOJACONO (Ettore), « Un diverso spazio speculativo voluto da Descartes per una maggiore certezza delle proprie invenzioni, per supplementi di indagini e per inediti sviluppi del suo pensiero », *Correspondance*, pp. 23-48. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.104.** MAGNARD (Pierre), « L'œil de l'esprit », *Arts*, pp. 67-84. **Voir au n° 3.1.8.** 📖
- 3.1.105.** MAGNARD (Pierre), « Une logique de la puissance », *Renaissance*, pp. 145-160. **Voir au n° 3.1.4.** 📖
- 3.1.106. MALSCH (G.), « Systole / diastole, *motus cordis* / *motus in omnibus*. Zur Geschichte eines Begriffspaars. I. Annäherung », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 41, 1999, pp. 86-118.
- 3.1.107.** MARCIALIS (Maria Teresa), « Tempo ed estensione nella corrispondenza Arnauld-Descartes », *Correspondance*, pp. 363-385. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.108.** MARGOLIN (Jean-Claude), « L'homme de la Renaissance et l'homme de Descartes », *Renaissance*, pp. 163-185. **Voir au n° 3.1.4.** 📖
- 3.1.109.** MARION (Jean-Luc), « La création des vérités éternelles – le réseau d'une 'question' », in *Correspondance*, pp. 387-407. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.110. MARION (Jean-Luc), « Quelques règles en l'histoire de la philosophie : la philosophie et ses histoires », *Les Études Philosophiques*, 1999, 4, pp. 495-510.
- 3.1.111. MARKS (Charles), « Brehier and the cartesian circle », *Manuscrito*, 22, octobre 1999, 2, pp. 267-282.
- 3.1.112.** MARTINI (Mario), « Aspetti dell'etica nella corrispondenza con Elisabetta », *Correspondance*, pp. 527-539. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.113.** MEHL (Edouard), « La question du premier principe dans la *Recherche de la vérité* », *Recherche*, pp. 77-97. **Voir au n° 3.1.3.** 📖
- 3.1.114. MEHL, (Edouard), « Les méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèse sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne (1619-1637) », in MOREAU (Pierre-François), éd., *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 1999, tome I, pp. 251-280.
- 3.1.115. MESCHINI (Franco Aurelio), *Neurofisiologia cartesiana*, Firenze, Leo S. Olschki, Bibliotheca di Nuncius, Studi e testi XXIX, 1998, 158 p. 📖
- 3.1.116. MOCHIDA (Tatsurô), « [La certitude du *cogito* et l'explication logique] » (en japonais), *Tetsugaku-zasshi*, éd. par Tetsugaku-kai, Tokyo, 1999, n° 786, pp.19-36.
- 3.1.117. MORENO-ROMO (Juan-Carlos), « Morale et histoire chez Descartes », *De philosophia*, 15, 1999, 1, pp. 39-63.
- 3.1.118. MOYAL (Georges J. D.), « A brief note on clarity and distinctness in Descartes's 'first Meditation' », *Studia Leibnitiana*, 31, 1999, 1, pp. 91-98.
- 3.1.119. MOYAL (Georges J. D.), « Mathematics and atheists : a reply to Zbigniew Janowski », *Southern Journal of Philosophy*, 37, 1999, 1, pp. 159-164.
- 3.1.120. MURDOCH (Dugald), « The cartesian circle », *Philosophical Review*, 108, 1999, 2, pp. 221-244.
- 3.1.121. NASUKAWA (Manabu), « [Le rôle du 'sensus' dans le *Compendium musicæ* de Descartes] » (en japonais), *Bigaku (Aesthetics)*, éd. par la Société japonaise d'esthétique, 50, 1999, 2, n° 198, pp. 13-24.
- 3.1.122.** NELSON (Alan) & CUNNING (David), « Cognition and modality in Descartes », *Norms*, pp. 137-153. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.123. NEWMAN (Lex) & NELSON (A.), « Circumventing cartesian circles », *Noûs*, 33, 1999, 3, pp. 370-404.

- 3.1.124. NEWMAN (Lex), « The fourth Meditation », *Philosophy and Phenomenological Research*, 59, 1999, 3, pp. 559-591.
- 3.1.125. OLIVO (Gilles), « Une patience sans espérance ? Descartes et le stoïcisme », in MOREAU (Pierre-François), éd., *Le Stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 1999, tome I, pp. 234-250. Voir le BC XXVII, 3.1.123.
- 3.1.126.** ONG-VAN-CUNG (Kim Sang), « Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'*ego* ? », *Sujet*, pp. 133-165. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.127.** ONG-VAN-CUNG (Kim Sang), « Introduction : la question du sujet », in *Sujet*, pp. 1-10. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.128.** ONG-VAN-CUNG (Kim Sang), « L'instant chez Montaigne et Descartes : fragilité de l'être entre les actes ? », *Renaissance*, pp. 103-115. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.129.** OTTO (Stefan), « Représentation et ressemblance. Stratégie de la "repraesentatio mundi" dans les modes de pensée de la Renaissance et dans la philosophie cartésienne », *Renaissance*, pp. 235-248. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.130. OZAWA (Toshiya), « [L'exil de l'appétit par Descartes : l'ontologie de l'appétit et le mécanisme de la perception] » (en japonais), *Revue de philosophie française*, éd. par la Société franco-japonaise de philosophie, 1999, n° 4, pp. 101-115.
- 3.1.131.** PALMER (Eric), « Descartes on Nothing in Particular », *The Rationalists*, pp. 26-47. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.1.132.** PARIENTE (Jean-Claude), « La première personne et sa fonction dans le *Cogito* », *Sujet*, pp. 11-48. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.133.** PERINI (Roberto), « *Distinctio et substantia* : les apports de la *Correspondance* », *Correspondance*, pp. 409-431. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.134. PERLER (Dominik), « Produktive Projektionen. Descartes in der Wirkungsgeschichte », *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 251, 1999, 3/4, pp. 249-264. Recension de l'ouvrage de Hans-Peter SCHÜTT, *Die Adoption des 'Vaters der modernen Philosophie'* (voir BC XXVIII, 3.3.27).
- 3.1.135.** PINCHARD (Bruno), « Désenchantement et fondation. Fonctionnement de l'esprit selon Descartes », *Renaissance*, pp. 209-230. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.136.** PINCHARD (Bruno), « La critique cartésienne des *Formes substantielles* et la fin du monde archaïque », *L'infini*, pp. 37-55. **Voir au n° 3.2.3.** 
- 3.1.137. PIRONET (Fabienne), « Le sujet de la science dans les *Regulæ* de Descartes », *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, 1998, 24, pp.267-281. (Oubli du BC XXIX.) 
- 3.1.138. POUSSARD (Alain), *Premières leçons sur le Discours de la méthode de Descartes*, Paris, P.U.F., 1999, IV-133 p.
- 3.1.139. REDPATH (Peter A.), « Why Descartes was not a Philosopher », *The Failure*, pp. 10-21. **Voir au n° 3.1.7.**
- 3.1.140.** REMAUD (Olivier), « Connaissance et mémoire. Descartes, Vico et la Renaissance », *Renaissance*, pp. 351-373. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.141.** ROBINET (André), « L'axe La Ramée-Descartes : position dans la Règle IV de la "*mathesis universalis*" », *Renaissance*, pp. 67-76. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.142.** ROBINET-BRUYERE (Nelly), « Les Règles III et IV des *Regulæ* face à la *Dialectique* de La Ramée », *Renaissance*, pp. 57-66. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.143.** RODIS-LEWIS (Geneviève), « Descartes et les arts – La poésie », *Arts*, pp. 39-50. **Voir au n° 3.1.8.** 

- 3.1.144.** RODIS-LEWIS (Geneviève), « Discussion des arguments pour dater la *Recherche de la vérité* », *Recherche*, pp. 99-107. **Voir au n° 3.1.3.** 
- 3.1.145.** RODIS-LEWIS (Geneviève), « La transcendance cartésienne de l'infini. Ses limites chez Malebranche et Spinoza », *L'infini*, pp. 25-35. **Voir au n° 3.2.3.** 
- 3.1.146.** RODIS-LEWIS (Geneviève), « Montaigne, Charron, Descartes et le doute », *Renaissance*, pp. 79-85. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.147. ROJAS OSORIO (Carlos), « Kepler y Descartes : sobre la emergencia del concepto de 'ley de la naturaleza' », *Dialogos*, 34, 1999, 73, pp. 35-59.
- 3.1.148. ROSENFELD (Denis L.), *Descartes e as peripécias da razão*, Paris, Vrin / São Paulo, Iluminuras, 1996, 245 p. (oubli du BC XXVII), disc. par SANTIAGO (Homero Silveira), « As desmesuras jubilares (a propósito de um livro recente sobre Descartes) », *Cardernos Espinosanos*, 1998, 3, pp. 87-105 (oubli du BC XXIX).
- 3.1.149. ROZEMOND (Marleen), « Descartes on mind-body interaction : What's the problem ? », *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1999, 3, pp. 435-467.
- 3.1.150. SANTINELLI (Cristina), « "Imago in phantasia depicta..." Immaginazione corporea e pensiero immaginativo nell'opera di Cartesio », in *Materiali per una storia e teoria sull'immaginazione*, *Quaderni dell'Istituto di Filosofia – Urbino*, octobre 1999, pp. 99-153.
- 3.1.151. SAWAZAKI (Takehiro), « [La *mathesis universalis* et la métaphysique chez Descartes : une revue critique de la thèse de J.-L. Marion] » (en japonais), *Archê (Revue annuelle de l'Association philosophique de Kansai)*, 1999, n° 7, pp.57-68.
- 3.1.152. SCRIBANO (Emanuela), « L'inganno divino nelle *Meditazioni* di Descartes », *Rivista di Filosofia*, 90, 1999, 2, pp. 219-251. 
- 3.1.153.** SCRIBANO (Emanuela), « La conoscenza di Dio nelle lettere di Descartes », *Correspondance*, pp. 433-454. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.154.** SCRIBANO (Emanuela), « La nature du sujet. Le doute et la conscience », *Sujet*, pp. 49-66. **Voir au n° 3.1.6.** 
- 3.1.155.** SERFATI (Michel), « L'héritage symbolique de Descartes, de Newton à Leibniz », *L'infini*, pp. 111-127. **Voir au n° 3.2.3.** 
- 3.1.156.** SHAPIRO (Lisa), « Cartesian generosity », *Norms*, pp. 249-275. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.157. SHAPIRO (Lisa), « Princess Elisabeth and Descartes : the union of soul and body and the practice of philosophy », *British Journal for the History of Philosophy*, 7, 1999, 3, pp. 503-520.
- 3.1.158. SIMMONS (A.), « Are cartesian sensations representational ? », *Noûs*, 33, 1999, 3, pp. 347-369.
- 3.1.159. SLOWIK (Edward), « Descartes and circular inertia », *The Modern Schoolman*, 77, 1999, 1, pp. 1-11.
- 3.1.160. SLOWIK (Edward), « Descartes, spacetime, and relational motion », *Philosophy of science*, 66, 1999, 1, pp. 117-139.
- 3.1.161. SLOWIK (Edward), « Descartes' quantity of motion : 'New age' holism meets the cartesian conservation principle », *Pacific Philosophical Quarterly*, 80, 1999, 2, pp. 178-202.
- 3.1.162. SOLERE (Jean-Luc), « Postérité d'Ockham. Temps cartésien et temps newtonien au regard de l'apport nominaliste », in Eric ALLIEZ, Gerhart SCHRÖDER, Barbara CASSIN, Gisela FEBEL & Michel NARCY, éd., *Metamorphosen der Zeit*, München, Wilhelm Fink Verlag, Ursprünge der Moderne, vol. 2, 1999, pp. 293-322. 

- 3.1.163. SOUAL (Philippe), « *Res cogitans et res extensa dans les Méditations. Métaphysique et physique chez Descartes* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1999, 2, pp. 231-260.
- 3.1.164.** SPRUIT (Leen), « *Applicatio mentis. Descartes' philosophy of mind and Renaissance noetics* », *Renaissance*, pp. 271-291. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.165.** STABILE (Giorgio), « *Machinisme renaissant et processus de simplification chez Descartes* », *Renaissance*, pp. 311-322. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.166.** STUART (Matthew), « *Descartes's Extended Substances* », *The Rationalists*, pp. 82-104. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.1.167. TIMMERMANS (Benoît), « *The originality of Descartes's conception of analysis as discovery* », *Journal of the History of Ideas*, 60, 1999, 3 pp. 433-447. 
- 3.1.168. TOLLEFSEN (Deborah), « *Princess Elisabeth and the problem of mind-body interaction* », *Hypatia*, 14, 1999, 3, pp. 59-77.
- 3.1.169.** TORRINI (Maurizio), « *Descartes e Galilei: due carteggi* », *Correspondance*, pp. 81-92. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.170.** TROTTMANN (Christian), « *De l'ipsum esse à l'ego cogito, le libre arbitre entre Bernard et Descartes : médiations renaissantes* », *Renaissance*, pp. 375-388. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.171. VAN WYMEERSCH (Brigitte), *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*, Sprimont, Mardaga, 1999, 192 p. 
- 3.1.172. VANHEESWIJCK (Guido), « *De droom van Descartes* », *De uil van Minerva : tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur*, 15, 1999, 2, pp. 79-92.
- 3.1.173.** VASOLI (Cesare), « *Le rapport entre les *Olympica* et la culture de la Renaissance* », *Renaissance*, pp. 187-208. **Voir au n° 3.1.4.** 
- 3.1.174.** VERBEEK (Theo), « *Descartes et Regius : 'Juin 1642'. Autour de la lettre CCLXXX* », *Correspondance*, pp. 93-109. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.1.175.** VIEILLARD-BARON, (Jean-Louis), « *Descartes artiste* », *Arts*, pp. 13-38. **Voir au n° 3.1.8.** 
- 3.1.176.** VOSS (Stephen), « *A Spectator at the Theater of the World* », *The Rationalists*, pp. 265-284. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.1.177. WERTZ (S. K.), « *Descartes and the argument by complete enumeration* », *Southwest Philosophy Review*, 15, 1999, 1, pp. 137-147.
- 3.1.178. WILLISTON (Byron), « *Akrasia and The Passions in Descartes* », *British Journal for the History of Philosophy*, 7, 1999, 1, pp. 33-55.
- 3.1.179. WILSON (Margaret Dauler), *Ideas and mechanism : essays on early modern philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1999, XX-524 p.
- 3.1.180. YANDELL (David), « *Did Descartes abandon dualism. The nature of the union of mind and body* », *British Journal for the History of Philosophy*, 7, 1999, 2, pp. 199-217.
- 3.1.181.** YRJÖNSUURI (Mikko), « *The scholastic background of 'cogito ergo sum'* », *Norms*, pp. 47-70. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.1.182.** ZINI (Fosca Mariani), « *De la calomnie. Remarques sur Descartes entre Humanisme et Lumières* », *Renaissance*, pp. 389-405. **Voir au n° 3.1.4.**
- 3.1.3.** BUCCOLINI (Claudio) & DEVAUX (Michaël), éd., *Atti della giornata di studio 'René Descartes, Recherche de la vérité. Les contributions de cette journée consacrée à La recherche de la vérité par la lumière naturelle reprennent les deux questions toujours ouvertes du rapport du texte que nous connaissons avec le manuscrit autographe, que nous n'avons pas, et de la date de rédaction de ce dialogue inachevé. Deux articles concernent la manière dont le texte nous est parvenu. E.-J. Bos (3.1.33) attire l'attention sur la première publication de La recherche, à Amsterdam, en*

1684, dans une traduction néerlandaise, jusqu'ici négligée dans l'établissement du texte. Après avoir montré que « la traduction néerlandaise n'est pas faite d'après la copie de Hanovre, et est au moins aussi proche de l'autographe que la version latine » (p. 22), l'A. met en évidence, sur quelques exemples très éclairants, ce que peut nous apporter cette traduction, concernant notamment les difficultés que présente le texte latin de la seconde moitié du dialogue, pour lequel le texte français original fait défaut. Le recours à la version néerlandaise de 1684 s'avère ainsi indispensable pour l'établissement et la compréhension du texte, ce qui justifie que l'A. prépare, avec E. Lojacono, une nouvelle édition critique, comprenant non seulement les textes français et latin, mais aussi le texte néerlandais. M. Devaux (3.1.57) s'attache à élucider la mention, figurant sur la copie partielle de *La recherche* retrouvée dans les papiers de Leibniz, qui affirme « j'ai la suite ailleurs ». Cherchant à déterminer à quel moment, et par quelle voie Leibniz a eu connaissance de la totalité du texte, l'A. tente de démêler l'histoire des différentes copies, et conclut de l'étude de la correspondance de Leibniz, que jamais celui-ci n'a eu le complément du texte sous forme manuscrite, mais qu'il en a pris connaissance dans l'édition de 1701, et qu'il faut donc renoncer à l'idée qu'il aurait eu entre les mains une copie manuscrite complète du dialogue.

Quatre autres articles reprennent la question de la date de rédaction du dialogue. Malgré la divergence des hypothèses de datation proposées, le débat n'est pas vain, puisqu'il se fonde sur un approfondissement toujours renouvelé des thèmes du dialogue, et sur de stimulantes hypothèses concernant l'évolution de la pensée cartésienne. A. Charrak (3.1.48) s'interroge principalement sur la critique de la logique dans *La recherche*, qui s'oppose non seulement à la découverte de la vérité, mais aussi, contrairement à la leçon des *Regulæ* à la transmission de ces vérités. Évaluant ce que le dialogue apporte concernant la question des conditions de la constitution d'une expérience certaine, ouverte dès les *Regulæ* l'A. en conclut que, par son rapport à la logique, comme par la thématique nouvelle du doute, *La recherche* constitue « un texte intermédiaire, qui explicite le passage des *Règles* au *Discours* » (p. 38). E. Lojacono (3.1.102) propose une hypothèse de datation s'appuyant principalement sur « le contenu et l'architecture du texte lui-même, sans évidemment négliger le lexique et les données toujours précieuses de la correspondance » (p. 56). Une analyse précise des principaux thèmes du dialogue l'amène à conclure qu'il s'agit d'une œuvre ébauchée autour de 1634, soit dans la foulée de la déception qui suit l'abandon de la publication du *Monde*, suite à la condamnation de Galilée. Il s'agirait alors de l'œuvre d'un homme en possession des principaux thèmes de sa pensée, résolu de s'adresser désormais à un public d'honnêtes hommes du fait de son dégoût des spécialistes (p. 73). Ainsi, il ne s'agirait « ni d'un écrit inaugural, ni d'une redite d'œuvres déjà publiées, mais plutôt d'une tentative de représenter un savoir qu'il estimait effectivement nouveau, et qu'il pensait n'avoir plus la possibilité de faire connaître » (p. 76). E. Mehl (3.1.113), s'intéressant à la destitution du principe de contradiction du rang de *primum principium*, au profit du *cogito*, et même du doute (*dubito*), qu'on observe dans *La recherche*, formule l'hypothèse d'un lien entre ce dialogue et la première diffusion du cartésianisme aux Pays-Bas : Heereboord, notamment, développe ces thèmes dans ses dissertations de 1647-1648. Cette hypothèse pourrait jouer ainsi en faveur d'une datation tardive de la seconde partie de *La recherche* qui serait l'expression « d'une pensée déformée et contaminée par son propre commentaire » (p. 87). Pourtant, ce même thème du *cogito* comme premier principe fait écho aux débats autour des libertins sceptiques qui eut lieu durant le séjour de Descartes à Paris entre 1625-1629, et à *La vérité des sciences* de Mersenne (1625). L'A. l'analyse alors comme « une formule transitoire entre le doute socratique des *Regulæ* et la forme définitive du *cogito* » (p. 91). Cette seconde hypothèse s'appuyant davantage sur la première partie de *La recherche*, l'A. en conclut que l'on pourrait envisager que la rédaction entamée entre 1628-1630 (seconde partie), ne se soit poursuivie qu'après 1645 (première partie). G. Rodis-Lewis (3.1.144) discute les divers arguments avancés dans le débat sur la datation de *La recherche*, qu'ils soient historiques ou philosophiques et réaffirme sa conviction, à la suite de Gouhier, d'une rédaction tardive du dialogue. Celui-ci serait « un exposé très général de la nouvelle philosophie, destiné au plus large public » (p. 100), auquel Picot aurait incité Descartes dans les années 1647-1649. Ce que paraît confirmer le fait qu'on y trouve l'essentiel de la métaphysique cartésienne, un exposé atténué du doute, parce que destiné à un large public, mais aussi original dans son lien à la *dubitatio*, ainsi que le projet d'un développement moral devant clore le dialogue.

L. R.

3.1.4. Descartes et la Renaissance. Ce volume regroupe d'excellentes études consacrées (selon des méthodes et des intentions très diverses) à un sujet qualifié d'« explosif » (S. Otto), en ce que la richesse et la diversité de la culture renaissante « s'opposent à toute reconstruction unidisciplinaire ». Aucun des A. n'a cédé à la tentation de réduire la complexité du phénomène renaissant, européen et polymorphe – jusqu'au risque, assumé, d'une certaine indétermination. Explosif, il l'est aussi en ce que la somme de ces recherches invite à réinterpréter la teneur et la portée de la « rupture » par laquelle Descartes inaugure la modernité ; tâche à laquelle beaucoup se sont déjà essayés (voir O. Remaud, (3.1.140) p. 358). Soit que l'on conteste purement et simplement l'existence de cette rupture, en inscrivant les *Regulæ* dans la perspective des dialectiques ramistes (N. Bruyère (3.1.142), A. Robinet). Soit qu'on préfère au concept de « rupture » celui de « transformation », comme S. Otto (3.1.129) au fil d'une étude sur le traitement cartésien de la notion de ressemblance. Soit encore, comme E. Faye (3.1.62), qu'on voie dans la pensée cartésienne l'aboutissement d'une philosophie de l'Homme née à la Renaissance, continuité « occultée », selon l'A., par les diverses tentatives, supposées frauduleuses, de « réécriture "néo-scholastique" de l'histoire de la philosophie ». Soit enfin qu'au lieu de mettre en évidence les traces de la Renaissance dans la pensée cartésienne on cherche les traces de cartésianisme chez les auteurs de la Renaissance, ce qui, boutade mise à part, revient à revendiquer l'appartenance d'un Montaigne à l'histoire de la métaphysique. Position partagée par K. S. Ong-Van-Cung (3.1.128),

pour qui « Descartes et Montaigne transposent la question de l'être en celle du rapport à l'être » ; alors que, plus nuancé, P. Magnard (3.1.105) voit dans la thèse cartésienne sur l'illimitation de la puissance divine et la création des vérités éternelles (où il déchiffre « l'affirmation de la contingence du vrai ») le souci de « chercher tempérament à la logique de la puissance », dont il analyse le déploiement chez Nicolas de Cues et Montaigne. Dans le « nouvel espace de discussion » que ce colloque se proposait d'ouvrir aux études cartésiennes, on mesure donc le rôle central tenu par la figure de Montaigne. Les contributions de Th. Gontier (3.1.77) et G. Rodis-Lewis (3.1.146) le confirment, en montrant toute la complexité historique (car on ne peut écarter l'œuvre de Charron et la querelle du libertinage de la réception cartésienne de Montaigne), et conceptuelle (en ce que l'œuvre de Montaigne ne se laisse pas résumer à un scepticisme généralisé : Th. Gontier fait apparaître la continuité entre Montaigne et Descartes dans la thèse positive de l'unité de l'homme et le refus de le définir comme un « animal raisonnable ») de la question.

La difficulté à penser le « passage » de la Renaissance à Descartes repose d'abord sur la difficulté à identifier la teneur philosophique d'un phénomène renaissant irréductible au scepticisme (d'où l'absence remarquable de référence aux travaux de R. Popkin). Pour ce faire les études de détail sont nécessaires : celle de L. Spruit (3.1.164), remarquablement documentée, replace la problématique cartésienne de l'union dans la perspective des théories renaissantes, notamment averroïstes ; R. Ariew (3.1.13) livre une étude comparée de la physique cartésienne et de la philosophie naturelle de Basson, cité par Descartes comme un des « novatores » auquel il prétend ne rien devoir, bien qu'il l'ait probablement lu en 1629. Mais des approches plus synthétiques ne sont pas moins utiles, comme celle de Ch. Trottmann (3.1.170), montrant avec simplicité et profondeur en quoi la médiation de N. de Cues, J. Pic de la Mirandole et Ch. de Bovelles rend intelligible et nécessaire le passage d'une doctrine de l'*Ipsum esse subsistens* à une philosophie de l'*ego cogito*. Divinisé par un libre arbitre investi dans la maîtrise technique (N. de Cues, cf. M. de Gandillac (3.3.16), p. 231), l'Homme de la Renaissance se constitue en miroir des choses et du monde (Pic), mais il n'appartient plus à ce monde qu'il reflète en lui-même ; c'est le monde qui appartient à la conscience devenue le lieu de son apparaître (Bovelles). Il y a là une piste sans aucun doute féconde sur la manière dont une philosophie de la réflexion a pu s'émanciper d'une philosophie de la réflexion, et on se gardera désormais d'opposer la subjectivité pure de l'*ego cogito* à celle, réifiée, de l'Homme-microcosme, pour saisir le procès dont cette opposition résulte.

La naissance du mécanisme apparaît comme l'une des causes de cette évolution. G. Stabile (3.1.165) montre en quoi il s'oppose au machinisme astucieux de la Renaissance plus qu'il ne le prolonge : il devient un modèle pour l'explication d'une nature vidée de toutes ses forces magiques, alors que le machinisme renaissant ne s'établit que par-delà et *contra naturam*, attestant le caractère admirable et proprement surnaturel de l'art humain. L'apparition du mécanisme est donc étroitement liée à la critique du monisme panpsychiste et de ses corollaires (doctrine de l'âme du monde, qualités occultes, panthéisme), qui permet à la science classique de reconduire la physique à la science des corps, et le corps à l'étendue spatiale modifiée par figure et mouvement : « le corps... se dépouille à tout jamais de toutes les présences magiques qui l'habitaient » (J.-C. Margolin, 3.1.108). Cette évolution n'est pas le simple fait de Descartes, mais plutôt celui de Mersenne et son entourage, comme le montre bien S. Ricci (3.3.36). De ceci on pourrait légitimement conclure que Descartes apparaît dans un environnement où la critique de la Renaissance et de ce qui est supposé constituer son *épistémè* a déjà eu lieu (la critique de Bruno par Mersenne, les travaux de Casaubon sur la datation du *Corpus hermeticum*, la désintégration du cosmos fluddien par Kepler, la critique de la valeur gnoséologique de la ressemblance par Bacon, la critique du formalisme lullien par la néo-scholastique allemande, etc.).

La difficulté est toutefois là : ce que Descartes, avec d'autres, a relégué dans les marges de la science moderne constituait-il de fait le savoir de la Renaissance ? Ne risque-t-on pas de mutiler la représentation de la Renaissance si l'on s'en tient à ce qu'une critique ultérieure en laisse percevoir ? Et ne devrait-on pas reprocher à Foucault d'avoir donné le statut diffus d'*épistémè* à ce qui n'était qu'un condensé de la doctrine hermétique et paracelsiste, à laquelle le XVI^e siècle n'est pas intégralement identifiable ? Par leur tentative pour faire émerger de nouveau « tout un continent philosophique » renaissant, qui ne serait pas du tout axé sur la ressemblance, mais déjà sur l'ordre et la mesure, les travaux d'A. Robinet (3.1.141) le feraient bien penser (cf., déjà, *Aux sources de l'esprit cartésien...*, BC XXVIII, 2.1.7). L'*épistémè* de la similitude n'épuise pas toutes les figures du savoir à la Renaissance. Mais il n'est pas certain qu'A. Robinet échappe au risque d'une illusion de même acabit, en plaçant la *mathesis universalis* de la Règle IV dans la continuité des réflexions renaissantes sur la *scientia mathematica* ou la *mathesis universa*. Le ramisme contient moins le germe de la *mathesis universalis* qu'une objection presque insurmontable contre elle : la loi d'homogénéité qui interdit de traiter géométriquement l'arithmétique, et arithmétiquement le continu. On ne saurait donc parler d'un « axe » La Ramée-Descartes, sauf à embrocher sans ménagement des auteurs (comme, ici même, van Roomen ou Dasypodius) dont l'affiliation directe au ramisme est encore à prouver.

On ne peut pourtant retirer à Foucault le mérite d'avoir produit un modèle interprétatif fécond, et d'avoir lié au statut de la représentation (verbale et/ou mentale) le passage de la Renaissance à l'*épistémè* classique. Le passage de la Renaissance au classicisme correspond selon lui au moment où le langage se retire du monde (l'être) pour entrer dans son âge de « transparence et de neutralité », et se confondre avec la représentation. À sa manière, Foucault souscrivait à la thèse qui fut celle de l'École de Marbourg puis de Gueroult, selon laquelle Descartes marque l'avènement de l'idéalisme moderne, c'est-à-dire le primat de l'idée représentative sur les choses, et la perte d'un rapport direct aux choses mêmes. B. Pinchard (3.1.135) partage cette position : « D'ores et déjà la rupture avec la Renaissance est consommée. La philosophie vient de rejoindre sa détermination nouvelle : elle sera l'œuvre mentale parfaite qui décrète l'être depuis ses représentations ». L'étude exemplaire de J.-C. Bardout (3.1.19) permet d'apporter à la fois une confirmation et une nuance capitale. Dans la philosophie cartésienne, la pensée « ne peut

progresser qu'à partir de l'exploration de ses modes et... découvrir dans les idées ses seuls vis-à-vis véritables ». Mais ceci n'implique aucun « reflux » de l'existence hors de la représentation, au contraire, l'existence devenant « une catégorie de la pensée elle-même », est désormais incluse dans la représentation, « le monde et son existence n'ont plus à être rejoints, puisque la pensée est comprise désormais comme ce en quoi il leur est donné d'apparaître ». L'étude montre que cet acquis repose sur la transformation de la doctrine suarézienne de l'*esse objectivum* qui relève désormais de l'efficience d'une cause, alors que, chez Suarez ou d'autres, l'être objectif, entendu comme « pur et simple *ens rationis* », était naturellement « soustrait à toute efficience causale ».

Si *Les mots et les choses* ne disaient rien des causes d'un tel repli (en somme celui de l'être sur la représentation), on pressent toutefois qu'elles ont quelque chose à voir avec « l'étrange coup de force » décrit par l'*Histoire de la Folie* (Paris, Gallimard, 1976, p. 56) : la mise en place de l'épistémè classique de l'ordre et de la mesure renvoie moins en effet la connaissance par similitudes en marge des connaissances scientifiques, qu'elle ne l'enferme purement et simplement dans la folie, ou, à tout le moins, dans cet espace de la folie maîtrisée qu'est la poésie. Le fou (Don Quichotte), est « l'homme des ressemblances sauvages ». Ce qui est déraisonnable, et même fou, ce n'est pas la similitude elle-même, c'est de l'arracher au domaine du fantasme et de la poésie, en la dotant fictivement d'une réalité soit effective soit même possible. Non que la similitude ait parfaitement disparu du champ de la connaissance : elle subsiste, mais sous contrôle d'une théorie de la comparaison, comme production d'un rapport d'identité et de différence sous contrôle duquel toutes les similitudes possibles sont instrumentalisées et désenchantées. C'est d'abord le texte des *Olympica*, méticuleusement étudié par C. Vasoli (3.1.173), qui offrira le meilleur exemple d'une telle subsomption de la *similitudo*, pourvu qu'on soit attentif aux formulations cartésiennes (AT X, 217₁₃ : « (...) *intellectus utitur quibusdam corporibus sensibilibus ad spiritualia figuranda* »). Entièrement d'accord avec C. Vasoli pour situer dans le champ de la culture renaissante le matériau sur lequel travaille Descartes (« les songes du jeune Descartes constituent vraiment un exemple très typique de songe docte de la Renaissance et de son imaginaire symbolique »), on restera toutefois plus prudent sur les conséquences qui peuvent en être tirées : bien que les premières notes du registre s'apparentent de manière obvie aux doctrines renaissantes de l'*harmonia mundi* (de Marsile Ficin ou de Georges de Venise), les fragments évoqués (AT X, 218, 6-18) ne nous semblent prendre tout leur sens que dans le contexte d'une explication rationnelle de l'héliocentrisme ; il s'agit probablement de notes suggérées par la lecture de l'*Épître de l'Astronomie Copernicienne IV* de Kepler (1620). Le rapport de ces notes au thème renaissant de l'*harmonia mundi* ne s'expliquerait donc qu'au travers de Kepler, et de l'effort déjà accompli pour faire d'un vieux thème surchargé de spéculations douteuses le pivot de l'astronomie nouvelle. Mais la comparaison est également largement employée dans tous les domaines de l'explication scientifique : ce sont des « balles », un bâton ou une cuve à raisin qui vont permettre de figurer la lumière ; c'est encore le « feu sans lumière » qui figure le cœur et son fonctionnement, comparaison dont A. Bitbol-Hespériès (3.1.27) montre comment elle peut parfaitement s'intégrer à une explication mécaniste du fonctionnement cardiaque, qui tranche avec le mode d'explication beaucoup plus classique, et finalement aristotélien, utilisé par Harvey. Il resterait à s'interroger sur la provenance même de telles comparaisons, à détecter éventuellement leur point d'origine dans la culture renaissante : auquel cas, après avoir reconnu que l'épistémologie cartésienne n'a rien à voir avec l'épistémè de la similitude, on pourra se demander si elle n'a pas toutefois rapport effectif avec des procédés de comparaison remis à l'honneur par le savoir renaissant. On ne citera ici, en guise d'exemple, que le cas du « crible » dont Descartes se sert pour expliquer le processus de transformation du sang (AT XI, 127₃₁), concept qui sert aussi bien à comprendre l'opération de tamis dont résulte la distribution de la matière en trois éléments distincts. Ne doit-on pas voir dans le recours à cette comparaison une évidente réminiscence du *Timée* (52 e), hallucinante tentative (mais prudemment énoncée sous le couvert d'un récit vraisemblable, donc de la « fable ») pour décrire la formation élémentaire de la matière à partir d'un modèle mécano-géométrique simple ? Faut-il rappeler que tout le Moyen Âge et les commentateurs de la *Physique* d'Aristote attribuent à l'auteur du *Timée* la thèse de l'identité de l'espace et de la matière (voir l'article récent de W. Röd, « Platonische und neuzeitliche Kosmologie », in *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain-Paris, 2000, pp. 237-253) ? Faut-il rappeler que le premier ouvrage mathématique de Descartes est consacré à l'étude algébrique des polyèdres réguliers dont l'histoire commence avec le *Timée* ? Et quel texte est plus emblématique que le *Timée* de la culture scientifique renaissante, celle d'un Ficin ou bien même d'un Kepler ? C'est dire qu'une exploration systématique des rapports de Descartes à la Renaissance n'est pas simplement une affaire d'histoire des idées : elle permet de pénétrer au cœur même du savoir cartésien.

Au total, cet ouvrage précieux, qui témoigne bien de la vitalité des études cartésiennes, pose à la recherche de nouvelles questions. Il restera, dans « le nouvel espace de discussion » effectivement ouvert, à traiter des éléments constituant l'apport spécifique de la Renaissance à l'histoire des sciences (comme l'édition du *Commentaire* de Proclus sur les *Eléments* d'Euclide, ou la nouvelle théorie des comètes ; cf. M. A. Granada, *El umbral de la modernidad*, Barcelone, Herder, 2000) pour achever de dépoussiérer notre tableau de cette époque, et pour nous convaincre, si besoin était, que « *nemo ante me...* » est bien la parole d'un connaisseur.

E. M.

3.1.6. ONG-VAN-CUNG (Kim Sang), éd., *Descartes et la question du sujet*. Ce collectif s'articule autour du rapport de Descartes avec la notion de sujet. Puisqu'on a vu en Descartes le père de la philosophie moderne avec le sujet pensant, et si chez lui le sujet s'entend encore scolastiquement comme « ce qui est substance et existe pour soi » (p. 5), on a là un paradoxe historique que ce recueil veut éclairer (3.1.127).

Les deux premières études s'intéressent au *cogito*. D'un point de vue logique, J.-C. Pariente (3.1.132) se demande pourquoi le *cogito* requiert-il la première personne pour être valide ? Qu'est le Je du *cogito* ? L'A., prenant pour hypothèse que toutes les versions du *cogito* sont équivalentes, dégage l'essence du Je à partir de ce qu'il appelle des propositions autovérifiantes (distinctes d'un performatif). Réécrivant le texte de la *Méd. II* avec la variable X à la place du Je, l'A. s'intéresse à la proposition autovérifiante: *X produit « X produit une proposition »* qui permet de conclure que *X produit une proposition*. Mais, tout dépend du « contenu » de cette proposition et de celui qui la prononce (l'A. le montre en faisant varier une trentaine de fois la formulation des propositions). Le « contenu » exprime une condition de possibilité que X satisfait quand il le produit. Ces analyses permettent à l'A. de conclure que Descartes en employant de telles propositions autovérifiantes, ne les associe pas sur le Je ou plutôt que le Je leur apporte autre chose. D'un point de vue logique, l'utilisation de la variable X permet d'avoir des propositions vraies, mais seul le Je conduit philosophiquement du vrai à l'indubitable. « Le recours à la formulation en première personne n'a pas pour fonction d'assurer la correction logique de l'implication, mais d'en assurer le bien-fondé épistémique » (p. 44). E. Scribano (3.1.155) scrute ici l'émergence du vocabulaire de la *conscientia*, dans les *Resp.* L'A. prend position dans le débat sur le *videor videre* : « en fait, le *videri* de la *Seconde Méditation* est remplacé par le mot de conscience à partir des *Réponses aux objections* [AT VII, 352] » (p. 55). Il y aurait une progression dans l'élaboration de la notion de conscience, Descartes n'en prononçant pas encore le nom dans la *Méd. II* parce qu'il est en train de la faire advenir mais ne l'a pas encore explicité. Après avoir rapproché Descartes de Suárez (*Disp. Met. IX, II, vii*) sur la question du Dieu trompeur et du malin génie, l'A. conclut que « le *videri* (...) souligne ce qui intéresse vraiment Descartes dans la conscience – à savoir son indubitabilité – étant donné que l'apparence est la nature de la conscience » (p. 66).

Les études suivantes se concentrent sur le rapport du sujet au corps. G. Canziani (3.1.43) s'intéresse aux *Sixièmes Réponses*. L'A. étudie la place du corps que Descartes reconnaît en la jeunesse – en se basant sur les travaux de F. Azouvi notamment. Pour ce faire, il convoque les questions de la pesanteur et de l'eucharistie. Repartant de la pesanteur pour conclure avec l'eucharistie lui aussi, P. Guenancia se demande : « Le corps peut-il être un sujet ? » (3.1.81). Il s'appuie sur ce que dit Descartes dans la *Méditation III, i. e.* que l'âme est plus substance que le corps. Celui-ci, comme simple agrégat de parties, sans centre, ne peut être un sujet. Mais quand Descartes en vient à prendre l'exemple de la mémoire corporelle du joueur de luth, ne pense-t-il pas le corps comme un sujet ? En fait, l'identité propre d'un corps lui vient de l'âme avec laquelle, par institution, il y a information. Le corps peut-être un sujet « si c'est de *mon* corps qu'on parle » (p. 110). D. Kambouchner, après avoir rappelé ce qu'est la liberté cartésienne telle qu'elle est fixée *ne varietur* à partir de la *lettre à Mesland* du 9 février 1649, étudie « La subjectivité morale dans *Les passions de l'âme* » (3.1.89). Deux questions gouvernent la recherche : quelle liberté le généreux se reconnaît-il, et : quelle place revient-il à l'expérience de la liberté dans la générosité ? L'A. estime que la liberté du généreux n'est pas tant une pure capacité d'initiative que celle de (pour)suivre une résolution. En ce sens, le généreux confirme sa volonté, mais il n'est pas volonté de volonté.

K. S. Ong-Van-Cung conclut ce recueil (3.1.126). Elle entend montrer, en se basant sur la définition cartésienne du jugement, que Kant avait tort, dans la *Critique de la raison pure*, de faire tomber Descartes sous le coup du premier paralogisme. La distinction entre conscience (ou perception) et conscience de soi (aperception) n'est pas cartésienne. S'il y a un sujet chez Descartes, il faut le chercher dans la liaison des pensées. La figure de la subjectivité chez Descartes est une figure du passage (p. 137). L'A. montre ensuite que la pensée cartésienne est orientée vers l'extériorité, comprise comme la chose en soi dont j'ai l'idée. Dans un second temps, l'A. examine ce qu'il en est du sujet lorsqu'on considère l'homme « entier » ou « vrai » comme dit Descartes dans la *Méd. VI*. Il s'avère au cours de l'analyse que Descartes a une conception éthique du jugement qu'il applique à la question de la connaissance (pp. 156, 164). À l'opposé de Kant et de sa définition juridique du jugement se situe donc le juger cartésien.

M. D.

3.1.8. Le Cartésianisme et les Arts. Cet ouvrage rassemble les contributions au colloque d'octobre 1998, dont le point commun est de se rapporter plus ou moins directement à la question du rapport de la pensée cartésienne aux arts, entendus comme arts libéraux et arts mécaniques. Dans un utile « Avant-propos », F. de Buzon (3.1.40) pose la question de l'unité des concepts d'art et surtout de beau dans la philosophie de Descartes (p. 6 sqq.). Il insiste sur un double constat qui caractérise l'attitude de Descartes envers les arts du beau : d'une part la recherche d'une conceptualisation précise dans certains domaines esthétiques (en témoigne le *Compendium musica*), d'autre part l'absence de réflexion sur la notion de beau dans la philosophie première (p. 8). De manière corrélative, l'A. rappelle également (p. 9) que Descartes dissocie ce qui appartient à la théorie de la vision de ce qui relève du beau défini comme agrément qui relève de l'étude des passions (*Passions de l'âme*, § 85).

Penser le rapport entre le cartésianisme et les arts invite à poser la question de savoir si Descartes lui-même peut être considéré comme artiste. C'est à cette question que répondent, dans deux perspectives différentes, les articles de J.-L. Vieillard Baron et de G. Rodis-Lewis. Le premier (3.1.175) cherche à montrer que Descartes, en tant que philosophe, est artiste, dans la mesure où il se pose explicitement comme auteur et où l'emploi du Je dans le *Discours* comme dans les *Méd.* désigne ce que l'A. appelle le « moi créateur », irréductible au sujet empirique comme au sujet transcendantal (p. 37). Son propos vise à rattacher la « pensée métaphysique du sujet » à « la conception de l'artiste créateur comme *Ego genius* » d'un Poussin ou d'un Corneille (p. 14). Dans une première partie, l'A., insistant sur la place de la persuasion dans la philosophie de Descartes, et sur son choix en faveur d'une rhétorique naturelle, anti-cicéronienne (pp. 17, 23), montre que la décision d'employer le Je est solidaire de cette manière naturelle de

persuader. La seconde partie aborde la question centrale de cet article, celle de l'articulation de « l'*ego* créateur » avec « l'*ego* métaphysique, sujet universel des *Meditationes...* », qui se ramène selon l'A. au problème de l'articulation de la décision créatrice et de l'expérience métaphysique (p. 24). L'A. conclut de façon très classique que la certitude de l'*Ego sum, ego existo* renvoie à « l'expérience personnelle de la certitude d'exister » et non à « une équivalence abstraite de la pensée et de l'être » (p. 29). Dans la troisième partie, l'A. tente « d'expliquer cette concomitance » entre l'invention de l'*Ego* du philosophe et de l'*Ego creator* des artistes (p. 31). Analysant le tableau de Poussin les *Bergers d'Arcadie*, il propose d'interpréter l'énigmatique « *Ego* » comme référant au moi de l'artiste qui « interpelle » les bergers (p. 36). L'A. n'hésite pas alors à établir un parallèle exact entre ce moi et le Je du *Discours*. G. Rodis-Lewis (3.1.143) analyse l'importance de la poésie dans l'œuvre de Descartes (ne serait-ce que dans le récit des trois songes de novembre 1619) non tant dans les jugements esthétiques que dans sa propre production poétique. L'article est une présentation commentée du *Ballet sur la naissance de la paix*.

L'art. d'A. Charrak (3.1.47), portant principalement sur la musique, est très important pour comprendre la « subversion » des esthétiques de la proportion chez Descartes. L'A. rappelle d'abord, à la suite de F. de Buzon (cf. l'introduction à l'*Abrégé de musique*, voir BC XXVIII, 1.1.2), le renversement de la conception thomiste de la proportion conçue comme disposition du sens au sensible : l'objet est désormais proportionné en raison du sens lui-même, ce qui limite le champ d'application de la notion au plaisir du sens. Le critère de la proportionnalité est alors la simplicité de l'objet. Mais la simplicité ne définit pas à elle seule l'agrément éprouvé par l'âme (sinon l'unisson serait l'accord le plus agréable), et c'est pour cette raison que Descartes introduit la variété comme second critère de l'agrément. L'A. montre bien ainsi comment Descartes dissocie, à la différence de Mersenne et Beekman, la question de la représentation proportionnelle, qui définit le plaisir des sens, de celles relatives à l'harmonie (p. 56). S'il adopte du second l'explication de la simplicité des accords, c'est en précisant qu'elle ne suffit pas pour expliquer l'agrément total (p. 57) : la détermination de celui-ci suppose en outre la capacité de l'auditeur, c'est-à-dire le rapport à son jugement. C'est précisément dans cet écart entre la simplicité d'un intervalle sonore et sa beauté véritable que l'A. situe la question du relativisme cartésien (pp. 59-60). L'A. aborde en conséquence l'explication de l'agrément de l'harmonie musicale. Si la 7^e remarque préliminaire du *Compendium* en reste à une élaboration négative (ni proportion stricte, ni écart trop important au sens, p. 61), sa détermination positive suppose la théorie du chatouillement, qui manifeste à l'âme la bonne disposition des organes sensoriels (p. 63). La proportion en tant qu'expression de la simplicité du plaisir sensuel « conserve une validité pour définir l'organisation temporelle de la musique » (p. 65).

Les art. de P. Magnard et D. Kolesnik-Antoine reviennent sur des questions traditionnelles dont le rapport avec la question des arts n'est pas toujours très évident. À l'encontre de l'interprétation de Merleau-Ponty (p. 77), P. Magnard (3.1.104) défend la thèse cartésienne selon laquelle voir est le fait de l'œil de l'esprit (p. 84). Dans la première partie, classique, l'A. montre comment la distinction de Galilée entre qualités premières et qualités secondes impose à l'expérience sensible un décodage intellectuel du texte de la nature. Puis il revient sur les textes bien connus du *Monde* et de la *Dioptrique* dans lesquels Descartes présente la perception sensible comme un cas particulier de relation sémantique qui impose un travail de l'entendement. L'A. note ici combien la comparaison avec l'aveugle pousse à l'extrême « l'ascèse du sensible » (p. 74). La critique de Merleau-Ponty donne l'occasion à l'A. de montrer la non-univocité de la notion de point de vue (et de son corrélat le point fixe) dans les traités de perspective. Si chez Pélerin Viator, en 1505, le point fixe (ou point à l'infini) est au centre du dispositif visuel et devient ainsi « l'origine de la représentation » (p. 79), G. Désargues, dans la veine de Dürer ou Alberti, fait de l'œil le sommet de la pyramide visuelle : dès lors le point de vue est le point fixe de la représentation. Mais, selon l'A. cela n'est possible qu'à condition d'interpréter le point de vue comme œil de l'esprit, ce que fait Descartes (p. 80). De son côté, D. Kolesnik-Antoine (3.1.96) examine le rôle du petit nerf qui relie le cœur au cerveau dans l'explication du mécanisme des passions. Si Descartes n'est pas l'inventeur de ce nerf dit de la 6^e paire, son originalité tient au rôle de « substrat physiologique » faisant sentir à l'âme la passion qu'il lui confère (p. 143). L'A. compare alors ce petit nerf à la glande pinéale. Comme cette dernière, il est davantage postulé par la théorie que directement observable. Il permet en effet, selon l'A., d'unifier les deux pôles de la passion reconnus par Descartes que sont le cerveau et le cœur (p.149). À la question de son rapport à la glande pinéale, l'A. propose à titre d'« hypothèse interprétative » (p. 154) de le considérer comme directement attaché à celle-ci, hypothèse, mise à l'épreuve dans la dernière partie, qui aborde la question de l'action volontaire se terminant dans le corps. Comparant cette action contre les passions néfastes à l'ouverture d'un robinet endiguant un jet contraire (p. 159), l'A. tente d'établir que ce petit nerf est précisément ce qui rend physiquement possible cette action contraire. Il s'agit ici de rendre raison de l'apparente difficulté suscitée par les textes où Descartes affirme que les valvules contenues dans les nerfs n'autorisent qu'un trajet à un sens unique. L'A. conçoit alors chaque nerf comme composé de deux paires de tuyaux séparés chacun par une valvule s'ouvrant dans un sens ou dans l'autre selon la force des esprits animaux. Cette manière de concevoir le mécanisme nerveux donnerait en outre un sens physiologique au sentiment du combat entre deux parties de l'âme (*Passions de l'âme*, § 47), que l'A. conçoit à la manière de l'effort biranien (p. 163).

Le recueil contient aussi deux contributions de V. Le Ru. La première (3.1.98), reprenant les analyses de P. Mesnard et H. Dreyfus Le Foyer, distingue deux périodes dans la réflexion cartésienne sur le statut de la médecine (p. 87). Jusqu'en 1640, elle serait marquée par une grande confiance dans le développement de thérapeutiques à condition de se fonder sur une anatomie et une physiologie mécanistes, c'est-à-dire à condition de développer une embryologie (dont l'A. rappelle qu'elle est absente de l'*Homme*). Après 1640, Descartes ayant reconnu la spécificité de l'union, il aurait orienté sa conception de la médecine vers celle d'un art contenant des préceptes pour la

conservation de la santé. La thèse que défend l'A. est que cette réévaluation de la médecine n'entraîne pas un abandon de l'idée d'une science mécaniste du vivant, mais n'est que la reconnaissance d'une spécificité de la nature humaine (pp. 104-105). La seconde contribution (3.1.99), sur la notion de mécanisme chez Descartes, est une introduction à deux articles sur un cas particulier d'application de Descartes aux arts mécaniques. Dans le premier, J. Dubois (3.1.59) illustre l'interaction entre les aspects théoriques et techniques dans la correspondance entre Descartes et Ferrier à propos de la construction d'une machine à fabriquer des lentilles stigmatiques. On retiendra que la démonstration par laquelle Descartes établit que la forme hyperbolique donne à la lentille cette propriété a dû suggérer la loi de réfraction, ce qui est l'occasion pour l'A. de défendre Descartes contre l'accusation de plagiat de Snell (p. 185). Une fois en possession de la propriété géométrique, Descartes a ainsi été en mesure de proposer différents dispositifs techniques pour réaliser correctement la taille d'une lentille à foyer hyperbolique (pp. 186-188). Y. Lemaître (3.1.100) revient quant à lui sur les aspects proprement techniques de la réalisation de cette machine.

Enfin, l'art. de F. de Buzon (3.2.16) s'intéresse à la fonction dialectique du recours au personnage de roman dans les textes de Leibniz sur les mondes possibles et sur le meilleur de ceux-ci. Cette manière d'approcher la métaphysique modale de Leibniz est l'occasion pour l'A. d'analyser sa « réfraction » dans l'œuvre de Borges, et particulièrement dans ses récits (p. 109). Dans un premier temps sont examinés certains textes où Leibniz réfute la formulation cartésienne du principe de plénitude par l'appel aux personnages de romans, paradigmes d'individus possibles qui n'existent pas. Dans la seconde partie, l'A. examine une autre fonction du roman, que Leibniz emploie dans son argumentation optimiste : le roman est l'image d'un monde achevé dont la qualité implique qu'un désordre apparent soit résolu dans un ordre qui ne paraît qu'à la fin. À ce titre, l'A. note que l'*Argenis* souvent cité par Leibniz est exemplaire de cette « esthétique du confus déchiffirable » (p. 121). Dans la dernière partie, l'A. examine le rapport de Borges à Leibniz. Il analyse les similitudes, déjà remarquées par M. Fichant, entre l'hypothèse de l'*Horizon de la doctrine humaine* et la *Bibliothèque de Babel*. La conclusion de l'A. est que Borges utilise en les exagérant les principes de la métaphysique leibnizienne comme moteurs de la fiction. Si l'article est précis dans ses renvois au *corpus* leibnizien, on regrettera toutefois que l'A. n'ait pas accordé davantage de place aux analyses de la notion de monde possible des commentateurs anglo-saxons (en particulier N. Rescher, B. Mates, R. Adams ou D. Blumenfeld).

J.-P. A.

3.1.28. BITBOL-HESPERIES (Annie), *René Descartes et la médecine*. La collection *Eurêka* fait partie de ce qu'on appelle les publications destinées à la jeunesse. Elle associe le nom d'un grand savant à une « découverte » : Marie Curie et le radium, Gutenberg et l'imprimerie, Isaac Newton et la pesanteur, etc. Voici donc un *René Descartes et...* Quelle est la découverte ? Non, par exemple, celle des lois de l'optique, mais celle de la circulation du sang... due à Harvey. D'où ce titre étonnant dans *Eurêka : René Descartes et la médecine*. Il est vrai que la collection comporte déjà un affligeant *Aristote et la pensée scientifique* – puisque, c'est bien connu, Aristote n'a rien inventé. Mais à la différence de ce dernier, le livre d'A. Bitbol-Hespériès est de qualité, il ne contient aucune sottise – ce qui n'est pas si facile quand il s'agit de vulgariser –, son écriture est assez simple, avec quelques bonnes formules mises au service d'explications claires. Les illustrations sont variées et bien choisies, les photographies de qualité. On pourra seulement se demander quel est l'âge de la jeunesse visée ? Ce livre n'est pas vraiment lisible par des enfants avant la classe de sixième des collèges, et s'adresse plutôt à des élèves de quatrième (citons une seule phrase, p. 24 : « Descartes s'oppose à la divinisation du corps que l'on trouve en médecine au début du XVII^e siècle »). Rassurons cependant les lecteurs du *BC* : ils peuvent le lire, même s'ils ne font pas partie du public que le livre cherche à atteindre – qui, lui, ne lit pas le *BC*.

Reste donc qu'à l'évidence, l'A. aurait préféré faire un *Harvey et la circulation du sang* : c'est Harvey qui ouvre le livre, et auquel est en réalité consacré le chap. central pourtant intitulé « Descartes et la circulation du sang ». En fait, le mérite de Descartes n'est que de « contribuer à diffuser une authentique découverte auprès d'un nouveau public, et pas seulement auprès des doctes parlant latin », de « mettre en avant les "preuves" expérimentales avancées par le médecin anglais » et d'« abandonner les nombreuses références à Aristote » du texte de Harvey » (p. 21). L'apport principal, sinon unique, de Descartes à la médecine est donc d'avoir « transmis la découverte de la circulation du sang de Harvey en l'insérant dans un contexte mécaniste qui a progressivement remplacé le cadre aristotélicien et vitaliste de Harvey ». C'est cette « lecture », ainsi que le microscope, qui auraient « contribué à jeter les bases de la médecine scientifique, la médecine moderne » (p. 27, dernier mot de l'ouvrage). Nous ne contestons rien de tout cela, nous félicitons l'A. pour ce tour de force, mais regrettons seulement qu'une autre image du Descartes savant – ou du Descartes philosophe, *horresco referens* ! – n'ait pas été proposée à la « jeunesse », nécessairement gouvernée par ses précepteurs.

V.C.

3.1.80. GRENE (Marjorie), « Descartes and skepticism ». En se fondant sur les travaux de M. Burnyeat (et en rejetant certaines implications des thèses de S. Gaukroger ainsi que l'étude de R. Wachbrit), l'A. établit les différences entre le doute sceptique et le projet cartésien, pour éclaircir la visée de Descartes telle qu'elle s'exprime dans les *Cinquièmes Réponses* : « *ad animadvertendum alia quædam, quæ sic rejici non possunt, hoc ipso esse certiora, nobisque revera notiora* » (AT VII, 351). Le doute de Descartes se radicalise par rapport au doute sceptique dans l'hypothèse du Dieu trompeur et du malin génie puisque c'est un doute méthodologique, qui ne relève pas de la *praxis*. Toutefois, en poussant à l'hyperbole le doute, Descartes ne devient ni archi-sceptique ni ennemi des sceptiques (Popkin et Curtley.) Reprenant l'interprétation d'H. Gouhier, l'A. affirme que Descartes utilise incidemment les outils du scepticisme – scepticisme

que lui-même appelle hyperbolique – pour atteindre son but : « *He refuted skepticism, not directly, or as his chief enemy, but indirectly, incidentally to the execution of his own major certainly non-skeptical program* » (p.558). Le doute, relevant chez Descartes de la fondation de la science et non de l'abandon de toute explication concernant la nature des choses, motive une attitude différente à l'égard du dogmatisme : « *the skeptics are trying to keep us on the level of the demands of everyday life and eliminate the vain search for dogma, or hidden truth. Descartes is trying to guide us away from the everyday claims of sense to a reflective level at which pure reason, with the help of God, can give us secure knowledge of ourselves and of the material creation. The skeptic would banish the extraordinary for the sake of the ordinary ; with Descartes it is just the other way around* » (p. 563). Aristote incarne, chez les sceptiques, le dogmatisme à rejeter. Chez Descartes il s'agit de dépasser la culture de l'École, et donc Aristote, pour fonder la nouvelle physique mathématique. Même le doute hyperbolique ne touche pas le domaine assuré de la pure perspicacité rationnelle. Descartes ne doute jamais de la raison elle-même : « *Yet his self-proclaimed vocation of seeking the truth did not lead him, so far as I can see, to question the dicta of reason itself, as either a skeptic or a thinker deeply troubled by skepticism would have to do* » (p. 571).

C. B.

3.1.82. HAUSMAN (Alan) & HAUSMAN (David B.), *Descartes's Legacy*. 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 *Notæ 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 reconduits 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 « sémantique » 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 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 *Notæ 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 données 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.

M. S.

3.1.93. KNASAS (John F. X.), « Aquinas' metaphysics and Descartes' methodic doubt ». Cet art. a pour but de défendre le réalisme direct de Thomas d'Aquin – sur lequel repose sa métaphysique – contre les arguments sceptiques. L'A., prenant comme adversaire le Descartes des *Méd.*, montre que ni les néo-thomistes ni les thomistes transcendants ne peuvent lui donner une réponse satisfaisante. Ils partagent en effet avec Descartes une conception de l'intellect qui distingue deux aspects des idées (formel et objectif). Par conséquent, l'écarte entre chose et pensée de la chose doit toujours être comblé. Contre les arguments sceptiques de Descartes, l'A. en appelle à la

théorie aristotélico-thomiste où l'aspect formel de la pensée de la chose est la chose même : il y a sensation quand la forme de la chose informe la conscience. La sensation nous livre ainsi toujours l'existence réelle de la chose. On peut ainsi distinguer le rêve de la veille avec certitude.

S. D.

3.1.115. MESCHINI (Franco Aurelio), *Neurofisiologia Cartesiana*. Cet ouvrage est consacré aux débats suscités par la conception cartésienne de la glande pinéale, depuis la publication du *Discours de la méthode* et des *Essais* en 1637, jusqu'au *Discours sur l'anatomie du cerveau*, prononcé à Paris par Sténon en 1665, et publié en 1669. Entre ces deux dates, les auteurs suivants sont convoqués : Fromondus, Regius, correspondants de Descartes, Meyssonier, correspondant de Descartes et de Mersenne, Chr. Villiers, interlocuteur direct de Mersenne, J. Cousin (qui a soutenu le 24 janvier 1641 à la faculté de médecine de Paris une thèse affirmant que « le *conarion* est le siège du sens commun »), Louis de La Forge et Thomas Bartholin.

On regrette qu'à aucun moment le sujet de l'étude ne soit précisément cerné (l'avant-propos parle seulement d'« emphase » à propos du titre). Le terme de « neurophysiologie » n'est jamais analysé, alors qu'il n'appartient pas au vocabulaire cartésien et qu'il ne figure que très longtemps après la mort de Descartes dans les dictionnaires de médecine, puisque ni le *Dictionnaire portatif de médecine* de J.-Fr. Lavoisier (Paris, 1771), ni le *Dictionnaire de Nysten* (4^e éd. 1824) n'en font mention. Quant au terme de « *neurologia* », il a été forgé par le médecin Thomas Willis, professeur à Oxford, dans son *Cerebri anatome cui accessit nervorum descriptio et usus* qui paraît en 1664. Bien sûr, la neurologie, comme la neurophysiologie, tirent leur origine de travaux antérieurs à ceux de Willis, dont ceux relatifs à la description des nerfs, de leur structure et de leur fonction (*usus*) dans les sensations et le mouvement, et ceux qui portent sur la description du cerveau et sur la distinction anatomique des facultés mentales, sans oublier la question du sens commun. Et, en ce sens, l'œuvre de Descartes, depuis *L'Homme*, jusqu'aux *Passions de l'âme*, en passant par la cinquième partie du *Discours de la méthode*, les disc. III à VI de *La Dioptrique*, mais aussi la *Méditation sixième* avec l'analyse de la douleur des amputés, et la fin des *Principes de la philosophie*, s'inscrit dans l'histoire de la neurologie et de la neurophysiologie.

Il est regrettable aussi que l'A. se dispense de préciser le contenu des thèses propres à Descartes au motif que « *la dottrina neurologica cartesiana è nota* », si connue que « ce n'est pas ici le lieu » de l'« examiner » (p. 29). Et de fait, l'explication cartésienne de la fonction des nerfs et son influence sur la pensée médicale sont absentes du livre. Il nous semble aussi que l'A. accorde trop d'importance à la thèse de Jean Cousin soutenue à Paris en janvier 1641 et « probablement » (p. 46) évoquée dans la lettre à Mersenne du 24 décembre 1640, relative au *conarium*, par l'allusion à « l'honneur que me fait celui qui veut défendre publiquement ce que j'en ai touché en ma *Dioptrique* » (AT III, 263). Cette thèse en latin, donnée en appendice (pp. 81-82), offre des arguments en contradiction totale avec la cinquième partie du *Discours de la méthode* et les disc. III à VI de *La Dioptrique*. Seule la conclusion, « *ergo conarion* (écrit en grec) *sensus communis sedes* », peut être rapprochée de Descartes. Par contre, l'influence de la cinquième partie du *Discours de la méthode* et de *La Dioptrique*, et pas seulement sur la question du sens commun, est très grande dans les thèses soutenues en cette même année 1641, mais à Utrecht, sous la direction de Regius et regroupées sous le nom de *Physiologia* (cf. notre étude BC XXIV, 3.1.20). Il est dommage que ce texte ne soit ni commenté à nouveaux frais ni comparé aux *Fundamenta Physices* de 1646.

Il nous semble aussi regrettable pour la compréhension du sujet qu'aucune figure de la structure intracérébrale ne soit ni reproduite ni commentée alors que ces illustrations, élément essentiel de la transmission des connaissances médicales depuis Vésale, y compris celles des éditions posthumes du *De Homine* et de *L'Homme*, sont discutées notamment dans le *Discours* de Sténon.

A. B.-H.

3.1.137. PIRONET (Fabienne), « Le sujet de la science dans les *Regulæ* de Descartes ». L'A. s'oppose aux trois « revolutions » indiquées par J.-L. Marion dans la *Règle I* (utilité du savoir, unité de la sagesse humaine, invariabilité de l'esprit humain face aux objets connus), en soutenant qu'elles concernent plutôt le rapport de Descartes avec les aristotéliens scolastiques que le rapport avec Aristote, sans nier pourtant l'influence de certains scolastiques (comme Jean Buridan) sur la philosophie cartésienne.

M. P.

3.1.153. SCRIBANO (Emanuela), « L'inganno divino nelle *Meditazioni* di Descartes ». Selon certains commentateurs, le doute à l'égard des vérités mathématiques (*Méd. I*) se fonde sur la doctrine de la création des vérités éternelles, exposée dans les lettres à Mersenne de 1630. L'A. montre, au contraire, que le doute mis en œuvre dans la *Méd. I* n'est pas constitué de matériaux cartésiens. Descartes n'y fait appel ni à l'idée claire et distincte de Dieu, ni à la conception platonicienne des vérités mathématiques, alors que l'une et l'autre sont indispensables à la doctrine de la libre institution divine de ces vérités. S'appuyant sur ces remarques, l'A. soutient d'une manière convaincante que les thèses cartésiennes apparaissent à travers une série d'arrangements continus et progressifs dans l'ordre méditatif.

M. A.

3.1.163. SOLERE (Jean-Luc), « Postérité d'Ockham, Temps cartésien et temps newtonien au regard de l'apport nominaliste ». L'A. cherche à situer la conception cartésienne du temps entre les deux extrêmes que sont le cosmos

péripatéticien et l'univers newtonien, en montrant le caractère très relatif de ce qui a souvent été pris pour des innovations cartésiennes (le temps comme 'façon de penser' les durées, la soumission de toutes les durées à une même mesure), d'autant plus que sur d'autres aspects Descartes reste parfaitement scolastique (la durée comme non distincte réellement de la chose persévérant dans l'être, la contingence de la durée créée). Une lecture attentive des réductions opérées dans le nominalisme permet de dissiper cette illusion rétrospective. L'A. nous propose ainsi une analyse approfondie de la doctrine ockhamienne du temps (le temps comme réalité autonome et l'*aevum* tombant sous le fil du « rasoir »), mais aussi de ses commentateurs plus tardifs (et plus influents) que furent Marsile d'Inghen et surtout Gabriel Biel ainsi que de leur réception dans les conceptions jésuites du *tempus imaginarium*. La notion même d'éternité s'en trouve modifiée : le *tota simul* hérité de Boèce ne désignant plus qu'une durée divine coexistant nécessairement avec la totalité de toutes les durées successives possibles et imaginables. L'A. en conclut que dans le contexte du XVII^e siècle, Descartes « appartient toujours, comme le *Venerabilis Inceptor*, au Moyen Âge » (p. 319), affirmation forte qu'il illustre en terminant sur une comparaison avec les vues de Gassendi, qui peut quant à lui être considéré comme un véritable précurseur de Newton. Avec cette étude et une précédente contribution de l'A. sur cette problématique très complexe (voir BC XXVIII, 3.1.151) on dispose enfin d'un dossier textuel bien informé sur un moment crucial de ce qu' E. Alliez a appelé « la conquête du temps » à l'époque moderne.

J. S.

3.1.168. TIMMERMANS (Benoît), « The originality of Descartes's conception of analysis as discovery ». 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.

M. S.

3.1.172. VAN WYMEERSCH (Brigitte), *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*. Cette importante étude sur la théorie cartésienne de la musique se propose de l'interpréter en la situant dans son contexte et dans ses effets, en s'inspirant de Foucault (p. 10), voire de Gadamer (p. 11) – sans que cette dernière autorité engage réellement une problématique. L'A., cherchant à savoir si la « nouvelle épistémologie » dont Descartes est le « héraut » « influence ses idées musicales » (p. 11), analyse un « modèle de connaissance pythagoricien » représenté par Zarlino et Pythagore, puis l'opposition d'inspiration aristotélicienne et aristoxénienne au paradigme précédent à travers ses apories, telles qu'elles sont abordées par Benedetti, Stevin et surtout dans la polémique Zarlino – V. Galilei. Cela constitue les deux premières parties. La partie suivante affronte le *Compendium musicae* et l'évolution cartésienne ultérieure, tandis que la dernière partie, fort brève, intitulée « Les cartésiens et l'esthétique de Descartes » analyse notamment la « théorie cartésienne de Rameau ». Une abondante bibliographie (à laquelle manque cependant F. Salinas, pourtant allégué dans le *corpus* cartésien) conclut l'ouvrage, qui se signale par son sérieux, sa clarté d'exposition et sa méthode.

La première partie aborde ainsi la difficile question du pythagorisme en musique. Après un bref rappel de la doctrine dans l'antiquité, l'A. situe Zarlino dans le contexte néopythagoricien et néoplatonicien, en ce qu'il s'associe à une « épistémologie de l'analogie et de la ressemblance », selon les grandes catégories foucauldienues (p. 35). Curieusement, l'A. minore la dimension proprement anti-pythagoricienne de Zarlino présente dès les *Istituzioni harmoniche*, qui ajoutent aux consonances antiques les relations de tierce et de sixte, et donc changent, en dépit de ce que dit la p. 41, de paradigme, et surtout oublie que Zarlino s'appuie en réalité sur une conception ptoléméenne de la théorie musicale, qui s'affirme davantage encore dans les écrits théoriques postérieurs aux *Istituzioni harmoniche*. On trouve, à propos de Kepler, un gommage analogue des différences que présente la doctrine des *Harmonices mundi* par rapport au pythagorisme « standard » et à la causalité des nombres : si l'A. remarque en passant (p. 52 et note) que Kepler obtient les intervalles par la géométrie et non plus par l'arithmétique, il méconnaît, là aussi, un radical changement de paradigme épistémologique, puisque l'assise théorique de l'harmonie passe de la quantité discrète à la quantité continue, à l'opposé de tout ce que l'on retient, précisément, comme pythagorisme depuis, au moins, Aristote. Cette étude privilégie le résumé global de doctrine par rapport à l'analyse des éléments proprement scientifiques et harmoniques (ce qui est confirmé par le fait que l'A. s'appuie sur le *Mysterium cosmographicum* plus que sur les *Harmonices mundi*). De ce fait, c'est l'idéologie d'un *cosmos* harmonique qui ici est analysée plutôt qu'une authentique épistémologie de la théorie musicale, l'A. minorant exagérément les différences dans l'approche mathématique et surtout physique de l'harmonie musicale, et omettant une importante partie du contexte.

La seconde partie donne la parole au camp opposé, à ceux qui se réclament d'Aristoxène. Curieusement, l'A. situe le conflit entre la pratique et la théorie dans l'impossibilité de diviser le ton (ici, le ton majeur, 8/9) en deux (ou plus) parties égales, alors que les chanteurs « utilisent couramment » cet intervalle (p. 63). Mais, précisément, pourquoi ces parties doivent-elles être égales ? La division égale, qui conduit évidemment aux recherches de tempéraments, ne se pose pas toujours en ces termes à l'époque, qui pratique encore (Descartes l'atteste dans le *Compendium Musicae* jusque dans la correspondance de 1634, AT I, 286) les demi-tons inégaux dans la division du ton, et les tons inégaux dans la division de la tierce. Cette partie résume les positions de Benedetti et des Galilée père et fils, en reprenant sans les modifier les très remarquables analyses de Claude Palisca. Il nous semble toutefois que la question du tempérament n'est pas, tant s'en faut, la seule occasion du « naufrage d'une conception numérique de la

matière » (p. 81), si jamais cette conception a eu cours réellement dans le platonisme musical, et que nombre de discussions du XVI^e siècle, indépendamment du problème technique de l'instrument avaient ouvert quelques voies d'eau (par exemple l'aristotélien Foliani). Dans le même sens, on s'étonne de ne rien rencontrer concernant les discussions et révisions des objets de la mathématique pure.

Dans la partie suivante, l'A. revient sur la formation de Descartes, sa rencontre avec Beeckman, puis identifie la « rupture épistémologique » (p. 101) du *Compendium* à la mise en série des objets telle qu'elle est thématifiée dans les *Regulæ* et appliquée à la division du monocorde. L'A. souligne justement que Descartes applique un traitement original à un principe très ancien. À cet égard, le *Compendium musicæ* apparaît bien comme un exemple de méthode avant la lettre, ainsi que cela a souvent été souligné. Toutefois, on voit mal en quoi Descartes recourt réellement à la métaphysique aristotélicienne (p. 111) lorsqu'il dit que la quarte n'est consonance que par accident. L'A. a raison de remarquer le changement du concept de nombre sonore chez Descartes. Mais peut-être aurait-il fallu remarquer que le nombre musical n'est, chez les médiévaux et les renaissants, qu'un concept défini en compréhension (classiquement, *numerus contractus ad sonum*, dans la même relation que la ligne optique par rapport à la ligne géométrique), tandis qu'il est défini en extension par Descartes (nombres 2, 3 et 5). Ces réserves faites, on ne peut que souscrire à ce que dit l'A. p. 121 : « en ignorant la portée symbolique-analogique de la musique, Descartes s'inscrit, dès 1618, dans ce que Foucault décrit comme la réorganisation de la culture classique ». L'A. cherche ensuite à rendre compte des différences entre les thèses du *Compendium musicæ* et les exposés ultérieurs, en particulier l'acoustique fondée sur la coïncidence des vibrations (*Traité de l'homme*), et montre, ce qui est le plus neuf, comment au fil de la correspondance avec Mersenne se différencient, dans l'appréhension, perfection et beauté (p. 131) et leurs registres ou régimes passionnels et rationnels. L'esthétique de Descartes serait donc scientifique dans les travaux de jeunesse, mais relèverait de l'émotion dans la suite (*Passions de l'âme* incluses), ce qui permettrait une différenciation de la musique et de la science (p. 136), de l'objet sonore et de l'objet musical (p. 138). Cette partie est de loin la mieux venue ; elle constitue le meilleur exposé disponible à ce jour de l'histoire cartésienne du problème.

La dernière partie de l'ouvrage est pour l'essentiel une analyse, trop rapide, des prises de positions théoriques de Rameau, présentée comme une régression au Descartes scientifique, alors que l'esthétique vraie de Descartes serait une esthétique du sentiment (p. 167). Nouvelle manière de faire justice au prétendu cartésianisme de Rameau....

Il y a donc dans cet ouvrage une thèse cohérente, en dépit de quelques maladroites et d'un survol des doctrines parfois à très haute altitude. La méthode des paradigmes, inspirée de l'épistémologie de Kuhn et naguère utilisée dans le contexte musical par H. F. Cohen (*Quantifying Music*, 1984) donne ici aussi des résultats relativement arbitraires, et l'on ne peut, en un sens, que féliciter l'A. de l'abandonner implicitement en parlant de Descartes même et d'être sensible à ce qui justifie le titre de l'ouvrage, *l'évolution* de la théorie cartésienne. Mais il y a beaucoup à revoir concernant l'épistémologie du problème avant et après Descartes.

F. de B.

3.2. CARTESIENS

3.2.1. Ensemble intitulé « L'occasionalisme de Malebranche : nouvelles recherches » dans la revue *XVII^e siècle*, 51, 1999, 2, n° 203, pp. 313-384. **Voir aux nos 3.2.12, 20, 23, 54 et 70.**

3.2.2. HUNTER (Graeme), éd., *Verso una storia leibniziana della filosofia*, dans *Il canocchiale*, 1999, 1, pp. V-146. **Voir aux nos 3.2.21, 34, 39, 41, 46 et 49.** 📖









3.2.3. LARDIC (Jean-Marie), éd., *L'infini entre science et religion au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1999, 142 p. (abrégé *L'infini*). **Voir aux nos 3.1.136, 145, 155 & 3.2.14, 40, 44, 50, 71 et 75.** 📖










3.2.4. LEDUC-FAYETTE (Denise), dir., *Le regard d'Henri Gouhier. Actes du colloque du CEPF, 29-31 mai 1996*, Paris, Vrin, 1999, 304 p. (Abrégé *Gouhier*) **Voir aux nos 3.2.11, 43, 51, 55, 60 & 3.3.2, 27 et 37.** 📖








3.2.5. VERBEEK (Théo), éd., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, Archives Internationales d'Histoire des Idées, vol. 164, 1999, VII-207 p. (Abrégé *Clauberg*) **Voir aux nos 3.2.7, 10, 17, 25, 32, 45, 59, 66, 72, 73 et 77.** 📖








3.2.6. ABLONDI (Frederick), « Malebranche and knowledge of the soul », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, 4, pp. 571-581. 📖

3.2.7. ALBRECHT (Michael), « Einengung und Befreiung als Wirkungen des Cartesianismus am Beispiel Lodewijk Meyers », *Clauberg*, pp. 161-180. **Voir au no 3.2.5.** 📖

- 3.2.8. ANSTEY (Peter), « Boyle on occasionalism : an unexamined source » , *Journal of the History of Ideas*, 60, 1999, 1, pp. 57-80.
- 3.2.9. AUCANTE (Vincent), « Les médecins et la médecine » , *Correspondance*, pp. 607-625. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.10. BARDOUT (Jean-Christophe), « Clauberg et Malebranche, de l'*Ontosophia* à la "vision en Dieu" » , *Clauberg*, pp. 135-145. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.11. BARDOUT (Jean-Christophe), « Henri Gouhier lecteur de Malebranche. Philosophie chrétienne ou 'Raison incarnée' » , *Gouhier*, pp. 165-184. **Voir au n° 3.2.4.** 
- 3.2.12. BARDOUT (Jean-Christophe), « Y a-t-il une théorie occasionaliste des passions ? » , *XVII^e siècle*, 51, 1999, 2, n° 203, pp. 347-366. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.13. BELGIOIOSO (Giulia), *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Edizioni Milella, Università degli Studi di Lecce, Pubblicazioni del Dipartimento di Filosofia, Nuova Serie, Saggi n°4, 1999, 249 p. 
- 3.2.14. BLAY (Michel), « Les infinis de Fontenelle » , *L'infini*, pp. 129-142. **Voir au n° 3.2.3.** 
- 3.2.15. BORGHERO (Carlo), « La corrispondenza, il testo, il laboratorio. Rifflessioni a conclusione di un convegno » , *Correspondance*, pp. 715-724. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.16. BUZON (Frédéric de), « Fables et individus : Leibniz, Borges et les romans » , *Arts*, pp. 107-133. **Voir au n° 3.1.8.** 
- 3.2.17. CARRAUD (Vincent) « L'ontologie peut-elle être cartésienne ? L'exemple de l'*Ontosophia* de Clauberg, de 1647 à 1664 : de l'*ens* à la *mens* » , *Clauberg*, pp. 13-38. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.18. CARRAUD (Vincent), « « Quoi qu'il le fût » » , *XVII^e siècle*, 51, 1999, 2, n° 203, pp. 385-387.
- 3.2.19. CARRAUD (Vincent), « L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne » , *Renaissance*, pp. 117-144. **Voir au n° 3.1.4.**
- 3.2.20. CARRAUD (Vincent), « Malebranche : état présent des recherches » , *XVII^e siècle*, 51, 1999, 2, n° 203, pp. 313-316. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.21. COTE (Antoine), « Leibniz historien de la philosophie. Le cas Thomas d'Aquin » , *Il Cannocchiale*, 1999, 1, pp. 35-58. **Voir au n° 3.2.2.** 
- 3.2.22. COVER (J. A.), « Spinoza's Extended Substance : Cartesian and Leibnizian Reflections » , *The Rationalists*, pp. 105-133. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.2.23. DESOCHES (Philippe), « Malebranche et l'inconcevable existence » , *XVII^e siècle*, 51, 1999, 2, n° 203, pp. 317-333. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.24. DOOLEY (B.), « *Veritas Filia Temporis* : Experience and belief in early modern culture » , *Journal of the History of Ideas*, 60, 1999, 3, pp. 487-504.
- 3.2.25. ÉCOLE (Jean), « La place de la *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia* dans l'histoire de l'Ontologie et sa réception chez Christian Wolff » , *Clauberg*, pp. 61-74. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.26. FATTORI (Marta), « La stratégie épistolaire de la *Respublica literaria* » , *Correspondance*, pp. 49-79. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.27. FAYE (Emmanuel), « Arnauld défenseur de Descartes dans l'*Examen du Traité de l'essence du corps* » , in FAYE (Emmanuel), dir., *Cartésiens et augustiniens au XVII^e siècle, Corpus. Revue de philosophie*, 2000, 37, pp. 131-160, suivi de « Note sur la nouvelle édition de l'*Examen* d'Arnauld » , pp. 161-167. **Voir la recension au n° 1.2.X.**

- 3.2.28. FOSSATI (William J.), « Maximum Influence from Minimum Abilities : La Mettrie and Radical Materialism » , *The Failure*, pp. 45-57. **Voir au n° 3.1.7.**
- 3.2.29. GABBEY (Alan), « “Playing the Descartes Myself” : Reflections on the Unfinished Descartes-More Correspondence » , *Correspondance*, pp. 317-331. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.30. GARRETT (Don), « Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism » , *The Rationalists*, pp. 310-335. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.2.31. GOODIN (Susanna), « Locke and Leibniz and the Debate over Species » , *The Rationalists*, pp. 163-176. **Voir au n° 3.1.5.**
- 3.2.32. GOUDRIAAN (Aza), « Die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie Claubergs » , *Clauberg*, pp. 39-59. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.33. GRIFFERO (T.), « *Sensorium dei*. Variazioni sul tema della spazialità divina (Schelling, Oetinger, Newton, Leibniz / Clarke, More / Descartes) » , *Rivista di estetica*, 39, 1999, 10, pp. 69-107.
- 3.2.34. HUNTER (Graeme), « Towards a leibnizian history of philosophy » , *Il Cannocchiale*, 1999, 1, pp. 5-16. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.35. JAMES (Susan), « The philosophical innovations of Margaret Cavendish » , *British Journal for the History of Philosophy*, 7, 1999, 2, pp. 219-244.
- 3.2.36. KOZLOWSKI (Roman), « Hegels Kritik des philosophischen Dualismus » , *Hegel Jahrbuch 1998 (Hegel und die Geschichte der Philosophie* éd. par Andreas ARNDT), pp. 115-119.
- 3.2.37. KULSTAD (Mark A.), « Leibnizian meditations on monism, force, and substance, in relation to Descartes, Spinoza and Malebranche » , *Leibniz Review* 9, 1999, pp. 17-42.
- 3.2.38. LAARMANN (M.), « Transsubstantiation : Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen » , *Archiv für Begriffsgeschichte*, 41, 1999, pp. 119-150.
- 3.2.39. LAI (Yuen-Ting), « Leibniz’s Studies of Chinese and Perennial Philosophy » , *Il Cannocchiale*, 1999, 1, pp. 101-146. **Voir au n° 3.2.2.** 
- 3.2.40. LARDIC (Jean-Marie), « Malebranche et ses deux infinis » , *L’infini*, pp. 71-82. **Voir au n° 3.2.3.** 
- 3.2.41. LATZER (Michael), « Leibniz’s Reading of Augustine » , *Il Cannocchiale*, 1999, 1, pp. 17-33. **Voir au n° 3.2.2.** 
- 3.2.42. LAYWINE (A.), « Malebranche, Jansenism and the sixth *Meditation* » , *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81, 1999, 2, pp. 148-173.
- 3.2.43. LE BRUN (Jacques), « Fénelon dans l’œuvre de Henri Gouhier » , *Gouhier*, pp. 211-220. **Voir au n° 3.2.4.** 
- 3.2.44. LEDUC-FAYETTE (Denise), « Fénelon et “l’infini véritable” » , *L’infini*, pp. 95-110. **Voir au n° 3.2.3.** 
- 3.2.45. LEINSLE (Ulrich Gottfried), « Comenius in der Metaphysik des jungen Clauberg » , *Clauberg*, pp. 1-12. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.46. LENNON (Thomas M.), « Leibniz on cartesianism : the case of Malebranche » , *Il Cannocchiale*, 1999, 1, pp. 67-100. **Voir au n° 3.2.2.** 
- 3.2.47. LOJACONO (Ettore), « Immagini di Descartes a Napoli : da Valletta a Costantino Grimaldi (parte I) » , *Nouvelles de la République des Lettres*, 1999, 2, pp. 63-93. 
- 3.2.48. LOJACONO (Ettore), « Quale la cultura dominante a La Flèche negli anni della prima formazione di René Descartes ? » , *Correspondance*, pp. 671-695. **Voir au n° 3.1.2.**

- 3.2.49.** MACRAE (Robert), « The ante-chamber of philosophy : Leibniz's reading of Descartes » , *Il Cannochiale*, 1999, 1, pp. 59-65. **Voir au n° 3.2.2.** 
- 3.2.50.** MAGNARD (Pierre), « Infini – Rien » , *L'infini*, pp. 83-93. **Voir au n° 3.2.3.** 
- 3.2.51.** MAGNARD (Pierre), « Pascal renouvelé » , *Gouhier*, pp. 153-163. **Voir au n° 3.2.4.** 
- 3.2.52.** MERCER (Christia), « Johann Clauberg, Corporeal Substance, and the German Response » , *Clauberg*, pp. 147-159. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.53.** MESHINI (Franco Aurelio), « Jean Cousin e un dibattito poco conosciuto sul *conarion* » , *Correspondance*, pp. 627-644. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.54.** NADLER (Steven), « Connaissance et causalité chez Malebranche et Geulincx : esquisse d'une histoire » , *XVII^e siècle*, 51, 1999, 2, n° 203, pp. 335-345. **Voir au n° 3.2.1.**
- 3.2.55.** NADLER (Steven), « Création continuée et occasionalisme. Louis de la Forge et l'activité de l'âme » , *Gouhier*, pp. 185-197. **Voir au n° 3.2.4.** 
- 3.2.56. NADLER (Steven), « Knowledge, volitional agency and causation in Malebranche and Geulincx » , *British Journal for the History of Philosophy*, 7, 1999, 2, pp. 263-274.
- 3.2.57. OSAWA (Seiji), *Georg Büchners Philosophiekritik : eine Untersuchung auf der Grundlage seiner Descartes- und Spinoza-Exzerpte*, Marburg, Tectum-Verlag, Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum-Verlag, Reihe Germanistik, vol. 3, 1999, 231 p.
- 3.2.58. PARIENTE (Jean-Claude), « La construction de la sensation dans l'Essai » , *Revue de métaphysique et de morale*, 1999, 1, pp. 3-26.
- 3.2.59.** PÄTZOLD (Detlev), « Johannes Clauberg Behandlung des Kausalitätsproblems in der 1. und 3. Auflage seiner *Ontosophia* » , *Clauberg*, pp. 123-133. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.60.** ROBINET (André), « Variations sur 'l'idée efficace' » , *Gouhier*, pp. 199-209. **Voir au n° 3.2.4.** 
- 3.2.61.** SCARAVELLI (Luigi), « Scritti su Cartesio » , *Il Cannochiale*, 1999, 1, pp. 169-193. **Voir au n° 3.2.2.**
- 3.2.62. SCHMALTZ (Tad M.), « What has cartesianism to do with jansenism ? » , *Journal of the History of Ideas*, 60, 1999, 1, pp. 37-56.
- 3.2.63. SCHMALTZ (Tad M.), « Spinoza on the vacuum » , *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81, 1999, 2, pp. 174-205.
- 3.2.64. SELLIER (Philippe), *Port Royal et la littérature*, vol. I : *Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1999, 356 p.
- 3.2.65.** SPALLANZANI (Mariafranca), « 'La vita ritirata' del filosofo : le lettere di Descartes a Guez de Balzac e a Elisabetta di Boemia » , *Correspondance*, pp. 457-492. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.66.** SPRUIT (Leen), « Johannes Clauberg on Perceptual Knowledge » , *Clauberg*, pp. 75-93. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.67. STEENBAKKERS (Piet), « The passions according to Lodewijk Meyer : between Descartes and Spinoza » , in YOVEL (Yirmiyahu), éd., *Desire and affect : Spinoza as psychologist*, New York, Little Room Press, 1999, pp. 193-210.
- 3.2.68. SWEETMAN (Brendan), « The Failure of Modernism » , *The Failure*, pp. 3-9. **Voir au n° 3.1.7.**
- 3.2.69. SWEETMAN (Brendan), « The pseudo-problem of skepticism » , *The Failure*, pp. 228-241. **Voir au n° 3.1.7.**
- 3.2.70.** TROTTMANN (Christian), « Malebranche, de la vision béatifique à la syndérèse... et retour » , *XVII^e siècle*, 51, 1999, 2, n° 203, pp. 367-384. **Voir au n° 3.2.1.**

- 3.2.71.** VAYSSE (Jean-Marie), « Spinoza, causalité et infini », *L'infini*, pp. 57-69. **Voir au n° 3.2.3** 
- 3.2.72.** VERBEEK (Theo), « Clauberg et les *Principes* de Descartes », *Clauberg*, pp. 113-122. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.73.** VERBEEK (Theo), « Johannes Clauberg : A Bio-Bibliographical Sketch », *Clauberg*, pp. 181-199. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.74. VERBEEK (Theo), « Spinoza and Cartesianism », in COUDERT (Allison P.), HUTTON (Sarah), POPKIN (Richard H.), WEINER (Gordon M.), éd., *Judaeo-Christian intellectual culture in the Seventeenth century. A celebration of the Library of Narcissus Marsh (1638-1713)*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer, Archives internationales des Idées, vol. 163, 1999, pp. 173-184. 
- 3.2.75.** VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), « L'infini est-il le Dieu des métaphysiciens ? », *L'infini*, pp. 11-24. **Voir au n° 3.2.3.** 
- 3.2.76.** WARUSFEL (André), « Fermat et la naissance de l'analyse moderne », *Correspondance*, pp. 235-260. **Voir au n° 3.1.2.**
- 3.2.77.** WEBER (Claude), « Clauberg et les origines de la langue philosophique allemande. Une lecture de l'*Ars etymologica Teutonum* (1663) », *Clauberg*, pp. 95-112. **Voir au n° 3.2.5.** 
- 3.2.78. WELLS (Normann J.), « Jean Du Hamel, the Cartesians and Arnauld on *Idea* », *The Modern Schoolman*, 76, 1999, 4, pp. 245-271. 
- 3.2.79. YAMADA (Hiroaki), « [Pascal et Descartes] » (en japonais), *Bulletin de la Faculté des Lettres de l'Université de Nagoya* (philosophie), 1999, n° 135, pp. 9-35.

3.2.2 HUNTER (Graeme), éd., *Verso una storia leibniziana della filosofia*. Comment Leibniz a-t-il pensé sa propre situation historique, et sur quelle conception de l'histoire se fonde son interprétation de l'histoire de la pensée ? Suivant ce fil conducteur, ce recueil entend donner une esquisse de la conception leibnizienne de l'histoire de la philosophie en réexaminant le rapport entretenu par Leibniz avec plusieurs grandes figures de la pensée philosophique. Les deux premières études ici réunies se consacrent successivement à la lecture leibnizienne de saint Augustin (**3.2.41**) et de saint Thomas d'Aquin (**3.2.21**). L'article de R. MacRae (**3.2.49**) reprend succinctement les éléments de la critique de Descartes, entreprise par Leibniz à partir de 1675, à mesure que sa propre philosophie prend corps. Thomas M. Lennon (**3.2.46**) se tourne, plus en détail, vers la lecture de Malebranche pour examiner en particulier la thèse de la substantialité de l'étendue et la critique leibnizienne de la doctrine de la vision en Dieu, qui seront encore les deux questions au cœur de l'*Entretien de Philarète et d'Ariste* : ici et là c'est la notion de substance, essentiellement percevante, c'est-à-dire active par soi, qui fonde la critique des thèses de Malebranche. Une dernière longue étude (**3.2.39**) consacrée à l'intérêt continu porté par Leibniz à la philosophie et la langue chinoises clôt cet ensemble. Toutefois ces esquisses laissent le lecteur sur sa faim, s'appuyant sur une conception de l'histoire dont elles n'éclaircissent pas le sens, et ne parviennent pas à restituer dans toute sa profondeur la conception d'une « histoire philosophique » de la philosophie telle que Leibniz se la représentait, dont le sens et la portée consistent en ce qu'elle devient, par la mise en perspective et la réinterprétation du passé, critique de la modernité et des possibilités actuelles de la pensée, donnant de nouveaux départs et de nouvelles impulsions ; ainsi seulement se dégage, dans une histoire où chaque doctrine entretient un rapport à la vérité, le « centre de perspective » à partir duquel « l'objet (embrouillé en le regardant de tout autre endroit) fait voir sa régularité et la convenance de ses parties ».

T. P.

3.2.3. LARDIC Jean-Marie, éd., *L'infini entre science et religion au XVII^e siècle*. Le Grand Siècle nous apparaît comme le siècle de l'infini, selon le propos très juste de J.-M. Lardic dans la Préface de ce recueil qui réunit les communications du colloque de 1997 de l'Association des Amis du Musée Descartes. Si cette notion y acquiert un statut et un essor nouveaux, ce n'est pas du fait qu'elle est attribuée à Dieu, jusqu'à devenir le nom divin par excellence. L'abandon progressif des interdictions aristotéliennes (il n'y a pas d'infini en acte et le seul type d'infini existant est l'infini en puissance), amorcé par les néoplatoniciens, est, en effet, mené à son terme au Moyen Age. Il reviendra donc à Descartes et à ses successeurs non pas d'intégrer l'infini à la liste des noms divins, mais d'en modifier les priorités, comme le soulignent J.-L. Vieillard-Baron (**3.2.75**) et G. Rodis-Lewis (**3.1.145**). La véritable innovation introduite par Descartes est sa définition de notre connaissance de l'infini comme une connaissance qui, bien qu'elle ne soit pas complète, est néanmoins claire, distincte, positive, et précède même la connaissance du fini. Cette thèse subsiste chez certains successeurs de Descartes, tels que Malebranche et Fénelon, mais elle revêt des traits différents, (cf. J.-M. Lardic (**3.2.40**) et D. Leduc-Fayette (**3.2.44**)).

Il y a cependant un autre choix théorique de Descartes qui ne semble pas avoir eu de postérité, à savoir – c'est G. Rodis-Lewis qui le remarque (3.1.145) – son choix de faire de l'infini un attribut uniquement divin, distinct de l'indéfini. D'une part, les mathématiciens, tout en soulignant la différence entre l'infini métaphysique et l'infini géométrique, n'hésitent pas à parler d'infiniment petit et de géométrie de l'infini, comme le montrent M. Serfati (3.1.155) et M. Blay (3.2.14) ; d'autre part, le monde de Descartes et ses espaces indéfinis, si bien analysés par B. Pinchard (3.1.136), sont souvent ridiculisés par ses contemporains comme des fables dépourvues de toute réalité. L'étendue intelligible de Malebranche et, de manière plus nette, les attributs et les modes infinis de Spinoza (cf. J.-M. Vaysse, 3.2.71) estompent ou effacent, enfin, la transcendance de l'infini cartésien, alors que chez Pascal, ainsi que le signale P. Magnard (3.2.50), l'infini désigne la disproportion et l'incommensurabilité, par rapport à l'homme, de Dieu aussi bien que de l'univers ; il est donc la marque de l'impuissance de la raison humaine face à tout ce qui la dépasse.

A. del P.

3.2.4 LEDUC-FAYETTE (Denise), éd., *Le regard d'Henri Gouhier*. Ce volume donne à lire les actes du colloque organisé en mai 1996 par le *Centre d'études des philosophes français* de Paris-IV. Parmi les nombreuses contributions, nous signalerons celles qui ont trait de façon immédiate à Descartes ou à son siècle. G. Rodis-Lewis (3.3.37) évoque la biographie de H. Gouhier et notamment les moments où elle croisa la sienne propre. J.-L. Marion (3.3.27) construit une topique des quatre méthodes présentes dans l'œuvre de l'auteur : expérience philosophique, histoire des philosophies, histoire de la philosophie « proprement dite », histoire des idées ; il en indique la cohérence et montre, sur l'exemple des *Regulæ* qu'elles sont toutes nécessaires à l'élucidation du statut et du contenu d'un texte. G. Belgioioso (3.3.2) relève, dans les écrits méthodologiques de Gouhier, « les règles qui guident sa recherche philosophique ainsi que la spécificité de l'objet de son enquête philosophique », en rappelant leur racine bergsonienne et en les confrontant à celles qui animent le travail de F. Alquié ; elle montre comment Gouhier s'est attaché à suivre l'inscription dans l'histoire des « intuitions originaires » qui constituent la « pensée » du philosophe ; on saisit ainsi la position propre de Gouhier dans le débat historiographique sur le cartésianisme, et, à travers l'exemple cartésien, sur le sens et les démarches de l'histoire de la philosophie. P. Magnard (3.1.51) rappelle les grands cours des années 50, où Gouhier tirait les premières leçons des découvertes de Lafuma, puis la « reprise ordonnée » des grands ouvrages pascaliens et leur insistance radicale sur l'exclusion de la philosophie dans les formules du *Mémorial* et l'apologétique qui s'y fonde. J.-C. Bardout (3.2.11) remarque, à propos de la notion de vocation, que Gouhier « n'hésite pas à utiliser des concepts d'origine religieuse, sinon théologique, pour rendre compte de la genèse d'une philosophie » ; il étudie ensuite (en s'en démarquant *in fine*) la notion de « philosophie chrétienne » par laquelle Gouhier tente de saisir la spécificité du malebranchisme – « l'expérience religieuse vient donner matière à la philosophie, qui est la même vérité advenant par un autre canal, transcrite en un autre langage ». S. Nadler (3.2.55) montre que la doctrine de la conservation divine est, pour un cartésien orthodoxe, une thèse qui prouve trop : la Forge est donc conduit à en refuser les conséquences ultimes : si l'âme est aussi inerte que le corps à l'égard de ses modalités, comment peut-elle être une substance active ? A. Robinet (3.2.60) montre comment l'étude des indices diachroniques et la lexicographie informatisée ont pu, sur une question précise de l'héritage augustinien, permettre de résoudre les apories où une étude structurale échoue, mais dont Gouhier avait indiqué les voies d'accès textuelles dans une Addition de 1948 à sa *Philosophie de Malebranche*. Enfin, J. Le Brun (3.2.43) rappelle que dans les travaux consacrés à la pensée fénelonienne, là aussi « le philosophe ne se comprend qu'en constante référence avec le théologien et le spirituel ».

Non seulement les spécialistes de Descartes, mais tous ceux qu'intéresse le XVII^e siècle seront reconnaissants à Denise Leduc-Fayette pour l'édition de ce volume : le sérieux et la diversité des discussions y constituent un hommage véritable à un philosophe qui n'a jamais substitué le bavardage spéculatif à l'analyse rigoureuse des textes et qui a su confronter l'histoire de la philosophie à la rigueur de l'histoire des idées.

P.-F. M.

3.2.5. VERBEEK (Theo), éd., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*. Avec quelque délai, voici enfin parus les actes du colloque organisé les 15-16 décembre 1995 par Th. Verbeek à l'Université de Groningen, colloque qui avait réuni nombre des meilleurs spécialistes européens du cartésianisme néerlandais et de Clauberg. Les travaux consacrés à cet auteur ne sont pas si nombreux (voir une liste malheureusement assez complète de la littérature secondaire donnée par D. Pätzold, p. 133), qu'on ne doive prendre très au sérieux cette marque d'attention collective et érudite.

L'ensemble peut s'organiser en quatre principaux centres d'intérêt. – a) On apprendra d'abord beaucoup sur les faits et les textes en consultant la mise au point très précise et très éclairante de Th. Verbeek, (3.2.73), complétée par U. G. Leinsle, (3.2.45), qui confirme que le philosophe tchèque avait une grande influence sur l'enseignement dispensé au *gymnasium* de Brème, fréquenté par Clauberg) et l'étude de C. Weber (3.2.77). – b) Sur le rapport entre Descartes et son principal défenseur, on remarque l'étude sur le rôle du doute, tenu pour une « technique normale », dont l'usage reste limité au « contexte philosophique » (Th. Verbeek, (3.2.72), qui s'appuie sur des *Dictata Philosophica*, Bibliothèque Universitaire de Leyde (cote 906), encore inédits, mais abondamment cités) ; puis l'excellente mise au point d'A. Goudriaan (3.2.32), qui reconstitue le dossier sur la possibilité, ou non, pour un esprit fini de connaître l'idée (infinie -en quel sens?) de l'essence divine, depuis Thomas d'Aquin et ses commentateurs médiévaux jusqu'aux critiques de Clauberg (citant largement, outre Revius, des textes rares de Lentulus, Pierre de Maastricht et R.

Vogelsang) ; l'A. offre ainsi un bon complément et un *specimen* de sa récente thèse (voir **3.1.79**). – c) Cependant, le plus original tient sans aucun doute à la reconstitution de la naissance de l'*ontologia*. J. École restitue parfaitement « La place de la *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia* dans l'histoire de l'Ontologie et sa réception chez Christian Wolff" (**3.2.25**) et J.-C. Bardout lui répond en tentant, de manière originale et convaincante, de rapprocher « Clauberg et Malebranche : de l'*Ontosophia* à la "vision en Dieu" » (**3.2.10**). Malebranche reprend les trois acceptions de l'*ens* selon Clauberg, mais surtout, pour lui, être en idée en Dieu devient la manière privilégiée et première d'être tout court pour tout ce qui n'est pas Dieu. Mais l'essentiel se trouve ailleurs ; car, si c'est une chose de reconstituer l'histoire du terme (depuis 1613) et du concept (depuis Duns Scot ?) d'*ontologia*, de réévaluer l'importance de la seconde scolastique et de la *Schulmetaphysik* réformée (Goclenius, Timpler, Calov, etc.) et de situer ainsi Clauberg dans son contexte ; c'en est une autre de comprendre comment l'*ontologia* a pu s'imposer chez et par un auteur se réclamant de Descartes – dont la métaphysique, comme *prima Philosophia*, récuse radicalement la priorité (et même la légitimité) d'une enquête sur l'*ens in quantum ens*. Dans une savante et subtile étude (**3.2.17**), V. Carraud affronte cette difficile question. Reconstituant l'évolution de Clauberg de la première édition (1647) à la dernière (1664), il montre comment « (...) pour devenir le concept premier, l'*ens* est totalement passé du côté de l'intelligibilité elle-même, se trouvant ainsi vidé de toute signification précise" (p. 19) et, avant même de connaître Descartes (en 1648 lors de l'épisode de l'entretien entre Burman et Descartes), établit le *cogitabile* comme l'objet de l'ontologie (p. 24). Mais comment concilier ce primat d'un « (...) *cogitabile* sans *cogito*" (p. 25) avec le primat de l'*ego*, autrement dit, comment articuler ensemble « ontologie et philosophie première cartésienne » (p. 27) ? L'A. estime que la contradiction ne sera jamais vraiment levée – par négligence de la *Mathesis universalis*, donc de l'ontologie pure de l'objet, libre du projet aristotélicien et de sa version suarézienne ; par négligence aussi de la méthode et du primat de l'*ego* qu'elle implique ; par sous-estimation enfin du caractère principal de l'*ego* lui-même. On pourrait peut-être discuter cet aveuglement de Clauberg, en soulignant le rôle, discret mais décisif, qu'il reconnaît à la *mens cogitans* et l'opposition très nette qu'il trace entre la *prima philosophia* de l'ontologie et celle de Descartes : « Vulgo *prima Philosophia* appellatur, quae agit de veritatibus abstractis et universalissimis, de Ente quatenus est ens [...]. Cartesius vero incipit Philosophiam primam non ab ente, sed a mente, non a mente qualibet, sed sua propria, re singuli et existente » (*Dubitatio Cartesiana*, IX, §5, *O.o.P.*, t. II, p. 1166). – d) Viennent enfin des études plus spécifiquement consacrées à Clauberg ; sur la théorie de l'idée, qui devrait autant à Pic, Ficin et Bruno (par l'intermédiaire de son professeur à Brème, Conrad Berg, cité aussi par Th. Verbeek, p. 182 et 194), qu'à Descartes (L. Spruit, **3.2.66**) ; sur la causalité, dont Clauberg souligne (en accord avec les *Regulae* ?) le caractère purement intellectuel et mental, mais non réel (D. Pätzold, **3.2.59**) en particulier p.127 et 130), ce qui explique la possibilité de l'occasionalisme (*causae procatarticae*) ; sur l'individualité substantielle des corps matériels, distingués de l'étendue, bien qu'inséparables d'elle, anticipant peut-être sur Leibniz (C. Mercer, **3.2.52**) ; enfin, à la limite de la question, sur la liberté d'esprit de L. Meyer et la *Diatribes de Idea Dei* de Vogelsang (M. Albrecht, **3.2.7**).

Bref, ce recueil marque une date dans la connaissance et l'appréciation de Clauberg et restera une indispensable référence.

J.-L. M.

3.2.6. ABLONDI (Frederick), « Malebranche and Knowledge of the Soul » . L'A propose une interprétation de la théorie de l'âme de Malebranche qui se démarque de la thèse de T. Schmaltz (*Malebranche's Theory of the Soul*, voir BC XXVII, 2.2.5), selon laquelle Malebranche ne rejette pas Descartes mais le corrige. Tout en concédant le caractère essentiellement cartésien de la théorie malebranchiste de l'âme, l'A. estime que ce sont des motifs religieux qui expliquent la reprise de ce cartésianisme. Si Malebranche nie que l'âme ait une connaissance claire de sa propre nature, met l'accent sur la passivité de la volonté, n'admet que la vision en Dieu comme origine de nos idées, c'est, bien sûr, par un développement logique des principes cartésiens. Mais, selon l'A., c'est un désir religieux qui le pousse à ainsi interpréter Descartes : le désir d'abaisser l'homme en lui montrant sa dépendance totale à l'égard de Dieu.

S. D.

3.2.13. BELGIOIOSO (Giulia), *La variata immagine di Descartes : gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*. Cet ouvrage est consacré aux différentes images de Descartes, principalement à Paris et à Naples, à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècles. Le livre s'articule en cinq chapitres. Le premier concerne le débat sur le cartésianisme à Naples, à la fin du XVII^e siècle. Les principaux protagonistes sont Giuseppe Valletta, Francesco d'Andrea, et Costantino Grimaldi, d'un côté, et le jésuite Giambatista De Benedictis, de l'autre, bien que l'A. prête attention à beaucoup d'autres intervenants (Paolo Mattia Doria, Giambatista Vico, Giacinto Gimma et Pietro Ginnone). Selon l'A., les partisans de Descartes tentent alors de démontrer qu'il est un authentique penseur chrétien, et, dans cette optique, ils lui inventent une généalogie mythologique, reliant sa pensée à celles de Platon et de Pythagore, notamment. L'A. insiste sur la position différente de deux des partisans de Descartes, Valetta et Giannone, et discute les attaques de De Benedictis, qui refuse de considérer la philosophie cartésienne comme la rénovation d'une philosophie plus ancienne, et la relie à l'athéisme. Une remarque de l'A. est ici particulièrement intéressante : ce n'est pas en fait la philosophie de Descartes qui se trouve en jeu dans ce débat. Descartes y est ici le représentant de toutes les philosophies corpusculaires et anti-aristotéliciennes, car, si l'on dispute abondamment de sa pensée, il n'y aucune raison de penser qu'il soit alors particulièrement lu !

Si la matière du chap. 1^{er} est peu familière à la plupart des lecteurs (au moins ceux qui ne sont pas italiens) le chap. II nous ramène sur un terrain connu. L'A. s'y intéresse au débat parisien sur le cartésianisme des années 1689-

1694. G. Belgioioso commence par la considération de la *Censura philosophiae cartesianae* de Huet, qui attaque Descartes en tant que représentant paradigmatique de la philosophie rationnelle. Elle évoque ensuite les réponses de Régis, de Du Hamel (contre Régis) de De Lelevel (contre Régis), de Malebranche (contre Régis), d'Arnauld et de Leibniz. Certains de ces textes et débats ont un écho à Naples, où ils jouent un rôle dans les débats contemporains.

Avec chap. III, nous revenons à Naples, quelques années plus tard, au XVIII^e siècle. L'A. y considère le philosophe napolitain Paolo Mattia Doria. Doria commence sa carrière intellectuelle comme partisan de Descartes, mais, vers 1724, il lui impute toute la corruption, morale, politique et religieuse de cette époque dégradée. Comment expliquer un tel changement ? L'A. fait état de l'expérience malheureuse de Doria mathématicien et de son ambition de réaliser un programme cartésien de géométrie outrepassant ses talents, qui le rend seulement ridicule. C'est ce ridicule qui le fait s'opposer, en bloc, au programme cartésien. En 1724, il publie ses *Discorsi critici filosofici*, où il rejette Descartes et ses successeurs en faveur de Platon. Francesco-Maria Spinelli lui répond point par point. L'examen de Spinelli se poursuit dans le chap. IV. Un des reproches de Doria (et d'autres, notamment Michael Friedrich Althann) est que la philosophie de Descartes conduit directement à celle de Spinoza, laquelle, à son tour, conduit directement à l'athéisme. Spinelli voulant rompre ce lignage, montre que les deux philosophes sont très différents. S'appuyant sur l'autorité du jésuite Suárez, il montre comment l'on peut, tout en acceptant Descartes, rejeter Spinoza.

Dans le cinquième et dernier chap., l'A. envisage la question philosophique du merveilleux. La majeure partie de ce chap. concerne Descartes. Plutôt que de prendre en compte seulement le thème des choses admirables dans les *Passions de l'âme*, l'A. lie ce thème aux travaux antérieurs de Descartes sur les machines. Elles produisent des effets admirables et les rendent intelligibles. À travers les machines, nous pouvons nous élever à Dieu. L'A. suit les tentatives de Descartes pour construire des machines avec la collaboration d'artisans (en particulier Ferrier, et les lentilles hyperboliques). Elle note la progression de l'optimisme (l'artisan est un complément nécessaire pour la raison) au pessimisme (les artisans ne peuvent faire ce que Descartes peut faire avec la seule raison). Pour finir, elle compare Descartes et Vico. Pour ce dernier, l'admiration est liée à une étape précise de l'histoire humaine, le stade poétique. L'A. relie cette thèse à la dénégation de Vico de toute certitude dans la connaissance du monde inanimé.

Le sous-titre du livre ne le décrit pas adéquatement : c'est bien plus qu'un tableau des échanges métaphysiques entre Paris et Naples entre 1690 et 1733. La préface le caractérise mieux : à la fin du XVII^e siècle, Descartes est devenu un modèle d'investigation rationnelle et un patrimoine commun de la philosophie européenne (pp. 5, 24). Mais, cela même ne vaut que de certains chap. Il s'agit plutôt d'une collection d'essais unifiés par le fait que, d'une manière ou d'une autre, ils concernent tous la pensée de Descartes, soit directement, comme dans le dernier chap., ou à travers ses commentateurs, partisans, ou opposants. Nul besoin de justification quant à cette absence de thème unificateur : cette collection d'essais nous donne en effet une série de perspectives intéressantes et généralement nouvelles concernant différents aspects de la pensée de Descartes et de son héritage. C'est amplement suffisant.

D. G. (tr. par L. R.)

3.2.47. LOJACONO (Ettore), « Immagini di Descartes a Napoli : da Giuseppe Valletta a Costantino Grimaldi ». Après une première recherche sur la diffusion de la philosophie de Descartes dans le Royaume de Naples (voir BC XXVII, 3.2.46), l'A. poursuit ici ses investigations sur le premier cartésianisme italien. L'analyse porte sur la diffusion de la pensée de Descartes dans le contexte politique et philosophique régnant à Naples pendant les années du procès des athéistes. L'A. en évoque les protagonistes les plus importants (Francesco D'Andrea et Costantino Grimaldi, Giuseppe Valletta et Giovan Battista De Benedictis) afin de déterminer la fonction de la philosophie de Descartes dans la géographie de la pensée de l'époque, et ses rapports avec la nouvelle historiographie et la querelle sur la théologie suscitée par la publication des *Lettere Apologetiche in difesa della Teologia Scolastica e della Filosofia Peripatetica* du jésuite Giovan Battista De Benedictis. Il s'agit de l'un des meilleurs essais sur la diffusion du cartésianisme en Italie.

F. S.

3.2.74. VERBEEK (Theo), « Spinoza and Cartesianism ». Il s'agit de notes sur la position de Spinoza concernant la distinction entre philosophie et théologie, comparée aux opinions que les cartésiens néerlandais soutenaient dans les années 1660. Selon les cartésiens (l'A. se réfère en particulier à Johannes de Raey), la philosophie ne s'intéresse qu'aux idées claires et distinctes, elle doit donc procéder indépendamment de la théologie. Une telle position eut des conséquences sur le plan de l'enseignement universitaire et des rapports avec les institutions ecclésiastiques. C'est en polémique avec la thèse cartésienne que Spinoza aurait développé sa propre conception de la *libertas philosophandi*.

Cette brève étude ne fait qu'évoquer quelques points, mais elle est importante : se fondant sur une profonde connaissance du contexte universitaire, religieux et politique des Pays-Bas, elle nous montre que les motivations purement théoriques s'accompagnent, dans la formation de la pensée spinoziste, de prises de positions précises par rapport au débat politico-culturel de son temps.

G. G.


3.2.78. WELLS (Norman J.), « Jean Du Hamel, the Cartesians and Arnauld on *Idea* ». Dans ses *Réflexions sur le système cartésien de la philosophie de Mr. Régis*, Jean Du Hamel déclare fausse, « fort embrouillée » et, de plus, opposée à la position de « tous les Philosophes & les Theologiens » l'interprétation, donnée par les cartésiens, du couple « estre formel / estre objectif » (pp. 245-251). Mais, tandis que l'analyse de la position d'E. de Saint-Paul et des *Conimbricenses* confirme l'opposition du point de vue de Régis au point de vue traditionnel, la lecture de Du Hamel s'accorde mal


avec les textes de Descartes : en effet, la *Praefatio ad Lectorem* des *Meditationes* montre de façon précise que la position de Descartes est conforme à celle de l'École (pp. 251-255). Dans cette perspective, « *the evident discontinuity* » n'est pas entre la tradition scolastique et le cartésianisme dans son ensemble, mais entre la tradition scolastique et Descartes, d'un côté, et les cartésiens, de l'autre (p. 256). Ainsi l'A. insiste-t-il sur la position d'Arnauld (pp. 256-267) qui, par la réduction du niveau passif du *conceptus obiectivus* au niveau actif du *conceptus formalis*, a conduit, plus que tous les cartésiens, à une rupture radicale avec l'École (pp. 256-271). L'A. ne tient pas compte d'estimables travaux récents sur Du Hamel et Régis, mais son analyse repose, comme toujours, sur une étude très minutieuse des textes.

I. A.

3.3. DIVERS

3.3.1. BORDO (Susan), éd., *Feminist interpretations of René Descartes*, University Park, The Pennsylvania State University Press, Re-reading the canon, 1999, XII-348 p. (Abrégé *Feminist*) **Voir aux nos 3.3.4, 5, 8, 19, 22, 23, 24, 31, 33, 34, 38, 41, 46 et 48.**

3.3.2. BELGIOIOSO (Giulia), « Henri Gouhier lecteur de René Descartes » , *Gouhier*, pp. 133-152. **Voir au n° 3.2.4.** 

3.3.3. BLUM (Paul Richard), *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie, Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, Studia Leibnitiana Sondehefte, vol. 27, 1998, 304 p. 

3.3.4. BORDO (Susan) & MOUSSA (Mario), « Rehabilitating the "I" » , *Feminist*, pp. 280-304. **Voir au n° 3.3.1.**

3.3.5. BORDO (Susan), « Selections from *The Flight to Objectivity* » , *Feminist*, pp. 48-69. **Voir au n° 3.3.1.**

3.3.6. BROEG (H.), « Am Rande der Semiotik » , *Semiosis*, 22, 1997, 1-4, pp. 85-90.


3.3.7. CHAUVIER (Stéphane), « Frege et le *cogito* » , *Dialogue. Canadian Philosophical Association*, 38, 1999, 2, pp. 349-368.

3.3.8. CLARKE (Stanley), « Descartes's "Gender" » , *Feminist*, pp. 82-102. **Voir au n° 3.3.1.**


3.3.9. COTTIER (P. G.), « Nature et nature humaine » , *Nova et vetera*, 74, 1999, 4, pp. 57-74.

3.3.10. DAS GUPTA (Amitabh), « Descartes and Chomsky : an interface between language and mind » , *Indian Philosophical Quarterly*, 26, 1999, 1, pp. 125-147.


3.3.11. DE DIJN (H.), « The vicissitudes of metaphysics in the Modern Age » , *South African Journal of Philosophy*, 18, 1999, 1, pp. 61-73.

3.3.12. DE SOUZA FILHO (Danilo Marcondes), « Some main aspects of the dispute over intuitive thought in modern philosophy » , *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, suppl., pp. 125-135. 

3.3.13. DORSCHER (A.), « Emotion und Leib » , *Philosophia naturalis*, 36, 1999, 1, pp. 35-52.



3.3.14. EDIGHOFFER (Roland), éd., *Systèmes de pensée précartésien*, Études d'après le colloque international organisé à Haï fa en 1994, réunies par I. ZINGUER et H. SCHOTT, Paris, Champion, 1998, V-362 p.  Pour des raisons qui tiennent au contenu de cet ouvrage (voir la recension), nous ne donnons pas le détail des articles qu'il contient.

3.3.15. FRIEDMAN (Lesley), « Doubt and inquiry : Peirce and Descartes revisited » , *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35, 1999, 4, pp. 724-746.

3.3.16. GANDILLAC (Maurice de), « Nicolas de Cues précurseur de la Méthode? » , *Renaissance*, pp. 231-232. **Voir au n° 3.1.4.** 

3.3.17. GLOMBICEK (P.), « [On Hintikka's alternative interpretation of '*cogito ergo sum*'] » (en tchèque), *Filosofický časopis*, 47 1999, 4, pp. 561-588.

- 3.3.18. GOMARASCA (P.), « La presenza di Descartes nell'opera di Rosmini », *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 93, 1999, 1, pp. 55-75.
- 3.3.19. HART (Erica), « Cartesian Women », *Feminist*, pp. 213-231. **Voir au n° 3.3.1.**
- 3.3.20. HEINAMAA (Sara), « Wonder and (sexual) difference : cartesian radicalism in phenomenological thinking », *Norms*, pp. 277-296. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.3.21. HERVE (Gérald) & BAUDRY (Hervé), *La nuit des Olympica. Essai sur le national-cartésianisme*, tome I : *Descartes tel quel*, tome II : *Descartes inutile*, tome III : *La France cartésienne* et tome IV : *Adieu Descartes*, Paris, L'Harmattan, Ouverture Philosophique, 1999, respectivement 288, 320, 322 et 196 p.
- 3.3.22. HEYWOOD (Leslie), « When Descartes Met the Fitness Babe: Academic Cartesianism and the Late Twentieth-Century Cult of the Body », *Feminist*, pp. 261-279. **Voir au n° 3.3.1.**
- 3.3.23. IRIGARAY (James A.), « Wonder : A Reading of Descartes, *The Passions of the Soul* », translated by Carolyn BURKE & Gillian C. GILL, in *Feminist*, pp. 105-113. **Voir au n° 3.3.1.**
- 3.3.24. LLOYD (Genevieve), « Reason as Attainment », *Feminist*, pp. 70-81. **Voir au n° 3.3.1.**
- 3.3.25. LYONS (John D.), « Descartes and modern imagination », *Philosophy and Literature*, 23, 1999, 2, pp. 302-312.
- 3.3.26. MAC MULLIN (Ernan), « Imagination, insight and inference », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, suppl., pp. 251-263. 📖
- 3.3.27. MARION (Jean-Luc), « D'une quadruple méthode pour lire les textes de la philosophie – la pertinence d'Henri Gouhier », *Gouhier*, pp. 103-120. **Voir au n° 3.2.4.** 📖
- 3.3.28. MARION (Jean-Luc), « État des études philosophiques dans la revue *XVII^e siècle*: acquis, déficits et prospective », *XVII^e siècle*, 51, 1999, 2, n° 203, pp. 227-233.
- 3.3.29. MATOS (Olgaria), « Nihilismo e autoconhecimento : Descartes em uma perspectiva beanjaminiana », *Kriterion*, 40, 1999, 100, pp. 26-43.
- 3.3.30. MAZANKA (P.), « Zmiana w klasycznej koncepcji racjonalności a sekularyzm » [L'évolution du concept classique de rationalité et le sécularisme] (en polonais), *Studia Philosophiae Christianae*, 35, 1999, 2, pp. 33-49.
- 3.3.31. O'NEILL (Eileen), « Women Cartesians, "Feminine Philosophy," and Historical Exclusion », *Feminist*, pp. 232-257. **Voir au n° 3.3.1.**
- 3.3.32. ORMELL (Christopher Peter), *Elements of a post-cartesian settlement in epistemology*, London, PER/MAG Ashby, 1999, 17 p.
- 3.3.33. PALIYENKO (Adrianna M.), « Postmodern Turns Against the Cartesian Subject : Descartes's "I," Lacan's Other », *Feminist*, pp. 141-166. **Voir au n° 3.3.1.**
- 3.3.34. PERRY (Ruth), « Radical Doubt and the Liberation of Women », *Feminist*, pp. 169-189. **Voir au n° 3.3.1.**
- 3.3.35. REUTER (Martina), « Questions of sexual difference and equality in Descartes' philosophy », *Norms*, pp. 183-208. **Voir au n° 3.1.1.**
- 3.3.36. RICCI (Saverio), « La fortune de Giordano Bruno en France à l'époque de Descartes », *Renaissance*, pp. 407-440. **Voir au n° 3.1.4.** 📖
- 3.3.37. RODIS-LEWIS (Geneviève), « Une vie avec Descartes », *Gouhier*, pp. 29-37. **Voir au n° 3.2.4.** 📖
- 3.3.38. SÁENZ (Mario), « Cartesian Autobiography / Post-Cartesian Testimonials », *Feminist*, pp. 305-327. **Voir au n° 3.3.1.**

- 3.3.39. SCHEER (Richard), « The extent of self deception » , *Philosophical Investigations*, 22, 1999, 4, pp. 330-334 ; disc. par FAIRBANKS (Rick), « The availability of self-deception » , *ibid.*, pp. 335-340.
- 3.3.40. SERROR (Frédéric) & SABOGA (Herio), *L'échelle de Monsieur Descartes*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, 323 p. 
- 3.3.41.** STERN (Karl), « Descartes » , *Feminist*, pp. 29-47. **Voir au n° 3.3.1.**
- 3.3.42. SUMNER (C.), « The significance of Zera Jacob's philosophy » , *Ultimate reality and meaning*, 22, 1999, 3, pp. 172-188.
- 3.3.43. THOMAS (James), « Maritain's criticism of Descartes' theory of error » , *Maritain Studies – Études maritainiennes*, 1999, 15, pp. 108-119.
- 3.3.44. VERNES (Jean-René), *L'existence du monde extérieur et l'erreur du rationalisme*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1999, 103 p. 
- 3.3.45. VIZIER (Alain-Jacques), « Descartes y el materialismo » , *Revista de Filosofia*, 31, 1999, 93, pp. 287-319.
- 3.3.46.** WARTENBERG (Thomas E.), « Descartes's Mood : The Question of Feminism in the Correspondence with Elisabeth » , *Feminist*, pp. 190-212. **Voir au n° 3.3.1.**
- 3.3.47. WELTEN (R.), « Michel Henry en de cartesiaane ziel van de fenomenologie » , *Tijdschrift voor Filosofie*, 61, 1999, 4, pp. 729-745.
- 3.3.48.** WINDERS (James A.), « Writing Like a Man (?) : Descartes, Science, and Madness » , *Feminist*, pp. 114-140. **Voir au n° 3.3.1.**
- 3.3.49. YAMAMOTO (Eiji), « [Les origines philosophiques de l'économie néo-classique : Descartes et Popper] » (en japonais), *Keizaiagakushigakkainenennpô* [Revue annuelle de la Société d'Histoire de la pensée économique], 1999, n° 37, pp. 70-81.
- 3.3.50. ZUBIRIA (Martin), « La cuestion del comienzo de la filosofia moderna : la posicion cartesiana a la luz del pensamiento logotectomico » , *Sapientia*, 54, 1999, 206, pp. 377-393.

3.3.3. BLUM (Paul Richard), *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit*. Cet ouvrage remarquablement informé a pour objet une opposition centrale de la Renaissance et du XVII^e siècle, celle entre la philosophie dite des « écoles » (en l'occurrence la scolastique) et la philosophie des « philosophes » , illustrée ici par des études de cas sur M. Ficin (dont l'A. est l'un des principaux traducteurs en Allemagne), N. de Cues, G. Bruno et le capucin pragoïse Valerian Magni. Mais l'A. le concède, il aurait bien entendu pu prendre Descartes comme autre exemple de cette nouvelle manière de philosopher, qui est d'ailleurs la seule que la modernité retiendra : « du *cogito* cartésien à l'esprit hégélien, on aspire à l'identité de la pensée et du penseur » (p. 16). Une grande partie de l'ouvrage est consacrée à démontrer que l'attachement à la tradition qui caractérise la scolastique n'est pas nécessairement synonyme de passéisme ou d'auto-aveuglement. L'A. y déploie une grande érudition (une bibliographie d'une trentaine de pages en témoigne), et son ouvrage constitue à ce titre un véritable petit manuel d'introduction à la scolastique moderne, au contenu des cours tout comme aux méthodes d'enseignement. On se contentera d'indiquer ici les quelques passages qui intéresseront directement les cartésiens : toute une section consacrée à « Descartes et l'argumentation scolastique » (pp. 27-37), dans laquelle l'A. corrige quelques affirmations de Gilson dans son *Index scolastico-cartésien* au sujet d'E. de Saint-Paul, ainsi que diverses indications éparpillées sur la réception scolastique du cartésianisme, chez des auteurs comme Emmanuel Maignan, dans la *philosophia novo-antiqua* de la fin du XVII^e siècle et à l'occasion des débats occasionnés par la réception de la physique cartésienne en Espagne (dans l'œuvre de l'oratorien Tomás Vicente Tosca au début du XVIII^e siècle). On se délectera aussi de quelques perles, comme les réactions du carme espagnol Eliseo García à l'encontre de celui qu'il surnommait « Renatus Parmenides » pour n'avoir fait rien d'autre que réhabiliter des préjugés philosophiques remontant à l'Antiquité, ou encore celle du jésuite salmantain Luis de Losada qui aimait ridiculiser le style subjectif de la philosophie cartésienne en la qualifiant de « philosophie de cape et d'épée » ou de « philosophie de bateleurs » (p. 195). Mais on aurait tort de seulement en rire, car sur le fond, l'ouvrage est plus ambitieux que ne le laisse paraître son titre très historique et pose la question de ce que signifie encore pour nous, aujourd'hui, l'activité philosophique : une philosophie de professeurs universitaires, par exemple spécialistes de l'âge classique, ou bien une philosophie conçue comme un acte singulier de création ? Ce qui explique qu'à côté d'innombrables obscurs jésuites, on trouve aussi M. Proust et R. Mapelthorpe dans l'index.

J. S.

3.3.12. DE SOUZA FILHO (Danilo Marcondes), « Some main aspects of the dispute over intuitive thought in modern philosophy ». L'article examine 1) les arguments de la philosophie classique qui font appel à l'intuition intellectuelle pour justifier une métaphysique réaliste (Descartes) ; 2) les arguments opposés à ceux-ci (empiristes, sceptiques, matérialistes) ; et finalement 3) la tentative critique pour résoudre le dilemme de la fondation de la connaissance scientifique par la substitution de l'intuition sensible à l'intuition intellectuelle (Kant). L'idée centrale de l'A. est que, derrière l'opposition à l'intuition intellectuelle de 2) et 3), se trouve la même critique : faire appel à l'intuition intellectuelle, c'est introduire une faculté divine dans l'argumentation philosophique. Ces théories dépendraient ainsi d'une conception limitée du rapport de la connaissance humaine à la connaissance divine. L'A. se sert de l'étude récente de Laurence Bonjour (*In Defense of Pure Reason*, 1998) pour montrer que ces théories sont inaptes à supporter ce qui est intrinsèquement nécessaire à tout système philosophique.

S. D.

3.3.14. EDIGHOFFER (Roland), éd., *Systèmes de pensée précartésiens*. Il est normal qu'avec un titre aussi prometteur ce recueil attire l'attention des lecteurs cartésiens. Mais l'attente sera déçue. Il s'agissait à l'origine d'un recueil d'articles sur le paracelsisme en Europe, et toute la question est de savoir comment les éditeurs ont pu estimer nécessaire d'appeler cet ensemble « Systèmes de pensée précartésiens », plutôt qu'« Autour de Paracelse », ce au prix d'un grave contresens puisque le paracelsisme et les différents courants de pensée évoqués sont aux antipodes de ce que peut recouvrir, même et surtout au XVI^e siècle, la notion de « système ». Confusion d'autant plus regrettable que cette notion de système, et la nécessité de conformer la pensée à ses exigences (*ordo, connexio, methodus*), font bien leur apparition dans l'Allemagne renaissante : Melanchton, Sturm, La Ramée, puis la néo-scholastique marquent différentes étapes au travers desquelles la philosophie devient système, et la restitution de cette histoire serait fort utile aux études cartésiennes. Mais il n'en est pas question ici.

E. M.

3.3.26. MAC MULLIN (Ernan), « Imagination, Insight, and Inference ». L'A. examine le couple intuition (« *insight* ») et inférence comme origine de l'*épistémè* chez Aristote et chez Descartes et le dénonce comme modèle incomplet de la connaissance, l'activité complexe de la science naturelle exigeant un troisième acte de l'esprit : l'imagination. Aristote se contentait d'une description des activités caractéristiques des êtres pour éviter le réductionnisme et l'anti-téléologisme de l'enquête sur les structures sous-jacentes. Son langage était adapté aux sciences biologiques et restait lié à la perception sensitive. Le réductionnisme extrême de Descartes, en revanche, ne laisse aucune place à l'analogie et à la métaphore dans la construction des explications. Bien que Descartes se soit servi de l'imagination, son système ne l'admettait pas. L'A. estime qu'une science non-horizontale de la nature, qui se pose la question des structures sous-jacentes aux données du sens, requiert l'imagination pour lier les effets aux causes. Dans ce cas, l'intuition atteint non pas une essence, mais un modèle, tandis que l'inférence devient rétroductive (selon le terme de C. S. Peirce) et non seulement déductive/inductive afin de satisfaire les besoins de la théorie explicative.

S. D.

3.3.41. SERROR (Frédéric) & SABOGA (Herio), *L'Échelle de Monsieur Descartes*. Aristote mène l'enquête dans les romans de Margaret Moody ; un passage de l'*Éthique* permet à un libraire-cambrioleur de dévoiler le meurtrier dans *Spinoza Connection* de Lawrence Block ; enfin, Iain Pears mêle Robert Boyle, John Locke et John Wallis (avec l'historien Anthony Wood) à une sombre affaire d'espionnage dans l'Oxford des années 1660 (*An Instance of the Fingerpost*, 1998). Descartes manquait à cette galerie de philosophes détectives. Un journaliste français et un historien de la philosophie brésilien viennent de l'y introduire : qui a tué le chevalier de Blancmesnil dans l'été 1648, et, surtout, comment a-t-il pu avoir le crâne fracassé dans une chambre fermée, à un premier étage ? Par l'intermédiaire inévitable du Père Mersenne, un jeune admirateur du philosophe le convainc d'intervenir dans l'enquête : vrais-faux manuscrits de Descartes (sur les machines simples), l'obligeant abbé Picot, le méchant Roberval, les jésuites Honoré Fabri et Orazio Grassi, toute une troupe familière aux lecteurs de Descartes est convoquée, sur fond de Fronde, dans un style allègre (bien que faussement archaïsant dans les dialogues), mêlant histoire et fiction. Avant de repartir pour la Hollande, Descartes résout l'énigme par sa méthode et par ses connaissances des lois du mouvement, tandis que le lecteur peut prolonger sa réflexion avec 25 pages de textes choisis et une bibliographie.

J.-R. A.

Pour en permettre ou en faciliter la recension, n'hésitez pas à envoyer vos livres et les tirés-à-part de vos articles au secrétariat des Archives de philosophie, 14 rue d'Assas, F - 75006 Paris.

Le *Bulletin Cartésien*, le Centre d'Études Cartésiennes (Paris IV-Sorbonne) et le Centro interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento dell'Università di Lecce sont présents sur internet aux adresses suivantes :

http://www.paris4.sorbonne.fr/html/recherche/ecol_et_cen/06_phil/philo/cec/index.htm

<http://www.cartesius.net>

Il est possible d'envoyer une fiche d'inscription à cette dernière adresse pour figurer dans l'annuaire des spécialistes de Descartes.