

Bulletin cartésien LIV

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

Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année 2023***

Liminaires

- I. Un précis de médecine cartésienne dans un traité parisien de 1668
- II. Retour sur Descartes et Schoock
- III. Le *Discours de la méthode* : de la *Ratio studiorum* jésuite au *Catéchisme du concile de Trente*
- IV. Un nouveau manuscrit du *Traité de Physique* de Jacques Rohault

I. Un précis de médecine cartésienne dans un traité parisien de 1668 faisant l'éloge du tabac, trois ans après le *Dom Juan* de Molière

En 1668 paraît à Paris, un *Discours du tabac, où il est traité particulièrement du tabac en poudre*, par le Sr Baillard. Le livre est imprimé aux dépens de l'auteur, chez qui il se vend, par Martin le Prest, avec privilège du Roy. Ce *Discours* « contient l'histoire et l'éloge » du tabac, comme l'indique la dédicace en forme de longue

* Centre d'études cartésiennes de Sorbonne Université, dirigé par Vincent Carraud ; secrétaire scientifique du Centre : Dan Arbib ; directeur du Bulletin : Dan Arbib, avec la collaboration de Yoen Qian-Laurent.

** Centro Dipartimentale di Studi su Descartes – Ettore Lojacono de l'université du Salento, dirigé par Igor Agostini.

*** On ne trouvera ici que les liminaires et les recensions. Le Bulletin dans son intégralité est consultable sur Internet à l'adresse des *Archives de philosophie* : www.archivesdephilo.com et à celle du site Cartesius, dirigé par Giulia Belgioioso : www.cartesius.net. Réalisation du Bulletin : (1) Listes bibliographiques : Dan Arbib, avec la collaboration de Yoen Qian-Laurent ; (2) Liminaires : Giulia Belgioioso, Lara Bert, Annie Bitbol-Hespériès, Antonella Del Prete, Madeleine Ropars et Mélanie Zappula ; MM. Igor Agostini, Dan Arbib, Jean-Robert Armogathe, Andrea Bocchetti, Lucas Brunet, Jean-Côme Chalamon, Alberto De Vita, Mattia Galati, Zuo Huang, Xavier Kieft, Mattia Mantovani, Édouard Mehl, Steven Nadler, Yoen Qian-Laurent, Louis Rouquayrol et Masato Sato. – Correspondants : pour la Russie et l'Europe de l'Est (langues slaves) : Wojciech Starzynski (Varsovie) ; pour l'Amérique latine hispanisante : Pablo Pavesi (Buenos Aires) ; pour le Brésil : Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares (Uberlândia) ; pour le Japon : Masato Sato ; pour la Chine : Zuo Huang.

Épître (14 pages n. p.) à « Monsieur Bourdelot, Abbé de Massay, Premier Médecin de la Reyne de Suède, Conseiller & Médecin du Roy ». Il est précisé que Bourdelot diffuse les bienfaits du tabac, notamment par « l'usage qu'[il] en a vu faire en tant de divers pays & surtout dans le Septentrion ». Pierre Michon Bourdelot est parti pour la Suède en octobre 1651, appelé comme premier médecin de Christine, et il a regagné la France en 1653, après avoir soigné la reine et animé l'Académie à Stockholm, dont les fondements avaient été posés par Descartes à la demande de Christine¹. Bourdelot n'a pas pu croiser Descartes à la cour de Suède, ou chez l'ambassadeur de France, puisque notre philosophe y était mort le 11 février 1650, après une agonie au cours de laquelle il avait demandé « qu'on lui fit infuser du tabac dans du vin pour se procurer un vomissement », alors que la progression de son affection pulmonaire ne lui laissait plus « qu'une respiration entrecoupée », et de difficiles crachats des « flegmes qu'il tirait de sa poitrine » et qui « n'étaient qu'un sang noirâtre² ».

L'auteur du *Discours du tabac* n'évoque pas la mort de Descartes, mais il écrit dans l'Épître qu'il connaît Bourdelot, avec qui il a discuté « soit en particulier, soit dans les assemblées de savants qui se font chaque jour chez [lui] » – allusion à l'ouverture d'esprit de Bourdelot et aux réunions hebdomadaires de l'Académie Bourdelot, ouverte au public, et dont les débats réunissant des cartésiens, des scientifiques, des chirurgiens et des médecins, étaient introduits et modérés par Bourdelot. Une partie des *Conversations* a ensuite été réunie par le secrétaire de cette Académie, François Le Gallois³. Pour le *Discours du tabac*, le Sr Baillard a « emprunté [...] des auteurs les plus savants & particulièrement du célèbre Monsieur des Cartes », au point d'affirmer : « J'ai parlé par sa bouche. » Mais l'auteur s'exprime aussi en tant que porte-parole autorisé de son dédicataire puisqu'il reconnaît que « ce livre n'est pas tant un fruit de [s]on étude qu'un fruit cueilli sur un fond qui [lui] appartient ». Bourdelot, dont l'autorité est reconnue « pour tout ce qui relève de la médecine », n'est pas seulement l'inspirateur, il est également le « protecteur » de ce *Discours* qui contient de radicales nouveautés en médecine. Des vers écrits par « Monsieur de Prade » poursuivent l'éloge du dédicataire, suivis d'un rappel de ses qualités intellectuelles, de l'expérience acquise par les voyages, les discussions avec « les médecins & les philosophes les plus renommés » et le succès de ses ordonnances. De fait, la première mention du dédicataire émane de Pierre Gassendi,

1. Voir Adrien BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, Seconde partie, livre VII, chapitre xx, édition critique publiée aux Belles Lettres, collection Encre marine en 2022, p. 411-413 (cette édition reprend la pagination d'origine). Voir aussi le dossier « Descartes à Stockholm d'après Baillet », tome II, p. 817-819, de la nouvelle édition des *Œuvres de Descartes* parue en novembre 2024 chez Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2 tomes.

2. Voir *La vie de Monsieur Descartes*, op. cit., Seconde partie, livre VII, chapitre XXI, p. 421-422, et le dossier « Descartes à Stockholm d'après Baillet », op. cit., p. 826-827.

3. Son nom est cité dans le *Discours* pour un compte rendu publié en 1666 dans le *Journal des Savants* (p. 67). Voir les *Conversations de l'Académie de Monsieur l'abbé Bourdelot, contenant diverses recherches, observations, expériences et raisonnements de physique, chymie et mathématique. Le tout recueilli par le Sr Le Gallois ; et le parallèle de la physique d'Aristote et de celle de Mons. Des Cartes, leu dans ladite Académie, avec Entretien servant de Préface, où il est traité des origines des Académies, de leurs fonctions et de leur utilité avec un discours particulier des Académies de Paris*, qui connurent trois éditions chez Thomas Moette en 1672, 1673, 1675. S'y ajoutent les *Conversations académiques, tirées de l'Académie de Monsieur l'abbé Bourdelot par le sieur Le Gallois, Seconde partie*, Paris, Claude Barbin, 1674. Voir p. 56-59, dans l'édition de 1672, la mention de nombreux participants parmi lesquels, au commencement : Mersenne, Grandamy, Gassendi, la Mothe le Vayer, Roberval, puis Rohault, Cordemoy, Pecquet, Borelli, Fédé, Sténon, Vormius, Graaf. La fin propose un *Parallèle des Principes de la physique d'Aristote & de celle de Monsieur Descartes, où l'on montre clairement la conformité des sentiments de ces deux philosophes*, p. 279-350.

dans une lettre de recommandation à Peiresc, envoyée de Digne le 11 septembre 1633. Le jeune Pierre Michon, qui a pris le nom de ses oncles Bourdelot, et qui est né le 2 février 1610 à Sens, accompagne alors à Rome l'ambassadeur (le comte François de Noailles), dont « il doit être le médecin ». Selon Gassendi : « C'est un jeune homme [...] qui estudioit encore en médecine quand je party de Paris, et il n'avoit même point de barbe, mais oultre son étudition et son jugement, il a un advantage par dessus les autres pour l'exercice de sa profession, qu'il a esté fort bon compaignon d'apothicaire et de chirurgien, avant que d'estudier en la Faculté. Son grand-père, c'est-à-dire le père de M. Bourdelot, son oncle, a esté en grande réputation de chirurgien à Sens⁴. » À son retour à Paris, Bourdelot a ensuite été attaché, en qualité de médecin, à la célèbre maison des princes de Condé. L'Épître précise non seulement que Bourdelot a pris la défense du tabac « contre ceux qui voulaient le mettre au nombre des poisons », mais aussi qu'il l'a défendu « auprès de l'une des personnes du monde les plus illustres, lorsqu'il fut accusé d'irriter la goutte & d'accroître l'extrême sécheresse, qui menaçaient une vie que la Guerre avait respecté dans les dangers les plus affreux », allusion aux exploits militaires du « Grand Condé » dont Bourdelot soigne les accès de goutte.

L'Avis de l'auteur au Lecteur de 4 pages (n. p.) réaffirme d'emblée :

J'ai suivi Monsieur des Cartes dans cet ouvrage de Physique & de Médecine comme l'interprète le plus fidèle des secrets de la nature. Il persuade tous ceux qui sont capables de l'entendre : & si la passion & les préjugés n'y mettent obstacle, il sera toujours révérend entre les savants qui ont écrit, en qualité de leur véritable dieu. [...] Ses raisonnements solides lui sont une assez forte apologie & pour confondre ses accusateurs, ils n'ont que trop fait de dépouiller la vérité des enveloppes dont elle était cachée depuis la naissance du monde. [...] Je me contenterai donc de renvoyer mes lecteurs aux livres de cet illustre Philosophe, pour les porter à lui rendre le culte qu'ils lui doivent & de les assurer qu'il leur démontrera les vérités qui pourraient leur paraître suspectes.

L'auteur affirme avoir « longtemps médité sur le tabac & fait une infinité d'expériences ». Il écrit ce discours en 1667 « pour satisfaire des personnes » à qui il ne peut « rien refuser & pour ne pas frustrer davantage le Public de l'utilité de [s]on travail ». Après une allusion aux soucis qui l'ont accablé et qui sont maintenant passés, il promet « au public, s'il agrée ce Traité, de le revoir & de l'augmenter, et de lui donner dans peu une seconde édition ». En attendant, il prie le lecteur, « de se contenter de celle-ci, puisqu'elle ne paraît qu'avec l'approbation des plus doctes, & de vouloir excuser les fautes d'impression qui s'y sont glissées, plutôt par [s]on peu de soin que par [s]on ignorance ».

Une page d'*errata* (incomplète) est suivie des approbations, signées par cinq médecins à des dates différentes. [Cureau de] La Chambre signe en premier, sans autre précision, le 11 octobre 1667. Pour les autres, le rang prime la chronologie : Daquin, Conseiller du Roy et Premier médecin de la Reyne, le 14 mars 1668, N. Lizot, Conseiller et Médecin ordinaire du Roi, le 26 mars 1668, Guérin, Docteur Régent en la Faculté de Médecine de Paris, le 13 octobre 1667, De Micha, Docteur en Médecine de la Faculté de Montpellier, le 26 mars 1668. Le privilège du Roy, accordé le 21 novembre 1667 et enregistré le 23 février 1668, précise le prénom du sieur Baillard : Edme, qui fut aussi celui du second oncle maternel de Pierre Michon Bourdelot, médecin de Louis XIII.

4. *Lettres de Peiresc*, publiées par P. Tamizey de Larroque, tome IV, Paris, Imprimerie nationale, 1893, p. 359.

Le début du *Discours* en précise la nouveauté : « Je m'éloigne des anciennes maximes de l'École qu'ils ont suivies. Je cherche la vérité par des routes qu'ils n'ont point connues. J'y marche sur les traces de Monsieur des Cartes, qui sut la trouver en tous les lieux du monde où elle était la plus cachée. » Dans un geste cartésien, l'auteur ajoute : « De plus, je m'explique en François, pour donner à chacun ce que la langue latine qui seule en a parlé [du tabac], semblait ne réserver qu'aux Doctes⁵. » Deux traités latins sont visés. Leur présentation rapide permet de saisir que la nouveauté revendiquée pour le *Discours du tabac* est réelle. Il s'agit d'une part du célèbre *Tabacologia, hoc est Tabaci seu Nicotianae Descriptio Medico-Chirurgico Pharmaceutica*, du médecin praticien de Brême, Ioannes Neander, dont le nom s'inscrit dans le *Discours* (p. 98 et 124). Ce texte publié en latin 1622, à Leyde chez Isaac Elzevir, est réédité en 1626 avec une page de titre illustrée. En cette même année 1626, il est traduit en français et publié à Lyon avec des estampes originales : *Traicté du tabac, ou nicotiane, panacée, petun, autrement Herbe à la Reyne, avec sa préparation & son usage, pour la plus part des indispositions du corps humain, ensemble les diverses façons de le falsifier, & les marques pour le reconnaître*. Neander insère dans son traité des Réponses que des médecins lui ont adressées, notamment sur les dénominations du tabac, et sur la voie ou les voies que la fumée du tabac emprunte depuis le nez ou la bouche jusqu'au cerveau. D'où une controverse, liée à des rumeurs, et qui sera évoquée dans le *Discours du tabac*, sur la présence d'une croûte noirâtre dans les crânes de ceux qui s'étaient trop adonnés au tabac durant leur vie. Le professeur d'anatomie de Leyde, Hadrianus Falkenburgius [Valkenburg] – que citera Descartes plus tard au sujet d'une dissection –, répond en évoquant la structure intracérébrale sans exclure la possibilité de l'existence de cette croûte noirâtre chez les grands amateurs de tabac.

L'autre texte visé dans le *Discours du tabac* s'intitule *De tabaco exercitationes*. Publié en 1648, il a été réédité en 1659, s.l., avec d'autres prescriptions sur la manne. Son auteur est un médecin originaire de Bourgogne, Jean Chrysostome Magnen, dont le nom latinisé, Magnenus⁶, figure dans le *Discours*, et dont l'index précise qu'il a « doctement écrit du tabac ». Les 14 *Exercitationes* traitent de l'histoire du tabac, de ses variétés, questionnent ses différents usages. L'auteur discute le livre de Neander et la lettre de Falkenburgius. Il s'intéresse à l'utilité de la fumée du tabac, au fait qu'elle monte au cerveau et rend somnolent, d'où des songes et des phantasmes. L'*Exercitatio* VIII concerne la poudre de tabac. L'auteur compare l'ébriété due au tabac à celle du vin et il interroge l'effet du tabac sur la pituite, aussi bien que sur la mémoire. L'*Exercitatio* XI concerne diverses préparations du tabac et le XII les préparations chymiques, sous forme d'eau, d'huile, de baumes, d'essence, d'esprit. L'*Exercitatio* XIII étudie l'utilisation des racines, fleurs et semences du tabac. L'ultime *Exercitatio* étudie les forces du tabac et les pathologies qu'il peut soigner, y compris les catarrhes, l'épilepsie, les affections pulmonaires, les calculs, les ulcères, les douleurs et les fièvres.

Le *Discours du tabac* du sieur Baillard se distingue par l'importance accordée aux développements anatomiques et physiologiques récents. Ce *Discours*, « sort de [s]on sujet », et traite par « digression » de « vérités importantes » (p. 21-22). Il ne contient pas seulement, comme indiqué au début, l'histoire et l'utilisation médicinale de

5. *Discours du Tabac*, p. 2-3.

6. Magnenus, enseignant de l'université de Pavie est surtout connu pour son *Democritus reviviscens sive De Atomis*, [...] *Addita est Democriti vita*, publié en 1646, à Pavie, chez J. A. Magrius, seconde édition publiée en 1648 à Leyde chez A. Wyngaerden, *Democritus reviviscens sive Vita et philosophia Democriti*.

cette plante nouvellement importée d'Amérique et cultivée en Europe avec succès, il se situe aussi, comme précisé au début, dans le sillage de Descartes. En effet, le livre étudie « les différents effets salutaires & nuisibles » du tabac « & comment il les produit en nous avec force & promptitude par ce qu'il a de plus subtil qui suit partout le cours du sang » (p. 21). De fait, ce *Discours* contient un exposé précis des idées médicales de Descartes sur deux thèmes d'actualité brûlante, alors que ses écrits ont fait l'objet de condamnations. Le premier thème est la circulation du sang, qu'il faut défendre quarante ans après son authentique découverte par le médecin anglais William Harvey et l'exposé de sa démonstration dans son traité latin de 1628⁷, puis sa diffusion par Descartes dans le *Discours de la méthode* de 1637, parce qu'elle est encore contestée par la faculté de médecine de Paris. Le second thème est lié à l'essor des dissections de cerveaux et à la prise en compte de découvertes sur la structure intracérébrale, qui abrite la glande pinéale, « siège de l'âme », et la glande pituitaire, sur laquelle, après la mort de Descartes, des découvertes ont été faites sur l'évacuation de la pituite et des sérosités. Le tout dans un traité qui examine les effets du tabac, particulièrement en poudre, d'une part sur la circulation du sang et celle des esprits animaux, et d'autre part sur l'âme, sa « force » et ses fonctions : les pensées, la production des idées, l'imagination et la mémoire, avec distinction des mémoires matérielle et spirituelle.

Si le *Discours du tabac* ne cite le nom de Descartes que deux fois (p. 2 et p. 22) et ne mentionne aucun de ses ouvrages, il mobilise ceux, disponibles en 1668, qui abordent des questions médicales. Il s'agit des livres publiés par Descartes : le *Discours de la méthode*, la *Méditation VI*, les *Passions de l'âme*, que viennent préciser les traités posthumes édités par Clerselier : *L'Homme* et *La Description du corps humain* (sous le titre *Traité du fœtus*) ainsi que les *Lettres*. Après avoir posé « la circulation du sang comme étant le premier principe de [s]es raisonnements », et rappelé qu'elle a été « publiée » par « Guillaume Harveus Anglois Médecin de Charles Roy de la Grande Bretagne & illustrée par Monsieur des Cartes », le *Discours du tabac* insiste sur le passage « du sang en grosses gouttes de la veine cave dans le ventricule droit du cœur, & s'y dilate & s'y raréfie en un instant. Ce qui se fait par ce feu sans lumière contenu en tous les pores du cœur, semblable à ces autres feux que produit le mélange de quelque liqueur ou de quelque levain dont le corps auquel on le mélange, est dilaté de la même façon que le pourrait être ou du sang ou du lait, que l'on verserait goutte à goutte dans un vase fort chaud » (p. 23-24). On reconnaît le *Discours de la méthode*, complété par *L'Homme* et par *La Description du corps humain* (voir AT VI, 46, 49, AT XI, 123, AT XI, 228). La « raréfaction du sang », invoquée dans l'explication cartésienne de la cause du mouvement du cœur, différente de celle de Harvey, est répétée plusieurs fois, avec le reste « de sang déjà raréfié dans ces cavités pour y servir comme d'un levain à la dilatation suivante qui se fait dans le cœur » et constitue « le principal ressort qui meut la machine du corps humain » (p. 25-26), écho de *La Description du corps humain* (AT XI, 228). La suite reprend le *Discours de la méthode* et *L'Homme* : « De la raréfaction du sang résulte le pouls ou le battement des artères, lequel dépend des onze petites peaux, qui comme autant de petites portes ouvrent & ferment les entrées des quatre vaisseaux qui regardent dans les deux cavités du cœur. » Comme dans les textes de Descartes, la description des valves cardiaques suit : « Trois sont posées à l'ouverture de la veine cave dans le cœur, [...] », p. 26-27 (voir AT VI, 47-48 et XI, 124). Le jeu des valves, joint à la dilatation du sang « fait enfler le cœur et toutes les artères du corps », avant que « le cœur et les artères se désenflent, & successivement

7. *Exercitatio anatomica De motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francfort, Fitzer, 1628.

de la même sorte : & c'est ce qui produit la dilatation de l'artère nommée diastole et sa contraction nommée systole » (p. 28). La dilatation (diastole) et la contraction (systole) sont la reprise, après Descartes, des définitions traditionnelles que Harvey a rejetées dans son traité (voir *L'Homme*, AT XI, 124-125 et *La Description* AT XI, 231-232, puis 280-281). Pour Harvey en effet, la systole est la phase active du mouvement du cœur, celle qui permet la contraction par laquelle le sang est expulsé dans les artères, la diastole des artères répondant ainsi à la systole cardiaque. Le *Discours du tabac* poursuit : « Telle est donc la circulation, par laquelle le sang s'échauffe & se subtilise [...] Elle est prouvée par la construction du cœur, par celle de ses valvules & leur diverse disposition ; par la ligature des artères [...], par celle des veines [...] & enfin par des raisons & des expériences si convaincantes, qu'il est impossible de la révoquer en doute » (voir *DM*, AT VI, 51-52). L'originalité du *Discours du tabac* tient aussi à l'ajout de précisions qui viennent confirmer la circulation du sang, d'où la présence du mot « anastomose » pour la communication entre les veines et les artères, après la « supposition » des « petits passages » par Harvey, puis Descartes qui n'avaient pu en vérifier l'existence, faute de microscopes (voir p. 24⁸ et AT VI, 51). La preuve de l'existence de ces anastomoses a été fournie par Malpighi en 1661, avec leur « observation microscopique ». Parmi les preuves de la circulation du sang, ce *Discours* fait allusion à la « transfusion même du sang d'un animal dans un autre, depuis peu découverte » (p. 29). Il s'agit des expériences faites en Angleterre entre deux chiens par le médecin Richard Lower en février 1665, et en 1666 à la Royal Society. Puis le 15 juin 1667 a eu lieu la première transfusion du sang d'un animal sur un homme (sang tiré de la carotide d'un agneau et transfusé dans la veine du bras), par le médecin Jean-Baptiste Denis, qui participe aux réunions de l'Académie Bourdelot, comme le confirment les *Conversations*, où la pratique et l'utilité de la transfusion sont débattues⁹. Dans le *Discours du tabac*, un autre point discuté concerne les vaisseaux lymphatiques, mentionnés (p. 48) et dont les *Conversations* précisent non seulement que Bourdelot (qui se rendait en Suède) en aurait discuté avec Thomas Bartholin et Wormius (Ole Worm) à Copenhague, mais qu'il en serait le découvreur¹⁰.

Le *Discours du tabac* évoque « la parfaite connaissance de l'anatomie de la tête » (p. 33) au moment où de nouvelles découvertes, toutes postérieures à la mort de Descartes et liées à l'essor des dissections, font rebondir des controverses, notamment sur le rôle de la glande pituitaire et la question des voies suivies par la pituite, qui pourrait « corrompre » la glande pinéale et le tissu choroïde, et « infecterait continuellement la partie la plus éminente de l'homme et ferait un cloaque du siège de l'âme » (p. 41-42). Il est important de noter que les noms du « très docte Willis, qui depuis peu a fait si exactement l'anatomie de la tête » – allusion au traité *Cerebri anatome* de 1664 –, puis ceux de Wharton et de Schneider, « savants anatomistes », sont cités,

8. Le mot est mis au pluriel dans l'édition de 1677 p. 27 de *L'Histoire du tabac*.

9. Voir *Conversations de l'Académie de Monsieur l'abbé Bourdelot*, 1672, Livre I^{er}, Seconde Conversation De la transfusion, p. 83-90, écho des débats à ce sujet. Voir p. 88 : « La circulation du sang n'est pas reçue de tout le monde, quoi qu'elle soit si clairement démontrée. » On lit aussi que Bourdelot redoute « les maux » que la transfusion « peut faire » « par l'imprudence de ceux qui ne s'en serviroient pas bien », p. 89-90. J.-B. Denis fréquente aussi une autre académie parisienne, celle de Montmor. Voir aussi Guillaume LAMY, *Lettre écrite à M. Moreau, Docteur en médecine [...] contre les prétendues utilités de la transfusion du Sang pour la guérison des maladies, avec les réponses aux raisons et expériences de M. Denys*, Paris, J. Delaunay, 1667, et C. Gadroys, *Lettre écrite à M. l'Abbé Bourdelot pour servir de réponse au Sr Lamy, et confirmer en même temps la transfusion du sang par de nouvelles expériences*, Paris, J. Cusson, 1667.

10. *Conversations*, op. cit., 1672, Entretien servant de Préface, p. 51-53. La paternité de cette découverte est aussi revendiquée par Olaüs Rudbeck (Rudebeck) et Johannes Van Horne (Horn) que Bourdelot a rencontrés à Leyde, sur le chemin de la Suède. Bourdelot leur a parlé de Pecquet et a fait une dissection.

après celui de Vésale (voir notamment p. 45-47). Thomas Wharton est un médecin anglais, spécialiste des glandes, qui a publié une *Adenographia, sive glandularum totius corporis descriptio* à Londres en 1656, avec planches, plusieurs fois rééditée. Conrad Victor Schneider est, quant à lui, un « très docte & fameux médecin allemand », professeur à Wittemberg, auteur d'un traité sur les catarrhes, *De catharris*, publié à Wittemberg en 1660. Expériences à l'appui, il balaise l'idée, issue de la collection hippocratique, que les catarrhes, les différentes excréments (*excrementa*) du cerveau coulent par les oreilles, le nez, la bouche. Ce qui permet implicitement à l'auteur du *Discours du tabac* de rejeter la réponse de Falckenburgius à Neander et explicitement de « détruire » l'« erreur » sur la présence d'une croûte noire dans le cerveau, causée par la fumée du tabac se condensant « en forme de suie » dans le cerveau (p. 105-107). Le *Discours du tabac* aborde la structure complexe de l'os sphénoïde (p. 45). Il décrit les sept canaux identifiés par Schneider et la membrane pituitaire (p. 50-56). Il fait allusion aux injections dans les vaisseaux, qui permettent d'en suivre le trajet précis (p. 48).

Mais, s'agissant des esprits animaux et de la glande pinéale, de l'imagination et de la mémoire, de la formation des idées des objets, le *Discours du tabac* s'inspire largement de *L'Homme*, des *Passions de l'âme* et de *La Description*, ainsi que des *Lettres*. En effet, les esprits animaux montent du cœur au cerveau par les artères carotides et environnant la glande pinéale, ils lui portent « ce vent si subtil, cette flamme si vive et si pure » (p. 44, voir notamment *L'Homme*, AT XI, 129). La glande pinéale est le « siège de l'âme » (p. 42). Elle est « fort petite et fort mobile », elle est aussi l'organe de l'imagination et les esprits la « font pencher » (p. 79, 100-101). Le *Discours du tabac* traite longuement de l'imagination, « puissance, plus corporelle que spirituelle, de concevoir l'idée des objets extérieurs, comme s'ils étaient présents à l'esprit & de la reproduire sur les espèces que les sens en ont reçus, bien que les objets ne soient plus présents ». Ces esprits animaux « impriment » sur le cerveau, « ils tracent des espèces plus ou moins distinctes, et tandis qu'ils gardent cette forme, ils ne permettent pas que les idées de l'imagination, qui s'y attache, en puissent avoir aucune autre. Si l'âme, par le pouvoir qu'elle en a, détermine le mouvement de la glande, & par son moyen le cours des esprits, elle est cause que ces esprits forment diverses espèces, qui donnent à l'âme la pensée qu'elle peut avoir. De sorte que ces espèces sont toujours excitées par l'action des objets, par les vestiges de la mémoire, par l'action des esprits animaux & par la force de l'âme » (p. 80-81). La glande pinéale est aussi le siège de la mémoire, avec une précision : « il n'est point icy question de la mémoire spirituelle [...] mais seulement de la mémoire corporelle que les qualités du sang peuvent accroître ou diminuer. [...] [L]es esprits, pour tracer les espèces des objets ouvrent les pores & les fibres du cerveau », puis (p. 83) : « autant de fois que les esprits prennent le même cours, ils repassent sans résistance par les mêmes ouvertures, retracent nécessairement sur la glande les mêmes espèces & donnent occasion à l'esprit de former les mêmes idées » (voir *L'Homme*, AT XI, 131, 176-177, 180, *Passions*, art. 31, *lettres à Mersenne*, 1^{er} avril 1640, 21 avril 1641, AT III, 49 et 361-362, du 6 août 1640, en AT III, 14).

D'autres éléments tirés des écrits de Descartes sont intéressants à noter : l'attention aux nerfs, les expressions comme « qui donne occasion à l'âme de concevoir l'idée de la faim », mais aussi le fait que la mort se trouve associée à « la chaleur et la vie [...] prêtes à s'éteindre » (p. 43 ; voir *Passions*, art. 5 et 6, et *Description*, AT XI, 225), sans oublier l'évocation de l'hydropisie et son lien avec la nature, issue de la *Méditation VI*. Ce qui frappe dans la reprise des textes posthumes de *L'Homme* et

de *La Description du corps humain*, c'est la distance prise avec la préface de Clerselier et la timidité des notes de La Forge sur la circulation du sang.

Le *Discours du tabac*, favorable à son usage de manière modérée, est réimprimé en 1671, chez le même éditeur avec une page de titre recomposée pour faire place à trois différences : (1) la modification de la disposition typographique du titre ; (2) une suppression : celle que le livre est « Imprimé aux dépens de l'auteur », et que les exemplaires « se vendent chez lui, rue St Louis, près la petite porte du Palais, au Brayer d'argent » ; (3) l'ajout d'une précision (la fontaine) sur l'adresse de l'éditeur : À Paris, chez Martin Le Prest, rue St Jacques, devant la Fontaine S. Severin, à la Couronne de France. Le livre de 125 pages et la « Table des choses les plus remarquables contenues en ce Discours du Tabac », sont réimprimés en 1693 à Paris, avec les trois gravures sur bois, mais avec précisions sur le titre et changement d'éditeur : *Discours du tabac, où il est traité particulièrement du Tabac en poudre. Avec des Raisons Physiques sur les vertus & sur les effets de cette Plante, & de ses divers usages dans la Médecine*, par le Sieur Baillard, À Paris, chez Jean Jombert, près des Augustins, à l'Image Notre-Dame, 1693. Le privilège royal, repris, est placé à la fin avec l'ajout qui figure dans *L'Histoire du Tabac* en 1677 : Achevé d'imprimer pour la première fois le 8 avril 1668. L'Épître à Bourdelot est intégralement reprise, tout comme l'avis de l'Auteur au Lecteur, avec une mise en page identique, qui se poursuit dans le *Discours*.

Entre ces dates, le pseudonyme de l'auteur a été levé dans une nouvelle édition publiée à Paris en 1677 chez le premier éditeur M. Le Prest, intitulée cette fois *Histoire du tabac, où il est traité particulièrement du tabac en poudre*, composée par Monsieur De Prade. Le prétendu Sr Edme Baillard, auteur du *Discours du tabac* est Jean le Royer de Prade, originaire du Rouergue, comme l'indique la précision sur un portrait de 1671, alors qu'il a 47 ans : Ioannes Le Royer de Prade, Rhutenensis, annos 47 natus. C'est un poète, dont la première édition du *Discours du tabac* donnait un échantillon dans l'Épître avec son nom, et en se référant à une *Élégie* qu'il avait dédiée en 1651 *Au Sieur Beys, sur ses Œuvres poétiques*¹¹. Il est aussi auteur de pièces de théâtre, notamment *Arsace, Roy des Parthes*, Tragédie de Monsieur De Prade, Représentée par la Troupe du Roy et éditée en 1666 chez Théodore Girard. Cette tragédie en alexandrins a été lue dans les salons dès 1650 et créée le 3 novembre 1662 au Théâtre du Palais-Royal. La Troupe du Roy au Palais Royal est celle de Molière, qui en 1665, ouvre son *Dom Juan* par un éloge du tabac.

L'Histoire du tabac est dédiée à Jean Roger de Foix avec un portrait (qui ne figure pas dans tous les exemplaires), dont l'éditeur, ou de Prade, fait l'éloge dans l'Épître, qui remplace celle à Bourdelot. Une adresse de l'Imprimeur au Lecteur précise que « Monsieur de Prade, assez connu par l'Histoire de France & celle d'Allemagne [...] composa celle du Tabac à la prière d'un de ses amis », ce qui vise Bourdelot, et qu'un marchand de Paris « osa faire imprimer sous son nom en l'année 1668 », ce qui justifie l'usage du pseudonyme « Sr Baillard ». Trois lignes citent les « fautes les plus importantes survenues à l'impression ». L'approbation, en date du 3 Avril 1677, est donnée par le Doyen et quatre Docteurs Régents en la Faculté de Médecine : Le Moine, Jean-Baptiste Moreau, Jean-Armand de Mauvillain, Pierre Perreau, et Antoine de Caen, qui rappellent que le livre avait « déjà ci-devant été imprimé sous un autre

11. Charles BEYS, *Les Œuvres poétiques*, Paris, chez T. Quinet, 1651. Dans ce livre, Charles Beys a inséré les vers qu'il a composés, en 1650, pour le couronnement de Christine de Suède, dans lesquels il évoque la fin de la guerre : *Vers du Carrousel fait au Couronnement de la très-Auguste Christine Reyne de Suede*, p. 215-232. Voir, par comparaison, DESCARTES, le *Ballet de la paix*. Voir, ensuite dans le recueil, un *Sonnet à Monsieur de Prade*, p. 233. Beys est aussi un auteur de théâtre, voir notamment la tragédie, *L'Hospital des fous*, Paris, 1638.

nom », mais que la réimpression se fait « sous le véritable nom de son auteur ». L'avis de l'auteur au lecteur n'est pas repris. *L'Histoire du tabac* est divisée en 26 articles, avec ajout, au début, d'une table portant sur cette division, suivie de la reprise de la table des matières qui s'inscrivait à la fin en 1668. Le livre a connu des remaniements, notamment sur les préparations de tabac, mais pas sur l'importance de Descartes et pas non plus dans les pages se référant à ses thèses médicales. Un changement notable est celui du passage du « Je » au « On » : « On y marche sur les traces de Monsieur des Cartes » (p. 2). La qualité des trois illustrations est améliorée : elles s'inscrivent sur une page intercalée entre les p. 8 et 9 pour le tabac mâle (à comparer avec la p. 7 de l'édition de 1668), et entre les p. 12 et 13 pour les deux illustrations du tabac femelle et du petit tabac (à comparer avec celles des p. 11 et 12 en 1668). Notons qu'une Traduction allemande de *L'Histoire du Tabac* a été publiée en 1684, *Tabacks-Historie, in welcher insondeheit vom Schnup-Taback eine aussfürliche Beschreibung als von desselben Zielung...*, in französischer Sprache beschrieben durch Mons. De Prade. Ins Teutsche übersezet bon G.K.M.D., Francfort, D. Paulli/ Johann Georg Drullmann.

Que retenir de ce *Discours du tabac*, publié en 1668 et réédité? Qu'il est le premier à envisager les effets d'un remède récent dans un cadre médical nouveau, celui de la circulation du sang, encore contestée. Que les idées médicales de Descartes s'y trouvent largement exposées alors que ses livres sont condamnés, et qu'un médecin proche du pouvoir royal est à l'origine d'un texte audacieux qui approuve la circulation du sang dans un contexte mécaniste cartésien, et qu'il évoque des dissections, notamment de cœurs et de cerveaux. En outre, ce *Discours* est favorable à l'usage thérapeutique du tabac, alors que des condamnations tombent (p. 66). Que des médecins proches du pouvoir royal approuvent ce texte, qui pose un jalon vers la décision royale d'imposer l'enseignement de la circulation du sang à Paris, au Jardin du Roi, en 1673, par le chirurgien Dionis. 1673, c'est aussi l'année où Molière crée *Le Malade imaginaire* mettant en scène le jeune Thomas Diafoirus qui offre à sa fiancée une thèse contre les circulateurs et l'invite à un spectacle de choix : la dissection d'un corps féminin. Molière n'avait pas tort : il avait sous les yeux des médecins refusant encore la circulation du sang.

Une dernière remarque me semble s'imposer sur le *Discours* et l'*Histoire du tabac* : elle concerne le véritable auteur de ces textes qui mêlent théorie et pratique de la médecine. Jean Royer de Prade est un poète, un auteur de théâtre et un historien. Son intérêt pour la médecine n'apparaît pas dans ses textes. Or le *Discours du tabac* contient des paragraphes anatomiques et physiologiques touchant à des questions délicates qui requièrent une compétence médicale, ce qui me conduit à penser que Bourdelot est activement intervenu dans la rédaction. En outre, sa qualité de praticien explique que le *Discours* prête attention à la santé et au corps sain (Épître, puis p. 58, 64), aux maladies de la tête (p. 36), à la douleur et au fait que « le malade souffre » (p. 37, puis p. 107, 113, 116), aux parties « malades » (p. 117, 119), au « régime de vivre du malade, [à] la nature de son mal et [aux] symptômes qui l'accompagnent » (p. 124) suivi du plaidoyer en faveur du recours à « l'avis d'un sage et savant médecin », qui sait prescrire « suivant la raison et l'expérience » (p. 124). Ce faisceau d'indices précis me conduit à proposer Bourdelot comme coauteur, voire auteur principal, mais volontairement caché, de ces textes. Pour les publications, Bourdelot, « né pour la Cour aussi bien que pour les Sciences¹² » avait besoin d'un porte-parole, lui-même usant d'un pseudonyme (sauf en 1677), pour trois raisons : 1. son double statut d'une part de médecin de princes du sang dans une période troublée, où le Grand Condé

12. *Conversations*, op. cit., 1672, p. 53.

a rencontré la défiance du souverain, et d'autre part d'abbé commanditaire de l'abbaye de Massay que lui a confiée Mazarin après intervention de la reine Christine ; 2. le contenu novateur du texte, du point de vue théorique et pratique, avec le cadre cartésien de l'exposé, le ralliement à la circulation du sang et au mécanisme du corps, dans un contexte médical parisien complexe et peu ouvert aux découvertes ; enfin 3. son rôle d'animateur et de modérateur dans l'Académie de savants qu'il réunit chaque semaine et qui fut créée par le prince de Condé. Dans ce lieu réunissant des « Athlètes qui s'exercent dans ces combats d'esprit », « Aristote n'y est pas moins favorablement écouté que Descartes, et Gassendi. On n'y rejette point Raymond Lulle, ni Paracelse, ni Hobbes¹³. » Le médecin Bourdelot, expert en « bons remèdes », apparaît sous les traits de Périandre dans ces *Conversations* qui abordent souvent des questions médicales et en appellent à la raison et à l'expérience.

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

II. Retour sur Descartes et Schoock : la lettre ouverte de Schoock à Descartes retrouvée, et les autographes de Descartes à Groningue

I. La lettre de Schoock à Descartes

La publication de la *Lettre à Dinet* (mi-mai 1642) ouvrit un nouveau chapitre de la *Querelle d'Utrecht*. La réaction à Utrecht fut un mélange de surprise, d'irritation et de découragement semblable (sinon supérieur) à l'accueil qu'avait rencontré la *Responsio* de Regius, deux mois plus tôt. En insérant un récit de ce qui s'était passé à Utrecht dans une publication d'Elzevier, Descartes non seulement rouvrit un conflit que tous auraient voulu laisser derrière eux, mais le soumit aussi à l'opinion publique, portant ainsi préjudice à la réputation à l'étranger d'Utrecht et de son université. De plus, présentant les professeurs comme poussés par les intimidations de Voetius à accepter le *Jugement académique*, qui condamne la nouvelle philosophie, contre la volonté d'un Magistrat sage mais peureux, il humiliait presque tout le monde¹⁴. Enfin, que l'objet principal de la *Lettre à Dinet* fût d'obtenir un jugement favorable des jésuites sur la philosophie de Descartes ne peut guère avoir été à son avantage.

Voetius était furieux, non seulement à cause du portrait peu flatteur que Descartes avait dessiné de lui, mais aussi parce que Descartes l'avait tenu uniquement responsable de ce qui s'était passé. Il composa immédiatement un dossier pour réfuter les allégations et défendre son honneur, lequel serait utilisé par Martin Schoock, professeur de philosophie à Groningue. Par sa correspondance avec Voetius, nous savons que Schoock avait déjà eu l'intention d'écrire contre Descartes. Ce ne sera cependant que vers la fin de juillet, pendant les vacances passées chez son beau-père à Utrecht, que lors d'un « somptueux repas » chez Voetius il se sera laissé persuader à prendre aussi sa défense. On ne perdit pas de temps. Voetius tenait prêt le plan du livre à faire ; un de ses étudiants,

13. Voir *Conversations*, op. cit., 1672, p. 55-56, puis 62. Et l'éloge des princes de Condé dans la Dédicace. Notons que parmi les cartésiens « Il y a Monsieur Fedé, grand philosophe qui a une vivacité d'Esprit admirable, avec une grande variété de doctrine ; qui excelle dans les Mathématiques, & qui possède tellement le Système de Monsieur Descartes (dont il est *deffensor acerrimus*) qu'il pourrait le redonner tout entier s'il était perdu », p. 71-72. Sur Fedé et son édition des *Méditations* en 1673, voir BAILLET, *Vie de Monsieur Descartes*, seconde partie, livre VII, chapitre XII, p. 324 : « M. Fedé, docteur en médecine de la Faculté d'Angers, dont le mérite ne peut être inconnu qu'à ceux qui n'ont pas ouï parler de son zèle pour la philosophie cartésienne. »

14. *Judicium senatus academici inclutæ academiae Ultrajectinae* (AT III 551-553 ; voir René DESCARTES, Martin SCHOOCK, *La Querelle d'Utrecht*, éd. Theo Verbeek, Paris, 1988, p. 121-122).

Lambertus van den Waterlaet, assisterait Schoock et surveillerait l'impression à Utrecht. Trois jours plus tard Schoock présenta à Voetius « la première partie de la méthode », probablement l'Introduction et la I^{re} Section de ce que devait être l'*Admiranda methodus*. Voetius ne voulait pas que Schoock s'employât vainement à l'examen de l'ensemble de la philosophie de Descartes : la défense de son honneur (occupant la préface) et les chapitres sur le scepticisme et l'athéisme de Descartes devaient avoir la priorité. À ses yeux, les Sections II et III, qui sont probablement au plus près du projet initial de Schoock, n'étaient pas importantes. En rentrant à Groningue, Schoock aurait laissé à Utrecht un manuscrit révisé sur les indications de Voetius, mais toujours incomplet, ayant promis le reste, probablement toute la section III, « dans quinze jours ».

L'impression semble avoir commencé vers la fin octobre, bien que le manuscrit ne fût pas encore complet. Aussi le libraire fut-il forcé d'arrêter l'impression en novembre, Schoock n'ayant toujours pas livré le reste de son manuscrit. Vers la fin du mois, Descartes obtint les six feuilles imprimées, soit 144 pages in-12°. Manquaient encore la préface, les Sections III et IV, et la page de titre. Croyant que Voetius en était l'auteur il commença une réponse, mais arrivant à la p. 33 (*Querelle*, p. 197) il en fut détrompé, voyant que l'auteur se décrit comme « enseignant dans un coin reculé des Pays-Bas » ; puis, à la p. 57 (*Querelle*, p. 208) l'auteur parlait de Voetius comme d'un « précepteur vénéré ». Descartes ne vit alors plus d'intérêt à sa réponse. Il ne reprendra son manuscrit qu'après avoir vu le livre complet, lequel ne sera publié que vers la fin de mars 1643. Furieux de la préface, où il est désigné comme un « émule de Vanini » (*Querelle*, p. 160), et de la Section IV, où l'on montre que sa philosophie mène au scepticisme, à l'enthousiasme et à la folie délirante et où est développé un long parallèle entre Descartes et Vanini (1585-1619), il reprendra sa plume. Le résultat est la *Lettre à Voetius*, publiée dans la troisième semaine de mai 1643 (suivie par une traduction néerlandaise en juin), laquelle culmine par un réquisitoire en règle contre Schoock et Voetius. Selon Descartes, les deux doivent être renvoyés de leur poste de professeur, et Voetius aussi de celui de ministre de l'Église d'Utrecht.

Il manquait toujours au dossier que nous possédions une lettre ouverte à Descartes par laquelle Schoock aurait revendiqué la paternité de l'*Admiranda methodus*. Son existence était connue. Schoock l'annonce dans une lettre à Voetius du 25 mai (ancien style, donc actuellement le 4 juin) et elle aurait été prête au début de juillet. En attendant l'évolution des procédures contre Descartes commencées par le Magistrat d'Utrecht, Voetius ne la fait pas encore imprimer. Au surplus, le 25 juin (5 juillet) il avait déjà fait signer à Schoock un témoignage dans lequel celui-ci déclare que « si René Descartes dans un écrit récent [...] attribue mon ouvrage à M. Voetius et en tire un prétexte pour se venger de lui et vomir tout son venin, c'est un pur mensonge » (texte complet dans AT IV, 799-801). Cependant, après une intervention de l'ambassadeur de France, le procès est suspendu à la requête du Stathouder (*Descartes à Pollot*, 23 octobre 1643, AT IV, 28-30). Ni Descartes ni Voetius n'en sont satisfaits, au contraire. Descartes s'adresse de nouveau à l'ambassadeur (voir ci-dessous) ; Voetius fait imprimer la lettre ouverte de Schoock, laquelle cependant est interdite le 6/16 novembre par les bourgmestres, trop heureux de pouvoir utiliser l'intervention du Stathouder pour étouffer l'affaire. Trois feuilles étaient déjà imprimées, soit 72 pages in-12° (cf. Descartes à Pollot, [17 novembre 1643], AT IV, 51-52).

Ce document, jusqu'ici connu seulement par quelques citations dans des ouvrages de Paul Voet (fils aîné de Voetius) et de Samuel Maresius, nous l'avons finalement retrouvé dans la Bibliothèque de l'Arsenal (cote 8-S-18268). La brochure était très fragile, mais grâce au groupe de recherches cartésiennes de l'université Érasme (Rotterdam) elle est maintenant restaurée, numérisée et rendue publique

sur Gallica (figure 1). Le titre est *Epistola Martini Schoockii L. A. M. et philosophiae in Acad. Groning. Prof. ad Renatum Des-Cartes*, l'imprimeur étant Willem Strick (Utrecht) et l'année de publication 1643.

Limitons-nous ici à quelques remarques rapides. Le but principal du livre est double : montrer d'abord que Schoock n'a pas eu besoin de l'incitation de Voetius pour s'intéresser à Descartes, et que Voetius n'est pas l'auteur de l'*Admiranda methodus*. Le premier point est sans doute vrai : n'oublions pas en effet que Schoock avait été un étudiant de Reneri, l'ami de Descartes (*Admiranda methodus*, p. [1], *Querelle*, 157), et qu'il suggère dans son premier ouvrage que la philosophie est en train de se renouveler (*Lusus imaginis iocosae sive echus*, Utrecht, Roman, 1638). Dans la *Lettre à Descartes*, il évoque des disputes contre Descartes, soutenues apparemment à Groningue en 1640 et 1641 : sur les sceptiques, le rêve, les formes substantielles (p. 9-10) ; dans la dispute sur les rêves, il aurait réfuté « la conjecture incertaine sur la glande pinéale » (p. 9), ce qui serait d'autant plus remarquable

qu'avant 1643 Descartes n'en a parlé que dans la *Dioptrique* et encore sans préciser le nom de la glande (*Dioptrique* V, AT VI, 129)¹⁵. Les *Méditations* auraient été le motif principal pour publier un livre au lieu de disputes. Schoock aurait voulu montrer que Descartes réfute mal les athées et défendre « celui que j'ai toujours honoré comme un père et dont j'ai toujours estimé l'érudition et la rare piété » (p. 10). Quant à Voetius, Schoock déclare « qu'à l'exception de ce qui est intitulé *Paralipomènes appartenant à la préface*, moi seul ai établi la *Méthode admirable* de votre philosophie et que, pas plus qu'un autre mortel ne m'en a fourni la matière (sauf peut-être ce qui est inséré en la préface concernant l'histoire de l'affaire Regius), comme tu te l'imagines absurdement, Voetius n'ait disposé de ma plume¹⁶ ». Et quelques lignes plus loin : « Dieu qui

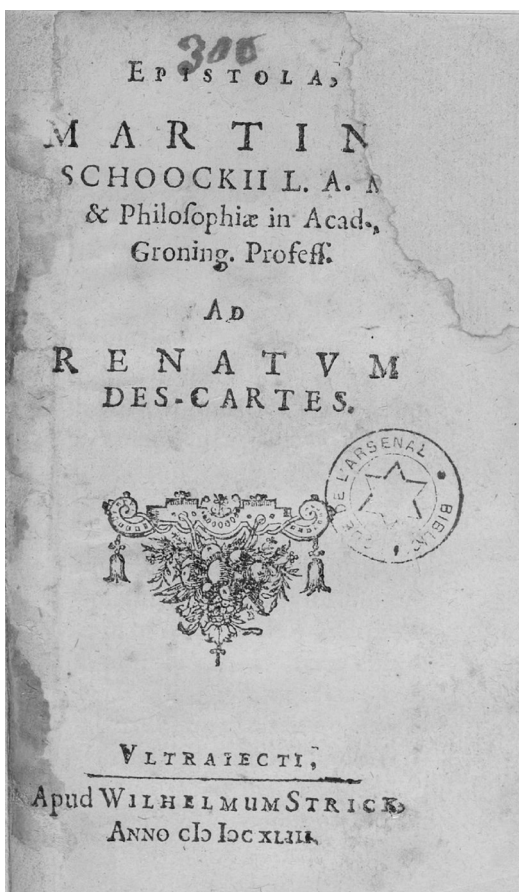


Figure 1, édition de la lettre de Schoock à Descartes, bibliothèque de l'Arsenal.

15. Nous n'avons retrouvé ni la dispute sur les rêves ni celle sur les formes substantielles. Les disputes contre les sceptiques sont reprises dans SCHOOCK, *De scepticismo Pars prior*, Groningue, Lussinck, 1652.

16. « Ajo me solum, si excipias ea, (quae inscribuntur Paralipomena ad praefationem) condidisse Admirandam Methodum tuae Philosophiae, ac haut magis materiam (nisi forte quaedam ad historiam

scrute les cœurs et qui sait tout, sait que je dis la vérité et que je ne mens pas, voire je dis que Voetius n'est la cause ni symbolique ni morale de cet écrit. J'ai déclaré la guerre à votre philosophie de mon propre mouvement » (p. 13-14). Il admet qu'en le faisant il a fait plaisir à Voetius. Pourquoi pas? Ce serait un moyen de s'acquitter de la dette contractée envers son précepteur.

Soulignons l'équivoque de ces déclarations. En effet, Schoock aurait « établi » (*condidisse*) l'*Admiranda methodus*. Il aurait donc composé l'ensemble, excepté les *paralipomènes*, lesquels en effet, l'analyse bibliographique le montre, furent ajoutés au tout dernier moment et se réduisent à ce que Schoock n'avait pas utilisé du dossier que Voetius lui avait donné. De cet ensemble Voetius ne serait ni la « cause morale », parce qu'au contraire il se serait opposé à une réfutation en règle de la philosophie de Descartes (Sections II et III), ni la « cause symbolique » (selon le terme grec), ce que nous interprétons comme la « cause solidaire » (cf. Descartes, *Lettre à Voetius* VII, AT VIII-B, 109). Puis, dans la note de plaidoirie préparée par Schoock pour le procès qui lui sera intenté par Voetius après celui de Groningue (pour diffamation et parjure), il prétendra que Voetius était intervenu dans le texte de sa *Lettre à Descartes*, en particulier dans celui de la première feuille, c'est-à-dire celle dans laquelle il prend la responsabilité entière de l'*Admiranda methodus*. Elle aurait été imprimée à Utrecht en l'absence de Schoock. Aussi défie-t-il ses adversaires de produire son manuscrit, lequel cependant ne jouera aucun rôle dans le procès parce que, selon Paul Voet, il avait été donné aux garçons d'imprimerie qui à leur tour, comme cela paraît avoir été l'habitude, auraient vendu le papier pour emballer du poivre et du savon. Schoock prendra ses distances par rapport aux accusations d'athéisme qui se trouvent dans l'*Admiranda methodus*, lesquelles auraient été insérées par Voetius¹⁷.

Quelques autres points attirent l'attention. Schoock suggère qu'au lieu d'être rédigée en français par Descartes lui-même, puis traduite en néerlandais par d'autres, la lettre de Descartes au conseil municipal d'Utrecht du 6 juillet 1643 (AT IV, 9-12) fut écrite directement en néerlandais à Utrecht (p. 20). Il se défend contre l'allegation selon laquelle il aurait dit que Descartes est un athée, ayant toujours fait une distinction « entre l'ouvrage et l'ouvrier, entre celui qui écrit et ce qui est écrit » (p. 24). Quant à la défense des membres réformés de la Confrérie de la Vierge, il se demande si ceux-ci en peuvent avoir été reconnaissants : « Quel réformé voudrait être défendu par un homme soi-disant catholique contre un professeur de théologie dans une université orthodoxe? » (p. 27). Schoock défend aussi le style de son livre, qui, sans être « édenté » (*edentulus*), ne serait pas plus mordant que celui de Descartes lui-même (p. 28), sans compter le fait qu'il faut oser appeler les choses par leur nom (p. 34-36). Aux yeux de Schoock, Descartes se montre d'autant plus chatouilleux que lui-même semble avoir pris ses leçons de rhétorique « au Sablon, dans la Rue Sacrée, sur le Pont des Boulangers d'Utrecht », auprès des « prostituées, des maquerelles et des vendeuses de poissons et de légumes¹⁸ » (p. 37). Schoock relève aussi non seulement la préférence de Descartes pour la campagne, mais encore son envie de fuir même ses plus fidèles disciples, ses nombreux déménagements. Ce n'était pas

Regii negotii Praefationi inserta spectantia excipias) quenquam alium mortalium suppeditasse, quam tu inepte fingis, Voetium stylum commodasse », SCHOOCK, *Epistola ad Renatum Des-Cartes*, p. 12-13.

17. Voir SCHOOCK, « Corte memorie », publié dans Erik-Jan Bos, « Epistolarium Voetianum II », *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, 1999, 79, p. 39-73.

18. Le Sablon (*Sabura*) paraît avoir été un lieu-dit hors d'Utrecht (*Het Zand*) ; la Chaussée Sacrée (*via sacra*) est le *Heilige Weg*, maintenant connue comme le *Steenweg* ; le « Pont des Boulangers » (*pistorius pons*) est le *Bakkersbrug*, un des plus anciens d'Utrecht.

le savant qui avait besoin de repos et de solitude pour lire et méditer, mais plutôt le forain, sinon le libertin continuellement forcé de se cacher « tantôt à Deventer, tantôt à Arnheim, d'autres fois à Amersfoort, à Utrecht, à Alkmaar, à Amsterdam (je n'ai pas encore entendu dire que vous ayez également fait votre entrée à Haarlem avec vos joujoux philosophiques), à Leyde, et je ne sais où¹⁹ » (p. 30-31). Nous nous proposons d'y revenir.

II. Les autographes de Descartes dans les *Groninger Archieven*

Après l'arrêt de la procédure judiciaire contre Descartes à Utrecht en novembre 1643, et l'interdiction par le conseil municipal de la publication de la lettre ouverte de Schoock au philosophe français, Descartes est furieux. Ne pouvant plus faire valoir ses arguments à Utrecht, il se lance contre Schoock à Groningue. À cette fin, Descartes adresse, en janvier 1644, une requête détaillant l'histoire de l'affaire avec Voetius et Schoock à l'ambassadeur de France, Gaspard Coignet de La Thuillerie. L'accompagnant de sa propre lettre de recommandation, La Thuillerie envoie la lettre de Descartes aux États de Groningue et des Ommelanden, en les priant de considérer avec bienveillance la plainte de Descartes sur Schoock, auteur de l'*Admiranda methodus*. Toutefois, les États ne font rien, au grand mécontentement de Descartes qui, à son retour de France à la fin de l'année 1644, n'en a toujours pas de nouvelles. Il se renseigne auprès d'un de ses contacts à Groningue, Tobias Andreae, professeur de grec et d'histoire, qui lui répond probablement qu'il doit s'adresser directement au sénat de l'université de Groningue. Le 17 février 1645, Descartes écrit donc au sénat académique, faisant suivre, en copie, sa requête à l'ambassadeur de France ainsi que la note de recommandation de l'ambassadeur²⁰.

Le 25 mars 1645 (ancien style, donc 4 avril), on en accuse réception, et quelques jours plus tard, le sénat, sous la présidence du recteur, le théologien Samuel Maresius, grand adversaire de Voetius, commence l'interrogatoire de Schoock. Schoock donne plusieurs témoignages pour se disculper. Le 10/20 avril, le sénat adopte le rapport final et officiel, dans lequel Schoock déclare, entre autres choses, qu'il n'est pas l'auteur des passages les plus offensants et les plus choquants de l'*Admiranda methodus*. Le 16/26 avril, le secrétaire du sénat, Mattias Pasor, professeur de langues orientales, en envoie une copie à Descartes, qui le remercie le 26 mai 1645. C'est la fin de l'affaire de Groningue²¹.

Les archives de l'université se trouvent maintenant dans les Groninger Archieven. Elles contiennent non seulement les procès-verbaux des réunions du sénat académique, mais aussi quelques lettres concernant le procès de Descartes contre Schoock. Adam et Tannery ont déjà fait un usage fructueux de cette source et citent quelques passages des procès-verbaux (AT IV, 179-180, 196-199). Ils se réfèrent aux Groninger Archieven pour les documents suivants :

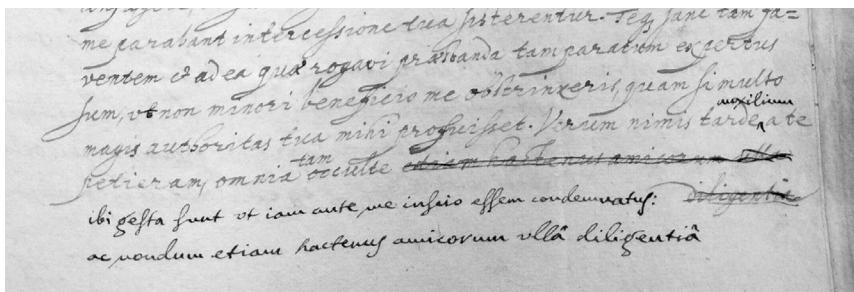
1. Descartes à La Thuillerie, [22 janvier 1644] : AT IV, 84-95 ;

2. La Thuillerie à Messieurs les États de Groningue et des Ommelanden, [début d'avril 1644] : AT IV, 96 ;

19. Ni Arnheim ni Alkmaar ne figurent dans aucune autre énumération des lieux où Descartes se serait établi. Egmond est près d'Alkmaar il est vrai, mais Descartes ne s'y est établi qu'en mai 1643.

20. De son côté, Voetius fait pression sur Schoock pour qu'il poursuive l'affaire à Groningue et pour que Descartes vienne personnellement dans cette ville, sans doute dans l'intention de le faire arrêter sur place. Voir les lettres de Voetius à Schoock de 1644 et 1645 dans Bos, "Epistolarium Voetianum II".

21. Pour la lettre de Descartes à Pasor, qui ne se trouve pas dans AT, voir notre note dans le Bulletin cartésien XLIII, *Archives de philosophie*, 76, 2013, p. 147-151.



3. Descartes au Recteur et Sénat de l'Université de Groningue, 17 février 1645 : AT IV, 177-179.

Il s'agirait dans tous les cas de copies, jamais les seules du reste, puisque des copies de ces lettres de Descartes se trouvent également dans la bibliothèque universitaire de Leyde²². En consultant les manuscrits aux Groninger Archieven nous avons pu constater que les informations données par Adam et Tannery ne sont pas exactes, la main de Descartes étant visible dans tous ces documents. Examinons-les une par une.

1. Descartes à La Thuillerie, [15 janvier 1644]. Groninger Archieven, "Acta senatus academici", Toegang 46, inv.nr. 14 (August 1619-August 1645), fos. 108-111. – Il s'agit d'une longue lettre, huit pages manuscrites de la main d'un copiste inconnu. Toutefois, Descartes doit avoir personnellement vérifié la copie, l'ayant corrigée quand c'était nécessaire. Cela ressort le plus clairement de la feuille 110^{re}, où Descartes ajoute un passage oublié par le copiste (figure 2). Bref, il s'agit d'une copie autorisée par Descartes, plus importante que celle de Leyde. Les copies de textes de Descartes écrites par d'autres mais méticuleusement vérifiées et corrigées par lui-même sont très rares. Un autre exemple, qui relève également de la Querelle d'Utrecht, est le manuscrit néerlandais de la *Lettre apologétique aux Magistrats d'Utrecht*²³. La lettre originale de Descartes à La Thuillerie, que celui-ci a fait suivre aux États de Groningue et des Ommelanden, paraît être perdue.

2. La Thuillerie à Messieurs les États de Groningue et des Ommelanden, [début d'avril 1644]. Groninger Archieven, etc., fo. 113. – La lettre originale envoyée aux États, comme la précédente, semble avoir été perdue. Il s'agit donc d'une copie, mais quelle copie! Elle est faite par Descartes lui-même, et c'est donc lui qui doit avoir écrit le début de la lettre :

La vertu de Monsieur des Cartes est si cognüe qu'il est inutile de vous en parler.

3. Descartes au Recteur et Sénat de l'Université de Groningue, 17 février 1645. Groninger Archieven, etc., fos. 114-115. – Contrairement à ce qui est prétendu par

22. Adam et Tannery ont constaté que la copie de la lettre à La Thuillerie dans le fonds BPL 293 B de la Bibliothèque de l'Université de Leyde est incomplète. Nous sommes très reconnaissants à M. Robin Buning de nous avoir signalé que la partie manquante se trouve dans le fonds BPL 293 A, qui contient d'ailleurs la copie de la lettre au Recteur et Sénat de l'Université de Groningue.

23. Voir Erik-Jan Bos, « Descartes's *Lettre apologétique aux Magistrats d'Utrecht*. New Facts and Materials », *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1999, p. 415-33. Le manuscrit néerlandais est publié par Bos dans *Verantwoordingh van Renatus Descartes aen d'achtbare overigheit van Utrecht* (Amsterdam, 1996), à présent trouvable sur Internet.

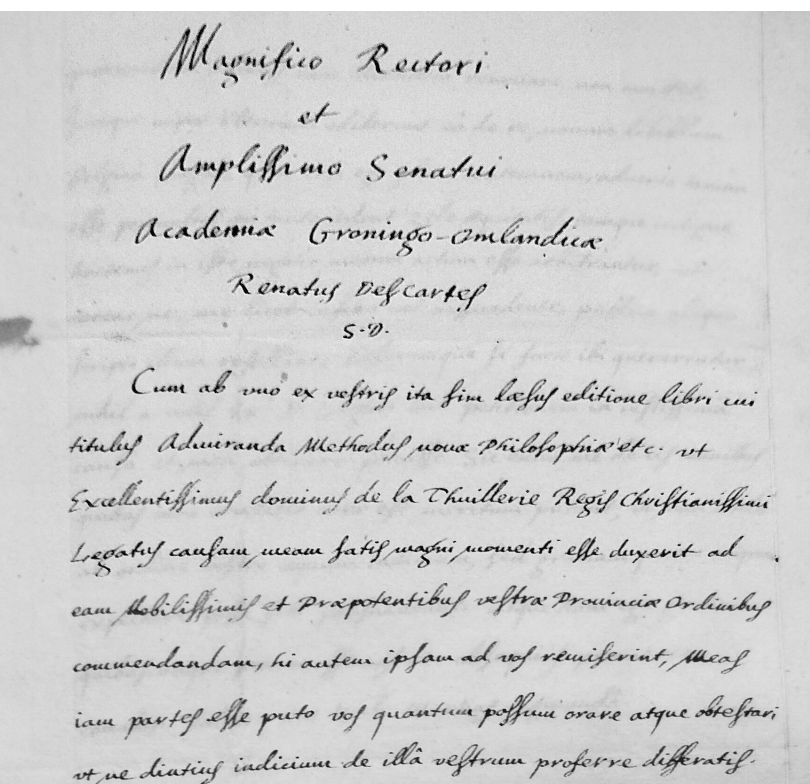


Figure 3, lettre originale et autographe de Descartes.

Adam et Tannery, il ne s'agit pas d'une copie, mais de la lettre originale et autographe de Descartes (figure 3). On peut donc l'ajouter au nombre de lettres autographes de Descartes ; la copie de la lettre à Leyde en perd aussi sa valeur critique. Un problème peut aussi être définitivement résolu : à la fin de la lettre, se trouve la phrase « ut non malo », ce

qui manque de sens. Aussi Adam et Tannery conjecturent-ils qu'il faut lire « ut non modo », conjecture qui est maintenant confirmée par l'autographe.

Bien que Charles Adam se soit rendu à Leyde pour y examiner les nombreux manuscrits cartésiens, il est très probable que ni Adam ni Tannery n'aient vu les manuscrits de Groningue et qu'ils s'en soient remis à l'archiviste de Groningue qui, ne connaissant pas la main de Descartes, n'a pas reconnu les lettres comme des autographes. Un autre élément de la correspondance de Descartes fut également oublié, à savoir une copie de la lettre de Pasor à Descartes, laquelle se trouve dans les procès-verbaux du Sénat, sous la rubrique « Literae ad D. Renatum Des Chartes [sic] » (fo. 62r^o). Cette lettre n'a donc pu être incluse dans la chronologie normale de l'édition AT. Ce n'est qu'à l'occasion de la parution du volume V en 1903 qu'elle l'a été dans les corrections, sur la base d'une copie à la BNF (AT V, 657). Une copie écrite de la main de Descartes a été retrouvée plus tard dans la collection Descartes-Huygens publiée par Léon Roth (AT IV n. é., 792-794 ; cf. AT V n. é., 666²⁴).

Erik-Jan BOS et Theo VERBEEK (Université d'Utrecht)

24. Au cours de nos recherches, nous avons également trouvé deux lettres d'Anthonie Studler van Surck à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich. Écrites en 1644, elles sont adressées à Joachim Camerarius (1603-1687), « Conseiller de la Couronne de Suède » à Groningue. Elles concernent entièrement l'affaire entre Descartes et Schoock, et confirment la remarque de Baillet (*La vie de Monsieur Descartes*, II, 256), selon laquelle Camerarius aurait plaidé la cause de Descartes à Groningue. Nous ferons état de ces lettres dans une prochaine publication.

III. Le *Discours de la méthode* : de la *Ratio studiorum* jésuite au *Catéchisme du concile de Trente*

La dizaine de lignes de la première partie du *Discours de la méthode* (AT VI, 8-17) consacrées à la théologie est célèbre :

Je révérais notre théologie, et prétendais autant [9] qu'aucun autre à gagner le ciel ; mais ayant appris [10] comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas [11] moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, [12] et que les vérités révélées qui y conduisent, sont au [13] dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les sou[14]mettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pen[15]sais que, pour entreprendre de les examiner, et y [16] réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire [17] assistance du ciel, et d'être plus qu'homme²⁵.

La lecture que nous proposons de ce paragraphe consiste à entendre la conjonction « mais » de sa deuxième ligne, donc à comprendre comme opposés son court début et sa fin développée. Le paragraphe sur la théologie obéit ainsi à la même structure argumentative que les précédents, également régis par le même « mais » (7, 12 et 25 ; 8, 4) qui oppose une raison, plus difficilement datable et plus longuement exprimée, à un constat estimatif initialement et éventuellement sensible qui tient en une ligne et demie²⁶. Mais, à la différence des disciplines précédentes, c'est à un autre « apprentissage », probablement antérieur (8, 9 : « ayant appris ») – dès avant le collège – que se voit opposer l'enseignement de la théologie. Ne reste alors qu'à situer l'enseignement reçu à La Flèche et l'apprentissage ou l'instruction (23, 2) : que désignent-ils ? Le premier est l'enseignement de la théologie (8, 8-9), le second l'apprentissage plus ancien du catéchisme²⁷ (8, 9-17) – d'où les deux temps de ce paragraphe²⁸, que sépare la conjonction « mais » : d'une part (l'enseignement), le temps de la *Ratio studiorum* des jésuites, règle de l'enseignement à La Flèche ; d'autre part (l'apprentissage), le temps du catéchisme, pour lequel Descartes emploiera le mot « religion ».

Si notre hypothèse de lecture est exacte, c'est-à-dire si c'est bien le catéchisme, et non pas la Bible, que Descartes oppose à l'enseignement théologique, alors la recherche des sources *directes* de ce passage dans le Nouveau Testament perd son sens

25. La ponctuation est celle de l'éd. 1637, Leyde, p. 9-10 (réimpression anastatique, Lecce, Conte, 1987), suivie en 1986 par l'éd. de Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud, Paris, Fayard, p. 12-13 ; et en 2007 par l'éd. en ligne de Vincent Carraud et Julia Roger (Corpus Descartes), mais l'orthographe a été modernisée.

26. « J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la poésie : mais [...]. Je me plaisais surtout aux mathématiques [...] ; mais [...]. Je comparais les écrits des anciens païens qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes, et fort magnifiques, qui [...] élèvent fort haut les vertus [...], mais [...] ». La note appelée à « fruits de l'étude » (7, 13), initialement rédigée par Geneviève Rodis-Lewis pour le projet d'*Œuvres de Descartes* à paraître dans la Bibliothèque de la Pléiade en 1996, dont, comme Annie Bitbol-Hespériès, nous avons conservé le manuscrit reçu en juillet 1993, était la suivante : « Exceptionnellement Descartes est d'accord avec ce qu'on lui promettait [...]. Mais si l'inspiration prévaut sur les règles, il devient inutile de les enseigner », voyant donc dans l'éloquence et la poésie une exception à ce qui allait être précisé dans une note à 6, 16 : « Descartes achève ici de rappeler ce qu'on lui avait “fait espérer”. Selon le même ordre des enseignements successifs [...], il va développer sa propre réaction : “Mais je croyais...” », avant de relever que « jurisprudence et médecine ne figurent que dans les perspectives ouvertes au collégien » et d'expliquer « qu'on ait envoyé Descartes étudier le droit, aucune étude de médecine n'étant ici impliquée ».

27. La *Meditatio* I en appellera de même à une opinion plus ancienne, celle du *credo* : « Verumtamen infixa quaedam est meae menti vetus opinio [...] » (AT VII, 21, 1-2).

28. Pour Henri Gouhier, qui cite ce texte dans *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 2^e éd. 1972, p. 306, le second temps est l'attitude conclue « très logiquement » du premier.

– c'est pourtant la recherche qu'a menée Étienne Gilson, suivi par plusieurs autres commentateurs²⁹. Ce liminaire entreprend de montrer qu'il fallait se tourner vers la *Catechismi romani praefatio*, c'est-à-dire la *Préface du Catéchisme du concile de Trente*³⁰ ou *Catéchisme romain*³¹ : texte d'Église, et non pas texte d'Évangile ni, plus généralement, de Nouveau Testament.

Établissons cette hypothèse.

1. La *Ratio studiorum* du collège de La Flèche

8, 8 : « Je révérais notre théologie ». Après la mention des « *exercices* auxquels on s'occupe dans les écoles » (langues, fables et histoire, éloquence, poésie, mathématiques, écrits qui traitent des mœurs), Descartes cite la théologie, qui « enseigne à gagner le ciel » (6, 7-8), avant la philosophie, « la jurisprudence, la médecine et les autres *sciences* [qui] apportent des honneurs et des richesses », avant de revenir plus au long sur l'éloquence, la poésie, les mathématiques, « les écrits [...] qui traitent des mœurs », dont il importe d'évaluer l'estime (5, 19) : estime donc (7, 11), amour (7, 11), plaisir (7, 24), et enfin la théologie, qui suscite révérence (8, 8), puis de nouveau la philosophie³². On observera donc que la théologie (catholique : « notre ») prend place parmi les « exercices » (5, 19) ou « sciences » (8, 30)³³ : une *discipline* enseignée donc, et non d'abord « la religion »³⁴ en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être dès mon enfance » (23, 1-3). Et une discipline enseignée à partir d'octobre 1606 par le P. Étienne Charlet³⁵, « parent » de Descartes, joignant pour lui « l'estime à l'affection »³⁶.

29. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1925, 2^e éd. corrigée 1926, p. 132-135. Dans sa note à insérer la fin du paragraphe concerné (voir plus haut, note 2), Geneviève Rodis-Lewis écrivait en revanche : « Descartes évitera toujours de soumettre les dogmes à nos raisonnements, mais la foi prolonge par l'espérance de la béatitude, la distinction opérée par la philosophie entre un corps mortel et une âme indépendante (cf. fin de la 5^e partie). »

30. Nous lisons le *Catechismus ex decreto sacro-sancti concilii tridentini* dans l'édition de Troyes, 1641 par commodité, puisque nous la possédons. On pourra se reporter à trois traductions modernes en langue française : l'édition bilingue de Bordeaux, Millanges, 1578 ; celle de Jean Gillot, Lyon, 1580 et celle de F. Varet de Fontigny, Paris, 1673.

31. Voir Jean-Claude DHOTEL, *Les Origines du catéchisme moderne d'après les premiers imprimés en France*, Paris, Aubier, 1967 ; pour la présentation du *Catéchisme romain*, qui insiste sur sa spécificité, voir p. 82-98.

32. Qu'il s'agit « d'aimer » et même « d'aimer avec passion », selon le *Studium bonae mentis* : « il aimait la philosophie avec encore plus de passion qu'il n'avait fait les humanités, et il estimait tous les exercices qui s'en faisaient en particulier et en public dans le Collège », BAILLET, *Vie*, I, p. 26 ; voir notre édition de l'*Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Paris, Puf, 2013 qui essaie de rendre compte des petites différences entre les éléments autobiographiques du *Studium* et du *DM*. On relèvera d'abord que, si l'enseignement de la physique est absent du *DM* I, celui de la théologie l'est du *Studium*.

33. Descartes qualifie ici encore de sciences des disciplines qui relèvent, comme chez les scolastiques, de l'*habitus scientiarum*.

34. On notera cependant que la première occurrence de « religion » va à « l'état de la vraie religion, dont Dieu seul a fait les ordonnances » (12, 17-17 ; nous soulignons cette expression capitale, que nous avons commentée ailleurs).

35. Sur Étienne Charlet, voir la courte notice de Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Nouvelle édition, Bibliographie, II, 1891, Bruxelles et Paris, Schepens et Picard, colonnes 1074-1075.

36. Voir Adrien BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, p. 18, et la note d'Annie Bitbol-Hespériès à son édition de *La vie*, Paris, Les belles Lettres, 2022, p. 33, note 2. Si les dates de la scolarité de Descartes à La Flèche (Pâques 1606 ou 1607-septembre 1614 ou 1615) sont de nature à entraîner des conséquences importantes sur les professeurs qui furent les siens, en particulier en mathématiques, elles n'en ont pas sur son professeur de théologie. Pour la *Ratio studiorum* des collèges de jésuites de 1548

La *Ratio atque institutio*³⁷ *studiorum Societatis Jesu* « définitive » de 1599³⁸ fixe les règles de l'enseignement de toutes les disciplines et exercices (prélections ou problèmes, répétitions des prélections, disputes et actes solennels) mentionnés par le *DM I*, en particulier pour le professeur de théologie scolastique (p. 115-120) puis les règles de l'académie des théologiens (p. 208-210) et celles du préfet de l'académie des théologiens (p. 211), à qui il revient d'encourager à la piété (« ad pietatem promovendi », p. 297 : voir *infra* le *DM I*, 8, 8, « gagner le ciel »), en précisant le contenu propre à chaque année, les horaires et la forme des répétitions, des disputes et des conclusions. Nous aurons l'occasion, avec la parution dans quelques mois de notre *Descartes et ce qui dépend de la révélation* (Paris, Cerf, 2025), de revenir sur la confusion fréquemment faite entre théologie et religion.

8, 8-9 : « et prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel ». Voir ci-dessus, ainsi que les règles du professeur d'Écriture sainte de la *Ratio studiorum*, qui doit suivre dans sa discipline « la doctrine de Saint Thomas³⁹ ». – « gagner le ciel » : *rapere caelum*, selon Matthieu 11, 12 (voir ci-dessous et l'occurrence d'*I Thessaloniens* 4, 17).

8, 9 : – « mais ». À ma connaissance, cette forte opposition (latin : « Sed », précédé d'un point) n'a pas été commentée. Or elle constitue le pivot du paragraphe. La première phrase est à l'imparfait, comme toutes celles qui évoquent les disciplines que, pendant 7 ou 8 ans, Descartes a apprises au collège (« j'estimais », « j'étais », « je me plaisais »). Toute la suite du paragraphe concerne ce que Descartes appellera « religion », qui ne doit pas davantage être mêlée à la théologie qu'à la philosophie⁴⁰.

2. La préface du *Catéchisme du concile de Trente*

8, 9-10 : « ayant appris comme chose très assurée ». L'expression renvoie nécessairement à l'apprentissage de son catéchisme, qui a appris à Descartes « la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce s'être instruit dès mon enfance » (23, 1-3). Dans *Les Origines du catéchisme moderne d'après les premiers imprimés en France*, Jean-Claude Dhôtel note que, seul parmi les nombreux catéchismes de la fin du XVI^e siècle, le *Catéchisme romain* commence par la foi, c'est-à-dire par le premier article du *Symbole* :

à 1599, voir l'ouvrage cité plus haut ; pour celle de 1586 en particulier, voir Camille DE ROCHEMONTEIX, *Un collège de Jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans, Leguicheux, 1889, t. IV, chapitre I, p. 3-18 pour l'enseignement de la théologie et p. 52 pour Charlet (au contraire, t. II, chap. II pour l'éducation religieuse, en particulier le catéchisme de saint Pierre Canisius ; puis, plus généralement, François OUDOT DE DAINVILLE, *La Naissance de l'humanisme moderne*, Paris, Minuit, 1940, I, IV et surtout III, 1).

37. On distinguera donc *institution* et *instruction*, distinction à peu près analogue à la celle de la théologie et de la religion.

38. *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, éd. bilingue latin-français traduite par Léone Albrieux et Dolorès Pralon-Julia, annotée et commentée par Marie-Madeleine Compère, Paris, Belin, 1997.

39. *Ratio studiorum*, p. 115. Toutefois, le professeur ne doit pas être lié « à saint Thomas au point de ne plus pouvoir, par la suite, s'en éloigner en aucun point, alors que ceux-là même qui se disent les plus thomistes s'en écartent parfois ; et il ne serait pas juste que les Nôtres soient plus étroitement liés à saint Thomas que les thomistes eux-mêmes », *ibid.* La *Ratio studiorum* précise alors, p. 216-233, l'ensemble des *quaestiones* à traiter ou à laisser de côté, en particulier les articles 22 à 48 *De passionibus* ; les passions, les habitudes et les vertus sont enseignées par le professeur de philosophie morale : voir Étienne GILSON, p. 116 et Gilles OLIVO, *La Sagesse des passions. Physique et morale dans les Passions de l'âme*, chapitre I (« La méthode des Passions de l'âme »), à paraître à Paris, Puf, 2025.

40. Nous y reviendrons dans *Descartes et ce qui dépend de la révélation*.

« credo in Deum omnipotentem⁴¹ ». Comme on va le voir, le catéchisme est le lieu des sources scripturaires indirectes.

8, 10-11 : « que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes ». Gilson, p. 134, relève la banalité de cette remarque à l'époque de Descartes et cite à l'appui de ce constat l'*Apologie de Raymond Sebond* : « les simples, dit saint Paul, et les ignorants s'élèvent et saisissent du ciel ». Pierre Villey⁴² donne pour source de la citation de Montaigne le *De incertitudine et vanitate scientiarum* de « Cornelius Agrippa qui renvoie à son tour à saint Augustin répétant une exclamation de saint Paul ». Or Étienne Gilson ne l'a pas retrouvée dans saint Paul⁴³ mais elle lui « paraît avoir été suggérée » par le texte *Matthieu* 11, 12 (« regnum coelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud, Le royaume des cieux se prend par force, et les violents s'en emparent⁴⁴ »). Saint Augustin aurait donc « combiné, semble-t-il », *Matthieu* 11, 12 avec *1 Corinthiens* 1, 27 : « quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes, Dieu a choisi les sots du monde pour confondre les sages ». Étienne Gilson conclut : « Jusqu'à nouvel ordre, l'origine de la formule proprement dite reste le texte de saint Augustin ». Si donc référence scripturaire il y avait, elle semblerait aller davantage à *Matthieu* 11, 12, voire à *Actes* 4, 13 : « quod homines esse sine litteris et idiotae, Que ces hommes étaient sans lettres et ignorants », qu'à *Matthieu* 11, 25 : « quia absconditi haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis » (= *Luc* 10, 21), qui affirme non l'égalité (« pas moins »), mais une inégalité et même une exclusivité (*1 Corinthiens* 1, 27 : « stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes, Dieu a choisi les sots du monde pour confondre les sages⁴⁵ »). Malgré les apparences, la proposition cartésienne (8, 10-11) n'admet donc pas une source scripturaire directe et exacte.

8, 12 : « et que les vérités révélées, qui y conduisent », à savoir qui conduisent au ciel. On lit dans la *Préface*, s. 2 : « [...] ad caelestem beatitudinem certum, ac directum iter monstravit ». Telle est, récapitule l'index, la *Catechismi necessitas*. Le catéchisme constitue l'ensemble des vérités révélées, dont toute la fin de la préface attribue aux pasteurs (*parochi*), à la suite des Pères, de les ramener aux quatre chapitres principaux que sont les sacrements, le Décalogue, l'oraison dominicale et d'abord le Symbole des apôtres : « quoniam, quae divinitus tradita [les vérités révélées ; on sera sensible

41. Voir la *Pars prima Catechismi romani : De fide et symbolo fidei* (p. 12-14 puis chapitre II, p. 15 sq.). Les autres manières de commencer sont principalement de le faire par une définition du chrétien comme croyant, ou, le plus souvent, par une « définition plus philosophique qui, posant la fin de l'homme, propose les moyens sous forme de devoirs », *Les Origines du catéchisme moderne*, p. 300-301.

42. *Les Sources des Essais*, t. IV des *Essais* publiés selon l'exemplaire de Bordeaux, 1919, p. 237 (à p. 219, l. 8).

43. « Surgunt indocti et rapiunt caelos [...] », *Confessions*, VIII, 8, 19.

44. Étienne Gilson a évidemment raison : voir Pierre COURCELLE, « La culture antique d'Absalon de Saint-Victor », *Journal des savants*, 1972, 4, p. 287 et note 71, qui rappelle cependant qu'en *Confessions*, VIII, 8, 19, saint Augustin interpelle Alypius.

45. En effet, *Matthieu* 11, 25 ne mentionne ni le chemin ni la supériorité sur l'intelligence, et oppose « sages et prudents » aux « petits » (« Confiteor tibi, Pater, [...] quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis ») là où Descartes oppose « ignorants » et « doctes » – quant à *1 Corinthiens* 1, 27, Gilson écrivait prudemment : « semble-t-il ». La seconde partie de la citation augustinienne lue dans Agrippa par Montaigne (« et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine ») présente aussi un intérêt remarquable, puisqu'elle peut en tout cas se recommander de Jacques de Voragine et d'Absalon de Springiersbach, qui comprennent comme signifiant les enfers le *volutamur* de la seconde partie de la citation des *Confessions*, VIII, 8, 19 : « Surgunt indocti et rapiunt caelos, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine, Les simples [...] et les ignorants s'élèvent et saisissent du ciel ; et nous, à tout notre savoir, nous plongeons aux abîmes infernaux [avec nos doctrines sans cœur, voilà où nous roulons dans la chair et le sang] », *Essais* II, 12, éd. Villey, p. 497 : voir Pierre COURCELLE, art. cit., qui rappelle qu'on a vu en ce mot de saint Augustin la « charte de l'ascétisme ».

à cette expression rarissime dans le corpus cartésien] fuerunt, multa sunt et varia [...], sapientissime maiores nostri totam hanc vim, et rationem salutaris doctrinae, in quatuor haec capita redactam, distribuerunt [...] » (s. 12) ; c'est-à-dire « omnia quae christianae fidei disciplina tenenda sunt », de sorte que, « explanatis quatuor his, quasi communibus sacrae scripturae locis, nihil fere ad eorum intelligentiam, quae christiano homini discenda sunt, desiderari possit » (s. 12). De fait, Descartes ne veut nullement faire de la théologie ; il ne désire rien d'autre et n'a besoin de rien d'autre pour gagner le ciel que ce qui fait l'objet du catéchisme, les lieux communs de l'Écriture sainte, « ad quae referri universam divinae scripturae vim atque doctrinam diximus » (s. 13), à commencer par la connaissance du Symbole. On comprend donc pourquoi il est légitime de parler de catéchisme, même si Descartes n'emploie pas le mot.

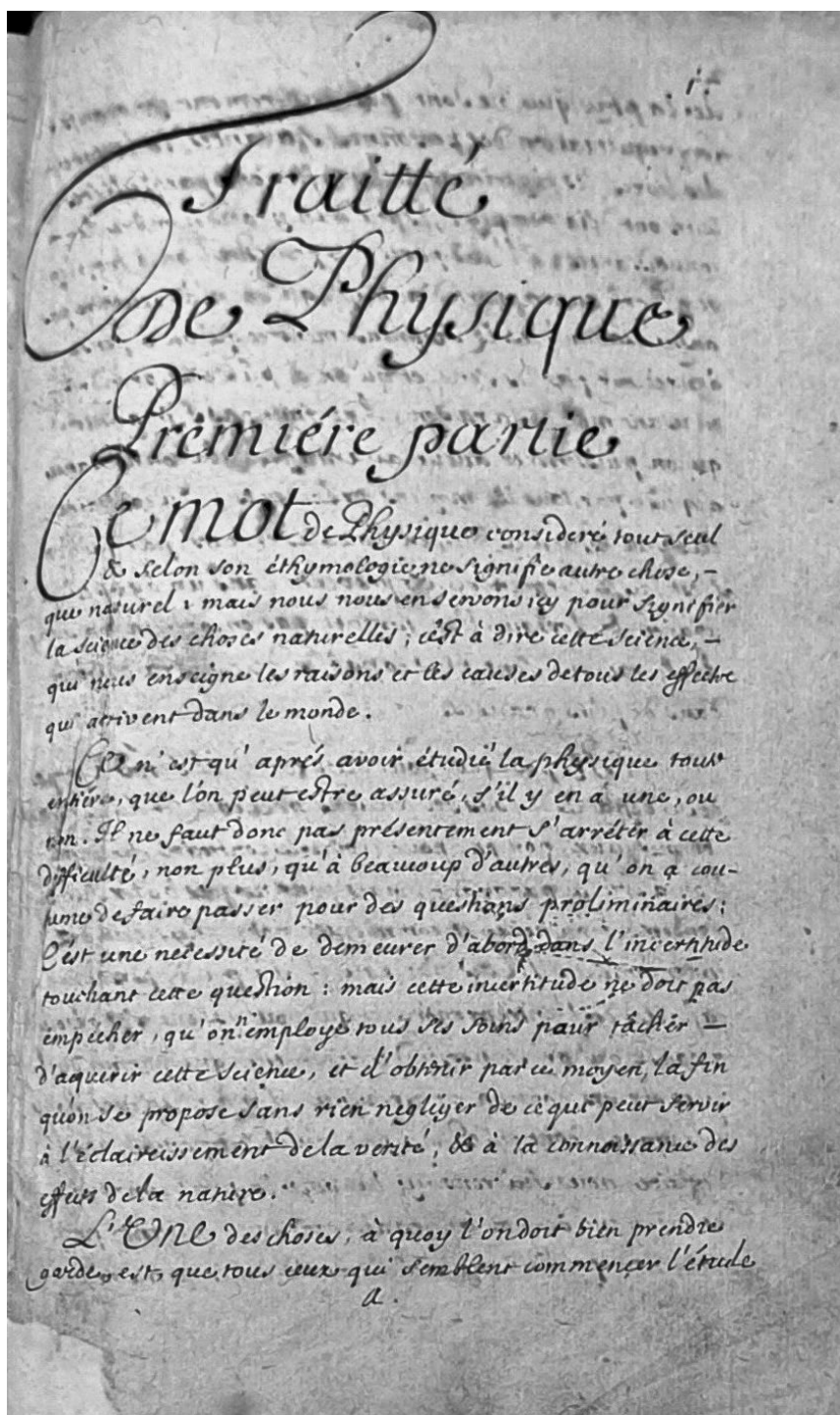
8, 12-14 : « sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements ». On lit dans la *Préface*, s. 1 et 2 : « [...] homo conditus [...] nature lumine illustrata cognoscere, aut cernere nunquam potuerit. [...] [Mysterium illud] [...] ita humanam intelligentiam superat, ut [...] nullo studio homini ad eam sapientiam aspirare licuisset ».

8, 14-17 : « [...] et je pensais que, pour entreprendre de les examiner, et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme ». Le titre de la s. 1 de la *Praefatio Catechismi Romani* est le suivant : « Homo non potest suis relictis viribus veram sapientiam, et obtinendae beatitudinis certas rationes consequi », que précise la s. 4 : Deus « intelligi voluit, verum de omnibus etiam, qui legitima successione docendi munus obirent », suivie de la référence à la promesse d'assistance (« affuturum esse pollicitus est ») du dernier verset de *Matthieu* (28, 20). L'assistance du ciel est développée dans la s. 5, qui revient sur la promesse divine (extraordinaire) de bâtir l'Église sur un fondement à ce point sûr que « les portes de l'enfer ne pourront jamais prévaloir contre elle » (*Matthieu* 16, 18) : d'où la « certa aliqua formula et ratio » ou les « certa praecepta » qu'ont la charge d'établir « les pasteurs et docteurs légitimes » (s. 7 et 8), théologiens pour ceux à qui il convient d'expliquer les dogmes de la foi *subtiliter* (s. 9), « parochi, sacerdotesque animarum curatores » pour ceux qui s'accommodent à la portée des fidèles et ont pour tâche de faire naître dans l'âme des fidèles le désir de connaître Jésus-Christ (s. 9 et 10) – ce qui se résume ultimement dans l'amour (1 *Corinthiens* 13). Il s'agit donc que le pasteur soit « veluti servus bonus et fidelis, dignus » donc, « qui super multa constituatur a Domino » (s. 11). Appliqué à la lecture de l'Écriture en tant qu'inspirée *divinement* (2 *Timothee* 3, 16 puis 17) le pasteur rendra ainsi *parfait* l'« homo Dei » : inutile de dire qu'il aura « besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel », et, en ce sens « d'être plus qu'homme ». Car « animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei, L'homme animal ne perçoit pas les choses qui sont de l'esprit de Dieu » (1 *Corinthiens* 2, 14).

Ce qu'Henri Gouhier appelait « le thème d'une théologie simple et efficace⁴⁶ » est-il autre chose pour le Descartes de la première partie du *Discours de la méthode* que l'ensemble des « vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en [s]a créance » (28, 16-17), ce catéchisme mis à part et dont il n'est pas question d'entreprendre de se défaire (28, 16 et 19)?

Vincent CARRAUD (Sorbonne Université)

46. *La Pensée religieuse de Descartes*, Appendice, I ; voir notre « Histoire de la philosophie et théologie au XVII^e siècle », in *Le Regard d'Henri Gouhier*, éd. par Denise Leduc-Fayette, Vrin, 1999, p. 41-62.



IV. Un nouveau manuscrit du *Traité de Physique* de Jacques Rohault

Parlant de ses conférences du mercredi, Jacques Rohault nous confie dans la préface de son *Traité de physique*, publié en 1671 :

non seulement on a pris plaisir à ces conférences, mais mesme on a souhaité que j'en misse les sujets par écrit. Et c'est pour avoir encore acquiescé à ce sentiment de mes amis que je me suis à la fin apperceu qu'insensiblement j'avois fait un Livre ; Mais parce que les copies s'en estoient tellement multipliées, qu'il estoit comme devenu public, & qu'il s'y estoit glissé beaucoup de fautes, cela m'a fait resoudre à le revoir plus serieusement, afin de luy donner toute la perfection dont je suis capable⁴⁷.

Pierre Clair a supposé, sans preuve, que « l'œuvre écrite » de Rohault était « en quelque sorte prête pour l'impression, du moins quant à l'essentiel » dès 1663⁴⁸. Ce qui est certain, c'est qu'en 1667, sous le titre de *Physique nouvelle de Monsieur Rho disciple de Monsieur Des-Cartes*, circulait une première version manuscrite du « Livre », beaucoup moins développée que celle de l'édition de 1671, dont elle ignore nombre de développements et la quatrième partie tout entière⁴⁹. Une récente découverte devrait permettre de jeter un peu plus de lumière sur la genèse de l'ouvrage de Rohault.

47. Jacques ROHAULT, *Traité de Physique*, Paris : Vve de Ch. Savreux, 1671, I, Préface, f. [i ij^v].

48. Voir Pierre CLAIR, *Jacques Rohault (1618-1672), Bio-bibliographie, Avec l'édition critique des Entretiens sur la philosophie*, Recherches sur le XVII^e siècle, 3, Paris, 1978, p. 62.

49. Voir Jacques ROHAULT, *Physique nouvelle (1667)*, texte édité par Sylvain Matton et présenté par Michel Blay, avec une étude de Xavier Kieft et une note d'Alain Niderst, Paris : Séha – Milan : Archè (« Anecdota », 6), 2009. Dans « Rohault's Private Lessons on Cosmology », in Davide Cellamare et Mattia Mantovani, éd., *Descartes in the Classroom, Teaching Cartesian Philosophy in the Early Modern Age*, Leyde – Boston : Brill, 2023, p. 456-475, ici p. 460, Mihnea Dobre écrit : « It was only in 1671 that [Rohault] published his *Traité de physique*, where he explains in the preface that he was forced to do so due to the spread of unofficial versions of his conferences, one example being the *Physique nouvelle* (1667), published under Rohault's name. Neither the date included in the title nor the author's name are to be trusted in this case. Even if the notes were taken during Rohault's Wednesday lectures, he did not authorize their publication, and the reader is left wondering about the accuracy of the text. » Mais M. Dobre semble avoir mal lu cette préface, Rohault y disant explicitement qu'il a lui-même « mis par écrit » ses conférences, et si des copies ont été faites de cette « mise par écrit », c'est bien qu'il les a autorisées, du moins certaines. La *Physique nouvelle*, qui ne ressemble en rien à un recueil de notes prises lors de conférences, est une copie de cette première « mise par écrit ». Par ailleurs, dans « Rohault's Cartesian Physics », in Mihnea Dobre et Tammy Nyden, éd., *Cartesian Empiricisms*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 203-226, ici p. 206, M. Dobre explique : « Matton convincingly argues that 1667 is the year when the book came under Billy's possession, but not the one when it was written » ; or, je n'ai jamais soutenu, ni même discuté, cela, j'ai seulement noté qu'il est toujours « possible, que cette dernière [date] regarde la confection de la copie plutôt que celle de la rédaction de l'ouvrage » (*Physique nouvelle*, cit., p. LXXVII-LXXVIII). Dans Mihnea DOBRE, Ovidiu BABE, Ioana BUJOR et Grigore VIDA, éd., « Jacques Rohault, Preface to the *Traité de Physique*. A critical edition and commentary of four early modern versions of Rohault's preface. », *Society and Politics (special issue)*, vol. 15/1 (29), 2021, je n'ai plus « argué » mais simplement « suggéré » (ce qui est encore beaucoup trop dire) que 1667 était la date d'acquisition du manuscrit par son propriétaire, Billy (voir p. VIII : « The year on the cover might be misleading – is it the year when Rohault delivered the lectures? Does it indicate when the manuscript was acquired by the owner, as the modern editor suggests? »). Nos quatre auteurs se font une idée pour le moins singulière de ce qu'est une édition critique, puisqu'ils éditent la préface de Rohault en suivant non pas l'édition de 1671 mais celle de Paris, Guillaume Desprez, 1705, au motif que cette édition « is more polished in terms of orthography and punctuation, making the text more accessible to the modern reader » (p. xxiii)!

Il s'agit d'un manuscrit sur papier du XVII^e siècle, présentant le même filigrane⁵⁰, de format 160 × 220 mm, de 3 f. n. ch. (« Table ») et 545 p., dans une reliure d'époque, dos et coins refaits. Au f. 3^v, après « Fin de la Table », on trouve deux signatures : « D. A. Lemaigre 1672 » et « Barin » (si je lis bien). Le manuscrit n'a pas de page de titre, la page 1 (figure 4) portant : « Traitté de Physique [§] Première partie », sans mention de l'auteur (Rohault), qui n'apparaît nulle part dans le volume⁵¹.

La date de 1672 est manifestement celle de l'acquisition du manuscrit par Lemaigre, non celle de sa confection. Il est en effet hautement improbable que quelqu'un ait pu faire ou faire faire une copie manuscrite de l'ouvrage de Rohault après sa publication en 1671 et l'année de sa seconde édition en format in-12⁵², alors donc qu'il était parfaitement disponible et accessible. D'ailleurs ce manuscrit n'est pas une copie de la version imprimée, comme le montrent les écarts entre eux, bien qu'il en soit beaucoup plus proche que ne l'est la *Physique nouvelle*, comme le montre la comparaison suivante de leurs chapitres :

<i>Physique nouvelle</i> (1667)	<i>Traitté de Physique</i> , manuscrit	<i>Traité de Physique</i> , Paris, 1671
—	—	Epistre
—	—	Preface
	Table*	TABLE DES CHAPITRES DE LA PREMIERE PARTIE.
[1] Physique.	[1] [Du mot de Physique**.]	Chapitre premier. Ce que c'est que la Physique, & de quelle maniere on en doit traiter.
—	[2] Examen des connoissances qui precedent l'étude de la Physique.	Chap. II. Examen des connoissances qui precedent l'étude de la Physique.
—	—	Chap. III. De la maniere de philosopher sur les choses particulieres.
—	—	Chap. IV. Avis touchant les mots.
—	—	Chap. V. Des principaux axiomes de la Physique.
[2] Des Principes des Estres naturels.	[3] Des principes des Estres naturels.	Chap. VI. Des Principes des Estres Naturels
—	[4] De la Matiere.	Chap. VII. De la Matiere.
* Cette Table étant fautive, je donne les titres des chapitres tels que dans le texte, où ils ne sont pas numérotés.		
** Ce titre figure dans la Table, mais pas dans le texte.		

50. Ce filigrane se compose d'une grappe de raisin surmontée d'un cartouche renfermant, séparées par un cœur, les initiales GG et surmonté d'une couronne. Il est tout à fait semblable à celui reproduit par Raymond Gaudriault (*Filigranes et autres caractéristiques des papiers fabriqués en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, CNRS, 1995) sous le n° 433 (daté 1649), à l'exception des initiales qui sont ici CB. Les initiales GG de notre manuscrit sont semblables aux n°s 952 (daté 1642) et 4048 (daté 1669).

51. Ce manuscrit était en vente à la librairie Milestone of Science Books (Ritterhude) ; voir *Catalogue 01-2018*, n° 43. Je remercie Maria Teresa Bruno de me l'avoir signalé. Mon compte bancaire ne lui dit pas merci.

52. *Traité de physique*. Par Jacques Rohault. Seconde édition, Paris, Vve de Ch. Savreux et G. Desprez, 1672, 2 vol.

<i>Physique nouvelle</i> (1667)	<i>Traité de Physique,</i> manuscrit	<i>Traité de Physique,</i> Paris, 1671
—	—	Chap. VIII. Quelques corollaires de la doctrine précédente.
—	—	Chap. IX. De la divisibilité de la Matière.
[3] Du Mouvement.	[5] Du Mouvement Local.	Chap. X. Du Mouvement & du Repos.
—	[6] De La continuation, & de la cessation du Mouvement.	Chap. XI. De la Continuation & de la Cessation du Mouvement.
—	[7] De La pesanteur de l'air, ou La cause des mouvemens qu'on a coûtume d'attribuer à la crainte du Vuide.	Chap. XII. Des Mouvemens que l'on a coûtume d'attribuer à la crainte du Vuide.
—	[8] De la determination du Mouvement.	Chap. XIII. De la détermination du Mouvement.
—	[9] De La composition du Mouvement et de la composition de la détermination.	Chap. XIV. De la composition du Mouvement, & de celle de sa détermination.
—	[10] De La Reflexion, & de la refraction.	Chap. XV. De la Reflexion, & de la Refraction.
—	[11] Des Corps durs, qu'on plonge dans les liqueurs.	Chap. XVI. Des Corps durs plongez dans des liqueurs.
—	[12] De l'accroissement, du décroissement & de l'alteration.	Chap. XVII. De l'Accroissement, du Décroissement, & de l'Alteration.
[4] Des Formes.	[13] Des Formes.	Chap. XVIII. Des Formes.
—	[14] Des Elemens.	Chap. XIX. Des Elemens, dans la pensée des Anciens.
—	—	Chap. XX. Des Elemens des Chymistes.
—	—	Chap. XXI. Des Elemens des choses Naturelles.
[5] De la forme du corps dur & du liquide, ou de la dureté & de la liquidité.	[15] De La forme du corps dur & du corps liquide, ou De la dureté & de la Liquidité.	Chap. XXII. De la Forme du corps dur, & du corps liquide, ou de la Dureté, & de la Liquidité.
[6] De la Chaleur & de la Froideur.	[16] De La Chaleur & de la froideur.	Chap. XXIII. De la Chaleur, & de la Froideur.
[7] Des Saveurs.	[17] Des saveurs.	Chap. XXIV. Des Saveurs.
[8] Des Odeurs.	[18] Des Odeurs.	Chap. XXV. Des Odeurs.
[9] Du Son.	[19] Du Son.	Chap. XXVI. Du Son.
[10] De la Lumiere & des couleurs, du Transparent & de l'Opaque.	[20] De La Lumiere et des couleurs. Du Transparent et de l'opâque.	Chap. XXVII. De la Lumiere, & des Couleurs ; du Transparent, & de l'Opaque.
—	—	—
[11] Des Couleurs.	[21] Description de l'œil.	Chap. XXVIII. Description de l'Oeil.
[12] Description de l'Oeil.	[22] Explication vulgaire de La Vision.	Chap. XXIX. Explication vulgaire de la Vision.
[13] Explication vulgaire de la vision.	[23] Du Passage de la Lumière au travers des humeurs de l'œil.	Chap. XXX. Du passage de la Lumiere au travers des humeurs de l'œil.
[14] Du Passage de la Lumiere au trauers des humeurs de l'Oeil.		

<i>Physique nouvelle</i> (1667)	<i>Traité de Physique,</i> manuscrit	<i>Traité de Physique,</i> Paris, 1671
[15] Comment les Objects impriment leurs Images dans les Organes.	les objets impriment leurs Images dans les yeux.	Chap. XXXI. Comment on peut dire que les objets impriment leurs images dans les organes.
[16] Nostre Explication de la vision.	[25] Nôtre Explication la Vision.	Chap. XXXII. Comment se fait la Vision.
[17] De la Vision qui se fait au trauers de différentes Lunettes.	[26] De La vision qui se fait au travers de différentes lunettes.	Chap. XXXIII. De la Vision qui se fait au travers de différentes lu- nettes.
[18] Des miroirs.	[27] Des Miroirs.	Chap. XXXIV. Des Miroirs.
[19] Solution de quelques Pro- blemes concernant la Vision.	[28] Solution de quelques pro- blèmes touchant la Vision.	Chap. dernier. Solution de quelques problemes concernans la Vision.
Seconde Partie de Physique ou Le Systeme du Monde.	Seconde partie de la Physique Ou La Cosmographie.	TABLE DES CHAPITRES DE LA SECONDE PARTIE.
—	[1] [Du mot Cosmographie.]	Chapitre premier. Du Nom & de l'Utilité de la Cosmographie.
[1] Observations generales du Monde.	[2] Observations generales.	Chap. II. Observations generales.
[2] Conjectures pour satisfaire à ces Phainomenes.	[3] Coniectures pour expliquer le mouvement apparent des Astres.	Chap. III. Conjectures pour rendre raison du mouvement apparent des Astres.
[3] Reflexions sur ces deux Hypotheses.	—	—
[4] Des principaux Points & Cercles qu'on imagine dans le Monde.	[4] De la figure du monde, Des principaux points, des Lignes et des cercles, que l'on conçoit dans sa Superficie.	Chap. IV. De la figure du monde, des principaux Points, des Lignes, & des Cercles que l'on conçoit dans sa superficie.
—	[5] Quelques usages des cercles de la Sphere du Monde.	Chap. V. Des principaux usages des Cercles de la Sphere du Monde.
[5] Observations particulieres du Soleil.	[6] Observations du Mouvement du Soleil	Chap. VI. Observations du moueuement du Soleil.
[6] Hypotheses pour satisfaire aux Apparences du Soleil.	[7] Conjectures pour satisfaire aux Phenomènes du Soleil.	Chap. VII. Conjectures pour satis- faire aux Apparences du Soleil.
[7] Observations des Estoiles fixes.	[8] Observations & coniectures touchant les Etoiles fixes.	Chap. VIII. Observations & Coniectures touchant les Etoiles fixes.
[8] Conjecture pour rendre rai- son des Apparences des Estoiles fixes.	[9] Observations de la Lune	Chap. IX. Observations de la Lune.
—	[10] Conjectures pour rendre rai- son des apparences de la Lune.	Chap. X. Conjectures pour rendre raison des Apparences de la Lune.
—	[11] Des Eclipses.	Chap. XI. Des Eclipses.
[9] Apparences de Venus & de Mercure.	[12] De la grandeur de la terre De la distance qu'il y a à la lune et au soleil, et de la grandeur de ces deux astres.	Chap. XII. De la grandeur de la Terre ; de la distance qu'il y a d'icy à la Lune & au Soleil ; & de la gran- deur absoluë de ces deux Astres.
[10] La cause des Apparences de Venus dans l'Opinion commune.	[13] Apparences de Mercure & de Venus.	Chap. XIII. Des Apparences de Mercure, & de Venus.
	[14] Coniectures pour expliquer les apparences de Mercure & de Venus.	Chap. XIV. Conjectures pour ex- pliquer les Apparences de Mercure & de Venus.
	[15] Apparences de Mars, de Jupiter et de Saturne.	Chap. XV. Des Apparences de Mars, de Jupiter, & de Saturne.

<i>Physique nouvelle</i> (1667)	<i>Traité de Physique,</i> manuscrit	<i>Traité de Physique,</i> Paris, 1671
[11] Apparences de Mars, de Jupiter & de Saturne. [12] La cause des apparences de Mars, de Jupiter & de Saturne. —	[16] Coniectures pour expliquer les apparences de Mars, Jupiter, & Saturne. —	Chap. XVI. Conjectures pour expliquer les Apparences de Mars, de Jupiter, & de Saturne. Système de Ptolomée.
[13] Apparences de la Lune. [14] La cause des Apparences de la Lune. [15] Observations sur la manière d'imaginer les Cercles de la Sphere dans la supposition que le mouuement diurne soit seulement de la part de la Masse élémentaire. —	Suite de la Cosmographie, ou Explication des apparences en posant que la terre tourne en 24 heures à l'entour de son centre. [17] Avis touchant les pôles et les cercles. [18] Explication des apparences du Soleil.	Suite de la Cosmographie, ou explication des Apparences, en supposant que la Terre tourne en 24. heures alentour de son centre. Chap. XVII. Avis touchant les Pôles, & les Cercles. Chap. XVIII. Explication des Apparences du Soleil.
[16] Conjectures pour rendre raison des Apparences du Soleil, en supposant que le mouuement diurne soit seulement dans la Masse Elementaire. [17] Explication du mouuement apparent des Etoiles fixes. [18] Explication des mouuements apparens de Mercure & de Venus. [19] Explication des mouuements apparens de Mars, Jupiter & Saturne.	[19] Explication du mouvement apparent des Etoiles fixes. [20] Explication des mouuements de Mercure et de Venus. [21] Explication des mouuements de Mars, Jupiter et Saturne. [22] Explication du mouvement de la Lune. —	Chap. XIX. Explication du mouvement apparent des Etoiles fixes. Chap. XX. Explication du mouvement de Mercure, & de Venus. Chap. XXI. Explication du mouvement de Mars, de Jupiter, & de Saturne. Chap. XXII. Explication du mouvement de la Lune.
[20] Explication des Apparences de la Lune. — — — — — —	[23] Le Systhème de Tycho-Brahé. [24] Reflexions Sur les hypothèses de Ptolomée de Copernique, et de Tycho. [25] De la Nature des Astres. — [26] Des influences des Astres Et de l'Astrologie iudiciaire. [27] De la pesanteur & de la legereté. [28] Du flux et du reflux de la mer.	Système de Copernic. Chap. XXIII. Du Systhème de Thyco-brahé. Chap. XXIV. Reflexions sur les hypotheses de Ptolomée, de Copernic, & de Thycho. Chap. XXV. De la Nature des Astres. Chap. XXVI. Des Cometes Chap. XXVII. Des Influences des Astres, & de l'Astrologie Judiciaire. Chap. XXVIII. De la Pesanteur, & de la Legereté. Chap. dernier. Du Flux, & du Reflux de la Mer.
[21] Du flux & reflux de la Mer. Partie Troisième de physique, ou des Estres terrestres en général.	Troisième partie de Physique ou des Estres terrestres.	TABLE DES CHAPITRES DE LA TROISIÈME PARTIE. Chapitre premier. De la Terre. Chap. II. De l'Air. Chap. III. De l'Eau. Chap. IV. Du Sel. Chap. V. Des huiles Minerales. Chap. VI. Des Metaux. Chap. VII. Des Mineraux. Chap. VIII. De l'Ayman. Chap. IX. Des Feux Souterrains ; & des Tremblemens de Terre.
[1] De la Terre. [2] De l'Air. [3] De l'Eau. [4] Du Sel. [5] Des huiles minérales. [6] Des Metaux. [7] Des Mineraux. [8] De l'Aimant.	[1] De la Terre. [2] De l'Air. [3] De l'Eau. [4] Du Sel. [5] Des huyles minerales Et des éléments de Chymie. [6] Des Metaux. [7] Des Mineraux. [8] De l'Aiman. [9] Des Fontaines. [10] Des Feux souterrains Et des Tremblemens de terre.	

<i>Physique nouvelle</i> (1667)	<i>Traité de Physique,</i> manuscrit	<i>Traité de Physique,</i> Paris, 1671
[9] Des Fontaines. [10] Des Feux souster- rains & des Tremble- mens de terre. [11] Des Vents. [12] Des Broüillars & des Nuës. [13] Des Pluyes, de la Bruine, de la Rosée & du Serein. [14] De la Gresle & de la Neige. — [15] Du Tonnerre, des Es- clairs & de la Foudre. [16] De L'Arc-en ciel.	[11] Des Vents. [12] Des Broüillards Et des Nuës. [13] Des pluyes, de la Bruine, de la rosée et du Serein. [14] De la gresle et de la Neige. — [15] Du Tonnerre, des Éclairs Et de la Foudre. [16] De L'arc-en-ciel. Quatrieme partie de la Physique ou Du Corps animé. — [1] Description generale des plus grossières parties qui sont renfer- mées dans le corps humain. [2] Du Cerveau, des nerfs, et des muscles. [3] Du Coeur. [4] Des veines et des artères. [5] Des veines Lactées et des veines Lymphatiques. [6] De la Langue et des conduits de la salive. [7] Des Poumons. [8] Du Foye. [9] De la Ratte. [10] Des reins et de la Vessie. [11] Du mouvement du Sang. [12] Du mouvement du Coeur et des artères. [13] De La durée de la circulation du Sang. [14] De la chaleur naturelle. [15] De la nutrition et de L'augmen- tation. [16] Des esprits animaux et du mou- vement des muscles. [17] De La respiration. [18] De La Veille et du Sommeil. [19] De La digestion des alimens. [20] Du mouvement du Chile. [21] De la Sanguification. [22] Des Excremens. [23] De La faim et de La soif. [24] De La Santé et de La Maladie. [25] De La Fievre.	Chap. X. Des Fontaines. Chap. XI. Des Vents. Chap. XII. Des Broüillars, & des Nuës. Chap. XIII. Des Pluyes, de la Bruine, de la Rosée, & du Serein. Chap. XIV. De la Neige, de la Gresle, & des Fri- mats. Chap. XV. Du Mielat, des Pluyes ex- traordinaires, & de la Manne. Chap. XVI. Du Tonnerre, des Eclairs, & de la Foudre. Chap. dernier. De L'Arc-en-ciel. TABLE DES CHAPITRES DE LA QUATRIÈME PARTIE. Chapitre premier. Du contenu en cette quatrième partie. Chap. II. Description generale des plus grossières parties qui sont ren- fermées dans le corps humain. Chap. III. Du Cerveau, des Nerfs, & des Muscles. Chap. IV. Du Cœur. Chap. V. Des Venes, & des Arteres. Chap. VI. Des Venes Lactées, & des Venes Lymphatiques. Chap. VII. De la Langue, & des Conduits de la Salive. Chap. VIII. Des Poumons. Chap. IX. Du Foye. Chap. X. De la Rate. Chap. XI. Des Reins, & de la Vessie. Chap. XII. Du Mouvement du sang. Chap. XIII. Du Poux ou battement du Cœur & des Arteres. Chap. XIV. De la durée de la Circu- lation du sang. Chap. XV. De la Chaleur naturelle. Chap. XVI. De la Nutrition, & de l'Augmentation. Chap. XVII. Des Esprits Animaux, & du mouvement des Muscles. Chap. XVIII. De la Respiration. Chap. XIX. De la Veille & du Som- meil. Chap. XX. De la Digestion des Alimens. Chap. XXI. Du mouvement du Chile. Chap. XXII. De la Sanguification. Chap. XXIII. Des Excremens. Chap. XXIV. De la Faim, & de la Soif. Chap. XXV. De la Santé, & de la Maladie. Chap. dernier. De la Fievre.

Comme on le voit, la structure du *Traitté de Physique* manuscrit est très proche de celle du *Traité de Physique* imprimé, tandis que celle de la *Physique nouvelle* en est passablement éloignée. Il en va de même de leur rédaction, ainsi qu'en témoignent suffisamment par exemple ces deux paragraphes qui ouvrent l'ouvrage :

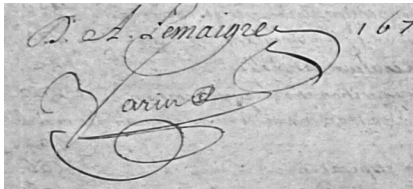
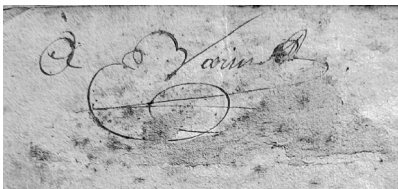
<i>Physique nouvelle</i> (1667) (p. 1-2)	<i>Traitté de Physique</i> , manuscrit (p. 1)	<i>Traité de Physique</i> , Paris, 1671 (p. 1-2)
Ce mot de Physique nous est venu des Grecs, et parce que chez nous il ne veut dire autre chose que naturelle, il semble que sa signification soit imparfaite, de mesme que celle de tous les adiectifs, mais on sous entend cette autre mot <u>science</u>, et consequemment la physique vaut autant a dire que la science naturelle, ou la science des choses qui sont dans la nature. C'est inutilement qu'on propose d'abord la question sçavoir s'il y a vne physique ou si les hommes la possèdent, c'est à dire, s'ils ont vne connoissance certaine et euidente des choses qui composent le monde, en sorte qu'ils n'ayent aucun suiet de douter de la cause de tout ce qu'ils y obseruent, cela ne se peut sçavoir qu'après auoir estudié la physique mesme, et bien loing d'en estre vne question preliminaire, ce n'en peut estre que le corollaire, c'est pourquoy nous nous abstiendrons de l'agiter présentement ; et dans l'incertitude du succez de nostre entreprise, nous nous proposerons de faire de nostre mieux pour acquerir vne connoissance assurée de toutes les choses de ce monde.	Première partie. Ce mot de Physique considéré tout seul & selon son éthymologie ne signifie autre chose, que naturel : mais nous nous en servons icy pour signifier la science des choses naturelles ; c'est à dire cette science, qui nous enseigne les raisons et les causes de tous les effects qui arrivent dans le monde. Ce n'est qu'après avoir étudié la physique tout entière, que l'on peut estre assuré, s'il y en a une, ou non. Il ne faut donc pas présentement s'arrêter à cette difficulté, non plus, qu'à beaucoup d'autres, qu'on a coutume de faire passer pour des questions proliminaires : C'est une nécessité de demeurer d'abord dans l'incertitude touchant cette question : mais cette incertitude ne doit pas empêcher, qu'on n'employe tous ses soins pour tâcher d'acquerir cette science, et d'obtenir par ce moyen, la fin qu'on se propose sans rien negliger de ce qui peut servir à l'éclaircissement de la verité, & à la connoissance des effects de la nature.	CHAPITRE PREMIER. <i>Ce que c'est que la Physique, & de quelle manière on en doit traiter.</i> Ce mot de Physique, considéré tout seul, & selon son étymologie, ne signifie autre chose que Naturel ; mais on s'en sert icy pour signifier la science des choses naturelles, c'est à dire cette science qui nous enseigne les raisons & les causes de tous les effects que la Nature produit. Comme ce n'est qu'après avoir étudié la Physique, qu'on peut s'assurer s'il y a une Physique ou non, ce seroit contre l'ordre si j'entreprendois presentement de resoudre cette difficulté. Je ne m'y arresteray donc point, non plus qu'à quelques autres, qu'on a coutume de faire passer pour des questions Préliminaires ; & je veux bien d'abord demeurer dans une espee d'incertitude touchant ces sortes de questions ; Mais cette incertitude ne doit pas empêcher qu'on n'employe tous ses soins pour tâcher d'acquerir cette science, & d'obtenir par ce moyen la fin qu'on se propose, sans rien negliger de ce qui peut servir à l'éclaircissement de la verité, & à la connoissance des effects de la nature.

Nous pouvons donc dater ce nouveau manuscrit des dernières années de la décennie 1660, et le tenir pour l'avant-dernier état du traité, sur lequel travailla Rohault pour sa publication.

Mon propos n'ayant été que de le signaler, non d'en faire l'étude, j'arrête ici les comparaisons entre les trois versions. Je voudrais cependant dire un mot sur ses deux possesseurs.

J'ignore qui est Lemaigre : il a existé un N. Le Maigre, médecin à Gien et auteur d'une *Monstri in lucem editi anno 1649. die 20. mensis Iulii historia. Cui accessere tria Problemata ad eandem pertinentia* (Paris : Piot, 1650), mais le prénom ne correspond pas ; ce pourrait être l'abbé Le Maigre, chanoine à Saint-Germain-l'Auxerrois, dont la bibliothèque fut vendue, probablement à la suite de son décès, en 1728, mais le *Traitté de Physique* ne figure pas dans le catalogue de la vente, qui ne comprend

au reste aucun ouvrage scientifique⁵³. Quant à Barin, je pense qu'il s'agit du ministre et théologien Théodore Barin (1634-1692)⁵⁴, auteur du *Monde naissant ou la Création du monde démontrée par des principes tres simples et tres conformes à l'Histoire de Moïse, Genes. Chap. 1. et 11.* (Utrecht, pour la Compagnie des libraires, 1686), où il explique s'être « servi presque par tout des Lumieres de Descartes⁵⁵ ». Le fait que la signature de Barin soit placée en dessous de celle de Lemaigre n'implique pas qu'elle lui soit postérieure. Elle est par ailleurs répétée au haut de la dernière page.

Traité de Physique, f. [3 ^v]	Traité de Physique, p. [546]
	

Sylvain MATTON (CNRS)

RECENSIONS POUR L'ANNEE 2023⁵⁶

1. Textes et documents

1.1 Descartes

- DESCARTES, René, *Œuvres complètes*, II-1 (*Le Monde ou Traité de la lumière*) et II-2 (*L'Homme*), sous la dir. de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Paris, Gallimard, « Tel », 2023, 304 et 608 p.

Les lecteurs du Bulletin cartésien connaissent trop bien l'histoire et le projet des *Œuvres complètes* de Descartes dirigées par D. Kambouchner chez Gallimard, pour qu'il soit parfaitement utile de les leur rappeler. Qu'il suffise de se réjouir qu'après le *Discours de la méthode et les essais* (2009), la *Correspondance* (2013), les *Premiers écrits* (2016) et les *Méditations métaphysiques* (2018), paraissent enfin deux traités

53. Voir *Catalogue des livres de la bibliothèque de M. l'abbé Le Maigre, chanoine de Saint-Germain l'Auxerrois ; de partie de celle de M. l'abbé d'Arnaudin, docteur en Sorbonne et de M. P. G. *** dont la vente à l'amiable commence le lundi 2 aoust 1728 & jours suivans, depuis huit heures du matin jusqu'au soir*, Paris : Pierre Gandouin, 1728.

La *Table raisonnée et alphabetique des Nouvelles Ecclésiastiques depuis 1728 jusqu'en 1760 inclusivement*, Seconde Partie, s.l., 1767, p. 165, rapporte : « Lemaigre, Chanoine de Saint Germain-l'Auxerrois à Paris. Recommandable par la pratique exacte des devoirs de son état & par son attachement à la vérité. Nomme en 1724 le Sr. Penet à la Cure de St. Landry à Paris, a. -40. p. 131. »

54. Sur lequel voir LA MORINERIE, « Les Barins de Marennes, ministres, professeurs, écrivains », *Bulletin de la Société des Archives Historiques de la Saintonge et de l'Aunis*, vol. 13, p. 451-460, ici p. 457-460 ; K. V. Magruder, « The idiom of a six day creation and global depictions in Theories of the Earth », dans M. Kölbl-Ebert (éd.), *Geology and Religion, A history of Harmony and Hostility*, Londres : Geological Society, 2009, p. 49-66, ici p. 53-55.

55. *Le Monde naissant...*, Utrecht, 1686, Préface (n. ch.).

56. Les recensions d'ouvrages ou d'articles antérieures à 2023 sont précédées d'un astérisque (*).

plus techniques de Descartes, auquel l'érudition des éditeurs apporte aujourd'hui un indispensable éclairage.

Le volume II-1 comprend *Le Monde*, dans sa version de 1677 (également reprise par AT XI) et bénéficie de trois textes liminaires, dus à Frédéric de Buzon et à Delphine Bellis. Le premier texte (F. de Buzon, « La genèse de la physique cartésienne ») situe le traité du *Monde* dans le parcours de Descartes, depuis le « tournant » de 1629 jusqu'à la condamnation de 1633 et ses conséquences, c'est-à-dire rien de moins que le projet des *Principia* (p. 39 *sq.*) ; le second (*id.*, « La matière du *Monde* ») suit pas à pas le *Monde* pour en offrir des perspectives ou des aperçus éclairants (« Le "chaos des poètes" est une situation limite », p. 51) ; enfin le troisième (D. Bellis, « Le *Traité de la lumière* : physique et métaphysique ») se confronte au retrait de la métaphysique dans le *Monde*, retrait dont il rappelle les principales interprétations (Daniel Garber, John A. Schuster, Theo Verbeek, etc.), et à la « rhétorique de la fable », qui doit selon l'autrice s'interpréter dans une optique foncièrement réaliste (avec Michel Fichant) plutôt que passablement duhemienne et « déréalisante » de l'objet de la physique (comme le voulait Ferdinand Alquié). Le texte lui-même est assorti de copieuses notes dues à D. Bellis et Michel Blay : celles-ci peuvent bien être quelquefois interprétatives, elles sont toujours nuancées, et élaborent souvent avec bonheur et érudition des points qui n'auront de toute façon pas manqué d'attirer l'attention des lecteurs les plus perspicaces (cf. p. 244, n. 8) ; à tout le moins rapportent-elles le contexte théorique indispensable à l'intelligence de certaines thèses cartésiennes, et donnent-elles de précieuses indications quant aux citations implicites, aux adversaires visés par Descartes, ou tout simplement en matière de bibliographie cartésienne.

Le traité de *L'Homme* devait, on le sait, constituer le dernier chapitre du *Traité de la lumière* : il envisageait d'expliquer le corps humain suivant les seules lois de la mécanique en ne rapportant le « principe de vie » qu'à la « chaleur du cœur », Descartes enregistrant la formidable découverte de la circulation du sang par Harvey. Ce texte, repris de l'édition de 1664, est ici assorti de *La Description du corps humain*, traité inachevé de 1648, et d'autres fragments divers, souvent inédits en français. Il faut souligner ici la très haute tenue de l'apparat critique : l'introduction générale sur « La machine du corps humain et les travaux de Descartes sur le vivant », comme la présentation de *L'Homme* sont signées par Annie Bitbol-Hespériès et Denis Kambouchner ; les présentations des *Premières Pensées sur la génération des animaux*, de *La Description du corps humain*, des *Extraits anatomiques*, comme d'ailleurs toutes les notes qui les accompagnent, sont dues à A. Bitbol-Hespériès, dont la compétence en matière d'histoire de la médecine, et particulièrement en matière de médecine cartésienne, est aujourd'hui sans égale parmi les chercheurs. Soulignons les annexes, dont les figures de l'édition latine de 1662 du traité de *L'Homme* et un glossaire de termes médicaux fort utile au lecteur peu au fait des questions médicales. L'intérêt de ce volume est multiple : prendre la mesure du tournant de 1629 ; reconstituer sous nos yeux la bibliothèque médicale de Descartes (André Vésale, Fabrice d'Acquapendente, Caspar Bauhin, etc.) et *démontrer* sa riche pratique des dissections (voir *À Mersenne*, 20 fév. 1639, OC II-2, p. 22-24, et les *Extraits anatomiques* d'AT XI 550, ici II-2, p. 285-286) ; mesurer l'incontestable ampleur des effets de la lecture de l'*Exercitatio anatomica De motu cordis et sanguinis in animalibus* de Harvey par Descartes (comme Descartes lui-même l'indique dans *Discours*, V, le traité de *Passions*, la *Description du corps humain* et la correspondance : voir OC II-2, p. 29-30) ; mesurer la continuité et la persistance du projet cartésien en médecine ; donner accès, parfois pour la toute première fois, à des textes complexes et peu travaillés (ainsi, la *Description du corps humain*, pourtant contemporaine des *Passions de l'âme*, et les comptes rendus de dissections). S'il est

vrai que « *L'Homme et La Description du corps humain* auront apporté une impulsion décisive à ce qui a constitué, dans toute la suite des décennies, un prodigieux essor des recherches et des théories sur le vivant » (OC II-2, p. 48), il est non moins vrai que ce volume lui-même ne pourra manquer de donner une force renouvelée, en fait presque tout à fait neuve, aux études sur la médecine cartésienne, à peine engagées dans l'exploration de ces nouveaux corpus.

Dan ARBIB (Sorbonne Université)

2. Études générales

2.1. Descartes

- ALQUIÉ, Ferdinand, *Études cartésiennes*, éd. revue et augmentée par M. Goy et T. Gress, Paris, Vrin, 2023.

Ce volume reprend les *Études cartésiennes* parues chez le même éditeur en 1983, augmentées de suppléments divers recueillis au lieu de la première publication (par ex., le texte inédit sur la querelle entre Derrida et Foucault : « Le philosophe et le fou », difficile à trouver) et de deux textes nécrologiques, l'un dû à Henri Gouhier, l'autre à Jean-Luc Marion. Certains articles d'Alquié ont fait date : « Une lecture cartésienne de la *Critique de la raison pure* est-elle possible? », ou « Note sur l'interprétation de Descartes par l'ordre de raisons » sur l'ouvrage de Martial Gueroult. Chacun de ces textes a déjà vécu sa vie propre depuis plus de quarante ans et les thèses de F. Alquié sont trop connues pour qu'il soit bien utile de revenir sur chacune d'entre d'elles – la perte de « l'être », l'interprétation de la « fable du monde », l'« intuition métaphysique », etc. ; rappelons seulement l'immense influence qu'eut ce grand professeur, non pas seulement par le soutien qu'il témoigna toujours aux nouvelles générations de chercheurs dont il sut s'entourer, mais aussi par la puissance et la fécondité de ses hypothèses interprétatives, qui, pour discutables qu'elles parussent, étaient toujours soutenues par les textes – on se souvient qu'il fut l'éditeur des *Œuvres philosophiques* de Descartes chez Garnier (1963-1973), comme de celles de Kant, dans la Bibliothèque de la Pléiade, chez Gallimard (1980-1986). Partout, la même constance à affirmer la distinction de l'objet de l'être, le privilège de l'expérience métaphysique sur l'expression littéraire de sa démonstration, partout enfin la même sensibilité, la même vibration dans l'interprétation des textes. On connaissait les livres personnels (*Le Désir d'éternité*, 1943 ; *La Nostalgie de l'être*, 1950 ; *Solitude de la raison*, 1966, etc.) ou d'histoire de la philosophie (*La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 1950 ; *Le Cartésianisme de Malebranche*, 1974 ; *Le Rationalisme de Spinoza*, 1981, etc.), on connaissait les cours où se fait entendre une voix si humble, si patiente et singulière (*Science et métaphysique chez Descartes*, 1955 ; *La Morale de Kant*, 1957 ; *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, 1965, etc.), on redécouvrira dorénavant ces études cartésiennes, qui suffiraient à expliquer, à elles seules, l'importance de son héritage et l'ampleur de son influence.

Dan ARBIB (Sorbonne Université)

- ARBIB, Dan, CARRAUD, Vincent, MEHL, Édouard & SCHWEIDLER, Walter, éd., *Mirabilis scientiae fundamenta. Das Erwachen der kartesischen Philosophie*, Baden-Baden, Verlag Karl Alber, 2023.

Issu d'un colloque « *Mirabilis scientiae fundamenta* - Descartes en Allemagne 1619-2019 » tenu à Neuburg an der Donau en novembre 2019, ce recueil particulièrement remarquable rassemble dix-huit articles rédigés par des spécialistes reconnus de la philosophie moderne et contemporaine, de la philosophie mathématique et physique et de l'histoire moderne, afin d'éclairer le parcours du jeune Descartes, du point de vue biographique, philosophique et historique, à travers les études de son premier corpus plutôt méconnu et énigmatique. Ce recueil met en lumière, sous des angles extrêmement divers et novateurs, la manière dont Descartes est devenu philosophe et dont il a philosophé effectivement.

La première partie retrace son itinéraire en Allemagne où sa vocation philosophique a émergé. Vincent Carraud analyse ce qu'il a découvert en 1619 comme les fondements de la science admirable de façon rétrospective, c'est-à-dire en allant des *Meditationes* aux *Regulae*, de celles-ci au *Studium bonae mentis*, et enfin de celui-ci aux découvertes en 1620 et en 1619. Alors que dans les *Meditationes* la première certitude acquise porte sur l'*ego*, les *Regulae* se focalisent sur l'*intellectus*, faculté indispensable à la recherche sérieuse de la vérité. Dans le *Discours de la méthode*, cette tâche de distinguer le vrai du faux est assignée à la raison ou au bon sens, dont l'étude est le thème principal du *Studium bonae mentis*, qui a pour but d'envisager les fonctions de la *mens*, prise dans le traité comme *intellectus* pour discerner la vérité. C'est donc la connaissance de la *mens* ou de l'*intellectus* elle-même qui y est le fondement de toute science possible, et la possibilité de la vraie philosophie dépend alors de la *mens*. Cette tentative du *Studium*, faute de réduire la *mens* à l'*intellectus*, s'est cependant avérée un échec, échec qui incite justement le jeune philosophe à rédiger les *Regulae*. Mais le projet du *Studium*, commencé probablement en 1621, devrait à son tour s'appuyer sur le *fundamentum inventi mirabilis* qu'il « coepi intelligere » en novembre 1620 : ce fondement signifie, comme l'affirme Étienne Gilson, l'unité de la science, qui dépend de l'*intellectus* ; et cette unité ne peut être établie que par la méthode, laquelle offrirait des règles et des moyens (*fundamenta*) de la science admirable découverts en novembre 1619. V. Carraud met en lumière par cette analyse rétrospective (notamment de l'ouvrage méconnu du *Studium*) le mouvement vif de la pensée de Descartes dès ses débuts et dévoile à juste titre ses premiers projets, ses premiers objectifs et ses premières réflexions. – Olivier Chaline, historien de l'époque moderne, analyse la vie militaire de Descartes, qui nous est largement méconnue en dehors de ce qu'en dit Baillet, et montre ce que signifie être un soldat volontaire à cette époque et pourquoi il ne reste aucune trace de sa présence dans les archives de l'armée. En suivant pas à pas le parcours militaire de celui qui n'était encore qu'un « spectateur du monde » avec un avenir ouvert, on peut revivre son exaltation, sa déception et sa tension dans les armées de grands chefs du temps. – Giulia Belgioioso réétudie les années d'apprentissage de Descartes et cherche de nouveau, en parcourant un grand nombre de références biographiques et d'éditions posthumes, à déterminer quand et comment il devient un philosophe que l'on appelle ultérieurement « cartésien ». Mais cette question n'a pas de sens pour les biographes, selon l'autrice, car les œuvres imprimées et les manuscrits de Descartes nous indiquent qu'ils forment tous ensemble une seule et même philosophie cartésienne et qu'il est donc impossible de séparer la période de l'apprenti de celle du philosophe accompli. Comme Descartes vise toujours l'unité de la science, il nous faudrait considérer toujours sa pensée comme une unité indivisible.

La deuxième partie affronte le problème du fondement, la clé essentielle au commencement de la philosophie cartésienne. Dan Arbib présente des hypothèses très novatrices, en examinant des documents divers en détail, sur l'interprétation

théologique et rosicrucienne du premier Descartes. Il commence par l'analyse de la formule énigmatique des trois *mirabilia* de Dieu sur les *res ex nihilo*, le *liberum arbitrium* et l'*Hominem Deum*. En conjuguant le contexte cartésien et l'herméneutique théologique, il avance pas à pas plusieurs hypothèses assez séduisantes et audacieuses. Les trois *mirabilia* se rapportant théologiquement aux miracles racontés dans la Bible et « cartésiennement » à l'admiration suscitée par la science que le jeune Descartes aborde, D. Arbib remarque l'aptitude du philosophe à interpréter les trois *mirabilia* comme signes divins, à l'instar de saint Augustin, et avance des hypothèses sur l'origine probable de la formule qui pourrait l'avoir inspiré ainsi que sur les sens particulièrement cartésiens qui auraient pu en provenir et qui se développeront dans sa pensée ultérieure. Parmi plusieurs hypothèses, D. Arbib propose l'emprunt et la réécriture de la formule d'un rosicrucien, Heinrich Madathanus ; alors que celle-ci accentue une triple contradiction entre la maternité et la virginité, entre la parole et le silence de l'Enfant et entre *Deus homo* et *trinus* et *unus*, la formule cartésienne met en lumière celle entre la finitude (les choses créées, la liberté humaine et l'incarnation de la nature divine dans la nature humaine) et l'infinité (la création *ex nihilo* du monde et du libre arbitre humain et leur dépendance à l'égard de Dieu). L'admiration cartésienne porte donc sur le rapport entre fini et infini et sur le surmontement de leur contradiction, ce qui montre bien la continuité et la cohérence de la pensée de Descartes depuis sa jeunesse jusqu'aux *Meditationes*. D'où l'importance capitale de la liberté cartésienne, en tant d'abord qu'elle fait l'homme à l'image de Dieu, ensuite qu'elle fait l'objet propre à la philosophie cartésienne comme la thèse de la création des vérités éternelles, la théorie de la vérité (*Meditatio IV*), etc. Elle permet donc, selon les mots de D. Arbib, « l'examen à différentes échelles temporelles du motif de l'*Imago Dei* » (p. 110). L'intérêt pour la question de la liberté et pour l'interprétation de la *Genèse* est certes constant chez Descartes, mais plusieurs questions s'imposent : la formule cartésienne des *mirabilia* provient-elle vraiment de celle d'un rosicrucien ? La théorie de la liberté cartésienne se propose-t-elle réellement d'assumer un statut théologique, ou n'est-elle soutenue que par des « raisons humaines » (à Vatieur, 22 fév. 1638, AT I 564, 20-21) ? Cela reste à examiner au titre des « nouveaux chantiers » (p. 110). – Zuo Huang tente de dégager le sens de la transition de la *scientia penitus nova* à la *scientia mirabilis* à partir des œuvres de jeunesse du philosophe. Il identifie la première à la science générale de la mathématique et la seconde à la *Mathesis universalis* ou la science universelle qui surpasse la mathématique en visant 1. l'ordre et la mesure, 2. la sagesse universelle, 3. l'unité de l'esprit humain. Cette transition résulte moins de la continuité entre les deux sciences, selon l'auteur, que du « saut spectaculaire » qui fait justement du jeune Descartes, non un mathématicien, mais un philosophe. – Gilles Olivo analyse en détail la différence sémantique, structurale et philosophique, selon le développement de la pensée de Descartes, entre les fondements au pluriel qu'il a trouvés dans son plein enthousiasme en 1619 et le fondement au singulier entendu un an après. Ce qui complique encore plus notre interprétation de ces expressions est que Descartes semble parler indifféremment de fondement et de principe, par exemple, dans sa *Recherche de la vérité*. Pour démêler ce problème, en rapprochant le modèle architectural de la fondation présenté dans les *VIIae Responsiones* (AT VII 536, 28-537, 9), le sens du fondement expliqué à Mersenne (AT I, 87, 17-25 ; 106, 20-23 ; 107, 9-14), les passages de la *Lettre-préface* des *Principia* (AT IX-2, 9, 14-18) et les *IIae Responsiones* (AT VII, 144, 23-25), G. Olivo nous donne plusieurs résultats assez significatifs : 1. le fondement, étant le plus ample et le moins diversifié, se fonde sur un roc, qui est un fonds permettant toute fondation possible. Le son étant le fondement de la musique et en ce sens le premier

dans toute détermination musicale, le fondement constitue la première modalité de toute détermination noétique du sujet connaissant. 2. Ce sont les principes (le *cogito*, l'existence de Dieu et sa véracité) qui démontrent la validité de la règle générale de la vérité (*Med II*, AT VII 62, 15-21 ; *Discours*, AT VI 38, 15-19), et la règle générale est à son tour le fondement, qui, en tant que premier résultat provenant des principes, instaure la science édifée sur le roc que sont les principes. 3. Ceux-ci, articulés dans une solidarité du fonds, constituent donc les fondements au pluriel, qui permettent la fondation de la science sur le seul fondement qu'est la règle générale de la vérité, l'unique source de toute la certitude humaine procurée par les connaissances claires et distinctes. 4. Pour le Descartes de 1620, ou au plus tard à l'époque des *Regulae*, ce qui est le premier et donc le fondement de toute connaissance est l'entendement ou la *bona mens*, qui, en tant que première faculté épistémique, fonde l'unité de la sagesse humaine. Il lui a fallu attendre le moment où s'annonce le nouveau projet de la refondation du savoir pour trouver enfin le vrai fondement de la science. Bien que très convaincante, l'argumentation de G. Olivo pose certaines questions, par exemple : peut-on assurer textuellement que les principes s'identifient *aux fondements* au pluriel ? De même, Descartes assimile-t-il vraiment le fondement à la règle générale ? Mais indépendamment de ces questions, les hypothèses de G. Olivo semblent très séduisantes.

La troisième partie explore les fameux trois songes du jeune Descartes. Claudio Buccolini analyse le contexte culturel et historique de l'idée d'enthousiasme, en parcourant un grand nombre de documents divers. À l'époque, l'enthousiasme, dont le concept est d'origine platonicienne (ou plutôt néoplatonicienne), et les *semina scientiae*, d'origine stoïcienne, peuvent aller ensemble, pour autant qu'on puisse atteindre la seconde à l'aide du premier et de l'imagination : c'est le cas du poète, qui, selon Descartes, est beaucoup plus habile à chercher les semences de la science que le philosophe, lequel ne s'appuie que sur la raison. Alors que Baillet, dans son récit des trois songes dans la *Vie de Monsieur Descartes* (1691), lie chez lui l'enthousiasme à la divinité et à sa pensée religieuse (l'acception de l'enthousiasme était encore positive au début du XVII^e siècle), il le décrit ensuite comme un dysfonctionnement cérébral dans l'*Abrégé de la vie de M. Descartes* (1692), dans lequel il supprime ce récit, en raison du « crépuscule (et [de] la médicalisation) de l'enthousiasme » (selon Marc Fumaroli, une telle réception du terme était la tendance majeure de l'époque, comme chez Malebranche, Bayle, Leibniz, etc.). Les historiographes (comme Stephen I. Wagner, Eugenio Garin ou Cesare Vasoli), à leur tour, tendent à surinterpréter les songes de Descartes en s'appuyant soit sur des textes onirocritiques de l'époque (Conimbres, Eutache de Saint-Paul, Scipion Dupleix, etc.), soit sur la tradition des Pères de l'Église (Augustin, Albert, Thomas), soit sur la médecine traditionnelle (Galien, Hippocrate). Il semble cependant difficile de soutenir cette thèse, car Descartes propose lui-même non pas une telle interprétation symbolique ou onirique de ses songes, mais l'unique valeur heuristique de son enthousiasme, qui marque un tournant décisif dans sa vie intellectuelle et qui le conduit enfin à l'*inventum mirabilis* de l'unité de la science. On peut alors trouver, même dans ses trois songes, deux caractéristiques principales et paradoxales de la philosophie cartésienne en germe : la filiation généalogique d'une part et la rupture radicale avec la tradition de l'autre. – Claire Gantet soutient, en comparant ces songes au rêve d'Athanasius Kircher, qu'ils procèdent à la fois de sa réflexion et d'une révélation pour éveiller la vocation du philosophe, dont les songes sont animés par l'enthousiasme, comme c'est le cas de Kircher : le songe de vocation peut se trouver à foison chez les jésuites. On peut trouver d'ailleurs dans les songes de Descartes de nombreux

éléments empruntés à l'oniologie de son temps ou interprétés de façon dévalorisante à la fin du XVII^e siècle, mais il vaudrait mieux écarter prudemment ces interprétations, puisqu'ils visent tous, selon l'auteur et l'auto-interprétation de Descartes, à la recherche de la vérité et au fondement de la science. – Igor Agostini se tourne vers les *Meditationes* pour envisager l'argument du rêve, qui se concrétise, selon l'auteur, dans la figure du malin génie : l'action de celui-ci est une autre forme possible de perceptions fausses et imaginaires suscitées par les rêves (AT VII, 22, 13-15 et 26-29). Le malin génie peut me faire penser que le monde est une apparition fausse dans mon rêve, mais il ne nie pas son existence même, contrairement au Dieu trompeur : celui-là ne peut me tromper qu'en niant ou manipulant sa réalité ou ses propriétés, de la même façon que les rêves ou les choses imaginaires comme les chimères, qui présupposent l'existence de choses simples et universelles. Les rêves et les choses imaginaires, en tant qu'images ou figures feintes ou composées, permettent ainsi non d'atteindre la connaissance certaine de l'*ego*, mais paradoxalement de trouver qu'il faut *intelligere* pour acquérir celle-ci. I. Agostini appelle ce processus analytique le « doute hyperbolique de l'imagination » (p. 222), réalisé par l'argument du rêve. Plusieurs questions demeurent néanmoins dans ces argumentations bien développées. 1. L'argument du malin génie est-il vraiment assimilable à celui du rêve, pour autant que le premier soit *malignus* (26, 25) à dessein et que le second ne le soit pas? 2. Il mène certes à la découverte de l'existence de l'*ego*, mais a-t-il la même valeur heuristique que les trois songes du jeune philosophe qui mènent à la découverte des fondements de la science admirable? Autrement dit, l'hypothèse du malin génie ne reste-t-elle pas encore dans le scepticisme traditionnel, et ne confie-t-elle donc qu'un rôle restreint au doute sur les sensibles par rapport à l'hypothèse proprement cartésienne du Dieu trompeur, alors que les trois songes jouent dans l'ensemble un rôle décisif pour l'éveil de la philosophie cartésienne elle-même?

La quatrième partie examine les sciences explorées par Descartes à ses débuts. L'argumentation de David Rabouin a pour objectif principal de montrer dans quelle mesure les mathématiques allemandes ont influencé sa conception à la fois scientifique et méthodologique. Il met d'abord en cause la lecture dite « continuiste » depuis la lettre à Beeckman en mars 1619 jusqu'à la *Géométrie* de 1637, c'est-à-dire l'affirmation selon laquelle celle-ci annonce déjà le projet de celle-ci réalisé par l'intermédiaire des *Regulae*, d'où le projet mathématique « continu » de Descartes. Selon D. Rabouin, 1. manque au Descartes de 1619 l'idée d'une formulation algébrique de 1637, et lui manque donc le fondement mathématique de la même date ; 2. on ne dispose d'aucun témoignage qui permet la lecture continuiste pendant les neuf années après 1619 ; 3. selon sa lettre en 1629, Descartes n'a pas encore élaboré le critère de classification des courbes de 1637 ; 4. les *Regulae* ne mentionnent jamais le programme d'une classification des questions géométriques au moyen de lignes. Comment penser alors son activité mathématique dans les années 1620? Descartes, qui se déclare à Mersenne en 1630 « las des mathématiques » en estimant que son algèbre est déjà parfaite en 1628, dit en 1638 que sa « vieille Algèbre » ne mérite pas d'être vue. La raison en est, selon D. Rabouin, qu'il utilise encore dans les années 1620 le formalisme cossique, toujours répandu au début du XVII^e siècle et proche du savoir contenu dans le troisième livre de la *Géométrie*. Les cossistes allemands (Johannes Faulhaber, Peter Roth, Johannes Geysius, etc.) ou hollandais (Frans Van Schooten, Willebrord Snell, Adriaan Van Roomen, etc.) utilisent l'algèbre pour résoudre les problèmes géométriques, et c'est exactement la méthode utilisée dans les *Regulae*, à l'aide de coefficients numériques. Le rapprochement cartésien avec les cossistes permettra d'expliquer la lacune des années 1620, grâce aux documents

mathématiques récemment redécouverts et peu étudiés, et d'appréhender de nouveaux aspects de la période des recherches mathématiques de Descartes encore trop peu connue, de même que, entre autres, de nouveaux secrets concernant la naissance de la méthode. – Regina Stuber et Sigmund Probst suggèrent de considérer correctement les descriptions mathématiques dans les *Cogitationes privatae*, en corrigeant les erreurs de copie de Foucher de Careil, qui n'avait pas tenu compte de la notation cossique utilisée par Descartes pour les expressions algébriques. Ils examinent les documents nécessaires en détail avec le plus grand soin (les notes de Leibniz sur ses copies des manuscrits de Descartes, les notations cossiques de Jacques Peletier, Christophorus Clavius, Isaac Beeckman, Leibniz, etc.) pour reconstruire les textes mathématiques des *Cogitationes* qui sont difficilement compréhensibles en tant que tels dans les copies de Foucher de Careil. En résulte une découverte majeure : leur reconstruction à l'aide surtout des notes marginales de Leibniz transmises par Foucher de Careil permet de conclure que le Descartes de 1619-1620, un véritable génie mathématique, ne commet pas d'erreurs algébriques. Leur argumentation s'achève sur l'hypothèse que Descartes ait vu les instruments décrits dans les *Cogitationes* (AT X, 241-242) aux domiciles de Kassel ou de Butzbach, dans la collection de Faulhaber à Ulm, ou dans un autre lieu de son voyage, ce qui est à envisager avec une nouvelle documentation. – Delphine Bellis examine en quoi consiste la spécificité des premiers travaux physiques de Descartes, entre autres sur le problème appelé paradoxe hydrostatique, en comparaison avec le travail de Simon Stevin. Selon Stevin, la pression du fluide dépend seulement de l'aire du fond du récipient et de la hauteur du fluide au point d'équilibre, malgré la différence des formes de récipients et du volume de liquide, d'où le « paradoxe ». Celui-ci est dû non au fait qu'il recourt à la solution des modèles purement mathématiques, comme le pensent plusieurs commentateurs, mais au fait qu'il utilise les principes à la fois géométrique et physique. D. Bellis appelle aussi ce dernier le principe de solidification ou d'homogénéité, selon lequel le corps solide de la même densité que l'eau maintient le même équilibre hydrostatique que l'eau, même si l'eau est remplacée par ce corps. Ce qui modifie les effets physiques comme pression n'est donc pas l'état du corps (liquide ou solide), mais sa densité. La démarche de Stevin peut être appelée alors physico-mathématique, semblable à celle du jeune Descartes influencée par Beeckman. Mais la différence capitale entre les deux réside dans l'usage de la figuration. Alors que Stevin aborde la question hydrostatique de façon macroscopique (ce qui compte n'est pas l'état du corps, mais sa densité), Descartes le fait de façon microscopique, en se concentrant sur le mouvement de chaque « atome » d'eau qui peut être tracé par la ligne. Il faut noter que ce mouvement est considéré alors en bidimension, et non en tridimension, comme ce sera le cas dans sa physique ultérieure du *Monde* ou des *Principia*. La raison en est que les lignes géométriques sont faciles à représenter pour résoudre les problèmes hydrostatiques et pour éviter la complexité des compositions physiques devant prendre en compte de nombreux facteurs interagissant l'un sur l'autre dans l'étendue tridimensionnelle. Cette méthode de l'usage de figures planes qui réduit les difficultés des propriétés sensibles au plan purement géométrique est la même que celle proposée plus tard dans les *Regulae*. Mais cette clarté « métaphysique », selon D. Bellis, sera perdue dans la physique cartésienne ultérieure : n'est-ce pas parce que le philosophe devra plus tard analyser le monde physique en tant que tel, au détriment de la clarté et de la simplicité de la méthode géométrique, pour envisager ses éléments, leurs propriétés et leurs mouvements interagissants, etc., bref pour établir sa propre cosmologie gouvernée par les lois de la nature que le jeune Descartes ignorait encore? – Olivier Ribordy cherche à analyser

la possibilité de l'influence de Johann Baptist Cysat, astronome jésuite d'Ingolstadt, assistant et successeur de Christoph Scheiner, sur la formation de la cosmologie cartésienne. Certes, on ne sait pas si Descartes connaissait les écrits de Cysat, surtout son ouvrage *Mathemata Astronomica*, qui a été largement diffusé à cette époque dans les collèges jésuites, mais O. Ribordy remarque qu'il y a quelques parallèles entre les explications astronomiques de Cysat et celles de Descartes (*Le Monde*, IX ; *Principia*, III), par exemple, sur le mouvement rectiligne des comètes à travers le ciel (contre la thèse d'Aristote), la manière de la réfraction et de la réflexion des rayons lumineux sur les comètes, l'apparition de comètes comme phénomènes supralunaires, ou la mention des lunes de Saturne, malgré la différence majeure selon laquelle Cysat, en tant que jésuite, défend le géocentrisme et la thèse du monde délimité, et Descartes soutient l'héliocentrisme et l'indéfini du monde. Au moment de la découverte des lunes de Saturne par Cysat en hiver 1619, Descartes, étant sur la rive du Danube, très près du collège jésuite d'Ingolstadt, aurait-il pu entendre parler de ses recherches? – Édouard Mehl mesure avec précision l'influence décisive des travaux de Johannes Kepler en 1619-1621 sur les trois *Essais* de la méthode (*Dioptriques*, *Météores* et *Géométrie*). En insistant sur le fait très probable que Descartes était au landgraviat de Hesse-Butzbach en automne 1619, malgré son opposition à l'idée selon laquelle Descartes aurait rencontré Kepler, Faulhaber, etc. à cette époque, É. Mehl avance des hypothèses novatrices, qui peuvent se résumer à trois points principaux : 1. Descartes a puisé dans les descriptions des parhélies de Rome en mars 1619 par Kepler, Wilhelm Schickard et Daniel Mögling son idée initiale des *Météores* pour expliquer géométriquement et *a priori* les phénomènes physiques (entre autres l'arc-en-ciel, dont la description constitue « quelque échantillon » [AT I, 559, 25] de la méthode), pour autant que Schickard ait rapporté à Kepler ses tentatives de découvrir par ses études des rayons lumineux ce qui s'appellerait plus tard la loi de la réfraction, et que Descartes, en empruntant sa description des parhélies dans ses *Météores*, ait établi la loi des sinus expliquée dans sa *Dioptrique* dans la continuation de l'expérience de Schickard. 2. La *Géométrie* (surtout son Livre III) est une réplique à l'*Harmonices Mundi* de Kepler (surtout au Livre I, § 45 & § 46), dans la mesure où Descartes universalise le théorème de Pythagore et l'étend à la stéréométrie des solides réguliers, en y introduisant une méthode algébrique de l'insertion des moyennes proportionnelles et de la trisection de l'angle : Kepler a justement exclu cette idée du domaine de la géométrie. Mais les deux ont pour point commun de chercher une délimitation de tous les problèmes géométriques. 3. La théorie cartésienne du vortex et la formalisation du monde physique par l'étendue géométrique offrent une solution purement mécanique et désenchantée à la cosmologie képlérienne, qui cherche à trouver les desseins divins mathématiquement accomplis dans la structure et le mouvement des corps célestes. Kepler est donc « éclairé » (p. 358) et le point de départ du jeune Descartes, malgré l'absence de preuve de leur rencontre. Par ces trois hypothèses, peut-on prétendre que Kepler a été le « maître » de Descartes non seulement « en optique » (AT II 86, 11), mais aussi en géométrie, voire en cosmologie, étant donné leur objectif commun de la clarification mathématique de la nature?

La cinquième partie envisage dans l'ensemble l'influence cartésienne, de manière positive ou négative, sur le développement de l'idéalisme allemand. Heiner F. Klemme affirme l'identité entre la pensée et la conscience chez Descartes, en suivant ses arguments en détail dans ses *Meditationes* et ses *Responsiones*. Pour ce faire, il insiste sur deux raisons : l'autotransparence par la pensée et la dépendance de l'*ego* vis-à-vis de Dieu (p. 370). Mais ces deux raisons ne sont-elles pas évoquées pour

prouver les deux existences les plus évidentes à connaître, c'est-à-dire moi-même et Dieu, et pour montrer ainsi qu'elles constituent non l'identité de la pensée et de la conscience, mais les fondements (ou les principes) de la philosophie cartésienne? H. F. Klemme expose ensuite la thèse de Christian Wolff, selon laquelle la conscience de notre propre existence ne s'éveille que grâce à celle des choses hors de nous : l'existence des choses extérieures est donc une condition préalable à la conscience de soi, dont l'essence réside dans la force de se représenter le monde (p. 385), ce qui est radicalement différent de la thèse cartésienne. On peut certes reconnaître une certaine influence cartésienne sur Wolff, selon l'exemple donné par l'auteur, dans sa préférence du concept de conscience à celui de pensée (en raison de l'impossibilité de penser une chose sans en être conscient, selon Wolff), sans pour autant penser que le concept de conscience ait pris son sens moderne chez Descartes et que Wolff en soit un héritier. Car, pour Descartes, notre esprit n'a besoin d'aucune chose extérieure pour prouver sa conscience, et l'âme n'est nullement « un espace mental (*mentalen Raum*) » (p. 387), contrairement aux observations de l'auteur sur les points communs des deux philosophes. Donc, en un sens, Wolff est certes un précurseur de Kant ; mais peut-on vraiment trouver Descartes en Wolff malgré les différences capitales entre leurs thèses? – Andreas Schmidt cherche à retracer la réception de l'argument du *cogito* cartésien dans l'idéalisme allemand. 1. Il s'agit pour Kant de séparer le moi du *cogito*, à savoir de distinguer la conscience transcendantale de soi et les pensées empiriques dont la certitude de l'existence de soi, car les secondes, même si elles sont immédiatement saisies, ne se fondent que sur la première. 2. Fichte développe l'analyse kantienne en insistant sur (a) le remplacement de la formulation de *cogito*, *ergo sum* par celle de *cogitans sum*, *ergo sum*, car dans la première se cache une certitude immédiate de son propre être, d'où la redondance de *sum* ; (b) la distinction entre la pensée, qui n'est qu'une des déterminations particulières de soi, et l'essence, qui est la certitude rétroactive et performative de son existence et le fondement de toutes les propriétés mentales de soi. 3. Schelling va plus loin : le *cogito* ne montre qu'un état de pensée et ne conduit pas au *sum*, qui est indépendant de tous les états de la pensée. Celle-ci, n'étant qu'une des propriétés accidentelles de soi, ne permet d'assurer l'existence ni de soi ni de choses matérielles. Pour éviter ce scepticisme, qui n'est nullement celui de Descartes, Schelling maintient que la pensée et l'être ne relèvent pas du *cogito*, mais de l'*ego* absolu, qui n'est rien d'autre que le Tout ou Dieu même. 4. Hegel voit l'identité entre le moi, la pensée et l'être, dont la certitude est à la fois immédiatement et réflexivement reconnue à travers chacun d'entre eux. Il appelle cette structure de l'*ego* l'immédiateté médiatisée, car la certitude de l'existence n'est immédiatement acquise que par l'intermédiaire des performances réciproques entre le moi, la pensée et l'être. C'est ce qu'ignorent Descartes ou même Fichte. – Pierluigi Valenza met en évidence une caractéristique particulière de la réception allemande de la philosophie cartésienne à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. Selon l'auteur, Descartes était à la fois marginal et central : marginal, parce qu'aucun philosophe allemand de l'époque ne se place de soi-même sous l'autorité cartésienne ; central, car leur philosophie ne serait pas développée sans l'argument du *cogito*. Cette caractéristique paradoxale se trouve typiquement chez Fichte : il s'éloigne de Descartes en disant que son *cogito* n'est possible qu'à la condition préalable du non-moi, et il s'en rapproche sans le mentionner dans sa propre analyse du processus réflexif du sujet connaissant comparable à la méthode cartésienne. Et l'auteur met en lumière un idéaliste prusse de l'époque : Karl Leonhard Reinhold, qui intervient en quelque sorte entre Kant et Fichte (et même Hegel sans doute). Reinhold met en avant le doute critique, dont il situe l'origine dans la figure de Descartes,

comme un processus nécessaire pour établir le fondement ultime et universel de toutes connaissances possibles, bien qu'il fasse de Descartes un dogmatique et juge sa philosophie « dualiste » plus faible que le système unitaire de Spinoza, comme le pensent alors d'autres philosophes allemands. Pour Reinhold, néanmoins, la tâche principale de la philosophie est d'élucider le rapport fondamental entre le savoir humain (qu'il appelle « le vrai ») et l'origine de toute réalité qu'est Dieu lui-même (qu'il appelle « le vrai originel », qui en tant qu'incompréhensible n'est accessible que partiellement). Cette recherche du fondement de la philosophie chez les Allemands, qui place en son centre la figure de Descartes, finit cependant par décliner peu à peu et disparaître au début du ^{xx}e siècle. – L'argument du *cogito* a certes donné une « chi-quenaude » (*Pensée*, éd. Lafuma 1001) au développement de l'idéalisme allemand. Mais, comme dans le cas de Pascal, au fur et à mesure de son développement, il s'est éloigné de l'argument précis de Descartes. L'histoire de l'idéalisme allemand pourrait donc être dite, en un sens, celle de la méconnaissance, voire de la déviation de la philosophie cartésienne.

Pour conclure, dans la sixième partie, Jean-Luc Marion, en développant un ancien article (« Les trois songes ou l'éveil du philosophe », in J. Deprun et J.-L. Marion (éd.), *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, Puf, 1983, p. 55-78, repris in *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, Puf, 1991, p. 7-36), revient au commencement de la philosophie cartésienne, qui peut être reconnu en particulier dans les trois songes de 1619, car ce qui a incité le jeune Descartes à s'engager sur le chemin philosophique n'est ni son enthousiasme ni l'inspiration divine, mais sa propre interprétation des trois songes, ce point étant souvent mal compris par les chercheurs, selon l'auteur. 1. Pour éclairer les sens de ses rêves, Descartes ne suit que la règle de la raison, qui exclut strictement l'approche psychanalytique ou la tradition littéraire de l'inspiration, car son enthousiasme n'est pas suscité par ses rêves, mais par sa découverte des *mirabilis scientiae fundamenta*. Ce qui émerveille le jeune Descartes n'est donc ni l'enthousiasme ni l'inspiration surnaturelle, mais les fondements de la science qu'il cherche longtemps, et l'enthousiasme n'est qu'un effet de cette découverte. 2. La valeur des rêves est ainsi chez lui purement rationnelle. Les deux premiers rêves dépourvus de cette valeur, en ne lui apportant qu'une douleur causée par sa position de sommeil et une frayeur causée par un bruit éclatant, ne lui enseignent rien de philosophique ni de moral. Seul le troisième rêve, dans lequel se trouvent le dictionnaire interprété comme l'encyclopédie et le *Corpus poetarum* interprété comme l'unité de la philosophie et de la sagesse, mérite d'être interprété pour lui. J.-L. Marion soutient que Descartes y joue deux rôles entrecroisés : celui qui rêve (le chercheur du sens) et l'interprète du rêve (l'herméneute créateur du sens). La première caractéristique de ce rêve réside dans cette auto-interprétation de façon philosophique. 3. La deuxième caractéristique réside dans les contenus de ses interprétations, qui correspondent exactement aux thèses ultérieures des *Regulae* (ou d'autres textes), selon J.-L. Marion. Les deux premières interprétations sur l'encyclopédie et le *Corpus poetarum* anticipent exactement sur la première *Regula* (l'unité des sciences identique à la sagesse universelle), la troisième sur la quatrième *Regula* (la nécessité de la méthode dans la recherche de la vérité) et la quatrième sur la deuxième (l'évidence seule comme critère de la vérité). Le troisième rêve, à travers ses auto-interprétations, marque ainsi le début du cheminement du jeune philosophe, qui commence à philosopher sur son propre rêve. 4. La troisième caractéristique se trouve dans l'auto-inspiration, c'est-à-dire l'indépendance de la pensée à l'égard de toute affection de la conscience. La pensée se décide et trouve la vérité selon le seul critère de l'évidence de la raison, et aucunement selon les affections. La pensée

réfère ainsi tout ce qui arrive à la conscience comme un objet en quête d'évidence établie sur les fondements de la science admirable, en annulant toutes différences entre pensées (rêve et veille, interprétation et déduction, etc.). J.-L. Marion appelle ce processus unifiant de la pensée « réduction cogitative », qui vise non seulement à l'univocité de la pensée, mais aussi à l'équivalence entre la pensée et l'être, dont la thèse sera notamment soulignée par Johann Clauberg et puis se développera dans la philosophie de l'âge classique allemand pour enfin entrer en crise avec Nietzsche, Meinong ou Frege. 5. Mais J.-L. Marion souligne que c'est justement cette équivalence entre la pensée et l'être qui, au détriment de la « fin de la métaphysique », a ouvert une nouvelle porte à la philosophie. Elle correspond d'abord à la conception de la donation par Husserl selon laquelle tout ce qui se donne dans l'intuition est la source de la connaissance, et puis à l'affirmation de Heidegger selon laquelle ce qui se montre doit le faire à partir de soi et en soi, et en ce sens la chose en soi utilise la pensée pour son apparition. Descartes a donc entamé avec ses rêves non seulement la philosophie moderne, mais aussi une nouvelle phase de la philosophie contemporaine. Depuis le commencement de sa vie philosophique jusqu'à notre époque, Descartes n'a ainsi cessé de nous présenter de nouvelles perspectives : son premier corpus, qui n'a pas encore été suffisamment étudié, nous donne en particulier beaucoup à apprendre, ce dont ce recueil est un exemple admirable.

Masato SATO (Université de Keio)

- *BALDASSARRI, Fabrizio, *Il metodo al tavolo anatomico. Descartes e la medicina*, Canterano, Aracne, 2021, 259 p.

La couverture du livre montre une *Statua humana circulatoria*, ou plus exactement une partie du schéma d'une statue humaine à construire et destinée à promouvoir la circulation du sang. Ce qui la distinguera, lorsqu'elle sera construite, c'est que son inventeur ne fera pas « faire à sa machine, comme toutes les autres », un « mouvement extérieur, indifférent », mais « une opération universelle et commune à toute l'habitude du corps et essentielle à la vie de l'animal, savoir la circulation du sang et des esprits », comme l'indique la présentation qui en est faite dans le *Journal des Sçavans* du lundi 22 novembre 1683. Cette invention est celle de M. Reiselius, autrement dit Salomon Reisel (1625-1701), médecin praticien allemand et elle est extraite de *Miscellanea I*, de 1680. Ce schéma figure dans l'article de Mattia Mantovani, « The circulatory Statue of Salomon Reisel, 1680 », publié dans *Early Science and Medicine*, 25/2 (2020), p. 101-134, cité p. 24 du livre de F. Baldassarri. Mais quel rapport ces organes, schématisés, liés à un projet de construction d'automate, ont-ils avec le titre du livre *La Méthode à la table de dissection. Descartes et la médecine?* D'autant que l'auteur de la statue discute des matériaux les plus appropriés pour la construction projetée, restée à l'état de souhait : squelette dans la position d'un homme assis, avec un cœur « de verre, de métal ou d'un cuir assez épais pour se tenir ferme et lui donner la grosseur et la forme de celui d'un homme [...] avec deux ventricules séparés par leur *septum medium* [...] le droit plus large et plus élevé, et le gauche plus étroit et plus creux. On y ajoutera aussi des oreilles pour l'embouchure des 4 vaisseaux qui y entrent et qui en sortent, lesquels seront faits de petit sureau, de métal, de cuir, ou de quelque boyau préparé. [...] À l'égard du cœur [...] on pourra le couvrir d'une vessie, comme de son péricarde ». « La tête qui sera de verre aura une figure ronde ou ovale, qui puisse se fermer & s'ouvrir par le haut avec une vis, par le milieu de laquelle on suspendra avec un fil de soie fort délié une glande pinéale de verre ou de cristal de figure conique ». Lorsque cette machine sera « bien dressée », elle « fera voir la circulation du sang, le mouvement du pouls, la respiration et on pourra dire qu'elle fera les autres fonctions

de la vie humaine, comme d'uriner, de jeter des excréments, de parler, etc. ; Reiselius s'en rapporte au jugement des meilleurs connaisseurs. Il prie les plus habiles d'en corriger les défauts, & il laisse à quelque personne encore plus heureuse que lui, la gloire de la mettre dans toute sa perfection ». Espoir vain, notamment parce que, comme observé auparavant, « la machine diffère du corps naturel », et « dans la diversité des opinions nouvelles touchant les causes de ces sortes de mouvements, Reiselius avoue qu'il ne sait à laquelle il doit se déterminer » (*Journal des Sçavants*, Paris, 1683, chez F. Lambert et J. Cusson, p. 301-312, avec en dernière page un schéma plus complet).

Le contenu du livre, issu d'articles et interventions, convient mieux au sous-titre, *Descartes et la médecine*, qu'à son titre, *La Méthode à la table de dissection*. Malgré la promesse de montrer « un Descartes différent, au travail à la table de dissection, armé d'un couteau et prêt à disséquer des cadavres d'animaux [...], prêt à noter ce qu'il observe sur des feuillets qu'il a apportés avec lui jusqu'en Suède » (p. 27), les dissections de Descartes consignées dans les *Excerpta anatomica* n'occupent qu'une part réduite. Après l'introduction (p. 11-28), les six chapitres du livre étudient les rapports entre méthode et médecine (p. 29-58), la physiologie cardiocentrée et la circulation du sang entre mécanique et médecine (p. 29-100), la mécanisation de l'âme sensitive et les passions *en physicien* (p. 100-150), la nutrition (p. 151-181), la génération (p. 183-207), avant la conclusion, sur la thérapeutique ; les lumières et ombres dans la médecine cartésienne (p. 209-235), avant la bibliographie (p. 239-259). Le livre privilégie les sources secondaires récentes par rapport à l'étude des textes de Descartes, ce qui conduit à bousculer leur chronologie, à des répétitions (d'abord sur la composition du livre, p. 16, 18, 22, 62, 67, 126), et à des hésitations (sur Harvey, p. 64 et p. 69 par exemple), sur la place des expériences par rapport au « cadre théorique » supposé (p. 58, p. 82, p. 92). Les pages sur la méthode cartésienne en médecine accordent trop de place aux considérations théoriques et aux *Regulae*. Est-il exact d'en faire le « fondement épistémologique », et d'ériger la « médecine comme science de la méthode » (p. 30-35), alors que dans la Cinquième partie du *Discours de la méthode*, premier ouvrage publié en 1637, l'observation anatomique est mise en valeur ? En effet, l'explication du mouvement du cœur commence par cet avertissement :

Et afin qu'on ait moins de difficulté à entendre ce que j'en dirai, je voudrais que ceux qui ne sont point versés en l'anatomie prissent la peine, avant que de lire ceci, de faire couper devant eux le cœur de quelque grand animal qui ait des poumons, car il est en tous assez semblable à celui de l'homme, et qu'ils se fissent montrer les deux chambres ou concavités qui y sont.

Descartes fournit ensuite un exposé de l'anatomie du cœur, de ses vaisseaux, de ses « petites portes » ou valvules (AT VI, 47). Un écho précis figure aussi dans *La Description du corps humain* (AT XI, 228). Et dans la *Dioptrique*, lorsqu'il s'agit d'expliquer les « images qui se forment sur le fond de l'œil », Descartes avertit : « Mais vous en pourrez être encore plus certain, si, prenant l'œil d'un homme fraîchement mort, ou, à défaut celui d'un bœuf... » (AT VI, 115). Descartes, qui a plusieurs fois disséqué un œil de bœuf, a noté la difficulté de cette pratique : « S'il était possible de couper l'œil par la moitié, sans que les liqueurs dont il est rempli s'écoulissent, ni qu'aucune de ses parties changeât de place... » (AT VI, 105-106). Ces textes, non cités, sont fondamentaux pour le thème abordé par l'auteur. Juxtaposer une partie de *L'Homme* à un extrait de *La Dioptrique* (p. 107) doit conduire à constater la progression des recherches médicales de Descartes, notamment dans l'étude des nerfs. Ces remarques confirment la précision de Descartes à Mersenne au sujet de la

méthode qui « consiste plus en pratique qu'en théorie » (27 février 1637, AT I, 349 mais plutôt vers le 20 avril 1639 selon OC VIII-1, p. 139). Ce n'est donc pas dans la correspondance avec le médecin Plemp (largement commentée depuis E. Gilson, et qui occupe la plus grande partie du chap. II), postérieure à la publication du *Discours de la méthode* et des *Essais*, qu'« émerge un Descartes anatomiste et expérimentateur » comme l'écrit l'auteur (p. 82), et comme le prouvent aussi des fragments latins des *Excerpta anatomica* qu'il est possible d'identifier comme les plus anciens, autrement dit antérieurs à la lecture de Harvey (AT XI, 550 par exemple). Écrire que ces fragments sont des notes « éparses et décousues » (*sparse e disarticolate*, p. 82), « à la datation trop incertaine » (p. 55), ne devrait pas dispenser d'essayer de mieux les comprendre. Ce n'est pas non plus dans la correspondance avec Regius qu'émerge un Descartes « attentif aux expériences anatomiques des autres » (p. 58). Souligner les « problèmes » (*problemī*) et répéter le qualificatif « obscur » sans chercher les raisons de ces difficultés est regrettable. Les explications manquent sur des points importants, par exemple sur l'enjeu de la controverse avec Harvey. Or *La Description du corps humain* dénonce « l'ignorance de l'anatomie et des mécaniques » (AT XI, 224), ce qui vaut aussi pour l'étude des *Passions* « en physicien ». Mais le livre paraphrase le texte des *Passions*, parfois maladroitement, comme au sujet de l'article 70 (p. 142). Les analyses souffrent non seulement d'une absence de contextualisation des textes, mais aussi des découvertes, des hypothèses et des controverses qu'elles entraînent. En témoigne le long chapitre sur la nutrition qui insiste sur *l'Abbrégé sur les organes du ventre* dans les *Excerpta anatomica* (AT XI, 587-594), tiré « en partie des livres et en partie de [s]es raisonnements », comme Descartes l'écrit à Huygens, le 4 décembre 1637 (AT I 507 et 649). Il s'agit des parties liées à la nutrition et à la génération, thèmes abordés dans ces notes, qui concernent plus les vaisseaux que la digestion. En effet, ce fragment est rédigé avant la connaissance de la découverte des veines lactées par Asellius, que Descartes cite ensuite dans la *Description du corps humain*, mais à propos des vaisseaux et non pas dans la partie sur la digestion (AT XI, 267). L'intérêt de Descartes pour les vaisseaux, leur formation, leurs liens, est manifeste dans les *Excerpta anatomica*, et il se prolonge dans la *Description* avec la mention de la découverte d'Asellius, fortuite et d'abord peu diffusée et citée, en raison des vifs débats sur la circulation du sang. C'est seulement après la mort de Descartes, notamment à partir de la publication, en 1651, des expériences réalisées par Jean Pecquet, puis par Thomas Bartholin, que des progrès seront réalisés dans la compréhension du rôle des « veines lactées ». C'est un des anachronismes que contient ce livre, comme d'autres : « stilo » (p. 27), au lieu de « penna d'oca » (plume d'oie, utilisée jusqu'en 1830, puis les plumes de fer, avant les stylos à réservoir), « microscope » (p. 47, 56) au lieu de « lunettes à puces », « influx nerveux » plutôt qu'« esprits animaux », « système nerveux » (p. 110), alors que l'expression n'a guère de sens avant les publications de Thomas Willis, à partir de 1664. L'étude de la génération souffre de télescopages chronologiques conduisant à des erreurs d'appréciation des textes. Il est inexact d'écrire qu'il est nécessaire pour Descartes de fonder l'étude embryologique sur une réflexion *a priori* ou sur une méditation sur le vivant (p. 184-185, 190). En juin 1632, Descartes renonce à décrire, dans la partie du *Monde* relative à « la nature de l'homme », « comment se fait la génération des animaux, à cause que cela [lui] tiendrait trop longtemps » (AT I, 254, cité p. 51, mais oublié ensuite). Le *Discours de la méthode* précise qu'il manque de connaissances à ce sujet (AT VI, 45). C'est bien la génération des animaux, y compris celle de l'homme qui intéresse Descartes avant celle des plantes, comme le prouvent les *Premières Pensées sur la génération des animaux* (AT XI, 505-542), ce qui signifie que les plantes ne peuvent

pas être érigées en « modèle d'où Descartes part pour construire un espace philosophique à l'étude de la génération » (p. 185, 189-190). Ce que confirme le paragraphe en AT XI, 534-535, le seul où figure le mot « plantes », qui insiste plus sur les différences dans « la formation des plantes et des animaux » que sur leur point d'accord à partir « de matières enroulées en cercle par la force de la chaleur ». Ce paragraphe est pourtant longuement commenté par l'auteur (p. 185-191), avant la présentation du début des *Premières Pensées* sur les deux sortes de génération, dans une sous-partie précisément intitulée « les observations sur la semence et sur l'œuf » (p. 191-197), où l'auteur concède (p. 192) que Descartes accorde une « grande attention à la génération dans l'utérus » (p. 192), ce qui est exact, mais peu compatible avec les analyses précédentes! En outre la quatrième partie de *La Description du corps humain* (citée p. 187, puis 196-197), confirme les différences entre « la figure et l'arrangement des particules de la semence » des plantes et celle des animaux (AT XI, 253). Les textes médicaux de Descartes font une large place à l'observation et aux dissections dans une période clé et complexe, puisque Descartes tient compte de la découverte de la circulation du sang par Harvey, et que cette brillante démonstration repose sur des expériences de dissection et de vivisection, comme l'indique le titre : *Exercitatio anatomica*. Et Descartes a non seulement réfléchi, mais aussi pratiqué des dissections directement liées à celles de Harvey : dissections de cœurs d'animaux de plus en plus jeunes pour vérifier que les poumons ne fonctionnent pas pendant la vie embryonnaire et que l'évolution de la structure du cœur en témoigne, point mis en avant par Descartes dès le *Discours de la méthode* (AT VI, 53), expériences sur les œufs couvés refaites par Descartes, expériences de dissections de fœtus d'animaux dont témoignent les *Excerpta anatomica*. La lecture du traité du médecin anglais importe aussi pour l'embryologie, puisque le cœur, premier organe formé est « principe de vie ». L'auteur apprécie mal le rapport de Descartes à Harvey (p. 59-60, 64) simplement parce qu'il reconduit l'image d'un Descartes qui fait passer un cadre théorique avant l'observation. Or la médecine cartésienne repose sur l'anatomie, renommée depuis « Vésale et les autres » et elle fait la part belle aux observations, qui vont à l'encontre des théories traditionnellement admises. Les textes de Descartes montrent qu'il privilégie les observations. Quel dommage que les textes originaux de Descartes ne soient que timidement investis et que le cadre historique ne soit pas clairement établi! L'absence d'index est tout aussi regrettable. La partie sur la digestion est reprise en anglais sous le titre « A Medicine in the shadows », dans le recueil édité par l'auteur *Descartes and Medicine, Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline*, dans la belle collection dirigée par Giulia Belgiosioso, chez Brepols, 2023.

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

- BEYSSADE, Jean-Marie, *Descartes et la nature de la raison. Études métaphysiques*, suivi de KAMBOUCHNER, Denis (éd.), *Jean-Marie Beyssade interprète de Descartes*, essais de Frédéric de Buzon, Daniel Dauvois, Stefano Di Bella, Denis Moreau, Emanuela Scribano, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2023, 285 p.

Ce recueil de dix études déjà publiées et d'un discours inédit, paraissant peu de temps après des *Études sur Spinoza* (Rennes, PUR, 2023) que nous nous permettons de signaler, constitue le troisième et dernier recueil des articles de Jean-Marie Beyssade qu'il restait à publier sur Descartes, après les *Études sur Descartes* et *Descartes au fil de l'ordre*, parus tous deux en 2001. Cet ensemble, qui complète *La Philosophie première de Descartes* (Paris, Flammarion, 1979, rééd. 2017), fait de l'auteur l'un des interprètes de Descartes les plus décisifs de la seconde moitié du xx^e siècle. Neuf

études proposées traitent de front les grands problèmes de la métaphysique cartésienne, les deux autres s'y rapportent à travers des approches historiographiques (celle de Sainte-Beuve, et celle de Geneviève Rodis-Lewis). Le recueil est complété par cinq contributions d'amis et d'anciens élèves de J.-M. Beyssade, pour l'essentiel (excepté celle de S. di Bella, inédite) issues d'une journée d'hommage organisée à la Sorbonne le 7 juin 2017 sous le titre *Jean-Marie Beyssade (1936-2016). L'histoire de la philosophie comme science exacte*.

Dans « L'expérience du rêve et l'extériorité de Descartes à Berkeley » (chapitre I), l'auteur montre que l'opposition autoproclamée de Berkeley à la méthode cartésienne (p. 18) doit être nuancée en ce que, si Berkeley dénie radicalement à « la pure présence idéale de la spatialité » une quelconque « référence à l'existence en soi » (p. 26) – ce que le Descartes appelait « réalité formelle » – il n'en demeure pas moins que celle-ci ne peut s'opérer que sur fond d'une dissociation toute cartésienne entre ce que J.-M. Beyssade nomme « l'immédiateté de l'extériorité spatiale » d'une part, et « l'extériorité absolue » d'autre part (p. 25). – La deuxième étude (« Certitude et fondement ») s'emploie à mettre en lumière la métaphysique du fondement à l'œuvre dans le *Discours de la méthode*. Si dans la IV^e partie de cet ouvrage, il n'y a « point de malin génie, point de Dieu trompeur » (p. 35), l'auteur soutient cependant que « l'extravagance hors du fondement méthodique », d'abord « différée » (et non esquivée comme le pense F. Alquié), « y a bien été aussi radicale que dans les *Méditations* mêmes », et que la métaphysique n'a pas eu à « sortir » (comme le pense J.-L. Marion) de la méthode pour la « mettre » à la « question » (p. 51). Ce constat est explicitement corroboré par les analyses de l'étude (chapitre X) sur Sainte-Beuve, où Beyssade décrit ce que le critique littéraire du XIX^e siècle n'a pas su voir chez Descartes, à savoir que « la raison cartésienne est fondamentalement une raison qui se limite elle-même, qui détermine ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas » (p. 195). L'auteur n'en loue pas moins, chez Sainte-Beuve, une « justesse » d'analyse qui a vu un Descartes « déchiré entre candeur et conséquence, entre tradition et révolution » (p. 196). Ces analyses permettent alors de comprendre la méthodologie cartésienne de l'auteur. Inspirée de la « pensée du développement » (chapitre XI) de Geneviève Rodis-Lewis, elle vise à ne pas sacrifier trop vite à « l'ordre des raisons » de Gueroult, et à restituer aussi fidèlement que possible la temporalité de la réflexion (sur laquelle Frédéric de Buzon attire l'attention, p. 257-272) dans laquelle se place le texte cartésien, qui peut ainsi faire, puis défaire, les « raisons de douter », selon Emmanuela Scribano (p. 234), qui remarque que c'est un des grands apports de l'auteur que de nous avoir rendus attentifs à ces points décisifs. Cette méthodologie n'est que la résultante d'une thèse sur « la nature de la raison » – titre d'un discours à la Sorbonne (chapitre IX), dans lequel J.-M. Beyssade soutient que l'« extravagance » ou « hyperbole » est le mouvement même de la raison cherchant à constituer son propre fondement, au point de convoquer, comme figures de cette « extravagance » rationnelle à la suite du doute, la remontée à l'« infini » divin, « incompréhensible » (p. 170), mais aussi la « merveille de la liberté », dont la grandeur se mesure dans notre pouvoir, lorsque nous connaissons le meilleur, de suivre le pire (p. 171) ou encore les passions elles-mêmes, en tant que la raison prend « appui » sur elles pour « s'en fortifier elle-même » (p. 172) dans l'individu. L'*ego* constituant cartésien, en tant que rationnel, est en effet « individuel et universel à la fois » (p. 167).

Les études réunies ici déclinent par conséquent la nature de la raison dans la détermination de l'*ego*. Elles montrent dans « Qui suis-je, moi qui suis ? » (chapitre III), que si Descartes a pu trouver dans l'*Amphitryon* de Plaute le thème d'un doute sur soi-même à la faveur d'une identité dérobée (p. 60), et de l'action

d'un dieu trompeur (p. 58), il dépasse néanmoins Plaute en ce que ce n'est plus le « moi humain » qui est « le vrai sujet de ce qu'il y a d'indubitable dans le *cogito* » (p. 70). On retrouve d'ailleurs dans la pièce de Molière cet « écart » cartésien « entre la chose qui pense, indubitable, et le sujet naturel toujours suspect » (p. 68). C'est cette conquête cartésienne de l'*ego* toujours identique par-delà chaque manière de penser, que l'étude IV met en avant, cette « substance pensante » bien comprise qui permet selon l'auteur de résister au procès kantien en parallogisme – selon lequel on passerait trop vite du « je pense » au « je suis une substance pensante ». Avec une très grande précision, est montré comment une attention au long cheminement des *Méditations* permet d'éviter une inférence si rapide (p. 84). D'ailleurs, tout en distinguant soigneusement les conceptions respectives du sujet de Descartes et de Kant, l'auteur parvient, dans son commentaire détaillé du texte du § 25 de la *Déduction transcendantale* (Ak III, 123-124), à énoncer ce que, selon lui, Kant retient du *cogito* (chapitre v) : Kant est « remonté jusqu'à la conscience d'un acte qui me donne à la fois l'existence assurée et la spontanéité non sensible de ma pensée » (p. 98). Ce rapprochement permet de mieux lire le texte cartésien lui-même, en évacuant ce que Kant pensait y voir et qui ne s'y trouve pourtant pas (la psychologie rationnelle et la psychologie empirique).

Cette lecture affinée du texte cartésien nous est aussi offerte par l'étude VII, qui montre que des raisons philosophiques essentielles (l'auteur va jusqu'à identifier une « ontologie » cartésienne dans de brèves corrections effectuées par Descartes à la lettre d'un inconnu lui étant adressée) commandent toujours chez Descartes des choix terminologiques. Précise, la lecture passe même par la suggestion d'hypothèses pour mieux le comprendre dans ses obscurités, au point de tenter de lire dans *Principia*, I, 48, les esquisses d'une « pensée du transcendantal encore à naître » (chap. VIII). Cette analyse témoigne moins d'une audace interprétative passagère (et de la gageure que serait une histoire du transcendantal qui, des médiévaux à Kant, n'aurait finalement pas été interrompue par le cartésianisme) que, selon le mot de Denis Moreau, de la « féconde pluralité des voies méthodologiques » de l'auteur (p. 219) : la relecture comparée des textes qu'il opère fait qu'ils s'éclairent les uns les autres, et en permet ainsi une interprétation précise. C'est encore la précision de cette lecture qui permet dans l'étude du chapitre VI de donner des éléments de compréhension décisifs du difficile problème de la fausseté matérielle des idées, et d'en expliquer très simplement le ressort complexe : s'il y a quelque chose de faux dans mes idées en tant que simples modes de ma pensée, même quand je ne les réfère pas aux choses extérieures (p. 105), cela ne tient à rien d'autre qu'au fait que « toute peinture représentationnelle [à quoi l'idée est assimilable] enveloppe ultimement des touches ou des traits non-représentationnels » (p. 120, nous traduisons).

On se procurera donc ce précieux recueil, qui rassemble, tant par la restitution précise des problèmes que par la fidélité des solutions proposées, des analyses incontournables de la pensée de Descartes.

Lucas BRUNET (Université de Caen Normandie)

- DIKA, Tarek R., *Descartes's Method. The Formation of the Subject of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2023, 416 p.

Après *The Method of Descartes* de Leslie John Beck (1952) et *Sur l'ontologie grise* de Jean-Luc Marion (1975), les *Regulae ad directionem ingenii* connaissent, avec *Descartes's Method. The Formation of the Subject of Science*, leur troisième commentaire prétendant à l'exhaustivité. Ce dernier tranche avec ses deux prédécesseurs sous au moins trois rapports. Il s'instruit tout d'abord d'une connaissance minutieuse du « manuscrit

de Cambridge » découvert en 2011 par Richard Serjeantson et récemment publié (intr., éd. et notes par R. Serjeantson et M. Edwards, OUP, 2023). Ensuite, il s'oppose nettement à une thèse partagée par L. B. Beck et J.-L. Marion selon laquelle « la méthode de Descartes n'est pas un *habitus* dans la mesure où [...] les *habitus* scientifiques se distinguent par leurs objets respectifs » (« the Beck-Marion thesis », p. 54-55). Enfin, ce commentaire ne restitue pas la substance des *Règles pour la direction de l'esprit* selon « l'ordre du texte » – que l'on sait n'être pas exempt d'un certain nombre d'accidents que l'analyse génétique permet en partie d'élucider – mais « selon l'ordre des problèmes à résoudre pour apprendre la méthode » (p. xvii). Reprenons, comme fil conducteur, ces trois points.

Il va sans dire que l'exploration du « manuscrit de Cambridge » (ci-après : C.) aide à affiner notre connaissance de la genèse des *Règles*. C. donne indubitablement à lire une version antérieure (située ici en « 1627 au plus tôt ») par rapport aux sources connues jusqu'à présent (lesquelles offrent un texte datant de « 1629 au plus tard » – cf. « Appendix. Descartes's Rules: Manuscripts, Dates, and Title(s) », p. 353-356). Sans jamais apporter de changement fondamental dans les perspectives d'interprétation, ce manuscrit permet cependant de confirmer tel ou tel aspect de la démonstration. Ainsi (p. 74-75), l'apparition tardive de la théorie des « natures simples » explique, selon T. Dika, l'absence du début de la *Reg. I* dans C. (AT X, 359, 8-360, 22) – le lien entre dénombrement des objets de la connaissance dans la *Règle XII* et conception unifiée de la science dans la *Règle I* se trouvant au cœur de la thèse que défend l'auteur (voir *infra*). De même (p. 137-140), l'identification de la *mathesis universalis* avec la théorie des proportions se voit confirmée par l'apparition plus tardive, dans les autres sources, à la fois de la dernière partie de la *Reg. IV* (sur la *mathesis universalis*) et de la fin de la *Reg. VI* (sur la théorie des proportions). Enfin, lorsque l'étude soutient l'idée d'une « forme de dualisme corps-esprit » dans les *Reg.*, qu'il déduit des caractéristiques (simplicité, indivisibilité, indépendance, etc.) de la *vis cognoscens* qu'énumère la *Reg. XII*, les nuances parfois imperceptibles de C. permettent de polir sa lecture. Autrement dit : de suivre l'élaboration progressive d'une thèse qui, à partir d'une opposition primitive entre *vis cognoscens* et *phantasia* (« Concipiendum est vim illam, per quam res cognoscimus esse aliquid in nobis [a] phantasia non minus distinct[a]m quam sit oculus, vel manus » [éd. de C. citée *supra*, p. 228]), ouvre la voie à une distinction plus ferme, et destinée à être encore renforcée en contexte métaphysique, entre l'esprit et le corps (« Quinto denique, concipiendum est, vim illam, per quam res proprie cognoscimus, esse pure spiritualement, atque a toto corpore non minus distinctam, quam sit fanguis ab osse, vel manus ab oculo » [AT X, 415, 13-16]).

Quant à la thèse de l'ouvrage, elle combine simplicité et fécondité, pour autant qu'elle engage une relecture de la totalité des *Regulae* à partir d'une redéfinition claire et originale de la méthode de Descartes : celle-ci constitue « une disposition cognitive ou un *habitus* permettant de résoudre des problèmes, qui peut être actualisée de diverses manières bien définies, toujours en fonction des paramètres du problème à résoudre » (p. xvii). Deux conséquences importantes s'ensuivent. – D'une part, la prétention de la méthode à l'universalité n'implique pas, comme la quasi-totalité des commentateurs a pu le soutenir (voir p. 4, n. 3), l'uniformité de cette méthode, c'est-à-dire l'unité des règles et des procédés employés pour résoudre des problèmes, quelle que soit par ailleurs la nature de ces problèmes (« Introduction : Descartes's Method. Universality without Uniformity »). Face au constat nécessaire de la grande diversité de ces règles et procédés à l'œuvre dans la science cartésienne (métaphysique comprise), de deux choses l'une : ou bien l'on se figure que Descartes a abandonné,

changé ou renoncé à sa méthode ; ou bien, s'attachant à une certaine idée de l'unité de la pensée cartésienne dans la diversité, on soutient que la méthode est fondamentalement plastique, toujours adaptée dans son usage aux matières qu'il s'agit d'examiner. C'est ce qu'autorise la notion d'*habitus*, un *habitus* étant acquis par la répétition de pratiques et d'exercices divers, lesquels produisent chez le sujet de la science une disposition durable à faire bon usage de ses opérations intellectuelles (intuition, déduction, énumération). Loin d'être toujours le même, cet usage non seulement s'adapte aux différentes occasions que rencontre le sujet de la science dans sa vie intellectuelle, mais il requiert encore qu'à chaque fois toutes les ressources de l'esprit soient dûment mobilisées. Pour ces deux raisons, « l'*habitus* scientifique cartésien est à bien des égards structurellement analogue à la *phronesis* aristotélicienne » (p. 53). – D'autre part, la méthode ainsi définie innerve toute la production scientifique de Descartes, des *Regulae* jusqu'aux *Passions de l'âme*. De ce point de vue, le onzième et ultime chapitre (« Descartes's Method after Rules ») est notamment dédié à une réfutation de la thèse de Daniel Garber selon laquelle, après le *Discours* de 1637, la méthode des *Regulae*, entièrement orientée vers la résolution de *quaestiones* particulières, serait abandonnée au profit d'une approche de la connaissance par système (voir en particulier D. Garber, « Descartes and Method in 1637 », in *Descartes Embodied*, 2001, p. 33-51, trad. fr. par O. Dubouclez, *Corps cartésiens*, Paris, Puf, 2004, p. 53-74). Un simple survol de la production de Descartes après 1629 montre pourtant que (a) la culture méthodique des opérations de l'esprit continue de jouer un rôle essentiel, tandis que (b) la formation, avec les *Principia*, d'une philosophie systématique, n'empêche pas que le système soit « constitué par la résolution d'une série de problèmes particuliers dans le bon ordre » (p. 330) : on retrouve là les deux volets de la définition, par T. Dika, de la méthode cartésienne (c'est-à-dire (a) disposition ou *habitus* à (b) résoudre des problèmes). Du reste, le concept de « science » n'articule-t-il pas toujours, chez Descartes, « une habileté à résoudre toutes les questions » (selon la célèbre définition de la lettre à Hogelande du 8 février 1640, AT III, 722) et une série de propositions disposées dans le bon ordre (p. 59-61) ?

Venons-en à la structure de l'ouvrage. Un premier chapitre (« The Habitual Unity of Individual Science: Aquinas to Suarez ») dresse un état des lieux des débats entre les scolastiques (de Thomas d'Aquin à Suárez) sur la possibilité d'articuler une conception unifiée de la science avec une théorie des *habitus* scientifiques. Est ensuite localisée chez Descartes une rupture capitale (chapitre 2 : « The Habitual Unity of Science. Descartes ») : la levée de l'interdit aristotélicien de la sortie hors du genre (*metabasis*), grâce à la théorie des natures simples (garantissant l'homogénéité des objets de la science). Dès lors, les *Règles* peuvent garantir l'unité de la science par l'unité de l'habileté à résoudre toutes sortes de problèmes, *habitus* ou habileté en quoi consiste la méthode. Moyennant quoi l'enseignement de la *Reg.* I est clair : « en résolvant un problème dans une science, je perfectionne ma capacité à résoudre des problèmes dans d'autres sciences » (p. 61) – situation proprement impensable pour les scolastiques, la théorie de l'incommunicabilité des genres entraînant plus ou moins fatalement la dispersion des objets de la science et la diversification des *habitus* scientifiques afférents. Bien entendu, la *Reg. I* enseigne également que les vertus intellectuelles « ne doivent pas être comparées aux *habitus* corporels » (p. 59), mais l'erreur de L. B. Beck et J.-L. Marion est, au fond, d'avoir voulu « jeter le bébé avec l'eau du bain » : Descartes transforme les *habitus* scolastiques « en les soustrayant à la théorie plus large de la science dans laquelle ils étaient jusqu'alors intégrés » (p. 67). Il suffit, pour s'en rendre compte, de tourner son attention vers la prolifération dans les *Règles* du vocabulaire des « exercices », des « pratiques », etc., qui font de la

méthode un « art » appelé à « cultiver » l'esprit en produisant en lui des dispositions intellectuelles durables.

La thèse étant posée, le plan s'ensuit naturellement : il conviendra de reconstruire les différents degrés de culture par lesquels l'esprit est susceptible de passer, plutôt que de suivre l'enchaînement des *Reg.* dans leur ordre propre. L'ouvrage commence donc (chapitre 3 : « The Operations of the Method: Intuition, Deduction, and Enumeration ») par décrire les trois opérations fondamentales que sont l'intuition, la déduction et l'énumération, en précisant que « ces opérations ne produisent aucune science tant que l'on ne maîtrise pas leur déploiement coordonné pour résoudre des problèmes particuliers » (p. 64). Les exercices ordinaires que décrivent les *Reg. IX* et *X* donnent à l'esprit dans l'usage de ses opérations un premier degré de culture, que viendra renforcer l'observation scrupuleuse des implications scientifiques de la théorie des proportions, la *mathesis universalis* étant alors conçue comme une science propédeutique (chapitre 4 : « The Culture of the Method: The Methodological Function of *Mathesis Universalis* »). Il s'agira ensuite d'appliquer les procédures méthodiques ainsi acquises au problème de la connaissance lui-même : c'est l'enjeu des *Reg. VIII* et *XII*, qui conjuguent une connaissance des limites de la connaissance humaine (chapitre 5 : « Defining the Problem of the Limits of Knowledge in *Rules* ») et une théorie des facultés de l'esprit (chapitre 6 : « Descartes's Theory of the Faculties in *Rules* ») comme des objets de la science (chapitre 7 : « Descartes's Theory of the Objects of Knowledge in *Rules* »). Après une station dans les débats sur le dualisme des *Règles* (chapitre 8 : « The Origins of Cartesian Dualism in *Rule 12* »), l'auteur envisage successivement la question des « problèmes parfaitement compris », c'est-à-dire : les mathématiques (chapitre 9 : « Perfectly Understood Problems: Method and Mathematics in *Rules 13-21* »), puis, avec l'exemple de la ligne anacastique dans la *Règle VIII*, la question des « problèmes imparfaitement compris » (chapitre 10 : « Imperfectly Understood Problems: Descartes's Deduction of the Law of Refraction and the Shape of the Anaclastic Lens in *Rule 8* »).

Ce simple survol des chapitres doit permettre de donner la mesure d'un parcours exemplaire par sa maîtrise, où l'érudition historique le dispute à la précision de l'analyse, et où la connaissance du corpus cartésien dans sa diversité comme la facilité à circuler d'un texte à un autre rivalisent avec une fréquentation impeccable de la littérature secondaire. Cette volonté d'exhaustivité conduit parfois T. Dika, dans tel ou tel chapitre, à perdre de vue le fil conducteur de sa thèse et sa conception de la méthode comme « habileté à résoudre toutes sortes de questions ». Il n'empêche : lorsque c'est le cas, le lecteur n'a plus entre les mains une très bonne monographie mais, sans beaucoup perdre au change, une très utile introduction aux *Regulae* et aux débats interprétatifs qui les traversent.

L'ouvrage, qui constitue à n'en pas douter la nouvelle référence sur le sujet, ne manquera pas à l'avenir d'être discuté dans son détail foisonnant ; on se contentera donc, pour terminer cette recension, de mentionner une ambiguïté et ce qui nous apparaît comme une omission. L'ambiguïté concerne l'identité du sujet (ou « opérateur ») de la méthode. Selon l'auteur, il s'agit de l'*ingenium* (p. 62-67). Mais, d'une part, la relation entre l'*ingenium* et la *bona mens* des *Reg. I* et *VIII* n'est jamais spécifiée : n'y a-t-il pas de bonnes raisons de penser que, chez Descartes, le « bon sens » constitue, comme puissance de faire un bon usage de nos facultés, l'instance cultivante, et l'*ingenium* ce qu'il s'agit de cultiver ou de perfectionner ? D'autre part, est sous-estimé le caractère pour ainsi dire pédagogique de la méthode : celle-ci permet non seulement de résoudre des problèmes, mais encore d'exposer leurs solutions de telle manière que, par la mise en ordre des notions, par l'élimination des données non

pertinentes et par la progressivité dans la complexité des objets de la connaissance, tout esprit puisse parcourir sans effort une série déductive en faisant usage de sa capacité d'intuition, de déduction et d'énumération. Lorsque l'auteur écrit – la déclaration n'est pas isolée – que chez Descartes « les *habitus* scientifiques sont entièrement basés sur une seule opération : l'intuition » (p. 66), il nous semble que Tarek Dika tend à confondre deux choses que Descartes cherche soigneusement à distinguer : « l'invention d'un ordre », qui « exige beaucoup d'industrie » (c'est ce qu'enseigne la méthode), et la connaissance de cet ordre constitué, qui « ne comporte absolument aucune difficulté » (*Reg. XIV*, AT X, 451, 9-13). Or, si l'intuition (et la déduction, qui potentiellement s'y réduit) s'exerce et se cultive par la connaissance d'un ordre déjà constitué (d'où le caractère pédagogique de la méthode), elle est de peu d'usage dans l'invention d'une solution à un problème complexe où toutes sortes de dispositions, d'opérations et de procédés industriels sont à mettre en œuvre (énumérer des expériences, simplifier une difficulté, utiliser des signes écrits, etc.). – Quant à l'omission, elle concerne l'examen des *obstacles* (cognitifs, mais aussi culturels et sociaux) à l'acquisition d'un *habitus* scientifique. Les *Regulae* multiplient analyses et exemples qui dessinent la situation désastreuse dans laquelle se trouve, à l'origine, un esprit souhaitant se cultiver : ne faudrait-il pas qu'une étude des vertus intellectuelles chez Descartes s'attache à concevoir ces vertus comme autant de conquêtes ou, si l'on préfère, comme autant de batailles menées et remportées contre un ensemble de vices, d'institutions et de pratiques intellectuelles néfastes ?

Ces remarques n'ont nullement vocation à rabattre la rigueur, la profondeur et l'audace d'un travail indiscutablement décisif, dont il convient de saluer pour finir qu'il soit rédigé avec le plus haut degré de clarté et de distinction.

Louis ROUQUAYROL (CNRS, Lyon/Oxford)

- KAMBOUCHNER, Denis, *La Question Descartes. Méthode, métaphysique, morale*, Paris, Gallimard, 2023, 448 p.

Le dernier livre de Denis Kambouchner fait le tour d'une vie consacrée à Descartes et à son interprétation, mais il faut lire les toutes dernières pages pour s'en apercevoir : les articles qui le composent s'étalent sur plusieurs décennies, tout en provenant pour la plupart d'interventions et de publications assez récentes. Le lecteur qui s'en tient cependant à la substance aura l'impression de lire non un recueil, mais un ouvrage bien construit et cohérent, qui traite des aspects différents de la pensée de Descartes, allant de la méthode à la morale, *via* le doute, le *cogito*, Dieu et les passions. Le lien entre ces chapitres est la recherche « du sens et de la valeur du legs cartésien dans la philosophie et dans la culture ». Pour accomplir cette tâche, Kambouchner croit à juste titre qu'il faut se pencher sur les textes mêmes de Descartes et les explorer dans leur complexité, leur stratification et même, le cas échéant, leur ambiguïté. Il est impossible de discuter, et même de décrire dans le détail le contenu de ce livre : cela reviendrait à se limiter à copier sa table des matières. On peut en revanche suivre un des fils rouges qui se déploient dans ses chapitres.

Le lecteur ne sera pas déçu : la question du rapport de la *mens* à son corps est au centre de plusieurs sections de ce texte, comme elle l'a été dans plusieurs publications précédentes de l'auteur, mais elle y prend des accents différents par rapport au grand ouvrage sur *Les Passions de l'âme*. Le chapitre VII fait le tour du phénomène passionnel : nous y trouvons une analyse à la fois claire et profonde de son côté physiologique et de ses aspects mentaux, pour autant qu'il soit possible de les séparer, pour enfin arriver au dénombrement des passions et, surtout, à leur usage. D. Kambouchner souligne à juste titre que Descartes semble bien plus proche de Hobbes et de Spinoza

qu'on ne le croit d'habitude, si nous considérons le fait que les passions sont selon lui non seulement utiles au corps et à la préservation de son union avec l'esprit, mais aussi la plus puissante source de félicité pendant notre vie terrestre.

Deux autres chapitres explorent d'autres dimensions de l'union psychophysique chez Descartes. Il est ainsi question du rôle des passions dans la délibération, des sens pour ce qui concerne notre connaissance de l'union de l'esprit et du corps, et de l'usage de l'imagination dans la science, notamment dans les mathématiques. L'auteur va cependant plus loin et remarque que les descriptions des processus de pensée dans les textes cartésiens autorisent une conclusion différente par rapport à ce que nous lisons dans tous les manuels de philosophie, à savoir que l'esprit humain serait capable de penser sans l'aide du corps. Il affirme ainsi que dans son activité l'esprit a des affections d'origine corporelle, ce qui ne revient pourtant pas à dire qu'il pense à partir de représentations corporelles plus ou moins ressemblantes à l'objet de ses pensées. L'ouvrage touche ainsi à une question importante : même au moment où le sujet méditant a remis en question l'existence du monde extérieur et de son propre corps, la définition de la pensée comprend les intellections et les volitions aussi bien que les imaginations et les sensations. Cette présence du corps au sein même de la pensée est cruciale dans une autre section de ce livre, où D. Kambouchner prend en considération une objection qu'on a souvent élaborée contre l'*ego* cartésien, à savoir qu'il s'agirait d'un fondement qui renferme le méditant dans une forme de solipsisme, qui ignorerait la relation à autrui et qui ne prouverait pas l'existence d'autres êtres pensants tout au long des *Méditations*. Le chapitre III, consacré à cette question, nous livre des observations très subtiles sur le basculement du *je* au *nous* dans cet ouvrage et sur le fait que notre corps ne saurait exister tout seul : une fois que nous avons reconquis l'existence de notre corps, nous avons restauré l'ensemble du monde extérieur et des autres hommes. La question devient donc celle de déterminer si ces hommes peuvent n'être que des automates ou que des chapeaux et des manteaux qui évoluent dans la rue, selon l'image onirique de la *Méditation II*. L'étude avance deux lignes argumentatives. – D'abord, que certains textes cartésiens sembleraient suggérer que ce n'est pas le corps en général, mais plus spécifiquement le corps humain qui semble fait pour être uni à l'âme : cela étant, les corps humains qui nous entourent doivent donc appartenir à des êtres pensants semblables à moi. Le dossier présenté ici est tiré de la correspondance et renvoie aux suggestions que Descartes donne à Regius pour répondre aux accusations des théologiens, choqués par l'affirmation du médecin d'Utrecht que l'homme serait un être par accident. Il s'agit donc de textes qu'il faut interpréter en tenant présentes à l'esprit toute l'argumentation de Descartes et, surtout sa stratégie défensive, qui pourrait ne pas correspondre à la lettre à sa pensée. Surtout, si le corps humain était fait de manière à nécessiter la présence d'une âme, on pourrait penser qu'une forme de finalisme serait introduite dans la nature. Il y a donc une autre réponse possible, celle évoquée immédiatement après dans cet opus : nous sommes certains que les corps humains que nous apercevons autour de nous sont dotés d'une âme parce qu'ils sont capables d'utiliser le langage pour produire des raisonnements et participer à une conversation. Du coup, la *Méditation VI* nous restitue non seulement des corps humains, mais des hommes à part entière et l'*ego* qui domine ces textes n'est pas seul au monde. L'union de l'esprit et du corps s'avère donc une clé pour poser de nouvelles questions aux textes écrits par Descartes, y chercher de réponses et reconsidérer sa place dans ce processus complexe et long qu'a été l'avènement de la modernité.

- * VUILLEMIN, Jules, *Le Juste et le Bien. Essais de philosophie morale et politique*, préface de Stéphane Chauvier, Marseille, Agone, 2022, 352 p.

Il faut remercier l'éditeur, Benoît Gaultier, à qui l'on doit un bel avant-propos, d'avoir repris ces articles d'histoire de la philosophie morale et politique jusqu'alors disséminés du grand professeur que fut J. Vuillemin (1920-2001). Le lecteur du présent Bulletin se plongera sans doute plus avidement dans les chapitres VI, « Le bonheur selon Descartes » (p. 111-122) et VII, « L'intuitionnisme de Descartes et le traité *Des passions de l'âme* » (p. 123-148), l'un et l'autre marqués par la concision et la quasi-sécheresse d'une argumentation toujours précise et ciselée. Le second surtout retiendra l'attention, qui rapporte Descartes à la question de l'intuitionnisme, l'une des catégories de la tripartition chère à Vuillemin avec réalisme et scepticisme – tripartition qu'éclaire judicieusement S. Chauvier dans sa préface et que reprend en ouverture le second article : « Si, par "intuitionnisme théorique", on entend la philosophie qui fait dépendre l'être de la méthode par laquelle on l'atteint dans la connaissance et plus particulièrement par laquelle on le construit, on entendra par "intuitionnisme pratique" la doctrine qui fera dépendre le souverain bien de la discipline pratique par laquelle l'agent moral la promet » (p. 122). Dès lors, Descartes peut-il être vu comme un intuitionniste en morale ? On retiendra de la démonstration la distinction entre trois définitions des passions – la définition nominale (article XXVII des *Passions de l'âme*), la définition instrumentale ou analytique (article XL) et la définition causale, ou synthétique ou réelle (article LII) – et une interprétation passablement kantienne de la morale cartésienne, dont témoignent de savantes dénégations : « Parler du formalisme cartésien est certes excessif, si l'on donne au mot le sens qu'il a reçu de Kant. L'autarcie cartésienne évoque plutôt l'autarcie d'Épicure ou le plaisir catastématique, car la volonté, objet de la volonté, est toujours un contenu : mais c'est un contenu qu'absorbe la maxime de l'autarcie, et si l'autarcie, ainsi entendue n'est pas l'autonomie, elle va du moins dans son sens » (p. 147). Car l'essentiel est bien là : que la volonté soit pour elle-même objet de la volonté, et le bonheur « action de l'âme sur l'âme même » (p. 148). Il reste encore aux études cartésiennes à prendre la mesure de ces déclarations.

Dan ARBIB (Sorbonne Université)

2.2. Cartésiens et alii

- * BILLECI, Simone, *Malebranche e il Militaire Filosofo, tra ragione, coscienza e natura*, Venise, Marcianum Press, 2022, 406 p.

Dans cet ouvrage, S. Billeci se penche sur un pan bien connu de l'œuvre de Malebranche, à savoir la polémique. Les écrits de l'oratorien ont en effet donné lieu à de nombreuses discussions : on pense évidemment à la longue querelle avec Arnauld, mais aussi aux échanges avec Fontenelle, Régis, Mairan, Laurent Boursier et d'autres encore. Mais l'auteur préfère ici s'attarder sur un dialogue plus marginal, ou qui appartient du moins par son histoire au siècle suivant, celui avec le « Militaire Filosofo ». Échange particulier certes, puisqu'on ne sait pas de quand date exactement le texte du Militaire, ni si Malebranche a pu le lire et encore moins s'il y a répondu.

Le travail de S. Billeci est divisé en trois parties. Dans la première, le propos est consacré à une présentation générale de la pensée de Malebranche : il se concentre sur « quelques éléments caractéristiques » (« alcuni elementi caratterizzanti », p. 28) et plus précisément sur la doctrine de la connaissance et la doctrine de la causalité ; il passe en revue les quatre grands types de savoirs que distingue Malebranche et pré-

sente ensuite les thèses centrales de sa pensée occasionnaliste. Dans la deuxième, il se tourne plus particulièrement vers le thème de la grâce et montre comment Malebranche pose la question et s'en empare ; il rappelle ensuite quelles sont les règles qui président selon l'auteur à sa distribution ; enfin il met en évidence « ce qu'elles impliquent » (« di quelli ivi implicati », p. 29) notamment en termes d'additions et de corrections. Dans la troisième, il quitte Malebranche et le XVII^e siècle pour se tourner vers les *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, un texte clandestin qui circule sous forme manuscrite puis sous forme imprimée à partir de 1767. L'auteur, un officier de marine dont l'identité reste incertaine, adresse son texte à Malebranche comme s'il s'agissait d'une lettre. Il se présente comme un lecteur assidu, exprimant même sa dette envers lui : la découverte de son œuvre lui a « ouvert les yeux » (« aprire gli occhi », p. 311) en lui permettant de réviser sa conception de la religion. Cet écrit a connu une postérité considérable au XVIII^e siècle, notamment parce qu'il encourageait certains penseurs des Lumières à faire de la doctrine malebranchienne l'une des sources possibles du déisme. Il s'agit justement ici de comprendre comment l'œuvre de l'oratorien a pu donner lieu à une telle lecture. Car les *Difficultés* partagent en fait avec cette dernière trois thèmes majeurs : la raison, la conscience et la nature. Pour le montrer, S. Billeci recense les thèses qui y sont soutenues. Le propos prend alors la forme d'une liste de dix-huit « vérités principales » (« principali verità », p. 323) : s'attaquer à la raison, c'est s'attaquer à Dieu lui-même, toutes les religions révélées sont à rejeter, l'homme peut vivre sans la foi, etc.

Cet ouvrage a le mérite de renouer avec une approche du corpus malebranchien qui se fait aujourd'hui de plus en plus rare, et qui rejoint d'une certaine manière celle que proposait par exemple Yves de Montcheuil au milieu du siècle dernier. Elle invite à lire Malebranche comme théologien autant que comme philosophe. Car le situer dans la lignée de Descartes et plus largement dans l'histoire de la métaphysique, c'est bien ; mais le replacer aussi et d'abord dans l'histoire de la théologie, c'est mieux. On ne saisit les enjeux profonds de sa pensée qu'en prenant la peine de travailler ce double statut. On regrettera cependant trois choses. – D'abord, le fait que l'auteur en vienne à occulter la dimension proprement conceptuelle de l'œuvre. Preuve en est que la partie consacrée à la dimension « philosophique » de la pensée de Malebranche ne représente qu'une trentaine de pages, la deuxième consacrée à la question théologique de la grâce presque deux cent cinquante, et la dernière consacrée à la réception une petite centaine. L'ensemble est donc déséquilibré. – On remarquera en outre que l'ouvrage manque quelque peu d'unité. Le titre laisse en effet penser que l'étude va porter essentiellement sur les *Difficultés* ; or c'est loin d'être le cas : les deux premières parties sont une introduction à la pensée de Malebranche, introduction censée conduire aux *Difficultés*, c'est-à-dire indiquer ce qui sera déterminant dans l'élaboration de la doctrine du Militaire. Mais au vu de la place accordée à cette dernière, on ne saisit finalement plus très bien quel est le projet de l'auteur. – Enfin, on note que le propos tend parfois à l'exposé pur. La démarche est assumée pour les deux premières parties, mais elle se retrouve en définitive aussi dans la toute dernière. L'ouvrage procède à un inventaire des grandes idées du Militaire selon une méthode essentiellement descriptive et qui tourne à l'effet de catalogue. On aurait attendu un examen plus approfondi du lien entre Malebranche et le Militaire, c'est-à-dire un travail d'articulation entre leurs œuvres qui ne s'en tienne pas à l'aspect seulement thématique. Car l'enjeu de fond n'est pas des moindres. La pensée de Malebranche peut-elle véritablement mener à un rationalisme sans Dieu ?

- CASSAN, Élodie, *Le Langage de la raison. De Descartes à la linguistique cartésienne*, Paris, Vrin, 2023, 278 p.
- LEBLANC, Hélène, *Théories sémiotiques à l'âge classique*. Translatio signorum, Paris, Vrin, 2021, 314 p.

Deux ouvrages récents portent sur la théorie du langage, avec deux approches très distinctes et des intérêts également disparates. Aucun des deux ne traite essentiellement de Descartes. L'ouvrage d'É. Cassan est principalement une réflexion sur la « linguistique cartésienne » de Noam Chomsky dans ses enjeux pratiques et théoriques généraux, même si le premier chapitre, assez substantiel, construit bien une petite « philosophie cartésienne du langage ». Il s'agit toutefois surtout dans ce livre de présenter de manière suggestive le recours du linguiste anarchiste à Descartes et l'influence sur sa pensée de l'héritage moderne qui conduit du *Discours* et des *Méditations* aux travaux de Condillac. Ainsi, le dossier N. Chomsky même, abordé de manière informée en regard de certains de ses critiques, de Michel Foucault à Pierre Bourdieu, invite à appréhender la manœuvre que le professeur du Massachusetts Institute of Technology opère dans l'usage de la référence cartésienne, en vue de la construction de sa propre anthropologie politique. C'est avant tout pour cet aspect que cette étude, qui s'avère à la fois très accessible et stimulante, gagnera à être lue.

On trouve encore moins de Descartes dans le livre d'H. Leblanc, puisque la théorie du signe ou de la *figura* de notre auteur n'y occupe que quelques pages (p. 142-155). C'est cependant avec plaisir que le lecteur aura ici accès à la présentation d'un dossier tripartite proposant une justification de l'abandon de la théorie du signe chez la plupart des auteurs modernes du XVII^e siècle, après que la scolastique du temps aura marqué, notamment dans le commentaire de la *Dialectique* du jésuite portugais Couto (1567-1639), une distinction entre le signe formel, étrange reformulation de la *species* médiévale, et le signe instrumental qui recouvre en partie la notion de concept (chapitres I et II). La quasi-ignorance de cette distinction par les penseurs modernes de filiation cartésienne qui lui préféreront l'analyse de l'idée et le paradigme de la représentation (chapitre III), entraînera Bayle et les penseurs empiristes (chapitre IV) à appréhender une nouvelle conception du signe à partir non plus de sa source augustinienne passée par la tradition thomiste (celle des jésuites de Coimbra, notamment), mais une source aristotélicienne tirée des *Premiers analytiques*, peut-être originellement reprise par le logicien néerlandais Franck Burgersdijk (1590-1535), par laquelle le signe naturel ou sensible permettra de renvoyer à son antécédent réel dans une nouvelle perspective épistémologique. L'étude est savante, parfois frustrante dans l'aveu de ce qu'elle ne trouve pas (une théorie conséquente du signe chez ceux qui s'engagent sur la voie des idées), mais pertinente dans le lien qu'elle suggère entre le jeune empirisme moderne et la mise en cause de la notion de langage de la pensée – ce qui donne également, ça et là, l'occasion de retrouver N. Chomsky.

Xavier KIEFT (Paris)

- D'AGOSTINO, Simone, *Spiritual Exercises and Early Modern Philosophy*. Bacon, Descartes, Spinoza, Leyde/Boston, Brill, 2023, 220 p.

Cet ouvrage s'inscrit dans l'héritage des travaux de Pierre Hadot, qui a su montrer que la philosophie antique, irréductible à une pure construction théorique, se donne comme un art de vivre déployé dans une *praxis*. Hadot admet toutefois que cette conception de la philosophie fait retour à l'époque moderne, en particulier avec les *Meditationes* cartésiennes. Le présent ouvrage s'attache précisément à penser

comment les *exercices spirituels* se déploient à l'époque moderne, à travers différentes variations : Bacon insiste sur la nécessité d'une médecine de l'esprit, Descartes, sur celle d'une direction de l'esprit, et pour Spinoza il est question d'un perfectionnement de l'entendement.

Le chapitre premier de l'ouvrage porte en particulier sur le *Novum organum*. L'auteur considère que Bacon n'est pas seulement le père de la science moderne et que son œuvre ne saurait être réduite à sa dimension épistémologique : son geste de refondation de la logique peut aussi être interprété comme une *cura animi* qui se distingue de la tradition stoïcienne comme de la tradition platonicienne réactivée par le ramisme. Il s'agit de remédier aux défauts de l'intellect, mais ce dernier ne peut être à la fois patient et cure. Il convient de refonder la logique pour retrouver la nature. Dans le *Novum organum*, Bacon développe une médecine de l'esprit qui consiste à remettre de l'ordre dans ses pensées, et donc à se libérer des idoles l'obscurcissant. L'esprit doit apprendre à se gouverner lui-même pour connaître la nature telle qu'elle est, et non telle qu'il tend à l'imaginer. L'induction peut être d'un grand secours pour interpréter la nature, et elle implique par elle-même une certaine *praxis* de soi. Simone d'Agostino montre ainsi que la nouvelle logique baconienne conduit à une transformation du sujet connaissant et agissant par le biais de certains exercices de l'esprit : l'*attention*, l'*écriture* de l'histoire naturelle, et l'*interprétation*.

Le chapitre second a pour objet de traiter le *Discours de la méthode* de Descartes. Cette œuvre ne consiste pas seulement dans l'exposé d'une méthode scientifique, mais aussi dans un *exercice spirituel* inspiré par la tradition stoïcienne, d'une part, et par la tradition chrétienne, d'autre part, en particulier par des textes tels que les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola et les *Confessions* d'Augustin. Dans le *Discours*, Descartes nous enjoint de nous libérer de l'assujettissement à des précepteurs pour devenir le sujet véritable du savoir et de l'action. S. d'Agostino défend la thèse d'un sujet qui se constitue lui-même positivement par le biais de la méthode, et négativement par opposition, et comme par *dissociation* à l'égard des précepteurs qui l'avaient dépossédé de sa liberté, pour pouvoir la recouvrer. Il s'agit donc d'une *transformation de soi* à la première personne, que chacun peut s'approprier. Descartes vise en outre à promouvoir une certaine discipline d'esprit fondée sur des règles s'appliquant aussi bien dans le domaine théorique que pratique. Les mathématiques apparaîtraient elles-mêmes comme instrument d'une *medicina mentis*, et donc, leur pratique, comme un exercice spirituel. Toutefois, cette analyse des mathématiques placée sous le signe de la *praxis* n'implique-t-elle pas de reléguer au second plan leur objet véritable, les vérités éternelles? N'y a-t-il pas dans l'intelligence des mathématiques une subordination effective de la *praxis* à la *theoria* plutôt qu'une co-originarité des deux, contrairement à la thèse généralement défendue dans cet ouvrage? S. d'Agostino poursuit son étude du *Discours* en produisant une analyse lumineuse de la « morale par provision », construite autour du concept du « care of the self » (p. 100), qui apparaît comme un écho du « souci de soi » foucauldien. Ainsi, il n'est pas seulement question, dans le *Discours de la méthode*, de la médecine qui maintient la santé du corps, mais aussi d'une médecine de l'esprit à même de remédier aux préjugés et opinions sources d'erreurs.

Le dernier chapitre traite du *Tractatus de intellectus emendatione, et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* de Spinoza qui, par son titre, évoquerait à la fois l'exigence toute baconienne d'une médecine de l'esprit et celle, cartésienne, d'une conduite de la raison (p. 126). S. d'Agostino rappelle que l'*assidua meditatio* à laquelle se livre Spinoza pour s'enquérir d'un vrai bien est d'inspiration stoïcienne, comme l'a montré Omero Proietti, et il affirme en outre que cet exercice spirituel possède

une dimension ascétique, dont on pourrait cependant discuter. En effet, Spinoza ne nous invite pas à renoncer définitivement à la gloire, à la richesse ni au plaisir, mais à n'en user que comme de *moyens* en vue d'une fin – le souverain bien –, et non comme de fins en soi (*De Intell. Em.*, § 11). La quête du souverain bien suppose un exercice de purification et de perfectionnement de l'entendement, mais le doute quant à son caractère ascétique signale peut-être les limites de l'héritage stoïcien dans le *De Intell. Em.* Il faut cependant souligner l'élégance de l'image du motif mélodique (p. 140) dont use S. d'Agostino pour caractériser la résolution qui préside, dans le Prologue du *De Intell. Em.*, à la recherche d'une joie suprême pour l'éternité. Cette résolution apparaît comme le fait d'un sujet – méditant, aurait-on pu ajouter – qui s'exprime à la première personne. L'auteur fait aussi remarquer à raison que l'analogie avec un malade atteint d'une affection mortelle qui chercherait un remède, fût-il incertain, face au péril d'un mal certain (*ibid.*, § 7) atteste que la méthode préconisée dans le *De Intell. Em.* constitue bien une *medicina mentis*. Il s'agit de libérer l'entendement des erreurs, des fictions et des idées douteuses qui l'entravent, ce qui peut effectivement s'appréhender comme un exercice spirituel au sens de Hadot, au vu de la finalité pratique de cette entreprise.

L'ouvrage se conclut sur la question « Puis-je me changer moi-même? », assumant ainsi le double héritage de Hadot et Foucault. Cette question soulève des enjeux épistémologique, pratique et sotériologique, le salut de l'homme requérant une transformation de soi. Conformément à la thèse de Hadot, l'auteur soutient qu'il n'y aurait pas de subordination de la *praxis* à la *theoria* à l'époque moderne, toutes deux apparaissant comme co-originales. C'est ce que cet ouvrage vise à démontrer à travers une lecture soignée des textes de Bacon, Descartes et Spinoza qui illustre par elle-même les vertus de l'attention si nécessaire à tout *exercice spirituel*.

Mélanie ZAPPULLA (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

- LEBRETON, Lucie, *Nietzsche, lecteur de Pascal*. « Le seul chrétien logique », Paris, Honoré Champion, 2023, 585 p.

Cet ouvrage offre un large point de vue sur le dossier complexe des relations entre Nietzsche et Pascal, en tenant compte de l'importante bibliographie critique sur le sujet. L'avant-propos en clarifie la nature problématique, les deux philosophes n'étant incompatibles qu'en apparence, en expliquant les limites des lignes herméneutiques attestées jusqu'à présent. S'il est possible de qualifier d'« amour » l'admiration de Nietzsche pour Pascal, la critique canonique a voulu lire ce « sentiment » selon des perspectives qui se sont avérées trop circonscrites, manquant probablement de profondeur : le dossier Pascal-Nietzsche a ainsi été tantôt écarté en se contentant de constater une distance abyssale et infranchissable entre les deux philosophes (Henri Birault), tantôt en ne lisant cette admiration qu'en dépit du christianisme de Pascal (Franz Overbeck, Scarlett Marton), ou enfin en proposant l'hypothèse d'une sorte de christianisme latent chez Nietzsche (Karl Jaspers, Éric Blondel).

Contre ces lectures, toutes liées à la logique de l'opposition et de la contradiction, l'ouvrage souligne que la position de Nietzsche à l'égard de Pascal doit être lue précisément à partir du christianisme du philosophe français : dans l'idée de Nietzsche, ce n'est qu'en prenant le christianisme au sérieux qu'il est possible de parvenir à son dépassement. L'intérêt de Nietzsche pour Pascal va donc précisément dans le sens d'une prise en compte de sa profonde adhésion au christianisme, non pas cependant pour identifier les termes d'une apologie silencieuse, mais plutôt pour sublimer l'élément chrétien à un degré plus élevé et plus subtil, qui conduit le christianisme lui-même à se contredire. L'admiration de Nietzsche doit alors

être considérée strictement en relation à ce qu'il entrevoit chez Pascal : un « vrai chrétien », « le seul chrétien logique » ; « selon [Nietzsche,] Pascal est à la fois le brillant défenseur du christianisme et son adversaire le plus insoupçonné ». L'argumentation ample et précise se déploie en trois moments, dont chacun est organisé en une partie se composant de trois chapitres, dont les dimensions sont parfaitement homogènes.

L'intention du volume est évidemment de montrer que l'essentiel de la critique du christianisme par Nietzsche « se fonde en effet sur des analyses pascaliennes » (p. 63) ; la désignation par Nietzsche de Pascal comme « chrétien logique » permet d'y entrevoir un renversement capital, précisément à cause de la pleine concordance chez Pascal entre théorie et pratique (et donc de sa rigueur logique) ; à savoir, l'amour chrétien en son symptôme fondamental, celui qui s'exprime par la « logique implacable de la haine » (p. 64) introduite par Paul, en tant qu'héritage du judaïsme et antithétique de la parole du Christ. D'où la référence de l'ouvrage à la tension entre morale et science : « Pascal est ce chrétien à part qui allie à la foi la plus sincère non seulement la science, mais encore la scientificité » (p. 74), sublimant ainsi la morale en une morale plus subtile, capable de s'interroger elle-même (p. 73). En même temps, l'étude ne manque pas de souligner que cette scientificité ne doit pas être comprise comme une référence à un critère méthodologique appliqué à la morale, mais, tout au contraire, comme la manifestation de l'entrelacement profond entre morale et science, qui conduit cette dernière à forger ses propres catégories (par exemple le concept de cause) à partir de préjugés et de considérations morales (p. 80). Nietzsche identifie donc Pascal comme un penseur en proie à une tension contradictoire et irrésolue : « il perçoit que le christianisme, et la morale chrétienne qui en découle, sont anti-scientifiques ; mais la science elle-même repose entièrement sur cette foi et cette morale » (p. 92). Et c'est précisément à l'intérieur de cette tension (« torture morale ») que se produisent les conditions pascaliennes pour un « christianisme qui se dépasse ». Plus précisément, le christianisme, tout ce qui est chrétien, doit être dépassé à l'aide d'un hyperchristianisme, c'est-à-dire d'un christianisme rigoureux qui se révèle dans sa contradiction : la tension irrépressible, exprimée dans l'image de l'arc tendu, appelée ici, prend forme dans le « bon Européen », un de ces « sans patrie », poussé « au loin, à l'aventure », jeté « dans l'absence de rivage », par « une foi ». Il n'y a rien, en effet, qu'il ne soit prêt à lui sacrifier, parce qu'il est de ceux qui ont pris la morale « au tragique et au sérieux » (p. 209). C'est ainsi que Nietzsche, selon l'autrice, brosse le portrait de Pascal. Et c'est tout aussi sérieusement qu'ayant fait disparaître l'ancrage de la rationalité dans la recherche de la vérité (que l'on choisit sans la comprendre), et ayant reconnu la domination du corps, Nietzsche peut identifier chez Pascal une logique qui renverse les termes du privilège platonicien et chrétien entre esprit et corps, ouvrant le primat de la volonté et de l'affectivité sur l'intellect (p. 272-274). Tout cela offre aussi ici la possibilité de préciser les grands créditeurs de Nietzsche, contrairement à ce que l'on aurait tendance à croire ; le chapitre qui ouvre la troisième partie, « le couple Pascal-Schopenhauer », est à cet égard très efficace, mettant en évidence ce qui, aux yeux de Nietzsche, prend une portée subversive, bien plus puissante que l'athéisme schopenhauerien, faisant du *Deus absconditus* de Pascal une sorte de pré-vision de la mort de Dieu (p. 419). On ne peut donc que trouver convaincante la conclusion qui affirme que l'admiration de Nietzsche pour Pascal n'a rien de mystérieux si on la considère dans l'optique d'un christianisme qui se dépasse (p. 537).

Comme le dit l'autrice elle-même, il ne s'agissait pas de vérifier la critique de Nietzsche à l'égard de la pensée de Pascal, ni de savoir si les considérations

du philosophe allemand sont pertinentes. Ce qu'elle entend plutôt esquisser, c'est le large spectre interprétatif auquel Nietzsche donne corps, sans le limiter à des préjugés herméneutiques qui tendraient à ne retenir que les portions proches des deux penseurs. Si Nietzsche, en somme, considère l'œuvre de Pascal comme incommensurable, cette estime doit être attribuée à l'ensemble de sa pensée, sans aucun résidu à omettre ni à exclure. On peut certainement affirmer que la tâche difficile que Lucie Lebreton s'est fixée, préparatoire à toute opération critique concernant la proposition nietzschéenne, est ici conduite avec une grande précision, offrant au lecteur un précieux instrument de clarification d'un dossier encore largement ininterrogé. Enfin, l'ample utilisation des textes nietzschéens et pascaliens, la transcription détaillée du dialogue de Nietzsche avec Pascal à travers un vaste répertoire de citations, la reconstruction soignée des références du premier, souvent seulement allusives, à l'œuvre de Pascal, et l'excellente restitution du réseau composite de penseurs qui mettent en relation les deux philosophes, font de ce volume un chapitre également très utile à l'herméneutique de la réflexion de Nietzsche.

Andrea BOCCHETTI (Université de Naples-Frédéric-II)

- McKenna, Antony & Mori, Gianluca, éd., *Philosophie et scepticisme de Montaigne à Hume. Mélanges en l'honneur de Gianni Paganini*, Paris, Honoré Champion, Paris, 2023, 594 p.

Cet ouvrage rassemble, comme l'indique son titre, diverses contributions en hommage à Gianni Paganini. Celles-ci se rapportent aux divers aspects du travail de ce dernier (Hobbes, la tradition clandestine, l'articulation des philosophies du XVI^e siècle et de la période classique, « Hume et les Lumières » – titre de la dernière section de l'ouvrage, etc.), et il ne s'agira ici que de souligner celles qui se rapportent plus directement à Descartes et au cartésianisme (dont on rappellera la place centrale dans *Skepsis. Le débat des Modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin, 2008).

Jil Muller aborde dans une perspective plus comparative que généalogique les conceptions de Montaigne et de Descartes du péché (dans « "Eritis sicut dii, scientes bonum et malum": sin, pride and curiosity in the moral philosophy of Montaigne and Descartes »). Ce texte constitue à la fois une synthèse et une introduction aux recherches plus systématiques conduites par l'auteur sur le thème du péché et de l'erreur dans les philosophies de Montaigne et de Descartes, dont les résultats ont été publiés dans *Soigner l'humain. Péchés et remèdes chez Montaigne et Descartes*, Paris, Classiques Garnier (voir *infra*, le compte rendu de D. Arbib). Dans « Pré-textes à histoires cartésiennes », Delphine Antoine-Mahut entend considérer, selon une perspective à la fois herméneutique et sociale, l'importance des textes perçus comme *ne relevant pas* directement d'un discours philosophique (comme les préfaces) dans la réception et l'interprétation de ceux qui en relèvent en apparence de façon plus canonique, et leur intérêt pour comprendre la constitution d'une tradition philosophique orthodoxe : en renouvelant l'approche déployée dans *L'Autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes* (Paris, Vrin, 2021), elle met ainsi en évidence les tensions qui traversent la revendication « immédiate » (contemporaine et postérieure à la mort de Descartes) de la philosophie cartésienne, et la dimension pour ainsi dire « constitutivement personnelle » de ces querelles d'héritage (« il n'y a pas de théorie pure », et le « niveau théorique » engendre nécessairement les « aspects personnels » comme elle l'écrit p. 167). Antonella Del Prete propose de son côté une exploration de la théorie de la causalité et du problème de l'union de l'âme et du corps dans le *Système* de Regius dans son article « Wandering into Régis's *Système*: Some Remarks on his Theory of Causation and the Mind-Body Union ». L'enjeu est clair : montrer que Regius *pense* dans son *Système*, qu'il ne s'agit pas seulement d'un exposé scolaire

sans aucune forme de réflexion critique ou autonomie, et qu'une forme d'originalité conceptuelle par rapport à Descartes émerge de la lecture attentive de son traitement des problèmes cartésiens (en particulier sur le plan gnoséologique). Denis Kambouchner revient sur la figure de l'abbé Dubos et sa conception du génie dans la seconde partie des *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, en interrogeant son éloignement supposé à l'égard de la perspective cartésienne. En mesurant l'écart apparent entre ladite perspective (où le concept de génie n'est guère thématisé) et cette réflexion, et en situant méthodologiquement son étude sous le double horizon esquissé par G. Paganini et E. Cassirer (voir les remarques introductives p. 275-276), cette analyse constitue une contribution aussi originale que stimulante pour toute réflexion concernant la signification d'une esthétique cartésienne – c'est-à-dire, en un certain sens et grossièrement, l'idée même de classicisme. Enfin, l'étude de Carlo Borghero revient sur la critique d'inspiration cartésienne de Spinoza conduite par Hyacinthe-Sigismond Gerdil, qui représente en quelque sorte la « queue de la comète » cartésienne au XVIII^e siècle. L'ensemble de ces articles permet de prendre la mesure, à nouveau, de la complexité du cartésianisme classique, de la diversité de la réception de cette philosophie comme de la fécondité herméneutique associée à la lecture de certaines figures jugées « mineures » pour renouveler notre compréhension du canon philosophique « standard ».

Soulignons enfin l'intérêt indirect mais substantiel de trois autres contributions qui se rapportent moins directement aux études cartésiennes, mais qui nourriront à l'évidence l'étude de la philosophie moderne en son moment cartésien ou post-cartésien : celle de Martine Pécharman qui articule « l'art de parler » de Bernard Lamy à une réflexion plus générale sur la grammaire d'inspiration cartésienne de Port-Royal (« *Se faire un langage*, ou Lamy scénographe de Port-Royal »), celle concernant le rapport entre Malebranche et Fénelon d'Emanuela Scribano (« Fénelon e Malebranche. Un rapporto contrastato »), et enfin celle de José R. Maia Neto : l'auteur y revient sur la distinction de Hume entre scepticisme populaire et scepticisme philosophique qu'il interprète à partir de la distinction entre scepticisme précartésien et scepticisme post-cartésien (« Hume's Distinction between Popular and Philosophical Skepticism Corresponds to the distinction between Pre and Post Cartesian Skepticism »), et qui comporte également des développements stimulants sur le rapport entre Pascal et le scepticisme. L'objectif est en ce sens celui-là même que G. Paganini a poursuivi à travers ses travaux sur Hobbes, en ce qu'il s'agit d'interpréter la philosophie de Hume dans une perspective « continentale », c'est-à-dire ici cartésienne, en montrant en quel sens celle-ci fournit un point de départ et un « fonds » pour la réflexion de l'auteur du *Traité de la nature humaine*.

Sans discuter ici en détail l'ensemble des thèses déployées par ces nombreuses contributions en rapport avec Descartes, le simple énoncé de la « matière cartésienne » de ce volume suffit à faire voir son utilité et sa richesse pour les études cartésiennes. En ce sens, il rend un hommage exemplaire à l'exercice de lecture et d'attention méticuleuse à l'histoire de la philosophie constamment manifesté par G. Paganini dans ses travaux.

Yoen QIAN-LAURENT (Sorbonne Université)

- MESSINESE, Leonardo, éd., *Pensatori Minimi nella prima modernità filosofica e scientifica. Mersenne, Nicéron, Maignan*, a cura di L. Messinese, Siena, Cantagalli, 2024, 328 p.

L'influence de l'ordre des Minimes, l'un des derniers à avoir été fondé avant le concile de Trente, a été particulièrement forte en France. À la mort de leur fondateur, saint François de Paule, en 1507, les Minimes y comptaient déjà trente maisons ;

en 1623, comme le souligne Jean-Robert Armogathe dans la contribution finale de ce volume, ils en comptaient 359, c'est-à-dire presque la moitié du nombre total de leurs couvents, dont les deux principaux étaient ceux de la place Royale à Paris et celui de la Trinité à Rome, également français. Et ce n'est pas tout : sous la sollicitation des supérieurs de l'ordre, les Minimes ont exercé au-delà des Alpes une influence considérable sur la culture institutionnelle de l'époque. C'est P. J. S. Whitmore qui, il y a maintenant plus de cinquante ans, a définitivement reconstruit cette histoire, en essayant aussi – avec des arguments plus ou moins convaincants – d'en reconstituer les raisons, dans un ouvrage qui fait encore référence aujourd'hui (*The Order of Minims in Seventeenth-Century France*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967). Les Minimes se dotèrent aussi en 1639 d'une *Ratio studiorum*, rédigée par Nicolas Lesguiller, qui, malgré son titre, se présentait moins comme un règlement d'études que comme un manifeste en leur faveur. C'est un point qu'il ne faut pas oublier pour disposer d'un cadre plus complet de l'influence des ordres religieux sur les institutions éducatives du XVII^e siècle, afin d'éviter d'absolutiser le poids que l'Oratoire et, bien sûr, les Jésuites ont certainement eu, mais par rapport auquel celui des Minimes était, sinon égal, du moins concurrentiel. Et c'est sans doute sous l'impulsion de ses supérieurs qu'à Paris, au Couvent de la place Royale, et de là dans l'Europe savante, Marin Mersenne exerça son activité de catalyseur de la culture théologique, philosophique et scientifique européenne ; fait capital pour l'histoire de la formation de la culture moderne, en dehors duquel cette dernière ne peut donc pas s'expliquer.

Pourtant, à l'exception de la figure de Mersenne, il y a encore peu d'études sur les Minimes, en dépit de l'importance que leur époque, à la différence de la nôtre, leur avait reconnue, à quelques rares exceptions près, comme le jugement de Cantor sur Emmanuel Maignan (1601-1676). C'est là la première raison de l'intérêt de ce recueil d'essais édité par L. Messinese, professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'université pontificale du Latran et minime lui-même, qui vise à « explorer davantage ce que fut la contribution des principaux penseurs minimes à l'émergence de nouvelles formes et styles de pensée dans la première modernité philosophique et scientifique » (p. 12). Les articles de ce recueil, écrits par Domenico Bosco, Claudio Buccolini, Agostino De Rosa, Luca Parisoli, Leonardo Messinese et Jean-Robert Armogathe, sont les actes du colloque « Pensatori Minimi nella prima modernità filosofica e scientifica », tenu à Paola le 22 septembre 2021 au couvent des Minimes, qui faisait suite à un séminaire précédent sur Mersenne et Emmanuel Maignan (dont les actes avaient été publiés, toujours chez Cantagalli, en 2020, dans un autre volume édité par Messinese: *Agli inizi dell'età moderna. Marin Mersenne e Emmanuel Maignan*, avec de textes inédits de Mersenne publiés par C. Buccolini) et étendait l'enquête à Jean-François Niceron (1613-1646). Ce volume, mais aussi le projet culturel qui le sous-tend, fait en effet partie d'une série d'initiatives, coordonnées par L. Messinese et soutenues par la Fondation Saint-François-de-Paule, dont l'objectif programmatique consiste à jeter une lumière nouvelle sur les figures majeures et mineures de l'ordre afin de restituer plus en détail non seulement l'histoire, mais aussi l'influence que ce dernier a exercée dans la modernité. C'est là un projet ambitieux, mais qui nous permettrait sans aucun doute de répondre à certaines des questions laissées en suspens par Whitmore. Ce volume en constitue la première étape, à travers des contributions – et c'est là le deuxième motif d'intérêt de ce livre – qui, de manière convaincante, reviennent sur des questions déjà connues ou en explorent de nouvelles, offrant dans l'ensemble une image riche et convaincante de l'apport de « ces premiers penseurs de la modernité ».

D. Bosco aborde l'un des thèmes clés pour comprendre la figure de Mersenne par rapport à ses objectifs polémiques : sa réaction au naturalisme de la Renaissance, mais aussi sa relation avec le *libertinage* et le scepticisme de l'époque, avec un accent particulier sur la pédagogie spirituelle de Mersenne. C. Buccolini revient également sur ce point crucial dans sa contribution, qui a pour objet le rapport entre les passions de l'âme et la musique chez Mersenne. Le rôle explicatif attribué par le minime au mécanisme est ici central : en effet, note l'auteur, c'est précisément dans ce domaine que la physique mathématique mersennienne démontre le plus sa portée, dans le cadre d'une explication qui, tout en écartant la division thomiste et en récupérant la division boécienne et augustinienne des passions, se caractérise surtout, et sur le plan génétique et sur le plan classificatoire – où les principales passions sont réduites à trois –, par un réductionnisme radical dont l'objectif polémique ultime, au-delà de la scolastique thomiste elle-même, doit être identifié avec les métaphysiques de la Renaissance. L. Messinese revient de son côté sur un texte clé pour l'histoire de la métaphysique cartésienne, les *Ilae Objectiones* (composées, comme on le sait, et comme Messinese le soutient, par Mersenne) : en se posant le problème de leur signification, il montre, dans le sillage de Peter Dear et de Frédéric de Buzon, mais plus en détail (également à travers l'analyse d'une lettre dédicatoire de 1644 de Mersenne à Descartes), que les objections de Mersenne sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ont pour principal objectif non pas de critiquer les *Meditationes* cartésiennes, mais, bien au contraire, d'en valoriser l'impact apologétique. L'image conventionnelle – encore tenace – d'un Mersenne adversaire de Descartes est ainsi rejetée. Le cas de Nicéron est différent : il s'agit ici non pas de chasser les clichés, mais de faire connaître un auteur très peu connu. C'est l'objectif que se propose la contribution d'Agostino De Rosa, qui assume la difficile tâche de restituer les traits saillants de la pensée philosophique, scientifique et théologique de ce professeur au couvent de la Trinité, auteur de *La perspective curieuse ou Magie artificielle des effets merveilleux* (1638). D'un point de vue strictement théorique, toutefois, Emmanuel Maignan est sans doute la figure la plus complexe de l'ordre : en témoigne l'intense contribution de Luca Parisoli sur son ontologie et, en particulier, sur la notion de « possible », qui met en évidence la confluence qui, dans la pensée de cet auteur, se réalise entre platonisme et atomisme et surtout l'importance de sa notion d'infini, qui aurait anticipé la révolution cantorienne. Le volume termine avec la contribution de J.-R. Armogathe sur l'explication eucharistique de Maignan, contribution qui explicite à la fois ses présupposés historico-théoriques (la nouvelle doctrine de la substance, avec l'élimination des qualités) et ses répercussions, avec les débats qu'elle a suscités et la défense entreprise par l'un de disciple de Maignan, Jean Saguens. Les écrits de ce jeune minime seront, contrairement à ceux de son maître, mis à l'*Index*, mais sans que la mesure soit acceptée en France et sans conséquences significatives en dehors de l'État pontifical, ce qui témoigne du poids politique exercé par l'ordre.

C'est en tout cas Marin Mersenne qui domine ce volume, dont un autre mérite est de bien fixer un point décisif : l'impossibilité de réduire l'originalité de Mersenne, comme le prétendait Robert Lenoble, à son adhésion au mécanisme. Ainsi C. Buccolini, à qui l'on doit, peut-être plus qu'à tout autre dans les vingt dernières années, la révision du cadre lenoblien, souligne que, si pour Mersenne il est essentiel de redéfinir la musique sur un plan horizontal, en séparant les liens entre métaphysique et harmonie, celui-ci « n'est certainement pas le "mécaniciste" ou le "positiviste" dont l'historiographie a parlé » (p. 97). Sa pensée, tout en s'éloignant de la réduction constitutive de la science au physicien mathématicien, laisse toujours

ouverte la nécessité d'un achèvement du discours sur la musique dans le sens d'un fondement archétypal de l'harmonie et du nombre sonore de l'âme, comme l'illustre le dernier chapitre des traités de rythmique de l'*Harmonie universelle* (Paris, 1636). Ici Mersenne se réfère au *De musica* de saint Augustin, mais semble également influencé par la doctrine cartésienne de la création de vérités éternelles – l'éternité des nombres judiciaires immuables est imprimée par Dieu dans l'âme (*Harmonie universelle*, p. 429) –, dans le cadre d'une synthèse qui, dans son ensemble, semble plutôt configurer une charge contre les ontologies de la Renaissance. Ce point est confirmé par le trait principal qui, aux yeux du minime, devait constituer la figure de Descartes : ce n'est pas seulement le physicien mécaniste qu'il admire chez le philosophe français, souligne L. Messinese (p. 140-141) en se référant à l'œuvre de C. Buccolini, mais le métaphysicien, dont le minime espérait que la métaphysique pourrait prendre la place, au service de la théologie, de la métaphysique aristotélicienne.

Toutes ces recherches exigent d'être développées et prolongées. D'autres directions attendent d'être explorées. L. Messinese les a clairement identifiées et la prochaine étape de l'enquête entreprise par ce livre est déjà définie : elle prendra pour objet les grandes figures de la théologie scolastique de l'ordre des Minimes, dont la stature et la réputation, à l'époque, n'étaient pas moindres que celles des auteurs les plus connus de l'ordre des Jésuites ou des Dominicaines. Cet objectif de reconstitution de l'apport des Minimes à l'histoire de la théologie et de la philosophie scolastique constitue un projet de rectification majeure de l'image déformée de la culture scolastique du XVII^e siècle. Le père Gino Vanzilotta, délégué général de l'ordre, décédé à Los Angeles le 15 janvier 2021, auquel le livre est dédié, en aurait été ravi.

Igor AGOSTINI (Université du Salento)

- SCHEIB, Andrea, *Emanzipation der Ratio. Descartes' Projekt der Naturalisierung von Wissen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2023, 508 p.

Studieux, de dimensions massives, cet ouvrage documente de manière riche et pertinente une thèse qui n'est si problématique qu'à force de l'être si peu : le projet cartésien (autrement dit, faut-il comprendre, celui de son époque) serait d'assurer l'émancipation de la « raison » par rapport à la théologie, par le « projet de la naturalisation du savoir » (rappelons le sous-titre : *Descartes' Projekt der Naturalisierung der Wissen*). L'intérêt indiscutable de cette enquête tient à la richesse de son information historique concernant la *Rezeptionsgeschichte* du cartésianisme dans les milieux hollandais, essentiellement calvinistes, dès les années 1640 (Heereboord *et al.*, p. 351 *sq.*). Mais ce projet est-il celui de Descartes ou du cartésianisme hollandais, qui deviendra bientôt celui des cercles justement dits « cartésiano-spinozistes » ?

L'intérêt documentaire de ce travail n'excuse pas ses lacunes bibliographiques majeures, concernant la bibliographie ancienne (l'unique ouvrage attribué à Jean-Marie Beyssade – *Descartes*, 1972 – est en fait l'œuvre de Michelle Beyssade) ou récente (sur les physiques mosaïques, on peut regretter l'absence d'attention aux travaux d'Antonella Del Prete, de Delphine Bellis, ou les nôtres, absents de la bibliographie, et plus généralement de toute la génération actuelle des études cartésiennes). Mais ce péché vénial masque une lacune plus profonde, plus systématique et plus grave : c'est que l'étude du rapport entre philosophie, théologie et physique à l'époque moderne ne peut pas être limitée à celle du seul corpus cartésien : ce problème n'existe et n'a de sens qu'à être étudié comme celui d'une époque, qui est d'abord celle des Giordano Bruno, Galilée, Kepler, Campanella, Scheiner et Mersenne, avant d'être celle du cartésianisme hollandais. Dissenter sur l'explication cartésienne de l'eucharistie n'a

qu'un intérêt très limité si l'on ne ressaisit pas cette question à son point de naissance, qui oppose les Jésuites à Galilée dès 1625, dès la publication du *Saggiatore*. Il est vrai, à la décharge de l'auteur, que les études cartésiennes elles-mêmes ont peu réagi à la publication du livre de P. Redondi en 1983 (*Galileo Eretico*, trad. fr., Gallimard, 1985), et qu'elles ont mal compris le sens politique d'une manœuvre visant à mettre formellement Galilée, avec sa critique atomiste des qualités réelles, en infraction par rapport à une notion validée par le concile de Trente, qui a donc *juridiquement* valeur d'article de foi. Étudier l'histoire postérieure de ce problème en faisant abstraction de sa genèse politique diminue d'autant la valeur et l'intérêt de cette « big picture » – trop grande pour être vraiment convaincante – qu'est censée être l'histoire de l'émancipation de la raison de Descartes aux Lumières.

Édouard MEHL (Université de Strasbourg, CRPhAC, UR 2326)

3. Études particulières

3.1. Descartes

- BALDASSARRI Fabrizio, ed., *Descartes and Medicine. Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline*, Turnhout, Brepols, 2023, 484 p.

« Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale » (Préface à la trad. fr. des *Principia*, AT IX-B 14, 24-28). Au cours des dernières décennies, la recherche cartésienne a suivi le même chemin ascendant que l'arbre métaphorique de Descartes. Tous ces sujets sont abordés dans la recherche actuelle, comme l'atteste le présent numéro du Bulletin, mais on ne peut manquer de remarquer que le centre d'intérêt des études s'est progressivement déplacé de la métaphysique à la « philosophie naturelle », puis aux « branches » du corpus de Descartes : d'abord la philosophie morale et, plus récemment, la médecine, qui est devenue entre-temps un domaine florissant à part entière.

Le riche recueil que nous examinons témoigne de la richesse et de l'importance de cette recherche, au vu de sa taille même : vingt-deux chapitres rédigés par autant de chercheurs, soit près de cinq cents pages. Ce recueil est divisé en deux parties, de onze chapitres chacune. La première est consacrée à la « philosophie médicale » de Descartes, en elle-même et par rapport à ses sources. La seconde s'intéresse à la réception et aux remaniements de la médecine de Descartes chez ses adversaires comme chez ses défenseurs. Il est impossible de rendre justice en quelques lignes aux nombreux sujets et idées de ce riche éventail.

Ce dernier a le grand mérite de rendre pleinement justice à la vaste gamme de sources médicales de Descartes, allant des commentaires d'Aristote aux traités des médecins universitaires et militaires, en passant par les pratiques en usage chez les chirurgiens de rang inférieur. En ce qui concerne les sources « savantes », l'embryologie de Descartes est inscrite dans le contexte des débats de la scolastique tardive sur la « puissance générative » et la génération des « monstres » (Simone Guidi). Sa théorie de la fermentation et des esprits animaux est opposée au modèle concurrent des « chimistes », également au moyen d'une analyse perspicace de la correspondance entre Descartes et Plemp (Carmen Schmechel). La découverte de la circulation sanguine par Harvey a marqué un tournant dans la médecine du XVII^e siècle et dans l'opinion de Descartes sur le sujet. Les divergences de vues sur l'*historia* (recueil

d'observations médicales) et l'anatomie comparée, ainsi que sur les causes des battements du cœur, permettent d'illustrer l'« empirisme » de Descartes (Benjamin Goldberg). D'un point de vue plus « systématique », la notion de *meta-schematisms* de Bacon est également considérée comme jetant une lumière indirecte sur la compréhension du processus de vie par Descartes et sur sa réception au début des temps modernes (Laurynas Adomaitis).

La médecine de Descartes était cependant aussi le résultat de son expérience et de ses confrontations avec la pratique médicale. Ainsi, sa description de l'illusion du membre fantôme est relue au prisme des écrits d'Ambroise Paré, que Descartes a reconsidéré à la lumière de sa propre expérience militaire et personnelle (Jil Muller). Plus bas dans la hiérarchie sociale, la célèbre représentation de l'œil par Descartes et ses anomalies par rapport à la véritable anatomie de cet organe sont expliquées à la lumière de la pratique chirurgicale du couchage de la cataracte (Tawrin Baker). Au cours de cette analyse, apparaît également l'intérêt de Descartes pour les artifices médicaux, depuis les lentilles jusqu'aux prothèses pour les membres manquants.

Ce recueil permet ainsi de reconstituer le « contexte médical » des œuvres de Descartes, publiées ou non, et montre tout l'intérêt qu'il y a à les interpréter à travers ce prisme. Les *Méditations* en sont un parfait exemple, comme le montrent les chapitres consacrés à la « folie » et à d'autres troubles mentaux abordés dans la *Première Méditation* (Jan Forsman), en plus du cas bien connu du membre fantôme. Les tensions dans le concept de *commodum* de Descartes sont également expliquées en termes médicaux, comme une distinction entre la simple survie du corps et la préservation de la santé (Clément Raymond). L'un des chapitres les plus perspicaces du recueil (Tawrin Baker) soutient que la *Dioptrique* doit également être lue comme une « œuvre médicale », en fournissant des preuves solides de cette affirmation. Le recueil fournit également une liste très utile de toutes les maladies mentionnées dans le corpus de Descartes, avec une attention particulière pour les « maladies métaphysiques », c'est-à-dire toutes les pathologies qui altèrent le fonctionnement régulier et optimal de l'union du corps et de l'âme (Franco Meschini). À l'opposé, un autre chapitre s'intéresse à la naissance même de cette union pour spéculer sur « ce que l'embryologie de Descartes nous dit de son dualisme » (Lynda Gaudemard). Les manuscrits de Descartes ne laissent aucun doute quant à l'importance des sciences médicales tout au long de sa vie, et invitent encore une fois à une évaluation systématique. L'éditeur du recueil apporte une contribution importante en analysant, et en traduisant pour la première fois en anglais, l'*Observationum anatomicarum Compendium de partibus inferiori ventre contentis* (Fabrizio Baldassarri).

La deuxième partie du recueil est consacrée à la réception de la médecine de Descartes, depuis ses premières publications jusqu'à la fin du siècle et au-delà, et témoigne de la grande variété de réactions et de remaniements qu'elle a suscités. En effet, peu après sa publication, le *Discours de la méthode* a été attaqué par des médecins influencés par Paracelse, comme l'atteste un dialogue énigmatique imprimé à La Haye en 1640 : le *Pentalogos*, sous le pseudonyme de « Mercurius Cosmopolita ». Erik-Jan Bos prouve que l'auteur est en fait Andreas de Habernfeld et éclaire le contexte de cette œuvre et la réaction de Descartes. L'exemple le plus connu de la réception de la médecine de Descartes dans les Provinces-Unies est évidemment Henricus Regius, qui est aussi l'une des sources de Descartes en ce qui concerne le magnétisme, par exemple, telle qu'elles ressortent d'une reconstruction des enseignements de Regius et de leur évolution (Andrea Strazzoni).

La médecine de Descartes a été débattue dans toute l'Europe, dans les milieux les plus divers : universités et académies, assemblées savantes et lecteurs indépendants. La réception française, en particulier, témoigne de l'ancrage métaphysique de la médecine cartésienne. Les débats sur les taches de naissance à l'Académie de Bourdelot permettent ainsi de reconsidérer la réception de la théorie de l'imagination de Descartes et plus généralement de son embryologie (Elena Rapetti), en dialogue implicite avec les récits scolastiques étudiés dans la première partie du recueil. Le jeu des postulats philosophiques et des observations empiriques devient encore plus évident dans la physiologie du cerveau de Pierre-Sylvan Régis, qui s'avère riche en implications politiques et éthiques, notamment en ce qui concerne l'égalité des sexes (Aaron Spink). La réception française de la médecine de Descartes a été profondément façonnée par les conférences publiques et les publications de Jacques Rohault : sa biographie intellectuelle permet ainsi de suivre presque année après année la scène parisienne (Mihnea Dobre).

Le cas de l'Angleterre est également révélateur, car il atteste le lien étroit entre la médecine et la morale – deux « branches » de l'arbre philosophique de Descartes –, qui se poursuivra dans les discussions ultérieures. Les cas de Thomas Willis montre comment ces sujets ont acquis un nouveau sens et une nouvelle urgence dans le contexte de la *querelle des bêtes machines*, un autre héritage de Descartes, et ont suscité un regain d'intérêt pour l'anatomie comparée, en particulier en ce qui concerne le système nerveux (Daniel Samuel). « Il Cartesio... ha *affascinato* non pochi huomini da bene » : en Italie aussi, les réactions à la philosophie de Descartes se sont révélées très variées et aussi ambiguës que la « fascination » décrite par Giovanni Alfonso Borelli à Marcello Malpighi. L'étude des trajectoires intellectuelles des deux hommes au sein du réseau de médecins répartis sur l'ensemble de la péninsule offre une splendide étude de cas de la réception de Descartes au sens large, au-delà des frontières institutionnelles et nationales (Maria Conforti). Comme le souligne l'introduction du recueil, la réception de la médecine de Descartes dans les pays germanophones reste largement à étudier. Un personnage comme Johann Jakob Waldschmidt, professeur de médecine à l'université de Marburg, ne laisse cependant aucun doute sur l'importance de cette recherche et sur la complexité des dynamiques en jeu, en termes de politique académique autant que religieuse. Tout aussi importants, des ouvrages tels que le *Medicus Cartesianus* de Waldschmidt de 1687 permettent d'évaluer l'impact des idées de Descartes dans la pratique médicale concrète (Nabeel Hamid).

Les nombreuses figures abordées dans le recueil prouvent que la médecine cartésienne était un phénomène paneuropéen, avec des dynamiques internationales complexes, qui doit être étudié à la fois à grande et à petite échelle, également à travers les instruments de l'histoire culturelle et intellectuelle. En effet, l'un des chapitres les plus stimulants du recueil appelle à juste titre à « une carte plus inclusive de la réception européenne » de la médecine de Descartes, en illustrant la méthodologie et les implications d'une telle recherche à travers les cas de l'Académie de Cimento et de Cornelis van Hogelande (Stefano Gulizia). Van Hogelande s'avère être une figure clé dans la réception des idées de Descartes, et l'éditeur, dans l'introduction, appelle à juste titre à une recherche plus approfondie sur sa figure. Malheureusement, l'absence d'index des noms dans ce volume ne permet pas au lecteur de suivre ce réseau international. Pour la même raison, il aurait été opportun d'ajouter des références croisées entre les différents chapitres, afin d'aider les lecteurs à naviguer dans le recueil et à voir les liens profonds entre les différentes contributions.

Le recueil est clairement conçu comme un appel aux armes pour les études futures. Son titre même attire l'attention sur les nombreux « problèmes » ouverts

dans le domaine, et le recueil commence par un chapitre de Gideon Manning qui souligne le « passé et le présent » de la médecine cartésienne – au sein de la philosophie de Descartes dans son ensemble et parmi ses premiers lecteurs – afin de tirer une leçon sur son « avenir », à l'intention des chercheurs d'aujourd'hui. Selon lui, la recherche archivistique doit considérablement améliorer et compliquer notre compréhension du cartésianisme, affirmation étayée par l'une de ses découvertes remarquables : une traduction anglaise manuscrite du *Traité de l'esprit de l'homme* de Louis de la Forge provenant des papiers de Robert Hooke, datant des années 1670. Il espère consacrer une étude plus approfondie en temps voulu à cette traduction. G. Manning mentionne un autre domaine de recherche pour l'avenir : les images. En effet, de plus en plus d'études prouvent que celles-ci ont été au moins aussi importantes que les mots dans l'élaboration et la réception de la philosophie et de la science des débuts de l'ère moderne. Les images doivent être étudiées avec la même sensibilité historique et la même rigueur philologique, ce qui est particulièrement vrai pour Descartes. Les différentes séries d'illustrations des éditions rivales du *Traité de l'homme* de Descartes (Leiden 1662 et Paris 1664) révèlent des différences cruciales dans l'agenda des éditeurs, en particulier en ce qui concerne la représentation du cœur et du système nerveux (Annie Bitbol-Hespériès). Les images doivent être étudiées dans leur version originale, tout comme les textes doivent l'être dans leur langue originale. On devra donc s'abstenir d'utiliser le rendu du XIX^e siècle (p. 93) d'une image du XVI^e siècle, d'autant plus que l'original est facilement disponible, et reproduit quelques pages plus loin par un autre contributeur (p. 136). L'attitude de Descartes à l'égard des images est également fondamentale pour le situer par rapport aux textes médicaux de son époque. Comme le souligne à juste titre un contributeur, la « confiance de Descartes dans les représentations visuelles n'est pas du tout présente dans la tradition médicale », qui est imprégnée de la « crainte [...] que les illustrations puissent prendre le pas sur l'expérience directe et la compréhension des corps animaux et humains » (p. 124). Ce sont ces images qui ont « fasciné » tant de lecteurs, au grand dam de Borelli : pour comprendre l'histoire du cartésianisme, nous avons donc besoin d'études approfondies de ces illustrations, en elles-mêmes et dans leur relation la plus problématique avec le texte qui les accompagne.

Suggérons en conclusion une autre piste de recherche, implicitement indiquée par ce volume. Les conceptions « mécanistes » y sont mentionnées à de nombreuses reprises pour qualifier la compréhension qu'a Descartes des processus vitaux et pour l'expliquer. Il s'agit d'une stratégie fréquente dans la recherche, avec des raisons convaincantes en sa faveur. Cependant, certains des meilleurs articles proposés ici vont dans le sens d'une approche encore plus sophistiquée et donnent au lecteur l'envie d'en savoir plus sur le rôle de la médecine dans l'élaboration même de la « philosophie mécaniste » de Descartes. D'une manière générale, il est peut-être temps renoncer à prendre la « philosophie mécaniste » comme un *explanans*, pour la reconcevoir plutôt comme un *explanandum*. Comment les acteurs historiques, à commencer par Descartes lui-même, ont-ils employé ce terme et d'autres notions similaires ? Que signifiait pour eux le fait de qualifier une certaine théorie de « mécaniste » ? Ce recueil d'articles fournit un cadre solide pour aborder enfin ces questions et problématiser sur nouveaux frais l'une des catégories les plus décisives de l'historiographie du début de l'ère moderne. Médecine et mécanique : ces deux branches de l'arbre de Descartes sont également étroitement liées et doivent être comprises ensemble, au bénéfice de chacune d'elles.

Ces quelques remarques auront suffi à donner une idée de la richesse et de l'ambition de ce bel ouvrage qui donne à réfléchir et mérite d'être lu d'un bout à l'autre.

Il s'agit d'un véritable trésor pour tous ceux qui s'intéressent à Descartes et, plus généralement, aux sciences de la vie de la première modernité. Il restera sans aucun doute un texte de référence pour de nombreuses années.

Mattia MANTOVANI (KU Leuven, Belgium)

- CHAMPSEIX, Alain, « Vérité et liberté. De l'importance pour l'être humain de la doctrine cartésienne portant sur la création des vérités éternelles », *L'Enseignement philosophique*, 2023-3, p. 59-69.

L'Enseignement philosophique contient dans son volume de 2023 une étude sur Descartes. À première vue, cette initiative est heureuse, puisque la diffusion du cartésianisme passe d'abord par la présentation du philosophe dans le secondaire. À sa lecture, on préférerait toutefois que le sujet soit mieux déterminé et l'interprétation plus précise. Dire que la découverte des vérités dépend de notre volonté au motif qu'elle requiert notre application n'est pas faux. En tirer que « nous ne dépendons pas plus de la vérité que Dieu [qui l'institue] lui-même » force un peu l'équivoque. En conclure que Dieu crée la vérité « par amour », que « nous ne pouvons la rechercher que par désir » et que, pas plus que l'amour, le désir ne saurait être contraint (p. 69), peut laisser perplexe. Que l'on veuille solliciter Descartes pour clamer son goût pour la liberté, pourquoi pas. Mais on aurait apprécié que cette ambition se double d'une lecture plus rigoureuse, visant à introduire de façon pédagogique la pensée du philosophe et, éventuellement, qu'elle traite de la création des vérités éternelles, qui ne font hélas ici office que de slogan.

Xavier KIEFT (Paris)

- MEHL, Édouard, « Les métaphores du chemin et les métamorphoses du moi dans l'auto-fiction cartésienne », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, LIII, 1, 2023, p. 35-58.

Cet article conjugue de manière exemplaire originalité herméneutique et rigueur philologique. É. Mehl part de l'interprétation de Hegel, selon laquelle Descartes aurait judicieusement identifié le sujet comme point de départ de la philosophie, inaugurant ainsi l'ère moderne de la pensée philosophique, mais n'aurait cependant pas pleinement valorisé la dimension de la subjectivité : l'*ego* cartésien apparaît comme un sujet qui « n'a pas d'histoire, et rien à raconter » (p. 35), dénué de la concrétude de l'historicité. En vérité, É. Mehl n'aspire pas à contester cette thèse, mais plutôt à en proposer une généalogie : il ne vise pas à nier qu'un certain concept de subjectivité (abstraite et métaphysique) puisse être attribué au cartésianisme, mais à se demander « comment cette philosophie comprend elle-même les conditions de sa propre genèse » (p. 36). Il propose pour ce faire une analyse inédite du *Discours de la méthode* – démarche déjà singulière, puisque, lorsqu'il s'agit de s'opposer à l'interprétation métaphysique de la pensée de Descartes, la *Forschung* cartésienne privilégie généralement l'étude des *Meditationes de prima philosophia*. L'article montre comment l'œuvre de 1637 témoigne du parcours selon lequel « René du Perron des Cartes est devenu l'illustre philosophe Renatus Cartesius » (p. 36).

Dans le *Discours*, Descartes retrace sa propre formation, faisant état de son cheminement personnel et affirmant ainsi qu'il possède une histoire qui mérite d'être racontée. Dans ce récit, il réaffirme avant tout la nécessité de cultiver l'union entre savoir théorique et savoir pratique ; plus précisément, il admet que toute forme de connaissance résulte d'un acte résolutif qui l'oriente : « il y a ici un recouvrement idéal entre l'*iter vitæ* et l'*iter veritatis*, entre la vérité et le chemin qui y mène, ou le procès de sa découverte » (p. 39). É. Mehl relie ainsi la décision dont parle Descartes

dans le *Discours* (AT VI, 10, 28-30) à ses expériences de vie de 1619, telles que racontées par Baillet, et plus particulièrement à la question, empruntée au poète Ausone, qui inaugure son itinéraire spirituel : *Quod vitæ sectabor iter?* Il s'agit dès lors de montrer comment la science de la méthode cartésienne émerge d'une exigence existentielle, et, de ce fait, ne peut qu'exiger une application concrète : « la question du “chemin à suivre” naît d'une forme d'inquiétude spirituelle et existentielle » (p. 38). L'entrelacement entre science, poésie et vie pratique, que cet article met en lumière, avait été promu par de nombreux scientifiques et mathématiciens de l'époque cartésienne. Sont cités notamment Matthias Grünewald, qu'il considère comme une « omission dommageable » (p. 44) dans le *Discours* cartésien : ainsi, le *Discours* peut ainsi être vu comme une « réécriture en français plus clair de la rhétorique grünewaldienne » (p. 46). Cependant, la nécessité d'inscrire la science dans un contexte narratif avait déjà été revendiquée par Descartes dès 1616-1619, comme le souligne l'étude. Si, dans le placard qui annonçait sa soutenance en droit, Descartes comparait la vérité à la déesse Artémis, dans les *Cogitationes privatae* on trouve le titre d'une œuvre préparée pour être écrite sous pseudonyme (Polybios), intitulée *Polybii Cosmopolitani Thesaurus Mathematicus*. Polybios, personnage homérique, promet à Hélène un *pharmakon* capable de libérer l'esprit de la mélancolie (*Od.* IV, 122) : sous ce masque, Descartes semble désirer proposer une science capable de transformer la vie, une forme de savoir immédiatement pratique et concret, décrite selon des canons narratifs : « L'ego philosophant ne s'appartient pas à lui-même, il se comprend comme appartenant à une sagesse dont la transcendance (immanente) est soulignée ici par le procédé littéraire de la personnification » (p. 49). Enfin, l'analyse des écrits de jeunesse de Descartes permet ici de reconnaître que le sujet dont parle Descartes dans le *Discours* a une histoire : la science de la méthode trouve son fondement dans l'ego, mais cet ego révèle une existence pleine de vicissitudes qui, restant à la lisière de la scientificité, ne peuvent que devenir l'objet d'un récit, d'une fable. L'ego cartésien subit ainsi une métamorphose, vit un chemin qui ne peut que devenir l'objet d'une métaphore.

Alberto DE VITA (Université du Salento)

- *MULLER, Jil, *Soigner l'humain. Péchés et remèdes chez Montaigne et Descartes*, Paris, Classiques Garnier, 2022, 501 p.

L'objet de cette enquête était d'identifier les stratégies de lutte contre le péché chez Montaigne et Descartes. Las! En fait d'analyses, le lecteur trouvera ici des considérations approximatives sur la « sécularisation », les rapports entre péché et « modernité », la maladie, la Réforme, la curiosité, les humanistes, les « péchés capitaux » – n'en jetez plus! Le tout pêle-mêle, sans ordre ni raison. Pire, on apprendra que « le 16 avril 1648, Descartes écrit à Burman » (p. 89, nous soulignons) et, en août 1648, « à Hyperaspistes, c'est-à-dire à Mersenne » (p. 95, *idem*) ; que « Descartes définit le péché comme “l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux” (*Synopsis*, AT XI, 11) » (ici le contresens confine au non-sens : il eût pourtant suffi de lire la totalité de la phrase de Descartes...) ; que « L'entendement et la volonté humains sont à ce point différents qu'un jeu harmonieux entre les deux est presque impossible » (p. 284). On s'interrogera sur le sens (et la syntaxe!) de phrases comme : « Le contentement de toute vie humaine est de savoir gérer la volonté, ce don de Dieu qui, en elle-même, ne comporte pas d'erreur » (p. 289). Le reste à l'avenant...

Bergson disait qu'« on n'est jamais tenu de faire un livre » ; que n'a-t-il dit à l'intention des éditeurs que nul n'était tenu d'éditer un mauvais livre, ou d'imprimer des manuscrits sans les lire ? On a signalé ailleurs d'autres négligences sérieuses de la même maison. Les éditions Classiques Garnier sauront-elles se reprendre ?

Dan ARBIB (Sorbonne Université)

- TWEYMAN, Stanley, *Method, Intuition, and Meditation in Descartes' Meditations on First Philosophy*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2023, 171 p.

La question classique du rapport entre méthode et métaphysique – c'est-à-dire essentiellement la question de la place des procédures de connaissance décrites par les *Regulae ad directionem ingenii* dans « l'ordre des raisons » propre aux *Meditationes de prima philosophia* – est au cœur de cet ouvrage dont certains chapitres, publiés sous la forme d'articles, ont déjà été signalés (BC XVI, p. 25 ; BC XIX, p. 46) ou commentés (BC XII, p. 36 et p. 41). Prenant pour point de départ la déclaration selon laquelle Descartes aurait « trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de la géométrie » (À Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144), l'ouvrage fait l'hypothèse que la méthode d'inspiration mathématique des *Reg.* ne s'applique pas en métaphysique. Quelle pourrait bien être alors cette méthode, sinon la « méthode d'analyse » dans laquelle « il y a toujours un aspect de découverte par soi-même [*self-discovery*], dans laquelle le lecteur a affaire aux mêmes idées innées que celles dont s'occupe Descartes » grâce à une lutte impitoyable contre les sens et les préjugés (p. 9) ? La thèse, exprimée dans le premier chapitre (« The Method of Geometry and the Method of the *Meditations* »), est, on s'en doute, fondée sur la célèbre distinction des *IIae Responsiones* entre « analyse » et « synthèse » (AT VII, 155-157). Elle constitue le fil conducteur à partir duquel l'ouvrage s'engage, en cinq chapitres, dans une relecture des cinq premières *Meditationes* – la *Première méditation* recevant un traitement assez proche, dans l'esprit, de celui que lui réservait Harry Frankfurt (chapitre 2 : « The First Meditation: Beginning the Quest for the First Principles of Human Knowledge through the Senses »). Notons que c'est, en quelque sorte, en opérant une série de glissements que l'auteur élabore sa thèse : à l'idée selon laquelle il y a dans les *Règles* une méthode d'*inspiration mathématique*, il substitue celle selon laquelle cette méthode est « la méthode des mathématiques » ; cette « méthode des mathématiques » est reconduite à la « synthèse » telle que Descartes la caractérise en 1641 ; enfin, l'analyse qui est une « manière de démontrer » (*ratio demonstrandi*) ou une « voie » (*via*) est sans autre forme de procès caractérisée comme une « méthode » à part entière, sans que le concept de « méthode » soit véritablement élucidé, ni le problème de l'unité de ce concept dans le corpus véritablement posé. Ces glissements n'empêchent toutefois pas l'auteur de procéder à une relecture approfondie des *Meditationes*, tout en donnant une série d'aperçus suggestifs sur tel ou tel point nodal de l'itinéraire métaphysique. Parmi les nombreux lieux cartésiens évoqués, on retiendra surtout les deux suivants qui, dans une large mesure, organisent le propos : les démonstrations de l'existence de Dieu, d'une part, et d'autre part la validation de la règle générale de vérité.

Dans une lecture qui ne se propose pas de distinguer l'auteur (Descartes) et le sujet (méditant) des *Meditationes*, S. Tweyman, après avoir insisté sur le caractère intuitif de la saisie du *cogito* (chap. 3 : « Descartes Proofs of His Existence »), estime que l'écriture analytique des *Méditations* laisse une place, en sus de l'intuition, pour une autre « faculté cognitive » : la « méditation » (p. 10-11). Le chapitre 4 (« Knowing God through Meditation ») élabore cette distinction entre « intuition » et « méditation » en optant pour une lecture forte de la fin de la *Meditatio III* : il ne s'agirait

plus là, comme dans le *cogito*, de saisir par intuition un lien nécessaire entre deux notions mais, par une contemplation toujours plus approfondie, de s'apercevoir que « l'idée de Dieu est contenue dans l'idée que [Descartes] a de lui-même en tant que chose pensante » (p. 63). Le caractère méditatif, voire « esthétique », de cette saisie de l'idée de Dieu, s'autorise également de la comparaison avec la technique du peintre Apelle : tout comme le style du peintre est lisible à même son œuvre, l'idée de Dieu se déchiffre par une marque laissée dans la créature (*Vae Resp.*, AT VII, 372). Ceci conduit l'étude à soutenir que les deux versions de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu échouent à nous procurer l'intuition que Dieu est le créateur de la *res cogitans*. D'où le nécessaire dernier paragraphe de la *Meditatio III*, dont la présence indique que si « une relation spéciale existe entre l'idée de Dieu et l'idée du moi comme chose pensante, [...] cette relation spéciale ne peut pas être établie par la raison ». Elle doit l'être par la « méditation » (p. 65). Conformément à la méthode analytique, les deux preuves *a posteriori* jouent seulement le rôle d'une préparation mentale, qui met l'esprit en situation de méditer sur le rapport entre *res cogitans* et Dieu (p. 74). Cette lecture, qu'on pourrait qualifier (faute de mieux) d'« irrationaliste », ne s'arrête cependant ni sur les écarts importants avec le texte latin ni sur le retour, avec l'*acies ingenii* (AT VII, 52, l. 15), d'un vocabulaire propre aux *Regulae* au cœur du moment de « contemplation » par le sujet méditant de l'idée de Dieu.

Le chapitre 6 (« Descartes' Knowledge of God in the *Fifth Meditation* and the Divine Guarantee ») reproduit, concernant le caractère méditatif (et non intuitif) de la connaissance de Dieu dans la *Meditatio V*, une argumentation similaire à celle conduite pour la *Med. III*. Il engage en outre, et de concert avec le chapitre 5 (« God, Mathematics, and Clear and Distinct Ideas »), une relecture de la validation de la règle générale de vérité – dont il est opportunément rappelé au moyen de la *Synopsis* (AT VII, 15) qu'elle n'intervient qu'avec la *Meditatio IV*. L'auteur juge en effet que la *Meditatio IV* relance l'hypothèse du malin génie : quand bien même nous saurions que Dieu ne peut pas vouloir nous tromper, il reste à montrer que c'est bien lui qui a « créé toutes les idées claires et distinctes » (p. 106-107). Dans les *Meditationes IV* et *V*, tout se passe donc comme si Descartes développait progressivement le sens et le champ d'application de sa règle générale, jusqu'à prendre en compte les « intuitions et déductions mathématiques » (p. 111).

L'ouvrage s'achève avec un certain nombre de perspectives critiques qui portent en particulier sur le problème du cercle et la démonstration de l'existence de Dieu, avant une longue bibliographie (p. 121-159). Cette dernière tient compte de certains travaux récents sur la méthode et la métaphysique ; on pourrait regretter que ces travaux ne soient jamais discutés, ce qui s'explique bien entendu par le caractère parfois ancien des contributions rassemblées dans ce volume. Cela dit, on appréciera un ouvrage qui, tout en combinant la rigueur de la reconstruction analytique avec une comparaison, sur chaque point commenté, des textes pertinents du corpus, offre une interprétation à la fois cohérente et globale des *Meditationes de prima philosophia*.

Louis ROUQUAYROL (CNRS, Lyon/Oxford)

3.2 Cartésiens

- BORGHERO, Carlo, *Mitologie cartesiana*, Florence, Le Lettere, 2023, 506 p.

La pensée d'un grand philosophe déborde nécessairement le cadre authentique de ses écrits : tout commence par la création d'un substantif en *-isme*, et le cartésianisme est riche en thèses apocryphes généreusement attribuées au philosophe.

Denis Kambouchner en a recensé une vingtaine, dont il a dissipé les brumes d'interprétation qui les enveloppaient (*Descartes n'a pas dit [...]*, Paris, Les Belles Lettres, 2015). Descartes n'a pas fait école : dès les premiers « cartistes », il a dénoncé des déformations de sa pensée. Carlo Borghero a identifié, dans le siècle qui a suivi sa mort, des mythes dont il a soigneusement étudié l'origine et les développements : il a esquissé de la sorte comme un antisystème de Descartes dont l'étendue et la persistance témoignent à la fois de la subtile complexité de la pensée du maître et de l'aveuglement tenace de ses interprètes. Ce travail de « démythologisation » passe par une grande connaissance de tous les textes du corpus cartésien : la correspondance, qui est comme le « laboratoire » où Descartes teste ses théories, les *Regulae ad directionem ingenii*, les *Responsiones aux Objectiones*, l'*Entretien avec Burman...* Car de fait la connaissance de la pensée du philosophe, chez un certain « grand public » cultivé (dont des universitaires non spécialistes de philosophie moderne), se limite souvent au *Discours* et aux *Méditations* (et, occasionnellement, aux *Passions de l'âme*). Or le *Discours* est inséparable des *Essais* qu'il introduit, tandis que Descartes a tenu à ce que ses *Méditations* soient toujours accompagnées des *Objections et réponses*. Et le texte des *Passions* a été préparé par Descartes lui-même dans sa correspondance avec la princesse Élisabeth (et avec Chanut). Quant aux *Regulae*, ce texte de date incertaine inachevé peut bien constituer « le vrai traité cartésien de la méthode » (D. Kambouchner, *op. cit.* p. 35).

Les trois premiers chapitres portent sur les constructions « mythologiques » qui ont fleuri autour de l'interaction de l'âme et du corps, du dualisme (ou prétendu tel) et de l'innéisme. La pensée religieuse de Descartes occupe le chapitre 4, tandis que les deux derniers traitent des matières de fait et de la place de l'érudition (et du scepticisme).

Le *dualisme cartésien* est certainement (avec le *rationalisme*) le point le plus consistant de la vulgate philosophique. On sait le succès du livre d'António Damásio, *Descartes' Error* (1994, trad. fr. *L'Erreur de Descartes*, Paris, 1995), dont on a davantage retenu le titre que le contenu : l'erreur de Descartes consisterait dans un dualisme, séparant « de manière abyssale » l'esprit du corps. Or le réductionnisme de cette thèse, comme l'ont montré les meilleurs spécialistes, est littéralement contredit par des textes (à commencer par la *Sixième Méditation*). Certes, le thème de la distinction réelle (ontologique) entre la substance pensante et la substance étendue est une thèse centrale de la métaphysique cartésienne. Mais Descartes n'a jamais vraiment développé d'explication métaphysique de leur interaction (et les *Notes sur un certain programme* sont essentielles à cet égard). Il appartiendra à Spinoza (par le parallélisme des deux ordres), à Malebranche (par l'occasionalisme) et à Leibniz (par l'harmonie préétablie) de la tenter. Sans pour autant négliger les *Passions de l'âme*, où Descartes a cherché à expliquer les passions non « en Orateur, ni même en Philosophe moral, mais seulement en Physicien » (AT XI, 326). C. Borghero complète son argumentation en puisant dans les traités biologiques et anatomiques de Descartes (qu'on consultera dans le volume II-2 des *Œuvres complètes*, chez Gallimard, « Tel », voir *supra*).

Le mythe de l'innéisme fait l'objet du chapitre 3. Ce dernier commence par montrer l'évolution que cette doctrine a connue, des *Méditations* (1641) aux *Notes sur un certain programme* (1648). En prolongeant l'arc de cette évolution chez les successeurs, disciples et critiques de Descartes, il montre comment s'est perdue la distinction que faisait celui-ci entre la pensée, qui contient toutes les activités de l'esprit (qui ne sont pas toutes claires et distinctes), et l'entendement en acte. La critique leibnizienne de John Locke (écrite en 1703-1704, mais publiée en 1765 dans un contexte intellectuel bien différent) est l'occasion pour C. Borghero de montrer comment, pour rectifier

le jugement de l'*Essay*, le philosophe allemand reconstruit un cartésianisme factice (ce sont les pages les plus passionnantes du livre).

Quand on parle de la religion de Descartes, il convient de bien distinguer ce qu'était la religion personnelle du philosophe – celle d'un catholique de son temps, ni « dévot » ni libertin – de sa pensée religieuse. Et depuis le livre pionnier d'Henri Gouhier portant ce titre (1924), les études se sont multipliées (J.-L. Marion, Emanuela Scribano), traçant un portrait aussi éloigné du *nouveau Vanini* de Voetius que du missionnaire catholique de Baillet. Descartes, qui n'était pas plus théologien que philosophe de profession, ne pouvait cependant pas éliminer toute trace de théologie de ses recherches métaphysiques, qu'il s'agisse d'accorder avec la *Genèse* sa théorie du *Monde* qu'avec la transsubstantiation sa physique... L'analyse de la réception du cartésianisme dans le milieu réformé néerlandais permet ici de faire le point sur les déformations que dut subir sa pensée ; la menace cartésienne servit pour contenir les hétérodoxies : la dissertation de Samuel Desmarets *De abusu philosophiae cartesianae, surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei* (1670 ; voir le texte réédité et introduit par I. Agostini et M. Savini, Hildesheim, Olms, 2009) est ici exemplaire pour comprendre cette attitude.

Le chapitre 5 s'attache au destin du cartésianisme au XVIII^e siècle, que l'auteur a ébauché dans un précédent essai (*Les Cartésiens face à Newton. Philosophie, science et religion dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Turnhout, 2011). Dans la *Logique ou l'Art de penser* (1662), Arnauld et Nicole avaient déjà dépouillé la méthode cartésienne de toute rigueur mathématique pour l'adapter à la logique du discours, développant une doctrine de la foi humaine étrangère au philosophe. Comme pouvait l'écrire le *Journal des sçavans* en 1740, « l'Histoire et la Critique ont leurs preuves d'un autre genre, mais dont la certitude équivaut cependant à celle des Géomètres ».

Le titre du dernier chapitre 8 (« Tracce cartesiane ») désigne des *traces* comme en chimie, c'est-à-dire des quantités à peine décelables d'une substance que l'on découvre, à l'analyse, dans une autre substance : sont ici envisagés l'érudition, le pyrrhonisme et la critique. Le jugement de Paul Hazard attribuant « la faillite de l'histoire » à l'action convergente des libertins, des jansénistes et des cartésiens ne peut plus guère être retenu aujourd'hui. Sans doute, l'érudition du *Traité* que Descartes n'a pas écrit n'était-elle pas celle d'un Mabillon, mais il est inexact de lui attribuer un mépris de l'histoire, qui est contredit par sa maîtrise des sources, avouées (comme Sénèque ou Machiavel) ou cachées (Suárez ou Augustin).

Le « maître du soupçon » dénoncé par Pierre-Daniel Huet dans sa *Censura* (1689), suivi par de doctes allemands (*Cartesius de omnibus dubitans*, selon un doctorant de Greifswald en 1693), fut loin d'avoir voulu restaurer le pyrrhonisme des Anciens. Quant au *pyrrhonisme historique*, revendiqué par Pierre Bayle (suivi par Voltaire), c'est une *trace* du doute mal entendu qui est tout ce qui subsiste dans le cartésianisme des Lumières.

Brillant essai sur les cartésianismes imaginaires, le présent livre ne sert pas seulement à rectifier les fausses interprétations. Il permet aussi d'apercevoir dans la pensée du philosophe les articulations qui furent la source de malentendus chez ses contemporains comme chez ses successeurs.

Jean-Robert ARMOGATHE, de l'Institut

- DARVEAU-ST-PIERRE, Vincent, éd., *La Certitude morale de Descartes à Hume*, Paris, Classiques Garnier, 2023, 215 p.

Ce collectif intéressera particulièrement les lecteurs du Bulletin cartésien par le premier article, dû à V. Darveau-St-Pierre, qui entreprend d'élaborer quelques

hypothèses sur « Les origines juridiques possibles de la certitude morale » (p. 27-47) : l'auteur rapporte la démarche présentée par Descartes dans sa *lettre à Plempius* du 3 octobre 1637, AT I 423, 21-23, selon laquelle plusieurs *indicia* séparés ne sont que probables mais pris ensemble démontrent (« *singula seiunctim considerata non nisi probabiliter persuadent, omnia tamen simul spectata demonstrant* ») à la démarche de la « preuve pleine » de la tradition romano-canonique, citée d'après les *Commentaria in secundum Digesti novi partem* de Bartole (1555, ici p. 38, n. 52) : ainsi, « le principe qui assure la transition de la preuve semi-pleine à la preuve pleine, dans la tradition romano-canonique, est identique à celui qui assure chez Descartes la transition du simplement *probable* au *démontré par des indices*, que nous voudrions assimiler à une certitude morale en distinguant cette dernière de la simple probabilité et de l'évidence métaphysique » (p. 40). En dépit d'une erreur cocasse mais vénielle et sans doute due à l'éditeur (la trad. de la *lettre à Mersenne* du 21 avril 1642 est empruntée à la Pléiade de « J. Bridoux », que l'index développe en... « Justin Bridoux »!), et malgré le regret de ne pas voir cette hypothèse confrontée à l'éclairage offert par la théologie morale du temps de Descartes (voir V. Carraud, « Morale par provision et probabilité », in J. Biard et R. Rashed, éd., *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 259-279, repris in J.-L. Marion, éd., *Descartes*, Paris, Bayard, 2007, p. 247-273 – art. cité pourtant, p. 42, note 66), cet article rigoureux et savant a l'immense mérite de tenir compte du cursus juridique du jeune Descartes. Cette piste gagnerait à être suivie.

Dan ARBIB (Sorbonne Université)

- * DEL PRETE, Antonella, SCHINO, Anna Lisa & TOTARO, Pina, éd., *The Philosophers and the Bible. The debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought*, Leida, Boston, Brill, 2022, 303 p.

Dans l'humanisme et tout au long de l'époque moderne, le texte biblique constitue le sujet ou l'arrière-plan de certains des débats culturels les plus importants du monde occidental, devenant une référence constante pour la réflexion philosophique et inspirant certaines des principales enquêtes philosophiques. Les philosophes de ces deux époques ont puisé dans les personnages de la Bible, les interprétant comme des modèles archétypaux : Moïse, emblème du législateur qui guide son peuple ; les prophètes, dépositaires privilégiés d'une sagesse inspirée faite de vérités éthiques, politiques et eschatologiques ; Job, le juste qui subit le mal, image la plus représentative de la question de ce que Leibniz appellera la *théodicée*, essentielle sur la scène philosophique des XVII^e et XVIII^e siècles. L'exégèse de l'Écriture a elle aussi exercé une influence considérable sur l'élaboration conceptuelle et systématique dans les domaines de la métaphysique, de l'éthique, de l'épistémologie et de l'anthropologie. Les exemples sont innombrables : débats sur la nature de l'être et du bien à la recherche sur l'origine et la substantialité du mal ; définitions des concepts de liberté et de libre arbitre ; tentative d'identifier la portée et la validité des résultats de la nouvelle science, en particulier par rapport aux prérogatives de la théologie et de la foi, etc.

Pourtant, jusqu'ici, l'attention accordée par les chercheurs aux relations entre la philosophie et la Bible a été, à quelques exceptions près, très limitée, particulièrement en ce qui concerne le XVII^e siècle, au cours duquel le débat sur le texte biblique et son exégèse s'est mêlé aux tentatives catholiques de reconstruction théologico-philosophique en réponse à la Réforme protestante et en réaction à la crise de la physique aristotélico-thomiste et de la cosmologie biblique, provoquée

par les nouvelles découvertes astronomiques dans l'esprit antidogmatique et observationnel-expérimental de la révolution scientifique.

Ce volume, qui rassemble les contributions présentées au colloque international « I filosofi e la Bibbia: Letture filosofiche delle Scritture in età moderna », qui s'est déroulé entre Rome et Viterbe les 9 et 10 mai 2019, avait pour objectif de signaler cette lacune et de faire un premier pas significatif pour l'inverser. Mission accomplie. Ce recueil, qui, divisé en cinq sections thématiques (« Enquiring on Moses, Prophet's Witnessing », « Rational Theology and Natural Religion », « The Moral Message of the Bible », « The Accommodation Doctrine »), s'articule en 16 contributions sur un choix d'auteurs (Isaac Newton, Copernic, Kepler, Campanella, Descartes, Mersenne, Pascal, Hobbes, Spinoza, Bayle, Wolff), qui embrassent chronologiquement toute la modernité et présentent quelques moments notables de la longue histoire de l'interaction entre la pensée philosophique et le vaste répertoire de contenus, de questions et de personnages constitué par les Saintes Écritures. Dans la variété des déclinaisons du thème central, trouvent place, dans la section « The Accommodation Doctrine », les deux contributions de Claudio Buccolini et Antonella Del Prete, dont l'objet concerne de manière plus directe la pensée de Descartes ainsi que sa réception et son influence par rapport aux auteurs contemporains.

Dans « L'exégèse du dernier Mersenne et le cartésianisme » (p. 233-247), C. Buccolini considère principalement l'*Explicatio Novi Testamenti*, de Marin Mersenne. Cet écrit nous est parvenu sous la forme d'un recueil manuscrit de notes préparatoires à un travail de commentaires sur les quatre Évangiles, composées dans la seconde moitié des années 1640, que l'auteur projetait de publier en 1647 ou 1648. C. Buccolini signale les mentions significatives, au sein du texte, d'éléments de la physique de Descartes (la conception de la lumière comme mouvement rapide de la matière subtile et le mouvement des rayons lumineux, utilisés pour expliquer le don d'agilité des corps des bienheureux et l'ascension du Christ au ciel), expressions de la conviction, déjà manifestée par Mersenne dans la préface de son édition des *Coniques* d'Apollonios, que la physique cartésienne peut être utilisée pour défendre les dogmes et les mystères de la religion catholique avec plus de profit que la physique aristotélicienne. Plus explicite est l'intégration, dans le commentaire, d'éléments de la métaphysique cartésienne : la définition de la conscience, et de l'âme comme *substantia cogitans*, le *cogito*, la preuve de l'existence de Dieu contenue dans la *Meditatio V* (particulièrement significative, puisque c'est la seule preuve incluse dans l'*Explicatio*). Sur la base de ces éléments, C. Buccolini conclut que l'*Explicatio* témoigne du retour de Mersenne à l'activité théologique, dans la seconde moitié des années 1640, retour dans lequel un rôle important est joué par les nouvelles philosophies mécanistes et, surtout, par la philosophie de Descartes, reconnues plus capables de défendre les vérités de la religion catholique que la philosophie institutionnelle des Écoles.

Dans « "Accommoder la Théologie à ma façon de philosopher". Descartes and Dutch Cartesians Interpreting the Bible » (p. 248-259), A. Del Prete explore la conception cartésienne du rapport entre philosophie et théologie. L'attitude du philosophe à ce sujet semble être ambivalente. À plusieurs reprises, il affirme la nécessité d'une distinction nette entre leurs domaines respectifs : c'est le cas de la lettre d'août 1638, probablement adressée à Hogelande, mais aussi de la lettre du 15 avril 1630 à Mersenne et d'un passage des *Notae in programma quoddam*. D'un autre côté pourtant, il ne semble pas toujours se conformer rigoureusement à la distinction qu'il a lui-même souhaitée : il considère, par exemple, sa propre philosophie comme plus apte que celle d'Aristote à expliquer des dogmes et des passages bibliques ; il entre-

prend une explication de la transsubstantiation sur la base des principes de sa pensée ; il envisage de commencer un commentaire, jamais réalisé, du livre de la Genèse ; il traite philosophiquement des thèmes de pertinence théologique, comme la liberté d'indifférence, la compatibilité entre l'omniscience de Dieu, la prédestination et le libre arbitre, ainsi que l'amour de Dieu vu d'une perspective philosophique. A. Del Prete reconnaît, comme objectif sous-jacent à toutes ces opérations, et en particulier au projet de commentaire sur la Genèse et à l'explication philosophique de la transsubstantiation, la revendication de l'autonomie de la philosophie naturelle par rapport à la théologie. Par la suite, elle examine les renvois, plus ou moins explicites, de Descartes au principe exégétique et théologique de l'*accommodatio* : celui-ci semble revenir plusieurs fois dans les écrits cartésiens et être employé dans un sens proche de son acception théologique dans les *Iae Responsiones*, dans le cadre de la réflexion sur l'idée de Dieu, et dans les *IIae Responsiones*, où est abordée la manière dont il convient d'entendre les passages de l'Écriture d'où émerge la possibilité que Dieu puisse se mettre en colère ou tromper. L'auteur poursuit en soulignant que les aspects caractéristiques de la conception cartésienne des relations entre la philosophie et la théologie (le principe de l'*accommodatio*, la distinction entre la finalité des Écritures et celle de la science) se retrouvent, bien que déclinés de manière variée et parfois profondément réélaborés, dans les écrits d'auteurs cartésiens hollandais contemporains, impliqués dans les controverses sur le copernicanisme, certains d'entre eux (à l'exemple de Christopher Wittich) tentant une conciliation entre les Écritures, le copernicanisme et les principes de la philosophie de Descartes.

La variété et la solidité des études contenues dans le volume font la preuve de la fécondité de la recherche sur les rapports entre la réflexion philosophique et le texte biblique à l'époque moderne et, en même temps, constituent une invitation à aborder avec un intérêt renouvelé un domaine historico-philosophique encore largement inexploré. On peut seulement regretter l'absence d'un *Index locorum* des passages de l'Écriture cités : car l'histoire de la discussion, tant théologique que philosophique, de la Bible, est, tout d'abord, l'histoire de certains passages capitaux. De fait, si cet excellent recueil a le mérite de combler le vide historiographique créé par l'absence d'étude sur les rapports des philosophes avec la Bible, il ne peut manquer de susciter l'exigence d'une recherche qui suive comme critère d'articulation interne, non plus seulement certains auteurs, dont le choix est soumis à l'arbitraire des contributeurs, mais les lieux scripturaires discutés.

Mattia GALATI (Université du Salento)

- FRIGO, Alberto, éd., « Port-Royal et la voie des idées confuses », *Revue internationale de philosophie*, 2023/4, n° 306.

Ce très beau numéro s'inspire, comme le reconnaît l'éditeur et comme le confirment certains des auteurs, de l'ouvrage de Geneviève Rodis-Lewis paru en 1950, *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Ici aussi, il s'agit d'aborder la connaissance que l'âme ou l'esprit a de lui-même et de ses états, et les tensions philosophiques et théologiques qui en découlent parmi les cartésiens. Selon A. Frigo dans son « Introduction », « le problème » ou le défi pour les cartésiens est de concilier « un actualisme strict dans la conception de la *mens* » avec la reconnaissance de facultés, d'habitudes et de dispositions distinctes dans l'esprit qui ne sont évidemment pas toujours réelles et dont nous ne sommes pas toujours directement conscients. Le cartésien doit-il admettre, en dépit de ses engagements de principe, qu'il existe des caractéristiques ou des activités mentales non conscientes ? Plus généralement, y a-t-il, et peut-il y avoir, des limites à la conscience que l'esprit a de ce qui est en lui

pour les penseurs qui, comme Descartes, définissent la pensée (*cogitatio*) comme « illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est » (*Principia Philosophiae*, I, 9)? Le défi est particulièrement aigu pour ces derniers augustiniens dans le domaine de la théologie : la reconnaissance du « mystère de l'âme » et des « abîmes du cœur » est-elle compatible avec l'identification cartésienne de la vie mentale à la conscience? Après tout, le bénéficiaire de la grâce divine dans l'âme ne doit pas être conscient de sa présence. Les articles rassemblés ici se concentrent sur ces questions et d'autres encore, telles qu'elles sont abordées à la fois par des port-royalistes comme Arnauld et Nicole (engagés dans une conception augustiniennne de la grâce) et par les cartésiens qui, en dehors de Port-Royal mais non moins augustiniens – l'oratorien Nicolas Malebranche et le bénédictin François Lamy en particulier – se sont engagés profondément et de manière critique avec ceux qui se trouvaient dans la sphère janséniste.

Le volume s'ouvre sur la discussion éclairante de Paola Nicolas sur les origines du problème de la conscience dans « Do We Take Notice of All Our Mental Acts? Contribution of the Late Scholasticism to the Problem of Consciousness ». Bien qu'elle commence par le passage de la « conscientia » comme notion morale à la conscience comme concept phénoménologique, son intérêt est moins d'essayer d'identifier un moment précis « où la conscience apparaît tout d'un coup » que d'examiner le problème de la conscience lui-même (qui, selon elle, n'est pas un « distinctly modern problem ») et le contexte intellectuel des discussions des débuts de l'ère moderne. Cet arrière-plan, montre-t-elle, est latent chez Thomas d'Aquin, mais il apparaît réellement dans la scolastique du XVI^e siècle, en particulier dans les écrits de Luis de Molina, Gabriel Vásquez et Francisco Suárez qui, poussés par le problème de la grâce, examinent le concept d'*advertentia* (l'acte par lequel un percepteur remarque une perception) et répondent à la question : « Sommes-nous conscients de toutes nos perceptions et de tous nos actes mentaux? » Nous voyons ainsi comment le glissement sur la *conscientia* se produit avant le XVII^e siècle, lorsque Descartes et Leibniz s'emparent du discours avec leurs récits contrastés sur la relation entre la conscience et la mentalité.

Angela Ferraro commence son article, « Autour de l'obscurité et de l'ambiguïté du sentiment intérieur selon Malebranche », par la position de Pierre Nicole sur le problème des *pensées imperceptibles*. D'une part, il y a l'opacité des profondeurs du cœur, des *habitudes* qui font notre caractère mais qui sont inaccessibles à la conscience et donc hors de notre contrôle ; d'autre part, c'est sur la base de ces *habitudes* que nous sommes jugés par Dieu. Arnauld s'accommode de notre ignorance du « fond de notre cœur » et peut accepter que nous soyons « inconnus à nous-mêmes » à cet égard. Mais ce que, en tant que cartésien, Arnauld ne peut tolérer chez Nicole, Lamy et d'autres, c'est l'idée de pensées inconscientes ou non perçues. Parmi ces éléments inconscients se trouveraient nos dispositions au bien et au mal, ce qui est bien sûr lié à la question de la grâce, peut-être le sujet de dispute le plus fondamental entre Arnauld et Malebranche. A. Ferraro se penche donc sur la relation qui existe chez Malebranche entre l'obscurité de l'âme pour elle-même (nous ne connaissons l'âme que par le *sentiment intérieur*, et non par une idée claire et distincte) et la faillibilité humaine ; par exemple, comment l'ignorance de la nature métaphysique de l'âme peut conduire à un matérialisme de l'esprit. Par conséquent, si nous ne pouvons pas connaître avec suffisamment de certitude les *habitudes* de l'âme, nous sommes condamnés à l'ignorance des choses que nous avons le plus besoin de connaître pour notre salut.

Eric Stencil et Julie Walsh examinent également les divergences entre les deux principaux port-royalistes sur la grâce et les *pensées imperceptibles* dans leur essai intitulé « Pensées Imperceptibles in Arnauld et Nicole ». Les auteurs relèvent le défi de définir précisément ces pensées subconscientes (même Arnauld admet que toutes les idées ne sont pas conscientes), et montrent comment Nicole, quant à lui – s’opposant à la position d’Arnauld sur la « transparence de la pensée » – les utilise pour rendre compte de la distribution universelle de la grâce, même aux « infidèles » (tels que les peuples païens des Amériques). Tous les esprits reçoivent, *via* l’illumination divine, les vérités éternelles et donc la grâce du Christ ; cependant, tous les esprits ne sont pas ou ne peuvent même pas être conscients (et donc reconnaître) ces vérités, qui, bien qu’intellectuelles, sont en fait plus comme des sentiments ou des intuitions divinement implantés. Les auteurs suivent le cours de ce débat jusqu’à la fin des années 1680 et au début des années 1690, lorsque Lamy entre dans la mêlée au nom de Nicole.

Le différend entre Arnauld et Nicole (toujours avec Lamy) au sujet des *pensées imperceptibles* est également le sujet de l’article de Xavier Kieft intitulé « La psychologie cartésienne turlupinée et l’anthropologie secrète de Pierre Nicole ». X. Kieft ne se préoccupe pas tant des divergences « entre deux amis » à propos de la grâce, mais de ce qu’il appelle « l’originalité philosophique de Nicole » et de le faire sortir de « l’ombre d’Arnauld et de Pascal ». Il observe d’abord l’évolution d’Arnauld qui passe du statut d’auteur des *IVae Objectiones* doutant de la transparence totale de l’esprit à lui-même, au statut – à la lumière des clarifications de Descartes – de défenseur d’un rejet cartésien strict des pensées non conscientes. Il montre ensuite que les différences entre Arnauld et Nicole se résument à la question de savoir si l’on est prêt à admettre que des sentiments obscurs et mal définis qui tombent dans l’« imperceptibilité » sont de véritables « pensées imperceptibles ». Pour Arnauld, le problème est en partie théologique, dans la mesure où de tels sentiments imperceptibles universellement distribués dans tous les esprits ne peuvent servir de « don particulier » et de « secours surnaturel » qu’est la grâce divine, comme le voudrait Nicole. Nicole, pour sa part, se montre dans ce débat un penseur plus habile qu’on ne le reconnaît habituellement, offrant non seulement une philosophie de l’esprit et une morale, mais aussi, suggère l’article, « une subtile anthropologie ».

Il est toujours heureux que François Lamy, si souvent négligé dans les études sur la philosophie cartésienne, reçoive le traitement qu’il mérite. Dans « “Éclipse de la raison” : François Lamy contre la musique », Fiormichele Benigni examine la condamnation par Lamy, dans son traité le plus important *De la connaissance de soi-même*, de la musique et de ses effets moraux pernicieux sur la psyché humaine en raison de son appel aux passions. L’auteur montre comment Lamy, disciple proche mais non dépourvu d’esprit critique de Malebranche, considère que l’expérience de la musique révèle également que l’esprit abrite des « contenus psychiques “sourds” et “clandestins” », c’est-à-dire des états mentaux qui ne sont pas immédiatement accessibles à la conscience. L’auteur fait le lien avec les réflexions générales de Lamy sur le thème malebranchiste de l’opacité de l’esprit à lui-même, et notamment la « méconnaissance de soi » par le sentiment intérieur.

Pris dans leur ensemble, les articles de cette livraison mettent en lumière un ensemble de débats passionnants mais insuffisamment étudiés dans la pensée des débuts de la modernité. Car comme le montrent les auteurs, le problème des pensées ou des perceptions inconscientes a des ramifications non seulement pour la philosophie de l’esprit et l’épistémologie, mais aussi pour la philosophie morale et la théologie.

- *DE PERETTI, François-Xavier, *Descartes et Spinoza. Entre rupture et continuité*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, « Epistémè », 2022.

Ce recueil d'articles se propose de montrer que le rapport de Spinoza à Descartes n'est pas celui d'une critique extérieure, mais que l'opposition de Spinoza à l'auteur des *Méditations* vient d'une lecture intime, profonde et réfléchie de la pensée cartésienne. Le point fort du recueil est de montrer la diversité des thèmes et concepts travaillés par Spinoza, mettant ainsi en évidence une continuité plus grande qu'on ne le pense généralement entre la pensée de Spinoza et celle de Descartes : Dieu (F.-X. de Peretti, Alexis Pinchard, Igor Agostini, D. Kambouchner), l'imagination et la connaissance (Filippo Mignini, Theo Verbeek), les passions (Yannis Prélorentzos), la volonté (Benoît Spinoza). Une telle démarche met en évidence qu'il n'y a rupture que sur fond de continuité, et contribue tant à la compréhension de la pensée de Spinoza qu'à celle de Descartes.

La mise en œuvre d'une telle hypothèse demande de partir d'une lecture précise des textes cartésiens, afin de ne pas en niveler les thèses, ni d'en supprimer la complexité. Cet effort se manifeste particulièrement dans les articles de F.-X. de Peretti (« Usages et prolongements spinozistes de l'idée cartésienne de *causa sui* », p. 15-26), F. Mignini (« *Imaginatio* : histoire d'une idée de Descartes à Spinoza », p. 45-58), I. Agostini (« De la distinction réelle de Descartes à la substance unique de Spinoza », p. 127-139) et D. Kambouchner (« L'impatience du concept. Spinoza critique de la seconde preuve cartésienne de Dieu "par les effets" (*Principes de la philosophie de Descartes*, I, 7 sc) », p. 161-173), qui évitent les deux écueils d'une telle entreprise, à savoir la comparaison vague et l'excès de détails qui ferait perdre le sens conceptuel et général d'un tel rapport. Prenons l'exemple de l'article de F. Mignini sur l'imagination : il soulève des problèmes d'autant plus complexes sur la nature de la pensée chez Descartes et Spinoza qu'il prend en compte de manière fine l'évolution des conceptions de chaque auteur sur l'imagination, et qu'il en montre les implications éthiques et politiques. On aurait seulement pu souhaiter que l'article, en posant le problème de la nature de l'esprit, soulève la question du troisième genre de connaissance et de l'essence de l'esprit *sub specie aeternitatis* qui, s'ils ne s'envisagent jamais sans le corps, n'ont pas de lien avec l'imagination. Mais ce manque ne peut que nous inviter à approfondir la question.

Lara BERT (Université de Caen Normandie)

3.3 Varia

- AUERBACH, Erich, *De la Passion aux passions. Pascal, Racine, Descartes, Molière, La Fontaine...*, trad. Diane Meur, Paris, Éd. Rue d'Ulm, 2023, 221 p.

Les articles d'E. Auerbach ici traduits et rassemblés par D. Meur font découvrir au public français que leur auteur n'était pas seulement cet intellectuel juif allemand, chassé par le pouvoir nazi, érudit auteur de *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946, trad. fr. C. Heim, Paris, Gallimard, 1968), mais aussi un scrutateur attentif de notre Grand Siècle – y compris depuis son exil forcé à Istanbul, en 1935.

Outre un billet d'humeur mordant sur « La Fontaine et Pierre Mille » (1922) et une mise au point sur « Racine et les passions » (1926), on pourra consulter avec intérêt les trois articles suivants, publiés entre 1933 et 1951. 1. Dans « De la *passio* aux passions » (1941), l'auteur se livre à une étude sémantique de la *passion*, depuis ses sources antiques (Aristote, les stoïciens), puis chrétiennes (Augustin, Bernard

de Clairvaux, Bonaventure) jusqu'à son acception moderne. Il montre ainsi comment, d'une conception purement passive de la passion antique, on en viendrait à l'idée d'une passion « active » (un « grand mouvement du cœur »). L'acception cartésienne de la passion est alors rapidement évoquée, pour être assimilée au sens « aristotélicien » et « passif », puis écartée : l'auteur lui oppose un sens nouveau, « actif » et « sublime », qui se ferait jour au XVII^e siècle dans les tragédies classiques et permettrait une « élévation de l'existence humaine ». 2. L'étude suivante, « Sur la théorie politique de Pascal » (1946, 1951), part de l'analyse serrée d'une célèbre *Pensée* sur les rapports entre « justice » et « force » (Lafuma 103, Sellier 135). En l'éclairant d'une lettre adressée par Pascal aux Périer (1657?), l'auteur soutient que la théorie politique de Pascal ne se borne pas à reprendre l'idée d'un arbitraire de la justice, mais qu'elle nous met en garde contre notre inclination à croire reconnaître la justice sans la force – et donc à protester contre les injustices, puisque nous ignorons la justice seule. 3. Le dernier article, intitulé « La cour et la ville » (1933, 1951), est une élucidation du *public* français au XVII^e siècle. Ce terme recouvre une réalité hybride : la *cour*, composée d'aristocrates dont l'autonomie et le pouvoir politique diminuent, et la *ville*, où grandit une bourgeoisie cultivée et oisive. L'une et l'autre « fusionnent dans une couche autonome », caractérisée par son parasitisme et son appétit culturel. En conclusion, Auerbach soutient que ce public a donné naissance à la tragédie française, sous l'effet de la déchristianisation du monde qui a cours à partir du XVII^e siècle, et qui serait particulièrement sensible chez Descartes. Notons que l'éditeur a choisi de restituer intégralement cette thèse discutable, supprimée par l'auteur dans une publication ultérieure de son article. Il y soutenait alors que Descartes avait trouvé dans la conscience du sujet pensant un espace de liberté intérieure contre le pouvoir despotique de Dieu exercé dans le monde, posant ainsi les fondements théoriques d'une existence « extramondaine » et déchristianisée, où l'homme peut devenir une « personne morale » cherchant sa propre *gloire*. À cette « démondanisation » des consciences correspondrait un mouvement inverse de « mondanisation » : aux yeux des penseurs chrétiens, l'homme du Grand Siècle – et en particulier le public des tragédies – serait soumis au pouvoir du *monde*, c'est-à-dire à ses passions terrestres d'homme pécheur. De ce double mouvement résulterait la tragédie classique, où le public venait admirer le déchaînement sublime des passions et l'éclat des vertus profanes de gloire et de générosité.

Certaines de ces thèses, défendues il y a près d'un siècle, peuvent sembler hardies ou insuffisamment étayées, et résisteront peut-être difficilement à la critique. Elles n'en demeurent pas moins stimulantes pour le lecteur d'aujourd'hui, et ne manqueront pas de forcer l'admiration compte tenu du contexte exceptionnel de leur genèse.

Jean-Côme CHALAMON (Sorbonne Université)

- *PIERGIACOMI, Enrico, Amicus Lucretius. *Gassendi, le De rerum natura et l'hédonisme chrétien*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2022, 457 p.

Après l'introduction, dans laquelle on trouve des éléments de contexte historique et philosophique, une présentation des figures de Lucrèce et de Gassendi, et l'exposition des objectifs ainsi que la méthodologie de l'ouvrage, l'auteur passe à l'analyse de la manière dont Gassendi a réinterprété le *De rerum natura* en l'adaptant à une perspective chrétienne, conciliant l'atomisme avec la doctrine chrétienne. Il s'arrête ensuite sur le concept d'« hédonisme chrétien » développé par Gassendi, où le plaisir est subordonné à la volonté divine. Enfin, il étudie l'impact de la réinterprétation de Gassendi sur la philosophie et la théologie modernes. La conclusion met en lumière l'importance du dialogue entre l'Antiquité et la modernité. Le livre

se termine par des annexes comprenant l'« Inventaire des citations de Lucrèce chez Gassendi » (p. 323-343), la « Bibliographie » (p. 347-399), l'« Index des citations de Lucrèce » (p. 401-410), l'« Index des citations de Gassendi » (p. 411-426), l'« Index d'autres sources antiques et modernes » (p. 427-442) et l'« Index des noms » (p. 443-457). Ces annexes sont impressionnantes par leur ampleur, s'étendant sur 134 pages (presque la moitié du livre), et constituent une aide précieuse pour naviguer dans cet ouvrage remarquable par son érudition.

L'étude explore ainsi le dialogue complexe entre la philosophie épicurienne de Lucrèce et la pensée de Pierre Gassendi, en particulier la manière dont ce dernier, homme d'Église et philosophe, a réinterprété et adapté le *De rerum natura* de Lucrèce dans un cadre chrétien, cherchant à concilier l'hédonisme épicurien avec les principes du christianisme. En effet, l'un des thèmes centraux est la tension entre l'hédonisme, qui chez Épicure et Lucrèce est lié à la recherche du plaisir comme but ultime de la vie, et la doctrine chrétienne, qui privilégie l'ascétisme et le sacrifice. Gassendi, en réinterprétant de manière originale la pensée de Lucrèce, a développé, selon E. Piergiacomì, une sorte d'« hédonisme chrétien », où le plaisir n'est plus une fin en soi mais est subordonné au bien suprême représenté par Dieu.

Un aspect important du livre est la mise en évidence de la centralité de la pensée de Gassendi dans le contexte du débat philosophique et théologique de l'époque, et comment sa relecture de Lucrèce a influencé la philosophie moderne ultérieure. Le livre est donc non seulement une contribution significative aux études sur Gassendi et Lucrèce, mais aussi une œuvre qui invite à réfléchir sur la manière dont les idées anciennes peuvent être réélaborées et adaptées dans de nouveaux contextes.

Giulia BELGIOIOSO (Université de Lecce)

- PIRLOT, Gérard, *Je rêve, donc je suis. Les trois songes de Descartes*, Paris, Imago, 2023, 271 p.

« Je rapporte ici cette étude pour témoigner simplement du fait que les trois rêves de Descartes ont suscité des travaux » (p. 212). Il est bon que quiconque souhaite s'emparer de la figure de Descartes puisse s'estimer libre de le faire, et de proposer les interprétations correspondant à son propre projet au nom desquelles, éventuellement, elle instrumentaliserait la pensée du philosophe et ses textes. Mais il faut savoir qu'en matière d'interprétations excentriques, le lecteur cartésien bienveillant a déjà eu à assumer son lot de souffrance. Ce *Je rêve, donc je suis* s'inscrit dans la filiation des surinterprétations psychanalytiques fastidieuses de niveau moyen, ni totalement stupides ni réellement suggestives. Faut-il lire 152 pages pour découvrir que « dans le cas de Descartes et de Pascal, la disparition précoce de la mère a pu provoquer des pensées précoces et angoissantes sur la mort » ? La vie est trop courte. S'il faut forcer sa lecture pour découvrir des intuitions géniales, qu'on lise la *Généalogie de la psychanalyse* de Michel Henry, pas un fatras de propos décousus. Il est d'ailleurs significatif que, dans la bibliographie, ce dernier ouvrage soit ignoré et que, par un curieux acte manqué, Tullio Gregory y soit classé sous le nom de Grégory Tullio. L'auteur a-t-il réellement lu les textes qu'il cite, ou les a-t-il fantasmés ?

Xavier KIEFT (Paris)

- *TERZI, Pietro, *Rediscovering Léon Brunschvicg's Critical Idealism. Philosophy, History and Science in the Third Republic*, London, Bloomsbury Academic, 2022, 336 p.

Plusieurs décennies après l'ouvrage biographique de Marcel Deschoux *Leon Brunschvicg, ou l'idéalisme à hauteur d'homme* (Paris, Seghers, 1969), la « rediscovery » à laquelle le titre de cette monographie de Léon Brunschvicg appelle n'implique pas

une « renaissance » des doctrines de ce dernier ; il s'agit seulement de jeter la lumière sur une personnalité peu lue de nos jours mais essentielle par le rôle historique qu'elle a joué dans l'histoire complexe de la philosophie française du tournant des XIX^e-XX^e siècles et la généalogie de la pensée française du XX^e siècle (p. 2). Le chapitre 3 détaille le rapport de Brunschvicg avec l'histoire de la philosophie européenne, et notamment la figure de Descartes. Le chapitre 2 expose les réflexions de Brunschvicg sur les fondements mathématiques de l'idéalisme cartésien : dans les *Regulæ ad directionem ingenii*, Descartes partirait des concepts de dimension et d'extension, ramenant toutes les choses extérieures à l'ordre et à la mesure, réduisant toutes sortes de qualités sensibles à des quantités, tout en juxtaposant l'arithmétique et la géométrie, où la quantité impliquée est soumise à la restriction que lui impose la représentation spatiale, alors que dans la *Géométrie*, grâce à l'utilisation de la nouvelle méthode analytique, ces juxtapositions seraient devenues une hiérarchie, et les représentations spatiales auraient été subordonnées à une algèbre purement symbolique, c'est-à-dire à l'équation, le représentant typique de cette algèbre. À partir de là, l'auteur affirme même que « la théorie des équations articulée dans la *Géométrie* est au cœur de toute la révolution cartésienne » (p. 54) : ainsi l'idée cartésienne (et aussi spinozienne) du cercle n'est-elle pas image mais équation, parce que la géométrie algébrique cartésienne fait dépendre la vérité des lois de l'intelligence, c'est-à-dire que les propriétés d'une courbe sont déduites de sa définition analytique, d'une équation abstraite, sans référence directe à son image (p. 59). Ces analyses, discutables en elles-mêmes mais cohérentes avec le grand récit de Brunschvicg sur les origines de l'idéalisme cartésien dans ses ouvrages comme *Les Étapes de la philosophie mathématique* (Paris, Félix Alcan, 1912), *Spinoza et ses contemporains* (Paris, Félix Alcan, 1923) et *Écrits philosophiques*, tome I : *L'Humanisme de l'Occident. Descartes, Spinoza, Kant* (Paris, Puf, 1949), ont appelé dans l'histoire du commentaire cartésien nombre d'objections et de réserves : il demeure qu'elles eurent grand poids à leur époque. Ajoutons que, si Brunschvicg, comme Bergson, considère Descartes et Pascal comme un couple (raison vs émotion, etc.), il n'est pas malvenu à l'auteur de ce livre de faire place à d'autres couples (Bossuet et Fénelon, Voltaire et Rousseau, Comte et Biran) jusqu'au couple Brunschvicg et Bergson lui-même (p. 30). Bel hommage, même s'il demeure à l'évidence inapproprié de qualifier Brunschvicg de père de la philosophie française contemporaine, « this forsaken father of French contemporary philosophy » (p. 4).

Zuo HUANG (South China Normal University)

- *TORRINI, Maurizio, *Galileo nel tempo*, Florence, Olschki Editore, « Biblioteca di Galilaeana » n° 11, 2021, 380 p.

Ce volume posthume de Maurizio Torrini (1942-2019) rassemble vingt-deux articles écrits entre 1973 et 2015 (cf. *Nota bibliografica*, p. 379) et classés dans un ordre non chronologique. Le temps évoqué dans le titre est à la fois celui où Galilée a vécu et celui, long de trois siècles, où il est passé « de l'autel à la poussière ».

Le volume commence par nous faire découvrir les trente premières années du XVII^e siècle et un Galilée qui dialogue avec Mersenne et Descartes, avec Hobbes et Grotius, avec Kepler et Gassendi, qui est un point de référence pour beaucoup « en Italie et hors d'Italie, libertins et jésuites, courtisans et prélats de haut et de bas rang », princes, philosophes, curieux, en quête de « lentilles et de lumières » de toute l'Europe (p. 54). Ses œuvres sont imprimées et traduites en Europe et ses *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles*, auxquels Galilée met la main immédiatement après 1633, sont à considérer comme une œuvre collective dans laquelle « tout le monde intervient » : ils sont « vus par Descartes et

par Fermat avant même l'auteur » (p. 54) et Mersenne, deux mois seulement après l'édition de Leyde, les publie dans un recueil en français (*Les nouvelles pensées de Galilée*) (p. 55). Galilée, au centre d'une « sorte de nouvelle académie gigantesque », une *république des savants*, écrivait à Vinta : « Magna longeque admirabilia apud me habeo » (OC X, 351).

Les chapitres suivants déplacent leur regard sur ce qui s'est passé en Italie après la condamnation de 1633 : (I) le silence et la « détention continue » de Galilée à Arcetri ; (II) l'interdiction d'imprimer ses écrits en Italie ; (III) le déclin qui touche « tout le groupe des intellectuels et des savants » autour de Galilée et marque « le crépuscule d'un rêve » (p. 109). Les signes du déclin se retrouvent dans les bibliothèques des élèves, soit celle d'Evangelista Torricelli, qui montre un désintérêt total « de ce qui avait été publié et de ce qui était publié » (p. 100), soit celle de Vincenzo Viviani pourtant riche de nombreux volumes (aujourd'hui à la Biblioteca Nazionale de Florence, Ms. Pal. 1195). Les correspondances de Viviani et de Borelli manquent de « profondeur scientifique et littéraire » (p. 107) et même la *Vie de Galilée* suscite l'ironie de Fontenelle (p. 116). Les élèves de Galilée (Ostilio Ricci, Torricelli, Viviani, Borelli, Alessandro Marchetti) témoignent « presque jour après jour du passage de la phase aurorale de la révolution scientifique, dans laquelle l'Italie avait joué le rôle principal, à celle de son expansion et de son incursion dans de nouveaux domaines, dans laquelle [l'Italie] a été progressivement réduite à un rôle marginal » (p. 106). À l'opposé, les « censures » des jésuites du Collège Romain mesurent le « degré de fidélité à Aristote », avec pour résultat que « si tout le monde avait suivi les préceptes et les conseils [...] de la Compagnie, nous serions arrivés au début du XIX^e siècle avec la cosmologie de Tycho Brahe [...] convaincu que le vide n'existe pas et que les poissons ne respirent pas » (p. 211). En bref, les Jésuites – Athanasius Kircher inclus –, en ignorant la nouvelle science et en dialoguant avec Aristote, « s'ils n'ont pas contribué à créer la nouvelle science, ont certainement contribué à la discréditer » (p. 223).

Les essais soulignent les étapes d'une méconnaissance qui s'est accrue au cours des siècles du rôle joué par Galilée dans le processus de renouvellement qui a balayé l'Europe au XVII^e siècle. Et ainsi au XIX^e siècle, si les apologistes catholiques laïques et ecclésiastiques réévaluent Galilée, bien qu'il soit un auteur condamné, c'est pour soutenir la nécessité d'un retour à la science et en appeler à une restauration politique d'avant les Lumières. Sous la plume du jésuite Carlo Maria Curci, la condamnation de Galilée peut être attribuée au caractère prématuré de sa découverte. En bref, Galilée avait causé des « maux inestimables » à lui-même et à l'Église, en ayant « vu » le mouvement de la Terre avec quelques siècles d'avance (p. 349). Au XX^e siècle, le tableau ne change pas. Le Galilée d'Agostino Gemelli a eu tort de ne pas reconnaître ses dettes envers le Moyen Âge, pour Sofia Vanni Rovighi, et il n'y a pas de différence entre la condamnation subie par Galilée de la part des théologiens et la contrainte à la « vie religieuse » qu'il a lui-même imposée à ses deux filles (p. 265). Une « sous-estimation » de Galilée dont Bergson est bien conscient. Il en écrit en 1903 à Sorel (et ce dernier en informa Croce) : il n'y a pas de « bon ouvrage » sur Galilée, ce qui aurait été très utile, et « les Italiens n'ont pas fait connaître davantage l'œuvre de Galilée aux savants qui lisent mal l'italien » (B. Croce, *La critica*, vol. XXVI, 1928, p. 34-35). Le livre « attendu un demi-siècle plus tôt par Bergson », constate amèrement Torrini, verra le jour quelque cinquante ans plus tard, en 1957, avec le *Galileo Galilei* de Ludovico Geymonat (p. 301). C'est seulement après la guerre – ajoute-t-il –, en Italie, que la question de Galilée revient « dans la mêlée de la discussion historiographique initiée en Europe par Duhem, Cassirer, Koyré et Santillana » (p. 302). Mais il faudra encore

une dizaine d'années pour qu'Eugenio Garin franchisse le pas en reconnaissant avec Alexandre Koyré que Galilée, en acceptant la théorie copernicienne, s'était libéré des « cadres mentaux de l'aristotélisme » et avait été le « fondateur d'une nouvelle manière de penser » (p. 303).

Le livre est un examen sévère des savants et des orientations historiographiques qui n'épargne ni ceux qui – comme Duhem, Cassirer, Tannery, Natorp et, en Italie, Gemelli – avaient lancé un « débat absurde » sur Galilée philosophe ni l'apologétique catholique, traversée par un désir d'apaisement à tout prix, fût-ce en déclarant les torts partagés au grand mépris des faits.

Giulia BELGIOIOSO (Université du Salento)