

Bulletin cartésien LII

Centre d'études cartésiennes (Sorbonne Université) *

Centro Dipartimentale di Studi su Descartes. Ettore Lojacono

(Università del Salento) **

Bibliographie internationale critique des études cartésiennes
pour 2021 ***

DANS ARCHIVES DE PHILOSOPHIE 2024/1 Tome 87 , PAGES 139 À 184

ÉDITIONS FACULTÉS LOYOLA PARIS

ISSN 0003-9632

DOI 10.3917/aphi.871.0139

Date de mise en ligne : 09/02/2024

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2024-1-page-139?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Bulletin cartésien LII

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

Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour 2021***

Liminaires

- I. De quelques citations cartésiennes de l'Écriture sainte, par Vincent Carraud.
- II. Nouveaux éléments sur le crâne de Descartes?, par Annie Bitbol-Hespériès.

I. De quelques citations cartésiennes de l'Écriture sainte

Complément aux liminaires II du *Bulletin cartésien* XVIII et I du *Bulletin cartésien* XXIV

Ajoutons aux références déjà indiquées celles-ci :

1/ Descartes a le vocabulaire même d'un passage de la *Lettre aux Romains* à l'esprit quand il énonce, dans la *Meditatio IVa* : « [...] non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei » (Adam-Tannery, VII 55, 25-26) ou dans les *Principia philosophiae* I, a. 28 : « [...] non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus consiliorum participes esse putamus » (AT IX-2 15, 28-30). Ce passage est le suivant : « Quam incomprehensibilia

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

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

*** Le *Bulletin* dans son intégralité est consultable sur Internet à l'adresse des *Archives de philosophie* : www.archivesdephilosophie.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 : Mme Annie Bitbol-Hespériès, M. Vincent Carraud ; (3) Comptes rendus : Mmes Annie Bitbol-Hespériès, Élodie Cassan, Laurence Dupas-Gelin, María Guibert Elizalde, Elena Partène, Madeleine Ropars ; MM. Igor Agostini, Dan Arbib, Claudio Buccolini, Alberto De Vita, Gérard Ferreyrolles, Philippe Hamou, Sylvain Josset, Denis Kambouchner, Xavier Kieft, Francesco Marrone, Édouard Mehl, Cristian Moisuc, Steven Nadler, Bruno Pinchard, Jean-Louis Poirier, Yoen Qian-Laurent, Arnaud Rossetti, Louis Rouquayrol et Carmine Taddeo. – 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.

sunt judicia eius et investigabiles viae ejus! [...] Quis consiliarius eius fuit? » (*Romains* 11, 33-34, reprenant *Isaïe* 40, 13).

Quant à la thèse de la *Lettre-préface aux Principes de la philosophie* selon laquelle « il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage [...] » (AT IX-2, 2, 29-30), elle traduit exactement la formule finale de la *Lettre aux Romains* 16, 27 : « [...] soli sapienti Deo ».

2/ « [...] qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône [...] » (AT XI 472, 5-7).

Critiquant les « bigots et superstitieux », l'art. 190 des *Passions de l'âme* fait une référence explicite à l'*Évangile selon saint Matthieu* 6, 2-18, qui énonce les trois préceptes sur la manière de pratiquer la prière (6, 5-6), le jeûne (6, 16-18) et l'aumône (6, 2-4), en y insérant une allusion à la remarque paulinienne de la *Première Lettre aux Corinthiens* 11, 14 : « la nature même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il serait honteux à un homme de laisser pousser ses cheveux, *Nec ipsa natura docet¹ vos quod vir quidem, si comam nutriat, ignominia?* ». Pour l'explication de cette insertion, voir le liminaire suivant.

Vincent CARRAUD (Sorbonne Université)

II. Nouveaux éléments sur le crâne de Descartes ?

Dans sa *Vie de Monsieur Descartes* (1691, II, livre VII, chapitre XXII-XXIII), Baillet relate les circonstances de la mort de Descartes le 11 février 1650 à Stockholm et son enterrement dans la capitale suédoise. Il décrit le monument érigé en son honneur, puis l'exhumation du corps organisée par l'ambassadeur de France en Suède, M. de Terlon, pour appliquer la résolution prise en 1666 de rapatrier ses restes en France. M. de Terlon « se doutant que le crâne et les os du défunt seraient détachés » avait fait faire un « cercueil de cuivre » où « les os couchés sur les cendres » furent renfermés. Baillet ajoute : « L'on ne put refuser à M. le chevalier de Terlon un des ossements de la main qui avait servi d'instrument aux écrits immortels du défunt ». Un nouveau procès-verbal fut alors dressé et le cercueil fut scellé, « enchâssé dans de fortes barres de fer », emballé et gardé « dans l'antichambre de l'Ambassadeur jusqu'au jour du départ ». « Le funèbre équipage » quitta le port de Stockholm pour Copenhague, escorté par M. de Terlon et les sieurs de l'Épine et du Rocher. « Le corps fut trois mois entiers à Copenhague », surveillé par M. de Terlon, qui « lui donna la forme d'un ballot de ses hardes, qu'il devait envoyer sous le sceau de ses armes, afin de prévenir tous les scrupules et les effets de la superstition des peuples étrangers ». De l'Épine et du Rocher quittèrent Copenhague le 2 octobre 1666 avec la caisse de cuivre enveloppée, scellée, munie d'autorisations, traversant « la Jutland, la basse Allemagne, la Hollande et la Flandre en toute sûreté » jusqu'à Péronne en Picardie, où « ils [furent] arrêtés par les douaniers comme introducteurs de quelque marchandise de contrebande ». On ouvrit la caisse de cuivre et en janvier 1667, les restes parvinrent à Paris. Ils furent portés chez M. d'Alibert, puis dans une chapelle de l'église Saint-Paul (maintenant Saint-Paul-Saint-Louis) dans le Marais. Une cérémonie fut organisée le 24 juin à l'église Sainte-Geneviève-du-Mont, « sanctuaire des sciences » et de la religion (dont il reste la tour du Lycée Henri-IV dans le quartier Latin). Une « lame de cuivre » gravée fut mise dans le cercueil, qui fut « scellé et barré » puis posé dans le caveau qui lui était destiné. Le transport des restes de Descartes fut dûment consigné.

L'histoire des restes de Descartes, transférés en huit mois de Stockholm à Paris, continue après 1666 sur le lieu de leur inhumation et sur les ossements. Il y a l'échec du transfert

1. On soulignera la reprise anaphorique de cette expression, hapax paulinien, dans la *Meditatio* VIa (AT VII 76, 12 ; 77, 23 ; 80, 20, 28 ; 81, 1, 15 ; 82, 1, 15, 25, 28).

des restes de Descartes au Panthéon en 1793, puis leur dépose au musée des Monuments, lors de la spoliation des églises pendant la Révolution et leur transfert effectif le 26 février 1819, à l'église Saint-Germain-des-Prés, où ils reposent encore, avec une épitaphe latine à la mémoire de Descartes. Mais ces ossements ne comportent pas le crâne de Descartes.

Au tome I des *Mémoires concernant Christine* (1751, p. 228), après avoir évoqué le transfert des os de Descartes à Sainte-Geneviève, Johan Arckenholtz résume en note un texte de M. Hof, professeur au collège de Skara en Westrogothie (sud-ouest de la Suède). Dans cette lettre du 11 mars 1750, publiée dans les *Gazettes liter. Suédoises*, n° XXII, p. 107-108, il apparaît que « l'officier des Gardes de la Ville de Stockholm », chargé « de faire lever le cercueil de Descartes, de l'endroit où il était enterré & de le transporter en France », ouvrit le cercueil et « en ôta le crâne du défunt Descartes, qu'il garda le reste de ses jours fort soigneusement, comme une des plus belles reliques de ce grand philosophe ». Après la mort de l'officier, le crâne passa en d'autres mains. « Sur quoi M. Hof dit que l'ayant vu nouvellement chez quelqu'un de ses amis à Stockholm, qui semblait en faire grand cas, il avait fait cette épigramme, pour être mise dessus : "Ce petit crâne appartenait au grand Descartes, Le reste de sa dépouille gît dans une tombe en France, Mais partout dans le monde, son génie est loué, Et son esprit juste triomphe sans cesse parmi les dieux" ». En 1760 (tome IV, p. 232), Arckenholtz insère une note : « Au reste, j'ai déjà marqué à l'endroit cité (en marge : tom. I, p. 228), qu'Isaac Planström, Officier des Gardes de la Ville de Stockholm, ôta le crâne de la bière de Des Cartes, qu'il en substitua un autre & garde celui-ci comme une des plus belles reliques de ce grand philosophe. Il faut que je dise ici, qu'à mon dernier voyage en Suède, l'an 1754, je fis l'acquisition d'une partie de ce crâne, qu'on atteste être le véritable, & dont l'autre partie repose dans le Cabinet de feu Mr. de Hägerflycht, qui sera échu à quelqu'un de sa famille. »

Que signifie « l'autre partie » ? Est-ce la mâchoire inférieure qui manque au crâne toujours présenté au musée de l'Homme à Paris et qui contient les noms que citent Arckenholtz et le quatrain ? Le 6 avril 1821, le crâne a été envoyé à Georges Cuvier (1769-1832), professeur d'anatomie comparée au Collège de France et l'un des deux secrétaires perpétuels de l'Académie des sciences, afin qu'il soit réuni avec le reste de la dépouille, par le médecin et chimiste suédois Jöns Jakob Berzelius (1779-1848), membre de l'Académie des sciences de Stockholm depuis 1808 et secrétaire perpétuel depuis 1818. Le 1^{er} mars 1821, Berzelius avait lu un article sur la dispersion des biens du professeur Anders Sparrman, mort à Stockholm le 9 août 1820. Le crâne du célèbre Descartes figurait dans la vente publique aux enchères. Berzelius le racheta à l'acquéreur. Dans sa lettre d'envoi à l'Académie des sciences, Berzelius rappelle que pendant son séjour parisien de 1819, lors d'une séance de l'Académie, il avait appris qu'il y avait

des parties manquantes au squelette, et [...] que c'était la tête qui manquait. [Un des] académiciens répondit alors que les ossements de Descartes étaient arrivés de Suède dans cet état incomplet. Cette circonstance me frappa. Une chose qui avait appartenu à Descartes était certainement une relique précieuse ; mais ôter une partie si essentielle de sa dépouille mortelle redemandée par la patrie de ce grand homme me parut un sacrilège, que l'on ne devait reprocher aux Suédois sans en être bien assuré. Mais quelle fut ma surprise, lorsqu'il y a un mois, je lus dans une de nos gazettes, que parmi les effets de feu M. Sparrman, on venait de vendre à un encan le crâne de Descartes pour la valeur de 37 francs. En me rappelant ce que j'avais entendu à Paris, je me décidais à me procurer cette tête ; car même si elle n'était pas de Descartes, je trouvais indécent qu'une tête qui passait pour la sienne, fût peut-être vendue encore une fois comme un objet de curiosité. Par un heureux hasard, j'appris que ce crâne venait d'être acheté par un certain Mr Arugren. Je lui proposais de me le céder au prix qu'il voudrait bien fixer, afin que je pusse l'envoyer à Paris, pour être joint aux autres restes du célèbre philosophe français. Mr Arugren eut la complaisance de me dire que, pour un but si louable, il consentait à me céder le crâne

au prix qu'il l'avait acheté lui-même. Notre ministre à Paris, Mr le comte de Lœvenhielm, qui partit d'ici avant hier, a eu la complaisance de se charger du transport de cette relique, dont je vous prie, Monsieur, de faire l'usage que vous jugerez le plus convenable.

Il est impossible de déterminer avec certitude que le crâne en question est en effet celui de Descartes ; cependant les probabilités en faveur de cette idée sont très grandes, puisque la plupart des possesseurs y ont signé leurs noms, de manière qu'on peut presque tracer la succession de l'un à l'autre. Sur le milieu de l'os frontis, on trouve un nom, presque effacé par le temps, dont on peut déchiffrer I. Sr Planstrom, sous lequel l'écriture est effacée, mais on y distingue le mot tagen, qui veut dire pris et les nombres 1666. Par une main plus moderne il y a là-dessous ce qui suit en traduction : Le crâne de Descartes, pris par I. Sr Planstrom l'an 1666 lorsqu'on devait renvoyer le corps en France. Sur le haut de ce même os, on a écrit ces vers latins :

“Parvula Cartesii fuit haec calvaria Magni Exuvias reliquas Gallica busta tegunt. Sed laus ingenii toto diffunditur orbe Mistaque Cælicolis mens pia semper ovat ?”

On ne trouve pas qui en fut le possesseur après Planstrom, mais on voit que 85 ans plus tard, ce crâne se trouvait dans la possession d'un célèbre écrivain Suédois, Anders Anton von Stjernman, qui y a mis son nom avec l'année 1751. Après lui, Olaus Celsius, le fils (Évêque de Lund), en a été le possesseur, et après lui le crâne a passé entre les mains de MM. Høgerflycht, Arkenholtz³ Ahgren, Sparrman, Arugren ; et enfin, en droit du dernier possesseur, je vous prie, Monsieur, de lui donner une place auprès des Exuvias reliquas quas Gallica busta tegunt, si vous croyez la probabilité que ce crâne [ait] été celui de Descartes, assez grande pour lui mériter cette place⁴.

Le 30 avril, Cuvier présente le crâne à l'Académie des sciences. Le 4 mai, le chimiste Claude-Louis Berthollet écrit à Berzelius que le crâne a été comparé « avec un portrait de Descartes » et qu'ils ont « reconnu entre eux une correspondance qui, jointe aux preuves qu'[il a] réunies, n'a laissé aucun doute sur le personnage auquel cette tête a appartenu ». Le 8 mai, des critiques sont émises sur l'authenticité du crâne par l'autre secrétaire perpétuel, l'astronome Delambre, et inscrites à l'annexe du procès-verbal de la séance de l'Académie du 14 mai. Delambre reprenait le récit de Baillet, en tirait des faits et des questions. Il rappelait ce qu'il avait écrit au retour de la cérémonie de 1819 : qu'il était « sûr de n'avoir vu aucun os qui ressemblât le moins du monde à un crâne ou à un fragment quelconque de crâne. La personne qui nous montrait ces débris nous dit, en propres termes, que rien n'avait conservé sa forme, sinon un os de l'une des cuisses ; elle prit ensuite quelques poignées de poussière pour nous les montrer et le reste de cette poussière fut tout simplement, sans y toucher, versé dans le caveau, qui fut tout aussitôt fermé d'une longue et large pierre. Personne pour le moment ne songea au crâne ». Delambre conclut : « Dans le doute, il paraît convenable de supposer l'authenticité, de laquelle nous doutons beaucoup cependant, et de conserver précieusement le don de M. Berzelius. » Le 19 mai 1821, Cuvier confirme la ressemblance entre ce crâne, auquel manque la mâchoire inférieure, « avec le portrait de Descartes » dont « toutes les proportions de la face [lui] ont paru d'une ressemblance frappante ; et l'authenticité de ce crâne me paraîtrait hors de doute, s'il ne lui manquait les marques d'avoir séjourné dans la terre. » Le crâne fut alors déposé au Muséum d'histoire naturelle (au jardin des Plantes), dans le laboratoire d'anatomie comparée, puis exposé de 1878 à 1898 dans la collection anthropologique. Après les inondations de la galerie d'anthropologie du Muséum en 1910, le crâne est retrouvé et son authenticité examinée par Paul Richer, médecin, auteur d'une *Anatomie artistique* (Paris, 1890). Il compare le crâne avec les tableaux de Descartes et privilégie le portrait attribué à Frans Hals. Richer fait faire

2. C'est le quatrain cité par Arkenholtz traduit plus haut.

3. Berzelius recopie l'orthographe fautive qui figure sur le crâne.

4. Voir notamment Charles ADAM, *Vie et Œuvres de Descartes*, Supplément à AT (1910), Appendice, AT XII 618-628, et notamment 618-619.

des moulages de plâtre du crâne et sculpter un buste de Descartes dans lequel il insère un moulage de son crâne (conservés à l'école des Beaux-Arts de Paris). Son rapport du 20 janvier 1913, conclut à la similitude entre les deux.

Le crâne de Descartes se trouve maintenant au musée de l'Homme, département du Muséum, au palais de Chaillot. Pour des raisons éthiques, ce musée, dans sa nouvelle configuration de 2015, n'expose plus de restes humains appartenant à des personnes identifiées. Mais le crâne de Descartes fait exception. Il est placé dans une grande vitrine murale, entre un squelette articulé de chimpanzé et le moulage en plâtre de la face d'un vieux mâle orang-outan, derrière un écorché en papier mâché. La grande vitrine a pour thématique : « Qui sommes-nous : un être de pensée? », et elle montre « l'homme d'un côté, la nature de l'autre ».

Le 10 juillet 2022, le professeur Stephen Gaukroger communiqua à plusieurs d'entre nous l'article rédigé par Per Karsten, directeur du musée historique de l'Université de Lund (située à plus de 600 km au sud de Stockholm) et par Andreas Manhag, conservateur et archéologue, qui contestent l'authenticité du crâne parisien en présentant un fragment de crâne conservé dans les collections de ce musée. Intitulé « The true skull of Descartes? A source critical study », l'article figure dans un livre publié en 2020, qui récapitule des acquisitions du musée, issu du cabinet de curiosités de Kilian Stobaeus (1690-1742) : *Collecting Curiosities, Eighteenth-century Museum Stobaeum and the development of ethnographic collections in the nineteenth century*, Magdalena Naum et Gitte Ingvardson, éd., 2020 (p. 98-115, avec photos).

La partie de crâne détenue par ce musée est un fragment d'os pariétal gauche humain, une partie de la voûte crânienne qui ne manque pas au crâne de Paris. Le fragment de Lund a d'abord été répertorié dans l'inventaire du Museum Stobaeum en 1780, puis dans celui de 1805/1806 par Sjöborg et dans un article de 1808 par Sjöborg et Bergqvist. Considéré comme l'un des trésors de l'université, il est devenu « un faux embarrassant » après le don du crâne de Descartes par Berzelius à Paris (p. 106). Ce fragment a notamment été étudié en 1866 par Palmsted, *Cartesii huvudskål*. L'authenticité du crâne de Paris a été confirmée en 1983 par Ahlström, Ekström et Persson (« Cartesius'Kranium », *Sydsvenska medicinhistoriska sällskapets årsskrift*, 29, 23-50). Les auteurs du nouvel article rejettent cette étude et privilégient l'authenticité du morceau de crâne de Lund.

Ce fragment blanchâtre-grisâtre mesure 140 x 132 mm. La couleur de l'os exclut que le crâne ait reposé dans le sol, ce qu'indique Baillet, qui affirme que le cercueil de Descartes se trouvait à l'intérieur du monument. Ce fragment porte une inscription : « Cartesi-döskalla 1691. N° 6. », soit : « le crâne de Descartes ». Selon les auteurs, « N° 6 » suggère l'existence d'au moins cinq autres fragments, plutôt que son numéro dans la collection d'Hägerflycht, comme le pensaient Ahkström *et al.* Karsten et Manhag déduisent la date de 1691 du témoignage d'Arckenholtz (p. 108-109). La partie du crâne de Lund aurait été produite cette année-là par le *skull blasting* « qui consistait à faire éclater des crânes en les remplissant de pois secs ou de grains de millet, puis à ajouter de l'eau et à attendre que les grains gonflent et que le crâne éclate le long des lignes de suture ». Cette pratique donnait des fragments destinés « soit à des investigations anatomiques, soit à la production de reliques » (p. 103-104). Dans mes lectures de traités d'anatomie des XVI^e et XVII^e siècles et sur les planches anatomiques observées, je n'ai pas rencontré ce qui sera ensuite nommé « dynamitage du crâne ». Les cabinets de curiosité et les tableaux de vanités, fréquents en Europe au XVII^e siècle, montrent des crânes humains lisses, souvent sans mandibule, mais pas de fragments de crânes humains. C'est le cas notamment pour la *Kunstammer* des Dimpfel à Regensburg, peinte en 1668, pour les tableaux de *Vanités* de Pieter Claesz : celui à la bougie qui se consume, à la lettre, la fleur, et à la montre (musée Frans-Hals) et celui avec la bougie consumée, la coupe renversée, les livres et la plume

d'oise (Mauritshuis). Un crâne humain sans mandibule est caressé par les *Madeleine* aux cheveux lisses et bruns : celle à la flamme filante (Los Angeles), celle aux deux flammes (NY, MET), celle à la veilleuse (Louvre) dans les fameux tableaux de Georges de La Tour. L'un d'entre eux, *La Madeleine au miroir* (Washington), la montre caressant de sa main gauche le crâne poli sans mandibule et de profil, qui se reflète dans le miroir. Parmi les tableaux avec des crânes entiers figurent la célèbre *Vanité* de Philippe de Champaigne avec tulipe et sablier (Le Mans, musée de Tessé), *Et in Arcadia ego* du Guerchin (Rome, Palazzo Corsini).

Selon Sjöborg et Bergqvist, le fragment d'os pariétal de Lund était accompagné d'une note manuscrite attribuée à Arckenholtz renvoyant aux paragraphes des *Mémoires de la reine Christine* (voir plus haut). Karsten et Manhag n'ont pas pu vérifier ce point (p. 107-108 et 113). Arckenholtz a donné le nom d'Isaak Planström, confirmé par Hof et un ami de Stockholm, possesseur du crâne. Karsten et Manhag attestent que le nom de Hof/Hoff renvoie à Sven Hof (1703-1786), enseignant à l'école de la cathédrale de Skara et auteur des vers sur le crâne. Le possesseur du crâne, identifié depuis un texte de 1750, est Jonas O:son (Olofsson) Bång. Il est « impossible d'affirmer » si la partie acquise par Arckenholtz, et celle en possession de Hägerflycht sont identiques au crâne possédé par Olofsson Bång (p. 107-108). Mais les auteurs estiment « beaucoup plus probable » que le crâne vu par Hof chez Bång soit la partie de crâne portant l'inscription en ancien suédois : « Cartesidöskalla. 1691 » (p. 108). Une certitude : toutes les sources historiques parlent de parties de crâne (p. 111). Karsten et Manhag confirment la chronologie de l'acquisition du crâne par Berzelius. Ils confirment qu'Anders Sparman est mort le 9 août 1820, mais précisent que le journal *Argus* faisant état de la vente du « crâne de Descartes » avec son prix – que Berzelius a traduit en francs – a été publié le 14 mars 1821 et non le 1^{er} comme l'a écrit Berzelius à l'Académie (note 8 p. 101). Ils confirment l'identité de l'acquéreur lors de la vente : Arngren (p. 101, n. 10). Ils soulignent que si Berzelius n'était pas au courant des reliques du crâne de Descartes, en revanche, l'histoire du crâne avait été publiée en 1808 dans une note de bas de page par le professeur Sjöborg, à la tête du musée de Lund et par l'étudiant Bengt J:son Bergqvist. Le crâne était alors dans la collection d'Anders Sparman à Stockholm, après avoir appartenu à Fischerström puis à Ahlgren (p. 101). Karsten et Manhag notent que Sjöborg n'avait pas vu le crâne de Paris, parce qu'il pensait que le fragment de Lund venait le compléter, ce qui est la source des confusions ultérieures dans la liste de noms inscrits sur le crâne parisien. Les auteurs affirment – trop rapidement – que Berzelius « n'a jamais douté de son authenticité, parce que le nom de six personnes – incluant d'éminents *Swedish scholars* – supposées être les possesseurs du crâne, étaient inscrits dessus » (p. 101). Ces noms, d'abord cités par Sparman en 1808, puis Palmstedt le 30 mars 1821 (sans celui d'Arckenholtz) et repris par Berzelius en 1844 (p. 103) sont : Is. Planström, J. Hägerflycht, Arckenholtz (partiellement lisible), Anders Anton von Stierneman 1751, Ol. Celsius, J. Åhlgren (graphie sans doute fautive : Ahlgren, note 17).

Selon les auteurs, quatre noms sur le crâne de Paris « sont des faux » : J. Hägerflycht, Arckenholtz, Anders Anton von Stiernman 1751 et Ol. Celsius (p. 103, 109-113). Les deux premiers, parce que les auteurs estiment, d'après Arckenholtz, qu'il n'y a aucun lien entre la partie de crâne qu'il a achetée et celle possédée par Hägerflycht. Le nom de von Stiernman est associé à sa célèbre collection et celui de Celsius à un crâne de Descartes. Pour les auteurs, ces deux noms sont liés au fragment de Lund : ce n'est pas l'évêque Olof Celsius qui possédait le crâne, mais sa femme, Andreetta Katarina Celsius, qui en avait hérité de son père Anders Anton von Stierman, puis en a fait don au musée. Mais n'était-il pas habituel d'identifier le nom des épouses avec celui de leur mari ? L'origine des noms de Planström, Hägerflycht, Arckenholtz, inscrits sur le crâne de Paris vient des textes de Hof et d'Arckenholtz. Ceux de Anders Anton von Stiernman et d'Olof Celsius résulteraient d'une « falsification » intervenue après 1779, quand Olof et Andreetta Celsius

déménagèrent à Lund. Une chose est sûre : les collectionneurs connaissaient le nom de Descartes et son crâne. Les auteurs ajoutent qu'un grand récipient de bois rond, surmonté d'un couvercle avec un petit crâne, offert à l'université de Lund « à peu près au même moment que l'os pariétal » et portant le n° 37, serait le reliquaire de ce fragment de crâne (p. 106-107). Le n° 37 renverrait à l'inventaire de la célèbre collection d'Anders Anton von Stiernman (p. 113). Les auteurs ont pourtant écarté le renvoi à la numérotation dans une collection pour le n° 6 inscrit sur la partie du crâne de Lund (p. 108-109).

La sobriété de l'inscription sur le fragment du crâne de Lund tranchant avec la « fausseté » de certains noms inscrits sur le crâne de Paris, conduit les auteurs à affirmer l'authenticité du fragment de Lund. Ils préconisent toutefois une analyse ADN des deux crânes avec les vestiges osseux dans l'église Saint-Germain-des-Prés, tout en doutant de l'authenticité de ces derniers, comme le faisait R. Shorto dans *Descartes'bones* (2008, p. 229-230). L'incertitude sur l'identité des ossements pèse sur aussi ceux de Molière et de La Fontaine, dont on voit les tombeaux au cimetière du Père-Lachaise, après l'échec de leur panthéonisation et le nouveau transfert de leurs sépultures présumées en 1817, avec messe à l'église de Saint-Germain-des-Prés. Ce transfert suivait celui effectué vers le musée des Monuments français d'Alexandre Lenoir après des fouilles de 1792. Ce musée avait aussi abrité « le coffre de bois » renfermant les restes de Descartes, sans le fameux crâne. Lenoir avait prévu de les déposer dans l'urne dite du comte de Caylus (1692-1765) : un sarcophage romain en porphyre qui se trouve au Louvre. L'authenticité de l'attribution des fragments humains du XVII^e siècle ayant subi des tribulations demeure une question délicate. Mais il nous reste les œuvres de ces grands auteurs.

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

Recensions pour l'année 2021*

1. Textes et documents

1.1. Descartes

- DESCARTES, René, *Correspondenta completă*, 3 volumes, éd. V. Alexandrescu, Iași, Polirom, 2014, 2015 et 2021 (864 p., 952 p., 1048 p.)

Les dernières années de la recherche cartésienne ont été marquées, sur le plan international, par le renouvellement des éditions de la *Correspondance* de Descartes : aux Pays-Bas (éditions Bos et Verbeek, pour Zeno), en Italie (édition Belgioioso, pour Bompiani), en France (édition J.-R. Armogathe, pour Gallimard), au Japon (édition Yamada, pour Chisen shokan). Les spécialistes roumains de Descartes, sous l'impulsion de V. Alexandrescu, ont été très sensibles à ce mouvement de renouvellement, dont la présente *Correspondance* est l'accomplissement réussi : ces trois volumes donnent en langue roumaine les lettres de et à Descartes comprises entre 1607 et 1650, en incluant celles qui furent échangées entre interlocuteurs de Descartes. Les lettres ont été soigneusement traduites du français, du latin et du néerlandais par une équipe composée de Robert Arnăutu, Robert Lazu, Cristian Moisuc, Călin Cristian Pop, Mihai-Drăgostin Vadana et Grigore Vida, sous la coordination de Vlad Alexandrescu. Le premier volume traduit les lettres échangées entre 1607 et 1638, le deuxième celles échangées entre 1639 et 1644, le troisième celles allant de 1645 à 1650. L'ordre de classement est chronologique. Pour

5. * Les recensions d'ouvrages ou d'articles antérieurs à 2021 sont précédées d'un astérisque (*).

les lecteurs habitués aux autres éditions de la Correspondance, un tableau de concordances permet de se repérer rapidement à partir des éditions Clerselier, Adam-Tannery, G. Belgioioso (par la suite B) ou J.-R. Armogathe, entre autres. Chaque volume contient par ailleurs des annexes précieuses : des notices historiques sur le contexte politique européen entre 1596 et 1650 (volume I) ou sur le collège de La Flèche (volume I), des notices se focalisant sur la discussion entre Descartes et un correspondant privilégié (Plempius, Petit, Hobbes, Bourdin, etc.), des notices biographiques sur les plus importants interlocuteurs de Descartes (Mersenne, Huygens, la princesse Élisabeth, etc.) et des notices sur des points particuliers de la doctrine cartésienne (la théorie de la chute libre, la création des vérités éternelles, l'union de l'âme et du corps, etc.).

V. Alexandrescu justifie ses choix éditoriaux dans une introduction très précise alliant avec bonheur l'histoire mouvementée de la correspondance cartésienne (à partir de l'édition Clerselier de 1657) et les thèses philosophiques de Descartes. Le premier choix est l'exhaustivité, qui a nécessité, pour reproduire ces 770 lettres, de naviguer entre leurs différentes éditions, de revenir souvent à Clerselier, mais de juger au cas par cas afin d'observer le plus haut niveau de précision philologique, et de préférer parfois l'édition Bos ou Verbeek quand elles s'avéraient plus satisfaisantes. Ensuite, des innovations sont à noter : les lettres XXIII et XXIV du volume II Clerselier ont été différenciées et ventilées en plusieurs fragments ; une lettre d'objections de Petit adressées au *Discours* et aux *Essais* fin 1637-début 1638, découverte par C. de Waard il y a un siècle, et qui ne figurait dans aucune des éditions existantes, a également été incluse. On y trouve aussi, comme dans les éditions Yamada et Armogathe, la *lettre à Mersenne* du 27 mai 1641 découverte par Bos en 2010. Enfin, certaines lettres non numérotées dans la nouvelle présentation d'AT sont numérotées dans l'édition Alexandrescu : la lettre de More à Clerselier [juillet-août 1655?] figurant en AT V 642-647 avait déjà été numérotée dans l'édition Belgioioso (B 735), ce qui n'était pas le cas de la lettre de Henri Schluter à Van Hogelande du 12 février 1650 (AT V 576-577) narrant la mort de Descartes. L'édition Alexandrescu propose un certain nombre de changements en matière de datation : outre que les *lettres à Mesland* du 9 février 1645 sont ici replacées en décembre 1644, selon les indications de l'abbé Georges Monchamp (1856-1907), une *lettre à Mersenne* datée d'octobre 1631 en AT, remonte ici au 13 janvier 1631.

La traduction parvient à conserver en roumain les longues périodes et le vocabulaire d'une précision de scalpel propres à la langue cartésienne. Elle est par ailleurs impeccable, même si, comme pour toute traduction, il est possible d'interroger certains choix. L'atmosphère du XVII^e siècle et la personnalité de ce gentilhomme qui fut un des plus grands philosophes de l'histoire sont merveilleusement transposées en roumain ; en ce sens, le « parfum plus désuet par endroits » (volume I, p. 45) que les traducteurs ont choisi d'imprimer à la langue roumaine remplit parfaitement sa fonction et restitue au lecteur l'ambiance d'échanges dans lesquels l'acribie et l'élégance ne le cèdent en rien à la profondeur philosophique.

Elena PARTÈNE (République des Savoires, ENS/CNRS/Collège de France, UAR 3608)

2. Études générales

2.1. Descartes

- BARDYN, Christophe, *Descartes, l'ombre d'un doute. Portrait du philosophe en malin génie*, Paris, Armand Colin, 2021, 304 p.

En l'absence de toute introduction, le titre et l'avant-propos de cet ouvrage laissent penser que la thèse de Christophe Bardyn porte sur un défaut dans le doute méthodique

qui rend toute la métaphysique cartésienne infondée, et que les principaux objecteurs et commentateurs de Descartes ont préféré taire afin de ne pas compromettre les fondements de l'idéalisme moderne. Il est cependant nécessaire de suivre les multiples tours, détours et retours opérés par l'auteur jusqu'à la fin – l'articulation argumentative dans les trois parties et trente-six chapitres de l'ouvrage n'est en effet pas des plus linéaires – pour comprendre que sa thèse dépasse le doute et le malin génie. De la partie I, nous retenons qu'il solde « l'immense escroquerie » de Descartes en trois courts chapitres seulement : « je suis, j'existe » n'est pas la première et la seule vérité qui résiste au doute puisque, pour conclure à l'existence du moi, Descartes a nécessairement besoin de poser l'existence du Dieu trompeur – que l'auteur assimile systématiquement au malin génie. Après une première recension des auteurs qui ont refusé de reconnaître ici un tour de passe-passe, C. Bardyn conclut à la déraison de Descartes qui pose (i) Dieu comme modèle de la *res cogitans* (et *vice versa*), et (ii) la création des vérités éternelles et la *sui causa* comme moyen de soumettre Dieu et la vérité absolue à l'arbitraire subjectif de la raison humaine. De la partie II, nous dégageons principalement deux thèmes qui font suite aux considérations de l'auteur sur la vérité : (i) le paradigme de la vérité scientifique, les mathématiques – que, pour les besoins de sa démonstration, il confond avec la *mathesis universalis* – pour affirmer la revendication illégitime de Descartes au savoir absolu, et attribuer à ce dernier la disparition de toute vérité logique ; et (ii) l'*ego cogito* transparent à lui-même que Descartes aurait substitué à l'âme – au mépris de toute culture de soi par les livres, l'enseignement ou l'ascèse – pour en faire le principe unique de toute connaissance et le fondement de l'idéalisme moderne. De la partie III, nous discernons essentiellement le sujet du dualisme cartésien et ses méfaits : la volonté toute puissante de l'âme dans (i) la dimension morale, voire religieuse – l'interprétation des songes de Descartes que s'autorise l'auteur lui permet d'affirmer l'éloignement de Descartes de l'Église et sa volonté de se libérer de la morale (p. 227) – et politique : la naissance du sujet moderne ne peut avoir pour conséquence que le communisme radical ou le libéralisme radical (p. 232). Et (ii) le mécanisme cartésien qui produit l'homme machine (p. 255), la réduction du réel (p. 276) ; la naturalisation du surnaturel (p. 283). C. Bardyn se réclame d'ailleurs de Platon et en appelle à la vérité transcendante accessible par un entraînement dialectique, ce qui est prétendument interdit par la philosophie moderne.

In fine, invoquant le « numéro d'illusionniste » de Descartes (p. 15), son « escamotage » (p. 26, 155 et 202), « trompe-l'œil » (p. 154), « subterfuge » (p. 155), son mépris de « l'exigence de rigueur rationnelle » (p. 116), etc., dont les conséquences ont été l'irruption d'un irrationalisme arbitraire absolu, c'est toute la Modernité – métaphysique certes, mais aussi mathématique et physique, politique et morale, voire littéraire – que l'auteur fustige. Les complices, « disciples zélés mais peu lucides de Descartes » (p. 31), ont tous cherché à conforter la fondation de la science et de l'idéalisme modernes : Bacon, Hobbes, Locke, Leibniz et Malebranche – inutile et insignifiant, pourquoi alors lui consacrer un chapitre (chapitre 34)? – mais aussi Husserl, Heidegger, Marion. Même Spinoza n'est pas complètement innocent, tandis que Bergson et Foucault trouvent tout juste grâce à ses yeux. La seule réponse à la rupture radicale opérée par Descartes dans la rationalité consiste à en finir définitivement avec l'hypothèse, sans fondement, de l'idéalisme subjectif moderne – et avec le totalitarisme de la philosophie cartésienne (p. 275) – en retrouvant « l'usage plein et entier de la raison naturelle » (p. 129), c'est-à-dire en revenant au rationalisme grec (p. 143), condition de possibilité du réalisme (p. 299).

Cette profession de foi en faveur la philosophie grecque aurait mérité mieux qu'un exercice de rhétorique aussi bancal.

- LOMONACO, Fabrizio, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, Pise, Edizioni ETS, 2021, 220 p.

Fabrizio Lomonaco présente un nouveau livre qui fait mesurer la fécondité de la ligne interprétative en histoire des idées illustrée, à Naples, par Fulvio Tessitore. Il s'agit pour cette école de chercher comment se réorganisent les idées après l'effacement des métaphysiques substantialistes en ces temps d'une première modernité où la question de l'histoire est devenue le lieu de formation des hommes et de leur raison. C'est ce cheminement qui est repris et développé dans cet essai associant Montaigne, Descartes, Pascal et Vico. Tous ces auteurs, sur fond de la culture humaniste de la Renaissance, ont engagé un parcours critique des héritages acquis afin d'accéder à l'intelligibilité qu'exigeaient les transformations dans lesquelles allait s'engager la culture occidentale. Certes, la variabilité de l'humain chez Montaigne sera contredite par l'instauration réflexive de Descartes comme par le Dieu caché de Pascal. Mais Pascal, à son tour, subvertit l'assise substantielle du sujet cartésien pour y préférer une subjectivité plurielle possédée par l'inquiétude d'une histoire qui attend encore son chiffre. Enfin, Vico entreprendra de montrer que l'anticartésianisme de Pascal a encore besoin d'une amplification de son dessein en posant à titre de principe que, s'il n'y a pas *une* métaphysique, il y a *des* métaphysiques, autant qu'il y a de poèmes instaurateurs des cités et de leurs mythes.

Ces auteurs ainsi mis en dialogue rompent avec les pensées d'un ordre unilatéral soumis à une *Scala naturae*, mais c'est pour ouvrir à une multiplicité d'ordres qui annoncent aussi bien les sciences humaines modernes que les métamorphoses de l'humain dont nous explorons encore les conséquences ultimes. Les lire ensemble, les opposer et les articuler sous une même force d'interrogation, c'est saisir combien ces classiques sont nos modernes et combien leurs rapports critiques décident de l'élargissement de notre idée de l'humanisme.

Bruno PINCHARD (Université Jean-Moulin-Lyon-III)

- MARION, Jean-Luc, *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2021, 382 p.

Après avoir annoncé la couleur, ou les nuances, du gris au blanc, Jean-Luc Marion (par la suite cité JLM) passe désormais au noir et blanc. Vu le sous-titre, on pourrait penser qu'il s'agit d'écarter le masque, et de faire apparaître, sous celui-ci, le vrai visage, vivant, de Descartes. Pourquoi pas? Et assurément, l'ouvrage de JLM laisse émerger, assez nettement, un autre portrait du philosophe, différent, sinon méconnaissable, animé d'intentions peut-être moins avouables. Mais, précisément en ce qu'il a de pénétrant, ce portrait n'est pas absolument inattendu. En revanche – et voilà un portrait qui se faisait attendre –, JLM fait voir aussi, plus ou moins indirectement, à quoi ressemble, ou pourrait ressembler, le masque lui-même, qui n'en est plus exactement un, une fois démasqué l'individu masqué. Ce masque, c'est le *cartésianisme*.

L'entreprise est d'envergure, de très grande envergure. Non seulement, ce qui est sans doute ordinaire mais n'avait jamais encore été fait, ni même tenté, JLM démasque et retrouve, « sous le masque », un Descartes supposément premier. Et ce livre, assurément, donnera à voir au lecteur beaucoup de traits qui permettront peut-être d'esquisser un nouveau portrait. Cela dit, l'expression est ambiguë et il n'est pas interdit de voir dans le masque, au contraire, une façon d'apparaître, ou de régler sa propre apparence. Le masque, en ce cas, ne cache pas, mais dévoile, et dévoile plus une façon de se montrer que l'être qui se montre. Cela veut dire que le *cartésianisme* – puisque tel est le nom donné à ce masque –, loin d'être une simple étiquette renvoyant à la doctrine ou au « système » de Descartes, devient en fait une sorte de *forme* – un *prisme*? – à travers

laquelle un Descartes dont nous n'avons pas idée peut être aussi bien mis en lumière que vertueusement dissimulé ou radicalement manqué.

Mais il y a plus, puisque la conclusion de tout cela est bel et bien un exercice méthodique, dont la rigueur et l'efficacité sont sans exemple. On connaît, bien sûr, la méthode sans doute initiée, en tout cas pratiquée par JLM, brillamment mise en œuvre ensuite par Vincent Carraud, Gilles Olivo, Édouard Mehl, Jean-Christophe Bardout, Dan Arbib et quelques autres, qui consiste à ne jamais disjoindre érudition et travail du concept, et donc en quelque sorte à *radicaliser* l'histoire de la philosophie pour la mettre au service de la compréhension et de la lecture des textes philosophiques eux-mêmes. Ainsi pratiquée, cette méthode a le pouvoir magique de convertir tout ce qu'elle approche en problème, et de nous apprendre à faire de toute lecture un instructif exercice de non-compréhension. Dans *Questions cartésiennes III*, cette méthode réinvente l'archéologie : en effet, si le masque endossé par Descartes est le *cartésianisme*, celui-ci a une existence historique parfaitement identifiable chez ceux qu'on appellera les cartésiens, petits ou grands, et même, en voyant plus large, chez des héritiers (héritiers au moins des problèmes!) comme Malebranche ou Spinoza : il s'agit alors, à partir d'un examen de la manière selon laquelle sont reçus, traités, déviés ou déformés les problèmes soulevés par Descartes, de creuser pour revenir vers Descartes, de découvrir et mesurer les décalages ou les blocages significatifs, dans un jeu de zigzag, ou d'aller-retour entre ce qui recouvre et ce qui est recouvert, entre ce qui affleure et ce qui est enfoui, bref entre ce qui masque et ce qui est masqué. C'est là un travail archéologique à la lettre, impossible sans le secours d'une érudite attention aux textes, mais c'est un travail qui réserve des joies incalculables à qui sait savourer le plaisir de la découverte. Voilà ce que nous offre le livre de JLM.

L'ouvrage rassemble un certain nombre de textes aux origines très diverses, et pour la plupart inédits. Le fil conducteur auquel il est fait référence dans le sous-titre leur confère une cohérence qui n'a rien d'artificiel, et l'organisation des chapitres déroule une convergence qui fait l'intérêt du volume en dessinant, avec de plus en plus de netteté, les contours du masque et, en distinguant, sous celui-ci, les traits d'un visage attachant, ceux d'un Descartes libre de tout cartésianisme. Avant de regarder si possible ce visage dans les yeux, attardons-nous quelques instants aux prestations méthodiques qui ont permis d'en faire ressortir les traits, suivons, pas à pas, la lecture, autrement dit le *travail du texte*, sur lequel s'appuie JLM.

Ouvrons le bal avec l'extraordinaire analyse (chapitre III) qui s'approprie la notion de *l'estime*. Si cette analyse tire son accroche de la générosité, elle débouche aussitôt – celle-ci étant tenue pour une opération de connaissance – sur la tentative de définir son statut épistémologique. JLM précise : cette opération est « plus exactement un quasi-mode de la *cogitatio* ». Cette opération s'insère, à sa façon qu'il faudra examiner (« quasi »), dans la séquence célèbre de la *Meditatio II* qui décrit la *chose qui pense* : « une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ». Il convient en outre d'être attentif au double statut de *l'estime*, qui peut être considérée sans passion, ou « en tant qu'elle est une passion ». Si, dans le premier cas, *l'estime* obéit à la raison et détermine ensuite la volonté, dans le second, elle pousse à décider en fonction de « l'affection » qu'on a pour la chose, « plus ou moins ». Cette dernière variation relève alors d'une appréciation dépourvue des garanties de l'objectivité, exactement d'une *estimation*, de la valeur. JLM explique comment *l'estime pense* : « comme on navigue à *l'estime*, sans les repères ni les calculs que permettraient les instruments de navigation, sans pouvoir recourir précisément au « niveau de la raison » » (il s'agit évidemment de l'instrument du charpentier ou du maçon. JLM renvoie au *DM*, IV, 1). Il est ici impossible de rendre compte de la finesse

avec laquelle JLM tisse le réseau érudit des références qui précisent et confirment cette compréhension du texte, et ce travail conduit bien sûr à recomprendre l'estime en sa plus parfaite signification : elle est le « mode de connaissance *en général* de ces “choses” qui n'ont pas statut d'objets possibles pour une connaissance claire et distincte, mais qui nous concernent pourtant au premier chef, à titre d'objets éventuellement obscurs du désir et de la crainte, selon notre intérêt ». Surtout, en écartant tranquillement le masque qui la fige dans on ne sait quelle rationalité abstraite, cette analyse conduit à enrichir remarquablement la notion cartésienne de la raison. Selon JLM, c'est justement parce que l'estime concerne une région où la certitude et l'évidence se retrouvent privées de leur pouvoir que la raison *doit* venir « y remplir son plus parfait et “vrai office” ». On peut donc rappeler, références à l'appui, que le *vrai usage de notre raison* consiste en effet « à exercer la raison au-delà du domaine de l'objectivation jusqu'au domaine de l'inobjectivable, afin de le comprendre lui aussi, par *estime*. » Nous laisserons le lecteur découvrir, par lui-même, comment la description de ce dispositif majeur est confirmée, masquée ou dévoilée, par le double encadrement ici mis en place par JLM, avec d'un côté Montaigne, de l'autre Pascal.

Mais assez sur l'estime. Passons à *l'infini*. Le chapitre IV est consacré à cette question et l'acuité de la lecture proposée par JLM atteint ici encore un sommet. Cette lecture se résume en une hypothèse dont on n'a pas fini de mesurer la portée et qui nous paraît d'autant plus séduisante que, libre de toute interprétation, elle tient au texte cartésien lui-même et à lui seul, en se contentant de mettre en œuvre le concept de *pli* (et de *dépli*). L'hypothèse est annoncée directement : « Plus qu'en une théorie de la science et de l'objectité, plus qu'en une doctrine transcendante de l'*ego* [points abordés aux chapitres I et II], voire plus qu'en une constitution d'une onto-théo-logie, pour Descartes la philosophie consiste déjà en une critique par elle-même de la raison, donc une reconnaissance de sa finitude. Et cette décision, qui l'oppose par avance à tous ses successeurs jusqu'à Kant (non compris), anticipe sur un acquis essentiel de la philosophie contemporaine » (p. 132). De cette conquête, JLM retrace minutieusement les zigzags et les « saccades » pour mettre en évidence, à l'arrivée, une « pensée finie de l'infini, voire une *infinie finitude* ». Rarement la notion de *l'indéfini* – à la réflexion, si étrange – n'aura été à ce point mise en lumière, en son caractère précisément à la fois central et problématique, et en particulier à travers la référence à Levinas évoquant « la venue ou la descente ou la contraction de l'infini dans une pensée *finie* ». Il s'agit en effet d'examiner ce que peut être une pensée de l'infini *conforme à la finitude*. Et JLM fait voir comment Descartes est, probablement, le seul philosophe à avoir vu et recueilli ce problème, et en quoi cela fait la spécificité de la philosophie cartésienne : « Comment l'infini peut-il, habiter – affecter, atteindre, éclairer, comme on voudra le dire – le fini ? ». Après Jean Laporte, JLM est le seul, à notre connaissance, à avoir su donner sa place – le centre – à l'incompréhensible : et l'ensemble du livre montre que c'est cela qui s'avance derrière le masque. On devine en effet, qu'au fond, ce qui distinguera Descartes des cartésiens, c'est la place de l'incompréhensible, et donc la doctrine de l'infini : « L'infini peut-il nommer l'essence divine ou bien ouvre-t-il seulement l'horizon indistinct de l'incompréhensible ? » (p. 146). Si, comme Descartes ne cesse de le répéter, l'idée de l'infini est la plus claire et la plus distincte, il reste qu'elle « suppose et *repose* sur son incompréhensibilité » (p. 151). Ainsi s'éclaire, notamment, l'extraordinaire problématique de la création des vérités éternelles, que JLM explique comme reproduisant le doute hyperbolique et « la mise entre parenthèses de la doctrine de la science par la “puissance incompréhensible” du Dieu créateur des vérités éternelles » (p. 154). Au terme de l'analyse, tout cela s'expose assez bien dans le dispositif du pli (p. 157 *sqq.*), qui permet de représenter un rapport du fini et de l'infini épargnant au fini de se retrouver

pour ainsi dire « stigmatisé », borné et humilié comme dans la critique kantienne de la raison : « cette manifestation de l'infini *en tant que tel* [...] constitue aussi une manifestation à lui-même du fini *en tant que tel*, le *pli de l'infini déplie aussi le pli de la finitude*. » Et JLM ne manque pas de rappeler (p. 160 *sq.*) qu'au-delà d'une problématique de la représentation, il convient d'insister sur la fonction transcendante de l'idée d'infini. En citant Dan Arbib, JLM montre magistralement comment cet étrange transcendantal devient en fait un « contre-transcendantal » (voir Dan Arbib, *Descartes. La métaphysique et l'infini*, Paris, 2017, 2021², p. 318 et 323).

La quasi-totalité des analyses qui suivent et conduisent l'ouvrage à sa conclusion nous maintiennent à la même altitude, et concernent des questions non moins classiques, non moins majeures. On nous pardonnera de seulement en faire mention.

L'élucidation de l'incompréhensibilité de l'infini rencontre nécessairement, d'abord, la question de la volonté (n'oublions pas que la volonté est une des modalités de la *cogitatio*), et le problème de l'infinité – ou non – de celle-ci.

Une autre question, ensuite, attendue, sinon convenue, est celle du caractère phénoménologique de la démarche cartésienne et rencontre évidemment la critique husserlienne du caractère substantiel de la *res cogitans*. JLM la remet entièrement en chantier : il tente de sauver aussi bien Husserl que Descartes et, selon nous, il n'est pas loin de réussir cet exploit, au prix, précisément, d'ajustements qui permettent à chaque fois de lever le masque de lectures erronées – mais tenaces (cf. les « points de fixation marbourgeois » de Husserl, p. 180) – du texte cartésien. Le même problème se pose s'agissant de Heidegger, et JLM, nous semble-t-il, botte à nouveau en touche en écrivant : « il [Heidegger] adresse à Descartes des critiques qui, prises à la lettre des textes, n'en reflètent que très approximativement les positions authentiques » (p. 180 ; voir aussi p. 183). Ces réserves, ou ces ambiguïtés voulues, n'empêchent pas des développements remarquables dans lesquels JLM retrouve, à nouveaux frais, ce qu'il y a de véritablement phénoménologique dans la démarche cartésienne, et ce qui fait le sérieux et l'enjeu véritable d'une rencontre avec Husserl et Heidegger. En d'autres termes, nous sommes ici dirigés vers la notion du retour aux phénomènes, pour autant que le doute rend possible l'accès à la phénoménalité du monde (p. 186). Et d'un autre côté, on relèvera l'analyse de la résolution (de douter, par exemple), et surtout la mise en évidence, dans sa complexité, du travail de l'*ego* : il se pourrait que Descartes n'ait pas assez mesuré l'élément de passivité qui entre dans ses opérations (p. 212). Il reste vrai, de toute façon, que le *cogitatum* n'est pas encore un phénomène, et qu'il demeure une *res*.

Évoquer après cela les chapitres sur Montaigne et sur Hobbes, pourtant essentiels, serait allonger démesurément cette recension. Ils donnent son équilibre au livre tout entier. L'examen des *Essais* de Montaigne (chapitre VI) permet de retravailler la question de l'*ego*. Et c'est un bonheur de lire Montaigne avec JLM pour compagnon, car il désigne toujours le lieu exact depuis lequel il faut aborder le texte, il dirige toujours notre regard là où il se passe des choses et tient toujours mobilisée notre attention avec une rare intelligence de ce que requiert une lecture – contentons-nous de signaler l'explication géniale, sur un point qui a donné lieu à tant d'interprétations hâtives, de la formule selon laquelle l'homme porte en lui *la forme entière de l'humaine condition*, p. 233-244. Sous ce gouvernement, nous découvrons, presque avec jubilation, avec joie en tout cas, l'ampleur d'un grand absent qui se nomme *ego cogito* : dans cet univers des *Essais* où fait défaut toute communication avec l'être, « le “moi” paraît comme un *Dasein* sans l'être », bref, un « *ici*-sans être » (p. 220).

On nous pardonnera de passer le chapitre VII, consacré au débat avec Hobbes. Disons qu'il vient parfaire l'équilibre de l'ouvrage, en achevant de faire ressortir les traits

du masque : faire ressortir ces traits en effet, ou dissiper quelques malentendus concernant l'essence de la substance pensante, et la question de sa matérialité.

Il reste que le gros morceau, attendu presque depuis le début, concerne l'appropriation par Spinoza de l'héritage cartésien. Il fait l'objet des chapitres VIII et IX. Fidèle à l'impératif de s'en tenir au texte, JLM propose des analyses d'une rigueur d'autant plus remarquable qu'on l'a surpris, à diverses reprises, taxant Spinoza de « naïveté ». Cela étant, on ne lui saura jamais assez gré de nous donner les moyens d'approcher un Spinoza débarrassé lui aussi, si l'on peut dire, du masque du spinozisme, et de nous donner à lire, sur la pointe du texte, avec une perspicacité exceptionnelle, un philosophe aux prises avec les difficultés qui l'obligent à s'inventer.

Ainsi, une première question, exemplaire, est celle – disons – de la *primauté de Dieu*. JLM observe, à ce sujet, qu'*Éthique* I, prop. 11 pose « plus de questions qu'elle n'offre de réponses » (p. 283), il relève à ce propos, ce qu'on peut appeler un décalage entre l'existence et l'essence : « Dieu ne commence pas par son existence », il est en retard sur sa propre essence ! Cette observation ne produit pas seulement une remarquable problématisation d'une notion ordinairement reçue avec un certain aveuglement dogmatique, elle conduit à une seconde question, de taille, qui apparaît en *Éthique* II, prop. 47 où il est affirmé que « l'esprit humain a la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu », ce qui, au terme des premières propositions de la Partie I, apparaît comme hautement problématique. C'est bien cette question de la possibilité d'une connaissance adéquate de Dieu qui est, selon JLM, au cœur de la réception du cartésianisme par Spinoza. JLM montre (p. 286 *sqq.*) que les démonstrations de la proposition 11 « s'expliquent comme la reprise des trois principales preuves de l'existence de Dieu proposées par Descartes », ce qui a pour effet de faire surgir « une difficulté de fond », dans la mesure où ces démonstrations peuvent paraître incompatibles, voire contradictoires, et le sont peut-être. Et c'est bien en cela que l'analyse de JLM est passionnante : si elle fait apparaître, chez Spinoza et chez Descartes, une posture différente à l'égard du même problème (puisque l'un entend unifier à tout prix ces trois – ou quatre – preuves, alors que l'autre s'en tient à l'indécision, sans trop s'en formaliser), elle ne dessine pas seulement l'image – bienvenue – d'un Spinoza plus compliqué qu'on ne le croit souvent, voire celle d'un Spinoza embarrassé, elle met en lumière aussi un Descartes une fois de plus démasqué. À une « certaine naïveté spéculative » qu'il prête à Spinoza, JLM oppose l'*indécision* d'un Descartes, parfaitement convaincu de l'incompréhensibilité de Dieu, et du caractère alors inévitablement contradictoire des noms de Dieu, ce qui pourrait même faire « l'essentiel » de « la contemplation spirituelle » (p. 293). C'est donc cette indécision qui fait l'originalité de Descartes (on relèvera à ce propos la n. 2 de la p. 294, et l'on pourra mesurer, en savourant la cruauté dont JLM fait preuve à l'égard de quelques interprètes prestigieux, ce qui fait la puissance d'une méthode – la sienne – qui s'en tient rigoureusement aux textes). Et n'oublions pas que ces difficultés, si en effet elles ont été léguées par Descartes aux philosophes qui ont prétendu retrouver son chemin ou le poursuivre, sont précisément celles que Descartes, sans masque, a refusé de régler en écartant des conciliations incertaines, ou trop évidemment faciles, si bien que ce qui est authentiquement cartésien, c'est justement cette réticence à sortir de l'embarras, et au fond le choix très clair de refuser les solutions du cartésianisme. Plus largement, et ces considérations devraient nous rapprocher d'une conclusion (celle de l'ouvrage de JLM, et celle de notre recension), on voit comment, en examinant le destin de cette question dont l'enjeu est la possibilité d'accéder à une idée adéquate de Dieu, apparaît, au-delà de ce qui oppose Descartes et Spinoza, le visage de ce Descartes que JLM a tenté de restituer. Descartes, ainsi, n'a jamais tenté d'aboutir à *une seule* définition de Dieu, pas plus qu'il n'a tenté de constituer sa philosophie en

système. Et cela s'illustre, lumineusement si l'on peut dire, dans l'étonnante notion de l'incompréhensibilité de Dieu, dont on voit comment, dans la philosophie cartésienne, elle est l'occasion d'identifier un obstacle épistémologique inattendu, que Spinoza eût l'ambition de surmonter (p. 333). Ainsi Descartes se serait-il libéré de la tâche d'atteindre à une connaissance adéquate de Dieu. C'est cette inadéquation dont JLM continue de faire le tour dans le chapitre suivant (chapitre IX), pour achever de nous donner un Descartes tel qu'en lui-même, peut-être. Pour achever ce portrait, il conviendrait évidemment de faire le tour encore de bien d'autres questions, ainsi que le fait JLM, comme celles du rejet de la transcendance ou du refus de la notion de la création.

La conclusion de l'ouvrage, comme il se doit, ménage de nombreuses ouvertures, parmi lesquelles un retour sur la méthode (et il est vrai qu'un approfondissement de la constante référence phénoménologique de JLM est plus que bienvenu), en particulier en évoquant la notion husserlienne de l'archéologie (p. 350). L'auteur donne sans doute ici de quoi comprendre son propos, mais aussi, assurément, Descartes lui-même : « Les thèses cartésiennes, rappelle-t-il, ne se comprennent qu'en reconstituant l'histoire et l'itinéraire de ses victoires [celles de Descartes], qu'il ne masque jamais et dont il garde les pertes et les cicatrices (encore une fois à la différence de Spinoza et de Malebranche). Il ne faut donc pas le lire comme un système, mais comme une liste de noms de victoires gravées sur un arc de triomphe. C'est pourquoi les polémiques de Descartes contre ses adversaires et partenaires (y compris contre les cartésiens) constituent l'architecture de sa pensée et les preuves de son bon ordre » (p. 351).

Jean-Louis POIRIER (IGEN honoraire)

2.2. Cartésiens et alii

- BARDOUT, Jean-Christophe, CARRAUD, Vincent & MOREAU, Denis, éd., *Nouvelles Recherches sur La recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 2021, 304 p.

Ce recueil des actes du colloque international organisé en 2015 par le Centre d'études cartésiennes pour le tricentenaire de la mort de Malebranche (désormais cité M.) ouvre la voie à des études plus spécialisées que les synthèses thématiques traditionnelles. Sa démarche consiste à relire M. à l'aune de *La recherche de la vérité* (désormais citée RV), véritable matrice de l'œuvre. Les articles de ce recueil sont autant des résultats neufs que des ouvertures pour de « nouvelles recherches sur *La recherche* ». En effet, l'effort des contributeurs prouve que, malgré les mastodontes publiés par les grands chercheurs du siècle passé, tout n'a pas été dit, et que M. reste énigmatique et mal compris.

Les communications du colloque sont regroupées selon quatre axes thématiques de recherche. Le premier est celui de *la vérité*, point aveugle des études sur M., dont la conception, d'emblée anticartésienne par le refus de M. de relativiser le principe de non-contradiction, reste à clarifier (Vincent Carraud). La reconstitution des strates de la théorie des jugements naturels montre que M. ne se détache que peu à peu de Descartes, jusqu'à, finalement, rejeter sa théorie de la perception sensible en dépsychologisant l'erreur (Emanuela Scribano). Le second axe rassemble *la connaissance de l'homme et celle de Dieu*. La connaissance de Dieu apparaît comme un objet second de la RV, qui est centrée sur la connaissance de l'homme (Jean-Christophe Bardout) et sur les modalités de la connaissance humaine ; mais d'une part, l'homme n'est compris que dans son union à Dieu et, d'autre part, la question de la connaissance divine ne peut pas ne pas se poser dès la première formulation de la théorie dite de la vision en Dieu. Or elle reste aporétique tout au long de la carrière de M. (Dan Arbib). Le troisième axe prolonge la connaissance de l'homme et concerne *les passions*. Les contributions

mettent en évidence les inflexions de la théorie de la volonté de M. (Mariangela Priarolo), l'originalité de la théorie des passions de la *RV*, qui « infinitise » celles-ci (Denis Kambouchner), et accorde à l'esprit et ses inclinations l'initiative dans leur formation (Antonella Del Prete). Enfin, le quatrième axe, plus en rapport avec le dernier livre de la *RV*, traite du statut fondamental de *la méthode* dans le projet de la *RV* (Gilles Olivo), de son rapport à la métaphysique occasionnaliste, qu'elle fonde (Tania Lovascio), tout comme la physique, dont M., pas plus que Descartes ne cherche à faire une science exacte qui exhiberait la genèse véritable du monde (Édouard Mehl).

Des accords et des désaccords émergent-ils de ce recueil? Nous nous bornerons à signaler un point de convergence, puis de divergence, chacun concernant une question décisive. D'abord, les contributeurs s'accordent sur la nécessité de réévaluer à la baisse l'augustinisme supposé de Malebranche, concernant les idées (Cristian Moisuc), l'ordre et l'inquiétude (Kristell Trego), sans toutefois qu'une étude systématique sur le sujet soit disponible. Deuxièmement, la question du projet conférant à la *RV* son unité demeure : un consensus émerge pour affirmer que la *RV* traite des réquisits de la connaissance humaine, mais il reste à déterminer quel est le projet qui confère à ce livre son unité, en distinguant et en hiérarchisant les différents plans sur lesquels la réflexion de M. se déploie. Deux lectures principales semblent s'opposer. Certains y voient une science de l'homme ancrée métaphysiquement, d'autres un projet de méthode comprise comme science universelle, sans que cela soit définitivement clair. Comme pour le rapport à saint Augustin, la question demanderait à être envisagée à fond afin de trancher entre ces deux hypothèses.

Arnaud ROSSETTI (Sorbonne Université)

- DANIEL, Stephen H., *George Berkeley and Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2021, 352 p.

Cet ouvrage réunit en 18 chapitres un ensemble d'études sur Berkeley que S. Daniel a fait paraître dans diverses revues et publications au cours des vingt-cinq dernières années. Ces études sont présentées ici dans des versions remaniées et complétées. Elles sont précédées d'une introduction qui en précise le cadre interprétatif, et suivies de deux appendices qui en défendent les principales thèses contre les critiques qui ont été adressées à l'auteur. La question de la nature de l'esprit (humain et divin), le statut berkeleyen des idées, de la représentation et de la conscience sont au centre de ces recherches, lesquelles prennent le plus souvent la forme d'une confrontation entre Berkeley et la pensée de l'un ou l'autre de ses prédécesseurs ou contemporains, parmi lesquels Suárez, Descartes, Hobbes, Arnauld, Spinoza, Locke, Bayle, Leibniz et Collins. Le chapitre V est spécifiquement consacré à « Berkeley and Descartes on mind », mais de fait l'ensemble de l'ouvrage est traversé par la question du rapport de Berkeley qui est désigné ici comme la conception « cartésienne » de la substance spirituelle dont l'auteur estime qu'elle fut très largement diffusée et acceptée au XVII^e siècle, et présente notamment chez Locke ou Malebranche.

S. Daniel s'élève contre l'interprétation consacrée qui fait de Berkeley sur cette question de la substance pensante un cartésien *lato sensu* admettant l'existence d'une *res cogitans* conçue comme un sujet d'inhérence, une *chose* qui serait par essence distincte de ses actes de perception ou de ses idées comme en général une substance est distincte de ses modes. Selon lui, l'esprit, au sens berkeleyen, n'est pas vraiment une chose à part soi dont nous pourrions avoir une « idée », mais une simple « notion » qui permet de se référer à l'existence ou la « subsistance » des idées elles-mêmes. Celles-ci n'existent que par le processus de différenciation et d'identification au terme desquels elles se présentent comme des signes les unes pour les autres dans le système du « langage de

la nature ». L'esprit en ce sens est *activité pure*, autrement dit volonté, donnant son être et son sens aux idées (*i. e.*, chez Berkeley, aux choses mêmes). Si Berkeley le caractérise comme substance c'est, selon l'auteur, parce qu'il s'autorise d'un usage analogique du terme, et d'une distinction entre *esse* et *existere*, qu'il rattache à un héritage suarezien.

S. Daniel fait valoir que cette compréhension de la « substance » spirituelle est la seule qui permette de rendre raison de certaines des « Notes philosophiques » de jeunesse marquées d'une croix, dans lesquelles Berkeley dit que l'existence même des idées constitue la pensée (*Philosophical commentaries*, par la suite *PC*, 577) ou paraît adhérer à l'idée que l'esprit n'est rien d'autre qu'une « agglomération de perceptions » (*a congeries of perceptions*, *PC* 580) – notes d'allure faussement humiennes qu'on a longtemps jugées incompatibles avec la pensée mûre de Berkeley. Il estime aussi que cette lecture permet de mieux comprendre l'unité de l'œuvre dont l'intuition majeure persisterait encore dans les derniers écrits comme la *Siris*, une intuition qu'il rattache à une vision néostoïcienne de l'esprit comme principe actif, feu ou *pneuma*, animant le monde sensible et le spiritualisant en le rendant intelligible.

Parce qu'il prend le risque d'aller à l'encontre d'une *doxa* interprétative rarement questionnée, l'ouvrage est assurément séduisant. Il donne à penser sur ce qu'aurait pu être le contenu de la seconde partie, perdue, des *Principes de la Connaissance Humaine*, consacrée aux substances spirituelles. On peut regretter cependant que la confrontation avec les vues de Descartes reste *in fine* assez sommaire, et très à distance des apports récents de la littérature cartésienne. Elle se voit réduite à trois ou quatre pages du chapitre V (p. 82-83, 92-93) et instruite principalement à partir d'un passage un peu équivoque de l'*Entretien avec Burman*, AT V 156, cité p. 82 : « cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia cogitat » (« puisque l'âme est une chose qui pense, elle plus que la pensée, elle est la substance qui pense », trad. J.-M. Beyssade, Paris, 1981, p. 56). Fort de cette concession cartésienne, l'auteur estime que Descartes, à la différence de Berkeley, pense que la substance reste au moins « conceptuellement » distincte de la pensée, son attribut (principal). On peut s'interroger sur la pertinence de l'adverbe. En *Principes* I, 62, Descartes présente bien la distinction entre substance et attribut comme l'un des exemples de « la distinction qui se fait par la pensée », mais il insiste alors sur le fait que cette distinction vient de ce que « nous pensons quelquefois *confusément* à l'un sans penser à l'autre » (nous soulignons). S. Daniel en vient ainsi à minimiser la singularité de la doctrine cartésienne de la substance pensante – une doctrine qu'il n'hésite pas à rattacher, contre toute vraisemblance historique, aux conceptions du *substratum* d'Aristote et à celles de Locke –, minimisant aussi du même coup ce que Berkeley lui-même aurait pu reconnaître comme sien dans cette doctrine singulière, lui qui, comme Descartes, estimait que c'est non pas la subsistance inerte, mais l'activité volontaire qui est le véritable trait définitoire de la substance spirituelle.

Philippe HAMOU (Sorbonne Université)

- EBBERSMEYER, Sabrina & HUTTON, Sarah, *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in Her Historical Context*, Cham, Springer, 2021, 218 p.

Ces dernières années, la figure de la princesse Élisabeth de Bohême a fait l'objet d'une attention particulière de la part des spécialistes, tant dans le domaine de l'histoire du cartésianisme que dans celui de la littérature de genre. Élisabeth a cessé d'être considérée comme la simple « élève » de Descartes ou simplement une « dame érudite », et a commencé à être considérée comme un objet d'étude autonome, acquérant un statut de citoyenne au sein de l'histoire de la philosophie du XVII^e siècle. Dans le sillage de ce tournant historiographique, grâce aussi à la participation de certains parmi ses protagonistes (tels que Marie-Frédérique Pellegrin, Lisa Shapiro, en plus des deux éditeurs

scientifiques, S. Ebbesmeyer et S. Hutton, ainsi que d'autres), ce volume constitue la première tentative de synthèse de la figure et de la pensée d'Élisabeth de Bohême, et cela dans une perspective interdisciplinaire : comme l'affirment les deux éditeurs dans l'Introduction (p. 2), la perspective interdisciplinaire s'impose en raison des (et renvoie aux) intérêts philosophiques, scientifiques et religieux d'Élisabeth, et du contexte de ses relations intellectuelles comme des circonstances historiques dans lesquelles elle a vécu.

Les historiens du cartésianisme, bien conscients des risques liés à la manière dont la personnalité philosophique débordante de Descartes a dominé ses interlocuteurs (au point parfois, pour des raisons le plus souvent stratégiques, d'en déformer l'image – pensons à Bourdin ou à Voetius), pourraient s'attendre, en s'imposant la tâche de restituer ces figures dans leur objectivité historique, à ce que le principal problème dans la reconstruction de la personnalité historico-philosophique d'Élisabeth soit lié au fait qu'elle a toujours été réduite au stéréotype du disciple (mieux, de la disciple) de Descartes. C'est vrai mais insuffisant, puisque, comme le soulignent les deux éditeurs, le chemin qui a conduit à la réévaluation de la figure d'Élisabeth s'est toujours heurté, et se heurte encore, à une difficulté avant tout d'ordre textuel : il reste peu de sources sur Élisabeth et, s'il est vrai que l'on se souvient aujourd'hui d'elle pour sa correspondance avec Descartes, il faut aussi souligner que ses lettres originales ont été perdues. L'édition de *Lettres* par Clerselier (1657-1667) imprimait 33 lettres de Descartes à Élisabeth, mais Élisabeth refusa que ses lettres soient incluses dans l'ouvrage. Ce n'est qu'en 1879, après la découverte par Frederik Muller de la seule copie manuscrite connue de ses lettres à Descartes dans la bibliothèque du château de Rosendaël, que les lettres d'Élisabeth seront publiées, pour la première fois, par Louis-Alexandre Foucher de Careil. De surcroît, parmi les correspondances d'Élisabeth, son échange épistolaire avec Descartes reste effectivement la source la plus importante pour la reconstruction des thèses philosophiques d'Élisabeth.

Or, si l'aspect le plus connu et le plus discuté de ces thèses a été justement ses arguments adressés contre la doctrine cartésienne des rapports entre l'âme et corps, les études de ces dernières années montrent que ces arguments : 1) ne représentent qu'un aspect de la conversation philosophique entre Descartes et Élisabeth, qui aborde également des questions qui touchent la philosophie naturelle, l'éthique et la philosophie politique, ainsi que des questions médicales et mathématiques ; 2) que Descartes n'a pas été son seul correspondant philosophe : à partir de 1642, elle est en contact avec Sorbière et dans les dernières années de sa vie, avec Malebranche et Leibniz ; 3) que la correspondance d'Élisabeth témoigne également de sa connaissance d'autres philosophes, parmi lesquels Machiavel, Hobbes, Gassendi, Digby, Regius et Cornelis van Hogelande ; 4) que les intérêts de la princesse s'étendent à d'autres sujets parmi lesquels les sciences et la philosophie naturelle, comme le démontrent les lettres qu'elle a échangées avec deux correspondants de Descartes : Constantijn Huygens, qui, même après son départ de La Haye, lui a constamment donné de nouvelles sur les dernières publications sur divers sujets scientifiques ; Colvius, avec qui Élisabeth a échangé des livres et des points de vue sur la théologie et l'astronomie ; 5) qu'elle a joué un rôle crucial dans la diffusion de la pensée cartésienne en Allemagne (comme l'ont démontré les études de Bod mais aussi de Elsner et Rothkegel) : avant même son arrivée à Heidelberg, elle a contribué à la diffusion des œuvres de Descartes à Berlin et à Wolfenbüttel, où la philosophie de Descartes était presque inconnue (voir les *lettres à Descartes* du 29 novembre 1646 et du 21 février 1647). En outre, Élisabeth a très probablement fait circuler plusieurs lettres de Descartes sur les passions, car des copies manuscrites de ces lettres provenant de Johann Caspar van Dörnberg (1616-1680) sont aujourd'hui conservées au Hessisches Staatsarchiv de Marburg. Il semble également qu'Élisabeth ait promu la philosophie cartésienne à Heidelberg : selon une lettre du mathématicien et philosophe naturel

allemand Joachim Jungius (1587-1657) datant de 1655, un petit groupe d'étudiants a lu les *Principia philosophiae* de Descartes à Heidelberg et le destinataire de la lettre a bénéficié de l'enseignement de la philosophie cartésienne par Élisabeth. Elle a également contribué à faire circuler sous forme manuscrite les deux lettres mathématiques de Descartes qui n'ont été publiées qu'en 1667, dans le troisième volume de l'édition des *Lettres* de Descartes par Clerselier : le mathématicien suisse Johann Heinrich Rahn (1622-1676) fait en effet référence dans une lettre à Hottinger (1 [11] mars 1657, Zürich, Zentralbibliothek, MS F 71, fo. 235) aux copies des deux lettres mathématiques fournies par Élisabeth (Rahn a également discuté de ces lettres avec Pell) ; plus tard, Élisabeth enverra également des copies des deux lettres mathématiques de Descartes à l'érudit allemand Theodor Haak (1605-1690), qui à son tour fera circuler les lettres parmi les érudits anglais, tels que John Worthington, Hartlib et Pell, comme le montre sa lettre à Haak (Berlin 9/19 mai 1665).

C'est donc sur un état de l'art renouvelé de manière profonde que se fondent les essais présentés dans ce volume, sous trois grandes rubriques : 1/ le monde intellectuel d'Élisabeth ; 2/ la pensée politique d'Élisabeth et son contexte ; 3/ les thèmes philosophiques de sa correspondance avec Descartes.

L'ouvrage s'ouvre sur l'essai de Nadine Akkerman qui, en guise d'introduction à la carrière intellectuelle d'Élisabeth, reconstitue son éducation au Prinsenhof, à Leyde, à partir des sources disponibles. Les trois essais suivants abordent, respectivement, l'amitié de toute une vie entre Élisabeth de Bohême et Anna Maria van Schurman, en tâchant de mettre en lumière leurs points de vue respectifs sur l'objectif des études pour les femmes et le lien qui les unissait, malgré leurs choix intellectuels et religieux divergents (Mirjam de Baar) ; l'implication d'Élisabeth dans les sciences de son temps, un aspect encore très peu connu, qui montre non seulement la connaissance qu'avait Élisabeth d'une variété de disciplines scientifiques, y compris les mathématiques, la médecine, la philosophie naturelle et la microscopie, mais aussi son implication dans les débats astronomiques contemporains (S. Ebbersmeyer) ; les interconnexions entre les cercles intellectuels de la princesse Élisabeth et d'Anne Conway afin de se demander ce qu'elles savaient l'une de l'autre en tant que femme philosophe, et si l'une connaissait les opinions philosophiques de l'autre, pour parvenir enfin à la conclusion que, s'il est clair qu'elles avaient des intérêts philosophiques similaires pour la philosophie cartésienne et de nombreuses connaissances en commun (par exemple, les membres du cercle Hartlib), les sources dont nous disposons pour confirmer les échanges philosophiques entre elles restent très limités (S. Hutton).

L'aspect politique des intérêts d'Élisabeth, qui constitue un nouveau thème majeur de cette collection, est abordé dans la deuxième partie du livre, et interroge les conceptions politiques d'Élisabeth et l'activité pratique de gouvernement. Carol Pal, en s'appuyant sur des lettres de famille, d'autres correspondances (y compris ses lettres à Descartes) et des rapports de visiteurs, retrace l'évolution d'Élisabeth en tant qu'acteur politique accompli et montre que la polymathie d'Élisabeth a toujours été marquée par la question de la meilleure façon de gouverner. Gianni Paganini se tourne du côté de la discussion par Élisabeth du *Prince* de Machiavel dans ses lettres à Descartes et, en esquissant un cadre comparatif de leur réciproque pensée politique, montre que, si l'accent mis par Descartes sur les finalités du gouvernement dans le maintien de l'État, plutôt que sur la manière dont le prince acquiert le pouvoir, a beaucoup en commun avec le réalisme politique de Machiavel, Élisabeth fait preuve d'une plus grande ouverture d'esprit dans sa lecture de Machiavel, en anticipant la philosophie politique de Hobbes par son réalisme sur la nature humaine qui reconnaît l'impact des passions sur le comportement. Lisa Shapiro compare les exigences qu'impliquent le fait d'être philosophe et celui de gouverner, en se penchant sur la remarque d'Élisabeth à Descartes

selon laquelle gouverner et étudier exigent chacun la totalité de la personne, ce qui implique que gouverner et mener des activités intellectuelles comme la philosophie sont incompatibles.

La dernière partie du volume revient sur la pensée philosophique d'Élisabeth, telle qu'elle se trouve dans sa correspondance avec Descartes, et notamment sur la question très débattue de sa critique de la doctrine cartésienne des rapports entre l'âme et le corps. Lilli Alanen reconsidère la position philosophique d'Élisabeth sur la question de l'interaction et, en reconstruisant les implications philosophiques des positions d'Élisabeth et de Descartes, affirme que la première ne se limite pas à attaquer la conception cartésienne, en s'appuyant sur des arguments déjà utilisés par d'autres (Gassendi, Arnauld) avant elle, mais va jusqu'à anticiper une solution nouvelle et originale au problème qui ne sera développée que plus tard par Spinoza et Locke. L'analyse de cette position philosophique d'Élisabeth et de ses implications métaphysiques se poursuit avec l'étude de Martina Reuter, qui, en se penchant sur six lettres de l'automne 1645 sur le problème du libre arbitre et de la providence et en comparant les critiques d'Élisabeth sur la compatibilité du libre arbitre et de la providence avec ses critiques de l'interaction entre l'âme et le corps, soutient qu'au cœur de la recherche philosophique d'Élisabeth se trouve un fort engagement pour la raison et une insatisfaction face à la concession de Descartes sur l'incompréhensibilité de la nature de Dieu, ce qui la conduirait à la position d'une sceptique fidéiste. L'étude de Dominik Perler montre, de son côté, qu'à l'égard de la philosophie de Descartes, Élisabeth ne s'est pas limitée aux questions métaphysiques, mais a touché aussi ses opinions éthiques, en particulier celle que Perler appelle l'« internalisme » de Descartes, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le bonheur dépend entièrement de nous : la position d'Élisabeth est pour Perler plus complexe que celle de Descartes, dans la mesure où elle met avec raison l'accent sur l'importance des facteurs externes dans notre quête du bonheur. M.-F. Pellegrin analyse le rôle du corps féminin dans la correspondance d'Élisabeth, notamment dans les trois contextes de la constitution corporelle d'Élisabeth, de la mère de Descartes et des mères enceintes, et montre que, si Élisabeth s'analyse elle-même selon les principes cartésiens et présente à Descartes l'expérience vivante de l'union entre l'âme et le corps, Descartes rejette les paramètres sexuels pour analyser la constitution corporelle. Le recueil se conclut avec l'article de Denis Kambouchner, qui remet en cause l'idée d'une Élisabeth trop longuement considérée comme adhérente à la philosophie de Descartes, c'est-à-dire ce qui a été appelé (par l'auteur de ce compte rendu) « le mythe du cartésianisme d'Élisabeth » ; ce que D. Kambouchner retrouve effectivement, dans le fond, chez Élisabeth, montre que, malgré ses critiques, Élisabeth demeure fondamentalement cartésienne (un point sur lequel il sera intéressant de revenir en une autre occasion).

Ce volume constitue une mise au point importante de la très innovante recherche sur Élisabeth au cours des vingt dernières années et contribue à son tour à renouveler l'état de l'art et à actualiser ces acquis. On ne pourra que regretter, dans un recueil appelé à devenir une référence, l'absence d'une bibliographie des lettres d'Élisabeth, d'autant plus qu'elle était déjà reconstruite dans l'article fondamental de S. Ebbersmeyer, *An inventory of the extant correspondence of Elisabeth of Bohemia, Princess Palatine (1618–1680)*, publié en 2020 dans le *Journal of the History of Philosophy*, que ce très beau volume se limite à citer.

Igor AGOSTINI (Università del Salento)

- MARONNE, Sébastien, « D'une académie l'autre. Mersenne, Roberval et quelques autres », *Dix-septième siècle*, n° 292, 2021/3, p. 11-30.

L'article revient, sous l'angle de la spécificité disciplinaire, sur un thème qui a fait l'objet des recherches de René Taton (1966 et 1994), Jean-Robert Armogathe (1992),

Simone Mazauric (1997) et d'autres : l'Académie animée par Mersenne, Roberval et « quelques autres » (à savoir Étienne Pascal, p. 17, 20) à Paris entre 1635 et 1666. En analysant les extraits mathématiques tirés des textes classiques des correspondances de Mersenne, Descartes, Fermat, etc., il vise à faire rejaillir la différence entre l'Académie « toute mathématique » dont les activités consistaient en réunions auxquelles on participait *en présence* – animée principalement par Roberval et Pascal –, et l'Académie *plus généraliste*, à caractère épistolaire, animée par Mersenne, dans laquelle on diffusait (et poursuivait) les débats par lettres, en abordant l'ensemble des disciplines scientifiques, et avec plus de détente et de réflexion par rapport aux réunions dans lesquelles « l'on s'eschauffe souvent trop à contester les opinions que l'on propose » (*Mersenne à Peiresc*, 15 juillet 1635). S. Maronne, en reprenant l'approche proposée par Catherine Goldstein (« L'honneur de l'esprit : de la "République des mathématiques" », in F. Cosandey, éd., *Dire et vivre l'ordre social en France sous l'Ancien Régime*, Paris, 2004), centrée sur les modes d'échange et de sociabilité, radicalise la différence entre Académie « mathématique » et Académie « parisienne » ou *Academia parisiensis* : formules tenues pour interchangeables par l'historiographie, qui, assimilant ce que l'auteur tient à distinguer, se réfère de façon générique à l'« Académie Mersenne ». L'étude des lieux des séances (chez Picot ou chez les Minimes), des réunions – dont la cadence était irrégulière –, des listes des participants et des arguments discutés, conduit Maronne à différencier radicalement deux académies, en atténuant la contribution du minime dans l'examen de la production mathématique qui constituait l'objet principal de collaboration entre les deux groupes. Par rapport aux études pionnières de la seconde moitié du siècle dernier, S. Maronne propose une histoire plus détaillée et propre à l'académie mathématique parisienne, en séparant ce qui dans l'activité de l'animateur Mersenne était uni dans l'idée d'une physico-mathématique, lieu de convergence des sciences mathématiques de la physique et de la philosophie ; il avance aux années 1630-1640 la spécialisation disciplinaire ultérieure des mathématiques, en se fondant sur les compétences spécifiques des mathématiciens du groupe parisien.

Claudio BUCCOLINI (Rome, CNR-ILIESI)

- MEYER, Michel, *Descartes et la rhétorique de la modernité*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2021, 173 p.

L'attachement de M. Meyer à Descartes était connu et ancien, à tout le moins du fait de l'omniprésence de Descartes dans *Le Philosophe et les passions* (1991) et en raison de sa contribution à *Descartes. Objecter et répondre* (J.-M. Beyssade et J.-L. Marion éd., Paris, 1994, voir *BC XXV*). Le présent ouvrage reproduit, à de très rares modifications stylistiques près, le n° 298 (2021/4) de la *Revue internationale de philosophie* (paru quasi simultanément, peu avant la disparition de l'auteur, lequel, outre son abondante production personnelle, avait assuré la direction de ladite revue pendant plus de quarante ans). Meyer y reprend des perspectives déjà développées dans ses articles antérieurs, et propose en réalité une introduction historiquement orientée par son concept personnel de problématologie, à partir d'une exposition chronologique des principaux travaux de Descartes centrée sur les *Médiations*. À la lecture, on constatera que la sollicitation de poncifs quelque peu convenus de l'école du cartésianisme libre penseur ou sceptique peut favoriser une mise en perspective originale. Fallait-il vraiment « rappeler que toute sa vie, [Descartes] a été persécuté par les théologiens de la Sorbonne » (p. 10), parce qu'il « frise l'athéisme » (p. 91), ou parce qu'il cherche à « dépasser les modèles de discours qui prêtent à controverse et qui, pour [lui], doivent être remis en doute » (p. 31), quitte, parfois, à « saborder l'originalité de son projet » (p. 35) par prudence ? On laissera au lecteur averti le soin de trancher. Mais force est de constater qu'on trouvera dans cet ouvrage une façon assez suggestive d'introduire à la discipline meyerienne qui exige

de se rappeler que le questionnement est le point de départ de toute pensée et que c'est ce questionnement même qu'il faut avant tout interroger. Il est possible que Descartes opère une telle manœuvre en mettant en doute le « propositionnalisme apodictique » lié à la présentation d'une méthode pour trouver une vérité de façon démonstrative, au moyen d'un doute aboutissant au *cogito* qui pourrait déjà passer « non pour un point de départ », mais pour une réponse à la volonté de certitude (p. 75 *sqq.*).

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

■ (*) MORIARTY, Michael, *Pascal: Reasoning and Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 426 p.

Publié par l'un des plus grands spécialistes de Pascal dans le monde anglo-saxon, cet ouvrage présente une ambition bien plus originale que sa sobre présentation ne le laisse entendre. Nourri par les nombreux travaux de l'auteur en philosophie moderne et sur la littérature du XVII^e siècle, il trace un chemin de lecture à travers toute l'œuvre de Pascal, en prenant pour fil conducteur la question – ou plutôt le problème – apologétique. Alors que la réception des *Pensées* a longtemps été surdéterminée par cet intérêt, réduisant de fait la réflexion de Pascal à des enjeux de stratégie argumentative et rhétorique à adopter face à l'incroyant ou au libertin, l'un des apports les plus importants des études pascaliennes contemporaines consiste à relativiser, pour ne pas dire réduire à néant, une telle perspective de lecture, en nous rendant attentifs à l'amplitude philosophique d'une réflexion qui excède largement le cadre d'un dialogue avec « celui qui ne croit pas ». C'est notamment l'enjeu des études de L. Thirouin (« Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "apologie" ? », in Actes du colloque « "Tout hors le vrai" - Pascal ou la modernité brisée », *Quaderni LEIF*, n° 19, 2020, p. 43-57) et de Vincent Carraud (*Pascal : de la certitude*, chapitre VIII, « Le dessein de Pascal : une apologétique de la douceur », PUF, 2023), qui ont mis en évidence le caractère problématique de la catégorie même d'apologie pour désigner le « projet » ou « dessein » de Pascal dans les *Pensées* – catégorie avec laquelle il semblerait opportun « d'en finir » (si le souci apologétique constitue le point de départ de la réflexion de Pascal dans les *Pensées*, avec notamment la question des miracles, le mouvement de la réflexion est celui d'un dépassement ou élargissement de cette approche).

Il y a donc quelque chose d'original, sinon d'anachronique, dans le projet de M. Moriarty : « reconstruire l'argument de Pascal pour la foi chrétienne », et montrer pour quelles raisons celui-ci peut encore être « pertinent » ou « convainquant pour le lecteur moderne » (p. vii, nous traduisons). L'ouvrage se développe en trois parties. La première s'articule autour du couple grandeur et misère et consiste à identifier, comme point de départ de la stratégie apologétique de Pascal, la description de la « vanité » de l'homme (thématisée dans la liasse éponyme). La seconde partie vise à montrer, d'une façon plus succincte, en quel sens le christianisme permet à l'homme de satisfaire sa recherche du bonheur (en tâchant de suivre l'ordre des liasses, ce qui ne va pas sans difficulté, comme le souligne l'auteur p. 263). La dernière partie examine l'affirmation d'après laquelle il est rationnel de rechercher le Dieu des chrétiens lorsqu'on n'y croit pas encore, à partir de la liasse « Commencement », et se conclut avec une réflexion quasi-autonome sur le fragment « Infini-rien ».

Il est impossible d'évaluer en quelques lignes le caractère persuasif de « l'apologie de l'apologie » que M. Moriarty élabore, au-delà des problèmes herméneutiques plus généraux qu'engendre cette perspective de lecture. Soulignons plutôt deux mérites essentiels de celle-ci. 1) Les références à la bibliographie de langue française récente sur Pascal sont non seulement nombreuses, mais informées et précises : c'est suffisamment rare dans les études philosophiques anglophones contemporaines portant sur Pascal pour être remarqué (c'est aussi ce qui fonde tout l'intérêt et la précision de ces analyses pour les spécialistes de Pascal, dans la mesure où le commentaire s'applique à « coller » au texte

et aux termes précis qu'on y rencontre ; voir p. 360, n. 13). 2). L'ouvrage opère aussi de très nombreux rapprochements entre les problèmes philosophiques abordés par Pascal et des références plus contemporaines, en particulier dans la tradition anglophone, avec une liberté stimulante (qu'on lise simplement l'index pour s'en rendre compte – où l'on rencontre aussi bien Newman que David Chalmers). Il rend ainsi possible un dialogue philosophique entre Pascal et la tradition analytique (notamment avec les références à Thomas Nagel et Bernard Williams), longtemps étouffé par l'analyse mathématique du pari (souvent décorrélée du texte de Pascal). Si le prisme apologetique adopté par l'ouvrage permet d'élargir la réception de la pensée de Pascal dans la communauté philosophique anglophone, on ne peut que s'en réjouir.

Yoan QIAN-LAURENT (Sorbonne Université)

- ROMEO, Maria Vita, *Pascal. Una politica cristiana*, Rome, Studium edizioni, 2021, 190 p.

Les pascaliens, comme de leur côté les cartésiens, sont en dette à l'égard de Maria Vita Romeo, professeur de philosophie morale à l'université de Catane et directrice du Centro Studi su Pascal e il Seicento. Elle a traduit en italien non seulement les livres principaux de Jean Mesnard et de Philippe Sellier, mais aussi, en une édition monumentale (3 133 p.) et sans précédent outre-monts, les œuvres complètes de Pascal chez Bompiani en 2020. Cette activité se double d'un travail critique considérable, depuis *Verità e bene. Saggio su Pascal* en 2003 et *Il numero e l'infinito. L'itinerario pascaliano dalla scienza alla filosofia* en 2004 jusqu'à l'ouvrage ici recensé, en passant par l'essai sur *Il re de concupiscenza* en 2009 et l'enquête sur *Le Retentissement des Provinciales en Italie* parue chez Garnier en 2020.

Avec l'annonce d'une « politique chrétienne » de Pascal, M. V. Romeo s'inscrit en faux dès son titre contre les critiques qui ne verraient dans la position pascalienne que mépris pour la politique. Certes, celle-ci relève de l'ordre des corps, mais cet ordre a sa grandeur propre et rien ne l'empêche de s'ouvrir aux lumières de la Révélation, jusqu'à constituer une « république chrétienne » (*Pensées*, S. 401 et 408). Le lecteur est ainsi invité à un parcours ascensionnel qui mène, pour reprendre une double expression que l'auteur emprunte à J. Mesnard, d'un « dur réalisme » à une « utopie généreuse ».

Le réalisme se marque d'abord dans la description de la naissance de la société : au principe est la guerre, qui dure « jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible et qu'enfin il y ait un parti dominant » (S. 668). Par surcroît, cette domination, inspirée par la concupiscence et obtenue par la force, ne se maintient que si les maîtres justifient le droit de commander et le devoir d'obéir, à quoi servira l'action conjuguée de l'imagination et de la coutume. Une trace de la grandeur de l'homme est néanmoins perceptible dans cette intrication de puissances trompeuses. Déjà, la nécessité de *justifier* l'ordre instauré par la force est un indice que demeurent en l'homme, si enténébrées soient-elles, une idée de la justice et l'inclination à la suivre. Surtout, ces puissances trompeuses concourent à l'affermissement de l'État : peu importe qu'on obéisse à des grands et à des lois qui n'ont de grandeur et de justice qu'en une imagination entretenue par la coutume, pourvu qu'on leur obéisse ; la concupiscence même, qui pourrait nous dresser les uns contre les autres, par la crainte du châtime et l'espoir des gratifications nous range à l'ordre établi : elle n'est plus « source de désordre, mais de soumission » (p. 64). Par l'artifice de la société civile, l'amour-propre est orienté vers le *summum bonum* politique, à savoir la paix, qui elle-même « n'a pour objet que de conserver les biens des peuples en assurance » (S. 771). Enfin, et plus radicalement, la conservation de soi étant à la fois le premier objet de l'inclination humaine et le premier précepte de la loi naturelle, il faut en déduire que « la loi naturelle n'est pas l'ennemie de la concupiscence, non plus que la concupiscence n'est l'ennemie de la loi naturelle » (p. 56). C'est bien pourquoi Pascal peut estimer qu'« on a tiré de la concupiscence des règles admirables

de police, de morale et de justice » S. 244) – et M. V. Romeo fait remarquer que Pascal emploie le même adjectif (« admirable ») pour qualifier la loi mosaïque (S. 694), reçue de Dieu et tenue pour le *compendium* de la loi naturelle. Une cité ainsi régulée est une cité sinon pérenne, du moins équilibrée : l'observation des lois naturelles la préserve des principaux facteurs d'autodestruction cependant que la satisfaction réciproque de leurs désirs stabilise les relations entre dominants et dominés.

Cette cité ne saurait-elle dépasser l'*ordo concupiscentiae*? C'est tout l'enjeu d'une « politique chrétienne », pour reprendre le titre de l'ouvrage. Deux lieux pascaliens au moins l'appellent : d'une part, après l'énumération des trois ordres, l'injonction selon laquelle « Dieu doit régner sur tout et tout se rapporter à lui » (S. 761) ; d'autre part, l'affirmation que l'autorité donnée par Dieu aux puissants ne doit être exercée que comme il l'exercerait lui-même et « employée que pour la fin pour laquelle ils l'ont reçue » (*XIV^e Provinciale*). Est-ce à dire que l'État doit devenir une autre Église? Non point, car leurs objets sont différents : pour le premier, comme on l'a vu, « conserver les biens des peuples en assurance » ; pour la seconde, « conserver en assurance la vérité qui est son bien » (S. 771) ainsi que « la piété des fidèles » (S. 811). Il est tout à fait possible néanmoins qu'un grand de chair remplisse pleinement son office en dispensant à ses assujettis les biens qui leur sont nécessaires sans être lui-même mû par la concupiscence mais en conformant dans son ordre sa volonté individuelle à la volonté divine. En d'autres termes, le roi de concupiscence peut être également, par participation, roi de charité. Cette coexistence peut-elle être étendue à tous les membres d'une société? C'est ici qu'intervient l'« utopie généreuse », qui conçoit une cité distincte, si l'on suit bien l'auteur, à la fois de l'Église (qui excède l'ordre politique) et de la Cité de Dieu (telle que réalisée dans l'au-delà), mais prenant corps en ce monde au sein même d'une *natura lapsa* convertie, accueillant les deux lois de la « république chrétienne » – l'amour de Dieu et l'amour du prochain –, avec pour modèle le « corps de membres pensants » (S. 392) où chacun soumet sa volonté propre au gouvernement de « la volonté qui régit le corps » (S. 405).

Le livre de M. V. Romeo s'appuie sur de nombreuses citations prises de la quasi-totalité de l'œuvre pascalienne, se nourrit de vastes lectures critiques (encore qu'une confrontation avec *L'Esprit du corps* d'Alberto Frigo eût été éclairante) et développe dans une écriture ferme et élégante une vision cohérente et intégrative de la politique pascalienne. Son originalité se marque, entre autres, dans l'idée de séparation des pouvoirs chez Pascal, dans la proximité établie avec Hobbes sur le rapport de la loi positive et de la loi naturelle, dans l'actualité soulignée de l'approche pascalienne en un temps où l'écroulement des illusions politiques pourrait déboucher sur un scepticisme nihiliste, enfin et fondamentalement dans le passage d'un usage chrétien du politique à l'affirmation d'une politique chrétienne.

Gérard FERREYROLLES (Sorbonne Université)

3. Études particulières

3.1. Descartes

- BALDASSARRI, Fabrizio, « Being Alive in Descartes' Physiology: Animals and Plants, the *Immutatio* and the *Impetus* », *Rivista di Storia della Filosofia*, 2021/1, p. 76-94.

On sait que, pour Descartes, le corps vivant est un objet de la philosophie naturelle : la vie organique est conçue comme un mécanisme qui fonctionne par ses parties et dépend entièrement du corps. Dans cette étude, Fabrizio Baldassarri décrit de manière analytique en quoi consiste le corps vivant en orientant sa recherche sur trois niveaux, à savoir définir : (a) la vie organique, (b) le principe de la vie et (c) ce qu'est le corps vivant

au sein de la philosophie et de la physiologie cartésiennes (p. 78). La nécessité de préciser ce qu'est le corps vivant dans les œuvres de Descartes découle, selon lui, de la distinction que le philosophe fait entre la vie, l'âme et le corps (p. 77). Si effectivement l'âme et ses fonctions sont séparées du corps, que reste-t-il de la machine vivante? Selon l'auteur de l'étude, il existe quatre références explicites au corps vivant qui nous permettent de le définir. La première se trouve dans la Cinquième Partie du *Discours de la méthode*, où Descartes donne une explication mécanique du mouvement du cœur et des fonctions du corps en général. Dans cette première référence, une considération préliminaire concerne la distinction entre corps inertes et vivants (p. 79). Cette clarification permet à F. Baldassarri de conclure, en cohérence avec les prémisses de son étude, que les corps vivants peuvent être définis comme ceux qui possèdent une disposition physique, dont l'automouvement est activé par une source centrale de chaleur, le cœur (p. 80). À cet égard, reconnaissant l'importance de la réduction au matérialisme dans cette première phase de la physiologie cartésienne, l'analogie entre le corps vivant et l'automate est centrale, illustrant la façon dont le corps vivant peut agir de manière complètement indépendante de l'âme (p. 83). La deuxième référence apparaît dans les *Excerpta anatomica* : ici on trouve une nouvelle définition du corps vivant comme machine capable de s'auto-alimenter et de croître mécaniquement (p. 86). Un élément original de l'étude est la description de ces deux moments à travers le processus d'*immutatio* des particules alimentaires. Encore une fois, l'explication mécanique de la digestion et de la croissance du corps vivant sert à exclure l'implication de l'âme dans ce processus, qui est expliqué comme un changement mécanique interne et non comme une simple agrégation de parties (p. 85). La troisième référence concerne l'intention de Descartes, jamais pleinement réalisée, d'inclure une section sur le corps vivant dans les *Principia*. Dans cette section, il est intéressant de noter la schématisation innovante d'une *scala naturae* à la base du projet des *Principia*, selon laquelle à un premier niveau se trouvent les corps inertes et terrestres (métaux et pierres), à un second niveau les corps vivants (animaux et plantes), y compris l'homme, aussi en tant que corps vivant, mais à un degré de perfection supérieur (p. 87). La quatrième et dernière référence importante se trouve, selon l'auteur, dans la *Description du corps humain*. Ici, les corps vivants sont définis comme des corps qui régulent leur croissance par la nutrition, tandis que leurs parties changent continuellement par des activités internes (p. 88). En quoi consiste donc le corps vivant? F. Baldassarri conclut que l'élément commun présent dans toutes ces définitions du corps vivant est le concept d'élan (*impetus*), c'est-à-dire cette force interne qui pousse le corps à se déplacer, qui maintient les parties et les organes ensemble, qui organise et distribue la chaleur interne ainsi que les particules résultant de la nutrition comme de la croissance. Cette conclusion semble faire remonter l'intégralité des fonctions vitales à un élan compris plutôt comme un principe que comme une caractéristique propre au corps conçu mécaniquement. C'est particulièrement évident lorsqu'on examine les références textuelles cartésiennes évoquées par Baldassarri (p. 89-90). Dans les cas cités, en effet, les mots remontant à l'*impetus* semblent plutôt indiquer une qualité particulière impliquée dans les principaux processus vitaux du corps et de ses parties, il ne semble donc pas possible de reconnaître à ce terme un sens aussi nettement technique que le postule l'auteur. Cette perplexité fondamentale n'enlève rien à la valeur globale d'un article qui, dans la continuité d'autres études originales de l'auteur, confirme l'attention spécifique que Descartes porte à l'analyse de la nature du vivant ainsi qu'à l'interrogation sur sa définition et les processus qui caractérisent la vie (p. 92).

- BEN-YAMI, Hanoch, « Word, Sign and Representation in Descartes », *Journal of Early Modern Studies*, n° 10/1, 2021, p. 29-46.

Cet article prend son départ dans un commentaire du premier chapitre du *Monde*, dans lequel Descartes opère une comparaison entre la lumière et les mots et discute des signes et des idées. On le sait, pour Descartes, de même qu'il y a une différence « entre le sentiment que nous [...] avons [de la lumière], c'est-à-dire l'idée qui s'en forme en notre imagination par l'entremise de nos yeux, et ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c'est-à-dire ce qui est dans la flamme ou dans le Soleil, qui s'appelle du nom de Lumière », de même que les idées qui sont dans notre pensée ne sont pas « entièrement semblables aux objets dont elles procèdent », de même « les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, et souvent même sans que nous prenions garde au son des mots, ni à leurs syllabes ; en sorte qu'il peut arriver qu'après avoir oui un discours, dont nous aurons fort bien compris le sens, nous ne pourrions pas dire en quelle langue il aura été prononcé ». Comment comprendre la manière dont Descartes aborde la relation entre langage, signe et représentation, dans ce passage ? C'est à l'étude de cette question que l'article est consacré. À cette fin, l'auteur prend position contre la lecture de Stephen Gaukroger dans son *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, 1995, selon lequel Descartes rend intelligible le caractère représentatif des données de la perception par analogie avec un modèle linguistique, c'est-à-dire avec l'idée que les signes linguistiques représentent par convention une idée ou une autre. H. Ben-Yami rappelle également que S. Gaukroger compare les représentations cognitives avec la façon dont les mots *représentent* les idées dont ils sont le signe. Si cette interprétation n'est, selon lui, pas sans pertinence, elle est aussi dans une certaine mesure anachronique, car elle reviendrait à projeter sur le texte de Descartes une approche contemporaine de la représentation et du langage qui ne s'y trouve pas. L'article défend alors la thèse selon laquelle Descartes ne conçoit pas les mots et les signes en tant que représentants des choses, mais en tant que causes productrices des idées dans l'esprit. D'après lui, c'est la raison pour laquelle dans le traité du *Monde*, Descartes peut comparer la lumière aux mots, et le sentiment de la lumière aux idées : dans un cas, comme dans l'autre, ce qui compte est que ces éléments sont engagés dans une relation de cause à effet. Autrement dit, l'auteur avance que de même que la lumière produit la sensation de la lumière, un mot génère une idée. Il met sa thèse en perspective historique, en examinant les conceptions aristotélicienne et augustinienne du signe, ainsi que leurs réceptions scolastiques, en tant qu'espaces d'exploration de la thèse du signe comme cause de la pensée. Revenant à Descartes, il souligne que même dans la *Meditatio VI*, dans la quatrième partie de la *Dioptrique* ou encore à l'article 197 de la quatrième partie des *Principia*, Descartes ne dit pas que les mots ont un pouvoir représentatif, mais qu'ils peuvent exciter l'esprit à la conception d'idées qui ne ressemblent pas à la cause qui les a produits. D'où la conclusion : puisque, pour Descartes, les mots sont dénués de tout caractère représentationnel, il convient de penser à nouveaux frais la généalogie de cette approche du langage, qui s'illustre de façon exemplaire dans le *Tractatus* de Wittgenstein.

Élodie CASSAN (Université de Rouen, ERIAC)

- BRISSEY, Patrick, « Reasons for the Method in Descartes' *Discours* », *Journal of Early Modern Studies*, 10/1, 2021, p. 9-27.

Cet article se propose d'étudier les raisons de la méthode cartésienne, considérée à partir de l'exposé qui en est fourni dans la seconde partie du *Discours de la méthode*. L'objectif est de répondre à l'objection qui pourrait être faite de l'arbitraire de cette

méthode. Que celle-ci ait pour fonction de donner les moyens de rechercher la vérité, ainsi que Descartes le revendique dès ses écrits de jeunesse, est, en effet, une chose ; mais qu'elle soit, en tant que telle, du côté du vrai, en est une autre. Comment Descartes peut-il le garantir ? Telle est la question examinée ici. C'est dans sa démarche pour résoudre cette difficulté que tient l'originalité de cet article. Il ne s'agit pas de rendre compte de la genèse historique de la méthode cartésienne, dont la découverte la nuit du 10 novembre 1619 a déjà occupé de nombreux interprètes, ni d'aborder cette méthode du point de vue de sa genèse disciplinaire, c'est-à-dire dans la perspective de son origine mathématique et dans celle de son rôle dans la constitution de la philosophie naturelle, qui ont suscité toutes les deux des débats herméneutiques nombreux. Il promeut, au contraire, une approche internaliste, en mettant l'accent sur le texte même du *Discours*. Il met en dialogue le passage de la première partie de l'ouvrage qui fait allusion aux « premières pensées » de novembre 1619 ayant conduit Descartes à la formation d'une méthode, avec celui de la seconde partie, qui précède immédiatement l'énoncé des règles de la méthode. Dans la série des métaphores fondationnalistes exposées dans cette séquence, et à l'aide desquelles Descartes pense la nécessité de la méthode, P. Brissey repère ainsi deux arguments d'ordre essentialiste, au nom desquels Descartes peut soutenir la véracité de sa méthode : d'une part, Dieu, créateur libre d'un univers parfait, aurait institué une relation isomorphique entre la raison humaine et la réalité ; d'autre part, la méthode serait le déploiement fonctionnel de la raison humaine, considérée dans sa nature et dans celle de ses opérations. En s'appuyant sur ces arguments, Descartes adosserait sa méthode à une « philosophie par provision » (*his so-called provisional philosophy*, p. 11), c'est-à-dire à un ensemble doctrinal dont la mise en œuvre précède la présentation de la métaphysique théorique (*theoretical metaphysics*, p. 11) dans la quatrième partie du *Discours*. L'auteur établit sa lecture en deux temps : d'abord, lisant les *lettres* de Descartes à Mersenne de 1630 sur les vérités éternelles de façon contextualiste, il y voit les fondements des éléments de doctrine fournissant une justification préthéorique de la méthode dans la seconde partie du *Discours* ; ensuite, il commente de façon textuellement très précise la fonction argumentative des exemples insérés par Descartes dans le préambule de sa méthode. Il passe donc en revue successivement l'exemple de l'architecte, celui du législateur prudent, celui du Dieu ordonnateur, et celui des lois de Sparte. Selon lui, dans cette séquence Descartes s'élève à la thèse de Dieu, pris comme fondation ontologique de la connaissance humaine, à partir de l'observation de ce que les hommes produisent des artefacts parfaits, avant d'entreprendre un mouvement descendant pour expliquer la structure de la réalité. C'est, à ses yeux, sur cette structure fondationnelle que se fonde la thèse cartésienne de l'interconnexion des sciences.

Élodie CASSAN (Université de Rouen, ERIAC)

- FRIGO, Alberto, *Charité bien ordonnée. De saint Augustin à Goethe*, Paris, Cerf, « Pensée antique et médiévale », 2021, 336 p.

Ce recueil de six études prend pour objet le *locus communis* de l'*ordo caritatis*, et au moyen d'une méthode proche de celle de Jean Deprun (cité en introduction, p. 11) en étudie quelques inflexions historiques (saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Montaigne, Descartes, Goethe, etc.). Les lecteurs du *Bulletin cartésien* seront plus particulièrement intéressés par le dernier chapitre – qui précède la traduction française d'une partie d'un article fondamental de Friedrich Ohly sur Goethe (1991). Ce chapitre VI, « Perdre son âme », situe Descartes dans le « early modern paradigm shift in the notion of charity » (Sven K. Knebel, « Casuistry and the Early Modern Paradigm Shift in the Notion of Charity », 2005, p. 115-139), à savoir la crise de l'impératif jusqu'alors

dominant de conservation de soi et l'affirmation de la charité entendue comme dévouement désintéressé jusqu'au sacrifice pour autrui (p. 189). Dans le sillage des travaux de Vincent Carraud sur la morale par provision (« Morale par provision et probabilité », 1997), l'auteur montre que les thèses de morale développées dans la correspondance de l'été 1645 avec Élisabeth gagnent à leur tour à être comprises dans leur dialogue avec le système moral du probabilisme. Il évoque alors une « affinité élective ». Car si Descartes se réfère (en creux) aux enjeux du débat moderne sur la casuistique, il le fait en abordant *explicitement* un thème parmi ceux que les casuistes de son temps traitent le plus souvent : celui de l'« ordre de la charité », (p. 198), thème que l'on retrouve dans la quatrième vérité énoncée à Élisabeth (« on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers »), dans la règle qui s'ensuit (« il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier ») et les nuances qui y sont mises par Descartes (« Toutefois avec mesure et discrétion... », AT IV 293). C'est un tel dialogue que l'ouvrage s'emploie ensuite à restituer par l'examen de quelques cas de conscience en des pages à la fois simples et savantes, qui confortent une nouvelle fois la fécondité de la confrontation des thèses cartésiennes et de la scolastique moderne.

Dan ARBIB (République des Savoires, ENS/CNRS/Collège de France, UAR 3608)

- TATE, Melanie, « Imagining Oneself as Forming a Whole with Others: Descartes's View of Love », *Journal of Modern Philosophy*, n° 3, art. 6, 2021, p. 1-12.

Cet article clairement rédigé et assez bien informé des études récentes sur *Les Passions de l'âme* se lirait avec bonheur, si le propos n'en demeurerait tellement schématique et inchoatif. L'auteur entend souligner 1/ que, dans la définition cartésienne de l'amour (*Passions*, art. 79-81), « se joindre de volonté à [un] objet » n'est pas un acte de jugement (de la bonté de l'objet, de sa convenance avec nous), mais d'imagination (d'un tout dont on est une partie, et l'objet un autre) ; 2/ que cet acte, « se joindre de volonté », etc., n'est pas de l'essence de l'amour (« an essential part of love », p. 2), car l'amour (réduit à la passion d'amour) est seulement une excitation venue de l'extérieur de l'âme, l'incitant à cet acte, auquel elle peut se refuser. Certains problèmes corrélatifs sont évoqués, comme celui de la représentation de soi dans le tout formé avec l'objet (p. 6), le rapport entre passion et volition (« Passions incite volitions, but passions cannot necessitate volitions », p. 9), ou la valeur même de l'amour, quand il nous joint à des objets qui accroissent la perfection de notre âme et non seulement de notre corps (p. 9-10). Melanie Tate est fondée à souligner certaines distinctions constitutives du propos cartésien. En mettant le « se joindre de volonté » (expression déjà tout sauf transparente!) au compte d'une imagination « active », elle manque toutefois à préciser la relation entre imagination, jugement et consentement (celui « par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime », art. 80), et s'abstient de chercher en quoi consiste l'union de volonté pour autant qu'elle est, qu'on le veuille ou non... une disposition de la volonté. La distinction capitale entre amour des objets et amour de leur possession (art. 82) est ignorée, comme en général la discussion sur la bienveillance et la concupiscence (art. 81). Surtout, la distinction entre l'amour intellectuel et la passion n'apparaît que dans une note de bas de page (p. 6, n. 1), alors que son élucidation aurait dû constituer la tâche centrale de l'étude. La position de surplomb affichée (p. 1-2) à l'égard des « common misinterpretations of Descartes's theory of love » n'est ainsi en aucune façon justifiée. On voudrait que cette légèreté tant philologique que philosophique ne soit pas elle-même un effet d'école.

Denis KAMBOUCHNER (Université Paris-1-Panthéon-Sorbonne)

3.2. Cartésiens et alii

- ARBIB, Dan, DUBOUCLEZ, Olivier & PELLETIER, Arnaud, éd. « L'ego et la substance. À partir de Descartes », *Revue internationale de philosophie*, n° 296, 2021/2, 140 p.

Ces six études reprennent et prolongent la question, classique, de l'assignation cartésienne de l'ego pensant à la substantialité. Deux études examinent le détail des textes cartésiens : en s'appuyant sur la lecture croisée des *Meditationes* et des *Principia*, D. Arbib (« L'ego et les deux sens de la substance », p. 7-25) montre que, si l'ego et le corps peuvent être tous deux définis comme des « substances », c'est toutefois en deux sens distincts de la notion (le sens métaphysique de l'existence par soi, et celui, grammatical, du sujet d'attribution). Olivier Dubouclez (« L'aventure cartésienne de la substance. "Ego autem substantia" dans l'ordre des raisons », p. 27-44) replace l'énoncé de la *Meditatio III* dans le mouvement de l'ordre des raisons, et de la « revendication auctoriale » de l'ego, ce dernier feignant, pour les besoins de la démonstration de l'existence de Dieu, que les idées formées en la *res cogitans* n'aient aucune autre consistance que la sienne propre. Quatre études viennent ensuite préciser l'inscription des positions cartésiennes dans l'histoire longue : Olivier Boulnois (« Descartes scolastique : le moi, l'âme et la forme substantielle », p. 45-65) montre comment les *Meditationes* répondent au cahier des charges défini par le concile de Latran (AT VII 3) et s'inscrivent dans une tradition médiévale longue remontant jusqu'à la théorie des actes propres chez Olivi ; Arnaud Pelletier (« 'Ego autem monas' : les hypotyposes de la substance chez Leibniz », p. 67-85) reprend le dossier leibnizien, en soulignant que l'égoïté sert de patron ou de paradigme pour penser le concept de monade ; Jean-Christophe Bardout (« Le moi sans substance. La crise de la substance de Malebranche aux Lumières », p. 87-107) examine les critiques empiristes et matérialistes de la « thèse » cartésienne (Malebranche, Locke, Condillac, etc.) ; enfin Dominique Pradelle (« Réflexions sur les critiques transcendantales du substantialisme cartésien », p. 109-127) réévalue la portée de la critique husserlienne de Descartes, en montrant comment ce dernier a effectivement mis en évidence l'« ego pur ». Descartes n'est donc pas coupable de réalisme transcendantal ; en revanche, contrairement à ce que Michel Henry tirait de l'analyse du « videre videor », la *Meditatio II* fait bien de l'intentionnalité et de la relation à un objet – quel qu'il soit – l'essence de la *cogitatio*. On regrettera seulement que ces études, aussi précises qu'utiles, apportent relativement peu d'attention à un point décisif, qui constitue le foyer problématique des *Meditationes* : contrairement à la déduction précipitée de 1637 (AT VI 33, 3-7), Descartes reconnaît que la distinction réelle ne peut pas être prouvée avant qu'il ne soit démontré que l'étendue est l'essence du corps. Par conséquent, l'énoncé de la *Meditatio III* (AT VII 45, 7) conserve nécessairement, contrairement à celui de 1637, un voile d'indétermination : l'ego est « substance », et cette substance est pensante, mais on ne peut pas affirmer à ce stade que la *cogitatio* et elle seule en constitue toute l'essence. D'où l'étirement et la distension caractéristique de l'ordre des raisons dans les *Meditationes*.

Édouard MEHL (Université de Strasbourg, CREPHAC, UR 2 326)

- BARDOUT, Jean-Christophe & CARRAUD, Vincent, éd., *Diderot et la philosophie*, Paris, Société Diderot/L'Atelier, 2020, 316 p.

Pourquoi mentionner dans le *Bulletin cartésien* ce collectif sur Diderot, acte du colloque de 2013 organisé par le Centre d'études cartésiennes à l'occasion du tricentenaire de la mort de Diderot ? Parce que les études cartésiennes, si elles prennent pour objet Descartes et l'histoire du cartésianisme, ne sauraient être aveugles au temps long de l'histoire de la philosophie, en amont et en aval du moment cartésien, d'autant plus

que, comme le remarque V. Carraud, « l'une des premières formulations du matérialisme diderotien dans le 21^e des *Pensées philosophiques* [...] a pu être rapprochée de la célèbre formule de l'article XLVII de la troisième partie des *Principia* de Descartes, selon laquelle la matière "doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capable" » (p. 12). Dans un volume où la figure de Descartes apparaît *passim*, notons la communication de D. Kambouchner qui tâche de peindre un « Diderot au miroir de Descartes » (p. 101-117) en proposant « plutôt de distinguer les modèles que de marquer une continuité ou un héritage » (p. 102) : ainsi, « outre la difficulté de statuer sur la transmission des textes et des idées en la matière », D. Kambouchner inclinerait « à mettre l'accent sur ce qui sépare [Descartes et Diderot sur la question du comédien] plutôt sur ce qui les rapproche » (p. 106), à savoir une différence « dans l'action », « dans l'objet », dans le « mode » et dans la « structure ».

Dan ARBIB (République des Savoires, ENS/CNRS/Collège de France, UAR 3608)

- BARDOUT, Jean-Christophe, « Prouver sans démontrer. Malebranche et la Trinité », in *Rivista di Storia della Filosofia*, 2021/4, année LXXVI, p. 715-742.

Spécialiste internationalement reconnu de Malebranche, Jean-Christophe Bardout affronte dans cet article une redoutable question, celle de l'apparente contradiction entre *le dogme trinitaire* et *la raison* chez Nicolas Malebranche. Une introduction, cinq longues sous-divisions et quatre thèses finales en guise de conclusions structurent cet article dense et passionnant qui énonce, dès le début, sa visée : évaluer la manière dont l'oratorien entend « prouver », par la raison, le mystère de la Trinité (pourtant « incompréhensible », selon le dogme) et circonscrire ainsi la relation entre la transcendance du dogme et les prétentions de la bonne métaphysique à « tout régler » (pour reprendre une expression de Malebranche lui-même). L'auteur souligne que le projet malebranchiste ne vise pas la simple démonstration de la *praebula fidei* (l'existence de Dieu ou sa véracité), mais bien la Trinité, dont l'oratorien veut « prouver la vérité ». Pour bien saisir le nœud qui lie philosophie et théologie, J.-C. Bardout remet honnêtement sur table la tension qui sous-tend le désir malebranchiste de tenir ensemble « la transcendance du dogme et la possibilité d'en élaborer une preuve » (p. 717). L'« interdépendance » dont parle l'auteur lui permet de dire que « la foi élargit la raison et la dilate pour ainsi dire au-delà d'elle-même » (p. 718). On appréciera l'incise malebranchiste (ironique ou inconsciente) qui laisse deviner la difficulté du recadrage de ce rapport dans lequel l'ancienne servante se transforme en maîtresse aux dépens de la théologie, qui se voit privée de ce qui lui appartenait de droit (p. 721), à savoir l'accès aux idées qui sont en Dieu ; il s'agit donc d'un « remaniement des relations entre philosophie et théologie » (p. 721) qui se traduit par l'accès ouvert aux intelligibles, dès cette vie. L'auteur remarque fort bien que la vision *en Dieu* frôle dangereusement la vision *béatifique*. La différence reste pourtant « précaire » (p. 723), du moment que la vision en Dieu est directement « arrimée à la *scientia divina* » (p. 724). Pour « prouver » la Trinité, l'oratorien distingue donc entre *croire* (aveuglément) les dogmes et les *expliquer* (par la raison). Grâce au fait que c'est la Sagesse divine qui assure l'unique racine des dogmes et de la raison humaine (p. 725), on peut à juste titre « éclaircir » grâce aux preuves philosophiques ce qui est cru par la foi. Dès lors, on assiste à une « intégration [dans la philosophie] de plusieurs vérités révélées » (p. 726), dont la plus notable est la Trinité. Toutefois, on ne saurait avoir une intellection directe et immédiate du mystère, mais on peut le « prouver » de manière indirecte et *a posteriori*. On l'aura compris, la prétention explicative de la philosophie et la sauvegarde de l'autonomie du donné révélé ne tiennent qu'à une distinction malebranchiste assez fragile du point de vue méthodologique, celle entre la « preuve » et la « démonstration » (distinction analysée extensivement dans la quatrième section

de l'article, qui s'appuie sur de multiples renvois textuels malebranchistes). À cet effet, J.-C. Bardout remarque avec acuité « l'analogie épistémique » (p. 736) entre la preuve de l'existence du monde et celle qui vise la Trinité. Cette analogie aurait mérité une évaluation un peu plus poussée qu'une simple présentation, afin de bien peser la « preuve » malebranchiste, qui conduirait « au seuil de la formulation dogmatique de la Trinité » (p. 739) et manifesterait le « caractère non-contradictoire du mystère trinitaire » (p. 739). On appréciera fortement la juste observation que, chez l'oratorien, la « preuve de la Trinité » ne serait qu'une « supposition » (*Conversations chrétiennes*, OC IV, p. 126) ou bien la cause à laquelle on remonterait par un raisonnement *a posteriori* qui part de la création comme effet (« Lorsqu'on ne peut pas prouver une vérité *a priori*, on doit, si on le peut, la démontrer par les effets », *Réponse au livre Des vraies et des fausses idées*, OC VI, p. 38). Dans les deux cas, l'oratorien a besoin de cette « preuve » pour rendre le dogme « homogène » à la raison (p. 740). En même temps, force est de remarquer que, tout en « contournant l'interdit d'une démonstration directe » sur la Trinité (p. 740), ce que ce bel article prouve implicitement, Malebranche ne fait, selon nous, qu'utiliser le dogme trinitaire dans un double but éminemment philosophique (résoudre les apories de la raison quant à l'existence du monde et expliquer ses *désordres* réels). Ainsi, la « preuve » de la Trinité n'est jamais apologétique ou mystagogique chez lui, mais constitue un *réquisit* qui rend possible « la meilleure explication du réel » (p. 740). À la lumière de cet article qui rend justice à la plus haute spéculation malebranchiste et à celle du principe herméneutique de Ferdinand Alquié qui nous semble crucial dans l'analyse du rapport entre la métaphysique et le dogme (« la question est moins de savoir ce qu'il enseigne expressément, et parfois sans cohérence, que de découvrir où mènent ces principes », *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, 1974, p. 428, nous soulignons), le lecteur peut explorer l'hypothèse que l'oratorien est (malgré lui!) à l'origine du processus de naturalisation du donné révélé et de l'effritement de la séparation entre la raison humaine et le *revelatum*, même si la transcendance du dogme semble (encore) ménagée, du moins sur le plan déclaratif.

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

- (*) CARRAUD, Vincent, FUERTES HERREROS, Jose Luis, LÁZARO PULIDO, Manuel & IDOYA ZORROZA, María, éd., *De la acedia barroca a la melancolía moderna. Las pasiones en el barroco*, Madrid, Sínderesis, « Biblioteca de Humanidades Salmanticensis », 2020, 523 p.

Ce volume rassemble une partie des interventions de la III^e Rencontre internationale d'histoire de la pensée, qui s'est tenue les 7 et 8 avril 2016 à l'Université de Salamanque, pour traiter du passage du Moyen Âge à la modernité du point de vue de la théorie des passions et de l'affectivité, en reconnaissant d'emblée dans cette transition un héritage scolastique d'origine chrétienne et qui introduit, au-delà de la vie sensible inférieure, le concept d'amour en tant qu'il ouvre, pour aborder la problématique des passions, à une voie « spirituelle » (Presentación, p. 16). L'ouvrage montre notamment que « le foyer intellectuel médiéval fait se développer autour de la notion de passion une pépinière d'idées qui seront le terreau nourricier des auteurs proprement modernes », dans tous les domaines du savoir (*ibid.*). On a peut-être là une des richesses du volume, car y sont abordés la thématique complexe des passions dans la perspective de la métaphysique et de la psychologie – proprement médiévale –, la perspective anthropologico-morale et anthropologico-médicale – typiquement moderne – et le domaine de la littérature et de la mystique. Les approches artistiques de la question ne manquent pas, avec un article sur la peinture et un autre sur la danse. En résulte un livre d'une grande diversité de thèmes, de perspectives et, pour ce faire, de compétences multiples. Bref, un livre que sa variété même rend agréable à lire. Il eût cependant été

utile au lecteur que l'ordre des contributions fût explicité par une annexe chronologique ou un tableau classant les auteurs selon les époques et les aires géographiques (ainsi qu'un *index nominum* et une bibliographie sélective) ou, au minimum, de donner dès l'introduction la justification de ce classement et un complément d'informations. Car cet ouvrage, certes précieux pour ceux qui étudient les passions à l'âge baroque, eût pu également s'avérer utile à tous pour y trouver des considérations sur un auteur donné dans ses rapports avec la mélancolie ancienne et moderne ainsi que l'acédie médiévale, ou dans son analyse des passions en général. Il arrive en effet souvent que le même auteur soit abordé sous des angles différents, comme c'est le cas, notamment, pour saint Jean de la Croix, Pascal ou Spinoza. Il est à noter que la majorité des auteurs auxquels ce livre est consacré appartiennent au Siècle d'or espagnol : dans la mesure où la plupart des publications en l'histoire de la philosophie moderne tend à se concentrer plutôt sur la philosophie française et anglaise, cette originalité est aussi remarquable qu'elle a paru nécessaire aux organisateurs et aux éditeurs. Ainsi, faire dialoguer les auteurs du baroque espagnol avec les grands noms de la modernité européenne est bienvenu, comme s'avère stimulante pour la recherche philosophique la possibilité d'évaluer leur effet sur eux – chose devenue évidente pour l'influence d'un Suárez sur le développement de la première modernité, mais qui reste à démontrer pour bien de ses contemporains.

Si les nombreuses contributions de ce volume sont diverses par leurs objets, elles le sont aussi autant par leur taille et, il faut le dire, par leur valeur historique et philosophique. Nous nous permettons donc de répartir en quatre grandes catégories les vingt-sept chapitres du livre.

1/ Les contributions qui ont un caractère essentiellement expositif ou explicatif, ou qui livrent des informations et des réflexions n'ayant pas pour but de proposer une approche ou un éclairage renouvelés du sujet qu'elles abordent : M. Á. Rodríguez López, « Melancolías de lo sublime (una lectura de la melancolía desde Aristóteles y Longino » (p. 21-28) ; G. de Eugenio Pérez, « La noche oscura del alma : las formas de la melancolía en la mística y la lírica de San Juan de la Cruz » (p. 39-48) ; S. Langella, « Apatía melancólica frente a pasividad teopática en los místicos del Siglo de Oro » (p. 81-94) ; E. Lacca, « El tema de la melancolía en la *Dignotio* de Alfonso de Santa Cruz » (p. 95-104) ; J.-P. Coujou, « Apetito sensitivo y apetito racional en Suárez: expresiones de la perseverancia en el ser » (p. 153-164) ; I. Verdú, « La melancolía en Pascal » (p. 267-278) ; F. León Florido, « La melancolía y la creación del orden metafísico de las pasiones en Baruch Espinosa » (p. 315-334) ; F. J. Martínez, « Espinosa frente a la melancolía barroca » (p. 359- 376) ; P. Schiavo, « Los demócritos de Robert Burton: melancolía, risa y *euthymia* » (p. 465-476).

2/ Les contributions consacrées aux jésuites Ribadeneyra et Juan de Mariana se focalisent sur l'époque et la mentalité baroque. Celles-ci portent à peine sur la question des passions qui fait le thème du volume, mise à part la dernière, de Paul R. Blum, « Nat Turner: The Melancholy of Resistance. Renaissance Motives in an American Slave Rebellion » (p. 505-523) même si elle quitte l'époque du baroque.

3/ Le passage délicat, et variable selon les régions, de la Renaissance à l'époque baroque. Parmi les contributions, notons celles de José Félix Álvarez Alonso, « El tratamiento de las pasiones en las homilías de Alfonso de Castro » (p. 29-38) et Maria da Conceição Camps, « Melancolía y creación en la obra de la Marquesa de Alorna » (p. 491-503) qui étudient ces deux figures du point de vue des passions et, particulièrement, de la mélancolie. En revanche, même si les liens entre le baroque et la philosophie contemporaine (particulièrement Walter Benjamin et Miguel de Unamuno) n'ont rien d'évident, on pourra lire les articles brefs mais très précis de Tomás Z. Martínez Neira,

« Consideraciones sobre el sujeto melancólico : Gracián y Benjamin » (p 205-212), et d'Alicia Villar Ezcurra, « Tristeza, esperanza y alegría en Pascal » (p. 247-265).

Olivier Ribordy propose dans « La philosophie comme “antidote contre la mélancolie” ? Traité de l'âme suarézien et traitement de l'âme cartésien » (p 279-304) une approche originale du rapport de Suárez et de Descartes avec la mélancolie en s'efforçant de montrer une certaine complémentarité entre le *Traité de l'âme* de Suárez et la correspondance de Descartes avec la princesse Élisabeth de Bohême, en particulier la thèse selon laquelle la philosophie serait un antidote à la mélancolie. Dans sa brève et directe contribution, « Melancolía y física de las pasiones en Descartes » (p. 305-314), Gilles Olivo, interprétant à nouveaux frais la référence à la folie de la *Meditatio I* comme mélancolie, pose la question suivante : quel rapport y a-t-il entre la correspondance avec Élisabeth, dans laquelle Descartes propose un remède de nature morale à la mélancolie, et la Préface au traité sur *Des passions de l'âme*, qui lui assigne pour but d'expliquer les passions « seulement en physicien » (AT XI 326, 15). Cette contribution s'appuie en particulier sur *La Recherche de la vérité* pour comprendre la folie comme mélancolie, dont on consultera, pour les textes français, latin et néerlandais et pour leur annotation, l'édition que V. Carraud et lui en ont donnée dans Descartes, *Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Paris, 2013. On pourra aussi de reporter désormais à l'étude plus développée de G. Olivo parue dans *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*, éd. G. Belgioioso et V. Carraud, Turnhout, 2020, p. 201-215.

La communication de V. Carraud « “Dans l'ennui”. Agonie, vide, tristesse : l'évolution du concept pascalien d'ennui » a fourni également l'occasion de proposer lors de cette rencontre une analyse reprise six ans plus tard dans *Pascal : de la certitude*, Paris, 2023, chapitre XII. Cette étude particulièrement bien documentée analyse l'ennui chez Pascal, un concept distinct de la mélancolie et de l'acédie, mais présentant des caractéristiques communes. Après avoir retracé l'histoire de ces deux concepts, l'auteur met en évidence l'usage d'« ennui » par Pascal et la particularité de l'acception pascalienne de ce terme qui, comme on peut le constater tout au long de l'étude, évolue. Dans cette évolution, est pris en compte l'ennui proprement christique, dont l'objet est la mort, ainsi que son rapport au « divertissement ». Ce qui distingue l'auteur des autres spécialistes qui se sont consacrés à ce sujet, est qu'il envisage la possibilité de la consolation. Enfin, l'auteur fait remarquer comment Pascal, après avoir recouvert l'ennui d'un sens existentiel faisant référence à la condition humaine « qui se fait sentir pendant toute la durée de la vie même », en marque la différence d'avec l'ennui christique. Dernier temps de l'analyse : Pascal finalement cesse d'employer le mot « ennui » pour Jésus, et lui substitue celui de « tristesse » dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*.

4/ On nous permettra enfin d'insister sur cinq contributions que nous souhaitons signaler aux lecteurs du *Bulletin*. La contribution de Martín F. Echavarría, « Actualidad de la psicología de la purificación de San Juan de la Cruz » (p. 49-79), l'une des plus complètes et des plus brillantes du livre, est une étude détaillée de l'acédie, de la mélancolie et de la nuit obscure chez saint Jean de la Croix. Les trois premières parties, consacrées à son anthropologie, à la psychologie de la purification et à la notion de nuit obscure, fournissent au lecteur les éléments nécessaires pour distinguer ensuite, dans la quatrième partie, la nuit obscure (plus précisément la nuit du sens) de la mélancolie et de l'acédie. En dépit de certaines similitudes, l'auteur met en évidence des critères permettant de les distinguer. Ainsi la nuit obscure est un phénomène surnaturel, la mélancolie une maladie, et l'acédie un vice. La dernière partie, la conclusion, met en évidence l'actualité de la psychologie de la purification du mystique castillan, en la rapportant à des approches contemporaines particulièrement intéressantes, comme la distinction

de R. Allers entre « aridité symptôme » et « aridité étape ». Dans l'étude concise mais neuve « Francisco de Vitoria y su tratado sobre las pasiones » (p. 105-116), M. Idoya Zorroza montre en quoi Francisco de Vitoria se distingue des positions thomistes, soulignant ainsi son originalité au sein de cette tradition. Dans « Melancolía moderna y acedia medieval. Un acercamiento a la religión desde la perspectiva psicológica » (p. 335-358), Raquel Lázaro compare la mélancolie moderne et l'acédie médiévale, y cherchant des continuités et discontinuités. Pour ce faire, elle étudie la mélancolie chez Hume et Spinoza, tirant chez eux des fils qui mènent à l'acédie médiévale représentée par saint Thomas, en passant par la mélancolie chez sainte Thérèse de Jésus. R. Lázaro a pour objectif de prouver que plusieurs éléments de l'acédie chrétienne ont été repris ou transformés dans la mélancolie séculière moderne. À son tour, l'étude de ces passions constitue le cadre dans lequel elle propose une approche psychologique du phénomène religieux en essayant de répondre à la question : « est-ce la conduite religieuse qui engendre les mélancoliques, ou sont-ce les mélancoliques qui incarnent une mauvaise pratique religieuse ? » Progressant par dilemmes, l'étude parvient à illustrer, avec acuité et sans tomber dans des simplifications, le grand changement anthropologique qui s'est produit de la pensée médiévale à la pensée moderne et qui se reflète dans la manière de traiter les passions.

« La melancolía religiosa. En torno al sermón de John Moore, obispo de Noorwich ante la reina de Inglaterra (1691) » (p. 477-489) est une étude de Manuel Lázaro dont l'excellente contextualisation éclaire la compréhension de la mélancolie religieuse chez l'écclésiastique anglais. Il souligne d'abord l'approche interdisciplinaire de la mélancolie religieuse que Moore propose, la considérant comme un trouble mental. Cette prise en compte incluant la pratique de la médecine signifiait, à l'époque de Moore, que l'action de la pratique spirituelle et physique de l'Église baptiste anglaise (calviniste) était remplacée par les soins spirituels et médicaux de l'Église anglicane. Comme le souligne M. Lázaro, Moore, en s'ouvrant au traitement médical de la mélancolie, a contribué, depuis la sphère religieuse, à renforcer « les principes de défense de l'Église d'Angleterre et l'unité spirituelle de la société britannique ». L'évêque de Norwich considérait la mélancolie comme un symptôme de la religiosité du calvinisme, par opposition à la spiritualité plus joyeuse, centrée sur Dieu et moins culpabilisante de l'Église anglicane d'inspiration catholique.

Dans « El racionalismo melancólico de la danza barroca. Autómatas con alma y otras fantasías cartesianas » (p. 423-438), Ibis Albizu offre une perspective originale sur le traitement des passions à l'époque baroque à partir du domaine de la danse. Telle une pépite de la philosophie de la danse, cette contribution démontre que le sujet des passions, appartenant à la problématique classique de la relation entre l'âme et le corps, peut être étudié à partir de l'histoire de la danse. Cette dernière est un langage des passions car chaque mouvement ou série de mouvements rythmiques exprime une passion spécifique. I. Albizu fait dialoguer Raoul Feuillet, le créateur de l'annotation chorégraphique, dit « le chorégraphe cartésien », avec Descartes et arrive à la conclusion que « si pour Descartes l'homme est un automate avec une âme, pour Feuillet, le danseur est un automate avec un rythme ».

María Guibert ELIZALDE (Universidad de Navarra, Instituto de Cultura y Sociedad)

- HAMID, Nabeel, « Efficient Cause as Paradigm? From Suárez to Clauberg », *Journal of Modern Philosophy*, n° 3, art. 7, 2021, p. 1-22.

L'article se concentre sur la notion de causalité au début de l'époque moderne, avec une référence particulière à Francisco Suárez, à la première réception de sa « doctrine des causes » et, enfin, à Johann Clauberg. La contribution prend position contre

l'interprétation qui attribue à Suárez la responsabilité d'avoir procédé, le premier, à une réduction systématique du schéma causal aristotélicien à l'efficience (V. Carraud, G. Olivo, R. Pasnau, T. Schmaltz, S. Schmid). Selon N. Hamid, une telle réduction est absente des *Disputationes metaphysicae*, et les textes que Suárez consacre à la causalité ne fournissent aucune preuve indiscutable à cet égard. La définition suarezienne de la causalité en termes d'« influence » (*causa est principium per se influens esse in aliud*) doit donc être comprise comme une détermination générique caractérisant chacune des quatre causes identifiées par Aristote. L'absence, chez Suárez, d'une telle réduction de la causalité à l'efficience semble d'ailleurs confirmée par les premiers interprètes des *Disputationes* : d'Eustache de Saint-Paul à Abra de Raconis, de Rodrigo de Arriaga à Clemens Timpler, de Jakob Martini à Christoph Scheibler, nul ne semble attribuer cette thèse à Suárez. Selon l'article, ce n'est que plus tard, et notamment avec Clauberg, que la causalité commence clairement à être comprise à partir de la seule efficience et comme une « production de réalité » ; mais ici encore, pourtant, le privilège de l'efficience ne s'enracine pas tant dans une insuffisance présumée de la doctrine classique de la causalité, que dans l'abandon du modèle hylémorphique promu par l'aristotélisme en faveur de la doctrine cartésienne de la substance.

Francesco MARRONE (Università degli Studi di Bari)

- KERN, ISO, *Die Religion von Philosophen. Konfuzius, Sokrates, Epiktet, Montaigne, Pascal*, Bâle, Schwabe Verlag, 2021, 359 p.

Cet ouvrage est issu d'un cours sur le thème « La religion des philosophes » à partir de l'étude de cinq d'entre eux (Confucius, Socrate, Épictète, Montaigne et Pascal), donné en 2001 à l'université de Berne. On appréciera en effet ses qualités didactiques : chaque partie, qui correspond à la présentation de la position d'un penseur, commence par l'indication d'éléments biographiques et bibliographiques, avant de présenter avec clarté et au moyen de plusieurs reformulations les grandes idées de chacun.

Une courte introduction (p. 23-25) caractérise la philosophie non comme « une discipline théorique particulière », mais comme une « réflexion sur la façon de vivre et d'agir », raison pour laquelle elle peut d'emblée être mise en rapport avec la religion, entendue toutefois non à partir d'une « doctrine dogmatique », mais comme une « manière particulière d'agir ». L'auteur indique que, si le choix des penseurs retenus est en partie « accidentel » et en liaison avec ses « intérêts et études philosophiques », il a aussi une cohérence propre, parce que ces philosophes ont envisagé la philosophie comme une manière de vivre et d'agir, et constituent des figures particulières du rapport de la philosophie et de la religion. D'abord, Confucius (partie I, p. 27-51) et Socrate (partie II, p. 53-110), initiateurs de la philosophie chinoise et occidentale : ils avancent tous deux une « unité de la philosophie et de la religion » en considérant leur philosophie comme une « mission » du « ciel » (Confucius) ou de « Dieu » (Socrate) avec lequel ils ont une « relation personnelle ». Épictète (partie III, p. 111-160) apparaît, lui, comme la figure du penseur dont la philosophie se trouve en contradiction avec sa religion. Philosophiquement, Épictète indique que seul compte « ce qui dépend de nous » et que tout « ce qui ne dépend pas de nous » nous est « indifférent ». Pourtant, loin d'être « froide et indifférente », la relation d'Épictète au monde est « positive, affirmative et heureuse ». Selon I. Kern, cela s'explique par la religion d'Épictète pour laquelle Dieu est « créateur », « père » et « protecteur », ce qui interdit toute indifférence à l'égard du monde et d'autrui. Pour Montaigne (partie IV, p. 161-202), il s'agit de « mener la vie humaine conformément à sa naturelle condition », c'est-à-dire d'« accepter notre nature humaine telle qu'elle est avec ses faiblesses et ses vanités, comme un don de la main de Dieu et de considérer comme une mission de Dieu le fait de vivre conformément à cette

nature, à savoir de vivre éthiquement aussi bien que possible » (p. 349). – Mais c'est à Pascal (partie V, p. 203-339) que l'ouvrage consacre les plus longues analyses. Il semble cependant davantage vouloir « s'expliquer avec » Pascal que l'expliquer. En témoignent, dès l'avant-propos, cette remarque : Pascal « d'une part m'effraie et me rebute, d'autre part m'attire, voire me fascine » (p. 18), puis l'accumulation de « remarques critiques » à l'encontre de ce dernier. Les développements de l'auteur en pâtissent parfois et ses remarques n'apparaissent pas toujours justifiées. Il critique par exemple l'affirmation pascalienne selon laquelle « le moi est haïssable » (p. 299-301, 326-327, 333-334), sans pourtant tenir compte du fait que celle-ci signifie qu'il me faut haïr ma volonté dépravée, c'est-à-dire ma volonté d'être aimé des autres. Enfin, la postface (p. 341-354) dégage cinq points communs aux différentes religions des philosophes : la conviction d'avoir une mission de Dieu, (c'est-à-dire de devoir le servir), la reconnaissance à son égard, l'appel à la bonté ou l'amour actif envers les autres, la confiance en la protection de Dieu, l'exigence d'honnêteté et la véracité envers soi-même et les autres.

En définitive, malgré certaines affirmations contestables, cet ouvrage constitue une bonne introduction à la position religieuse des philosophes étudiés.

Sylvain JOSSET (Sorbonne Université)

- ANTOINE-MAHUT, Delphine, *L'Autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Paris, Vrin, 2021, 352 p.

Ces dernières années, Delphine Antoine-Mahut (désormais citée DAM) a consacré une grande partie de son attention à mettre en lumière les différentes manières dont se sont élaborés les canons et les héritages philosophiques, notamment cartésiens. Elle s'est intéressée à la fois à la manière dont ces constructions se mettent en place à l'époque du philosophe et à la façon dont elles se développent dans l'historiographie ultérieure, en particulier au cours du XIX^e siècle. Ce livre est l'aboutissement bienvenu de ses recherches, contribution remarquable et éclairante à notre compréhension de ce qui reste un ensemble de questions relativement peu étudiées. La question essentielle de l'ouvrage est la suivante : « Comment penser de façon philosophique la canonisation ? » Descartes en est l'objet principal, bien qu'il ne constitue que l'une des figures majeures et canoniques de la philosophie de la première modernité à propos desquelles on pourrait mener une telle enquête ; l'autrice reconnaît en effet qu'une investigation similaire pourrait être conduite au sujet de tous les autres membres du clivage ancien et dépassé « rationaliste/empiriste » (Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley et Hume), ainsi que pour ces catégories historiographiques artificielles elles-mêmes.

Elle commence le livre par une image parlante, une statue de Glaucus découverte après de nombreux siècles. Ce qu'elle appelle « le problème de Glaucus » a trait au dilemme auquel nous sommes confrontés lorsque nous nous trouvons face à une œuvre d'art – ou à un système philosophique – ancienne et aux changements qu'elle subit, que ce soit par l'effet de la nature (dans le cas de l'art) ou par les fidèles, les critiques et les commentateurs (dans le cas de la philosophie) : un « essentialiste » regrettera les changements et le manque de fidélité à l'original alors qu'un « phénoméniste » essaiera de les comprendre, se concentrera sur ce que l'œuvre d'art ou le système philosophique est devenu et pourquoi.

Le problème de Glaucus se pose très tôt dans le cas de Descartes – en fait, de son vivant. Dans la première partie du livre, « La Fabrique du canon : Descartes *versus* Regius », l'autrice montre comment Henricus Regius et « la Querelle d'Utrecht » forcèrent Descartes à s'engager dans un « autoportrait philosophique » afin de se distinguer de son encombrant disciple et de réclamer ce qui lui revenait de droit en rejetant le reste. Le problème fut que, au cours de la crise d'Utrecht, se produisit une « confusion des

noms de Descartes et de Regius », confusion dans laquelle ce que Regius avait dit ou attribué à Descartes – par exemple, concernant la nature de l'union de l'âme et du corps – lui fut ensuite effectivement attribué, « par ricochet ». Au moins Descartes put-il à ce stade exercer un certain contrôle sur sa canonisation, pour le meilleur et pour le pire. Il désavoua Regius (notamment en l'accusant de plagiat) dans sa Lettre-Préface à la traduction française des *Principia philosophiae* et dans l'Épître dédicatoire à la princesse Élisabeth, lors de ce que DAM identifie comme la deuxième étape de l'épisode. Vient ensuite une troisième étape (« Répliquer ») dans laquelle Descartes répond au placard de Regius par ses *Notae in Programma quoddam*, en défendant son dualisme et en attaquant l'empirisme de Regius, toujours pour éviter d'être associé à ses thèses. Le dernier moment de cette affaire est le rôle joué par Clerselier pour « rétablir » la réputation de Descartes dans sa préface au premier volume (1657) des *Lettres* de Descartes, où il montre en substance que Regius n'est pas Descartes, et encore moins bon cartésien. Regius voulut bien sûr avoir le dernier mot, ce qu'il obtint en étant proclamé le meilleur cartésien dans la préface de Carolus Fabricius à une nouvelle édition du *Brevis Explicatio Mentis Humanae* de Regius.

L'étape suivante de la canonisation historique du cartésianisme passe par la seconde génération de cartésiens. La deuxième partie du livre d'Antoine-Mahut, intitulée « La canonisation : Clerselier, La Forge, Malebranche », est ainsi consacrée à la contribution de chacun de ces trois auteurs à l'avènement du cartésianisme comme paradigme philosophique du XVII^e siècle. En tant qu'ami de Descartes, exécuteur littéraire et « gestionnaire de la marque » de tout ce qui concerne le cartésianisme, Clerselier – qui avait la main sur un grand nombre de manuscrits de Descartes – joua un rôle crucial dans ce processus. Il n'était pas seulement éditeur, mais aussi interprète, grâce à son organisation de la correspondance de Descartes en trois volumes, aux préfaces à ces volumes comme aux éditions des écrits inédits, et à sa propre correspondance (avec Regius, La Forge et d'autres). Regius hantait toujours la maison, et Clerselier veillait avant tout à ce que ce rebelle soit, comme le dit DAM, « exclu du camp des cartésiens fidèles à Descartes, ou de la famille philosophique de ce dernier » (p. 111). Ce fut notamment le cas lorsqu'il s'agit de maintenir la distinction substantielle radicale entre l'âme et le corps ainsi que la nature strictement mécanique de ce dernier, sous peine de voir l'esprit dégénérer et devenir l'« âme organique » de Regius. Clerselier contribua ainsi à fixer les critères selon lesquels on peut légitimement se qualifier de « cartésien ».

Deux des noms figurant dans le titre de cette partie suggèrent la direction prise par la nouvelle génération de cartésiens et la question que cela soulève pour la canonisation – à savoir si l'occasionnalisme est la manifestation la plus vraie et la plus fidèle de la philosophie cartésienne. Si Descartes a peut-être « ouvert la porte » à l'occasionnalisme, il ne l'a pas vraiment franchie. Toutefois, selon DAM, c'est Regius qui pourrait avoir contribué involontairement à cette nouvelle voie en soulignant la distinction entre la création du mouvement et sa détermination (en particulier en ce qui concerne l'âme). Ceci, affirme DAM, permit à Clerselier d'avoir « le dernier mot [...] afin de sauver l'orthodoxie de Descartes » (p. 138). Dans une lettre de Clerselier à La Forge (publiée dans son troisième volume de 1667 des *Lettres* de Descartes), il suggéra non seulement que les corps n'ont pas le pouvoir de mouvoir d'autres corps, mais que l'âme humaine n'a pas non plus le pouvoir de mouvoir le corps avec lequel elle est unie, et défendit cela comme la lecture la plus fidèle (ou, au moins, l'implication la plus claire) des vues de Descartes lui-même.

Dès lors, il existe, nous dit DAM, trois cartésianismes : « un cartésianisme dogmatique officiel (celui de Clerselier) », compatible avec la théologie, voire fondé sur elle, dans la mesure où il respecte la toute-puissance de Dieu ; « un cartésianisme empirique

officieux (celui de Regius) » ; et « un cartésianisme original (celui de Descartes) » (p. 139). C'est ce dernier cartésianisme que les deux autres trouvent « contradictoire et inaccessible » dans la mesure où il ne peut concilier la distinction de l'esprit et du corps avec leur union, ni voir comment la toute-puissance de Dieu est compatible avec le pouvoir causal de la volonté humaine sur le corps tel qu'il est attesté par l'expérience.

C'est dans le *Traité de l'esprit de l'homme* de La Forge, publié en 1666, que l'occasionnalisme reçut pour la première fois une forme systématique. La Forge fut sans doute le plus fidèle de tous les cartésiens, le bon cartésien qui, tout en n'hésitant pas à corriger Descartes à l'occasion, cherche à achever le projet philosophique de Descartes en traitant précisément les sujets – la nature de l'âme elle-même et son union avec le corps – que Descartes avait promis d'aborder, mais qu'il n'avait jamais réussi à examiner de manière suffisamment détaillée. L'intérêt de DAM, cependant, ne porte pas tant sur le rôle de La Forge dans la formalisation d'un occasionnalisme qui n'est, au mieux, que tacite dans Descartes – en réalité il est fait assez peu de cas de l'occasionnalisme dans le livre – que sur deux autres points. Tout d'abord, sa défense de la théorie de la glande pinéale à la fois dans le *Traité* et dans son long commentaire sur *L'Homme* (qui, comme le montre DAM, doit être lu dans le contexte de la discussion de Henry More sur la glande) : bien que La Forge soit peut-être le dernier défenseur de la glande pinéale en tant que « siège de l'âme » –, cette idée sera rejetée par des cartésiens ultérieurs tels que Régis et (selon nous) Malebranche –, elle n'en demeure pas moins un élément central dans les représentations ultérieures du cartésianisme. Deuxièmement, son explication du mécanisme corporel derrière le mouvement des muscles, explication dans laquelle, comme le montre l'autrice, La Forge, s'engageant avec More et Regius, s'éloigne d'« une certaine interprétation du cartésianisme », à savoir celle de Clerselier (p. 166). Afin de rendre compte correctement de ces mouvements corporels, La Forge doit corriger la physiologie cartésienne des nerfs et des esprits animaux lorsqu'ils descendent dans les muscles, ce qu'il fait sur une base empirique solide. De telles améliorations dans l'explication du fonctionnement mécanique autonome du corps sont, pour La Forge, essentielles pour défendre la distinction réelle entre l'esprit et le corps. Contrairement à Regius et Clerselier, « La Forge fait de la descente dans le détail du mécanisme la condition de préservation de la véritable souveraineté de l'âme immatérielle en l'homme » (p. 174). L'autre contribution de La Forge au profil du cartésianisme selon DAM concerne la connaissance expérimentale que l'âme a de lui-même. « Avec La Forge, note-t-elle, le cartésianisme se spécifie comme une psychologie empiriste dans laquelle l'activité de l'âme joue un rôle essentiel » (p. 175). Ce qui est remarquable dans la discussion de DAM à ce moment, c'est que la dialectique qu'elle identifie comme le cartésianisme évolue subtilement au XVII^e siècle à travers une « intertextualité » impliquant Clerselier, Regius, More, La Forge et les différentes manières possibles de lire Descartes : « On retrouve les mêmes problèmes, le même lexique, et les mêmes enjeux, mais non les mêmes solutions » (p. 187). Le progrès qu'elle décrit au sein du cartésianisme est beaucoup moins linéaire, beaucoup plus complexe et intéressant que n'importe quelle mythologie standard sur l'ascension et le déclin de ce système – par exemple, la vieille histoire selon laquelle l'évolution ainsi que la fin du cartésianisme seraient dues à son incapacité à résoudre le problème du corps et de l'âme.

Cette dialectique se poursuit, au début du XVIII^e siècle, avec Malebranche, qui reprend « le travail de Clerselier, avec les armes de Regius, pour les retourner contre un certain La Forge et déchoir l'âme de Descartes de sa superbe » (p. 188). Paradoxalement, l'importance de Malebranche réside ici non pas dans son occasionnalisme, mais dans son empirisme. Ce « cartésianisme empiriste » représente une sorte d'aboutissement, où le « rationalisme » promu par les autres cartésiens est abandonné au profit du témoin-

gnage de l'expérience intérieure, surtout lorsqu'il s'agit de la connaissance de l'âme et du pouvoir apparent de l'âme de mouvoir le corps par l'intermédiaire de la volonté. Pour Malebranche, ce n'est qu'au niveau de l'expérience que l'être humain déchu peut espérer se relever et se tourner vers Dieu. Il est ironique que Malebranche, que l'on présente si souvent comme « le prototype de l'idéaliste abstrait, soit au moins tout autant celui qui inscrit une psychologie expérimentale au cœur du canon cartésien ». L'expérience peut néanmoins être trompeuse et, bien entendu, Malebranche ne permet pas à l'âme d'avoir une efficacité causale réelle pour mouvoir le corps. C'est ici que l'expérience se heurte à la métaphysique. « Si Malebranche occupe une place si déterminante dans l'histoire qui nous intéresse, c'est ainsi parce qu'il se situe exactement au moment qui mêle le point de vue expérimental au point de vue métaphysique » (p. 238).

Jusqu'à ce point de l'histoire retracée par DAM, la canonisation du cartésianisme est surtout une affaire *intra-muros*, opposant cartésien à cartésien (avec l'aide occasionnelle d'étrangers comme More), plutôt qu'une affaire historiographique. La physiologie du mouvement musculaire et d'autres questions d'anatomie mécaniste jouent un rôle étonnamment central dans la division des cartésiens entre eux. Ce n'est que dans la dernière partie du livre, « Retentissements du canon : Destutt de Tracy, Cousin, Renouvier », que DAM s'intéresse à la manière dont les historiens ultérieurs, à partir de la fin du XVIII^e siècle, ont contribué à la formation du canon cartésien. Elle examine ici les écrits d'Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) et sa contextualisation du cartésianisme, notamment par rapport à Bacon et Locke, ainsi que, plus longuement, le travail éditorial et interprétatif essentiel de Victor Cousin (1792-1867) dans la « réhabilitation d'un certain Descartes » que, en même temps, Cousin modifie et même « déforme ». Il faut mentionner ensuite Charles Renouvier (1815-1903), qui présente ce que DAM appelle « un Descartes intégratif, c'est-à-dire un Descartes ouvrant la voie à deux filiations opposées [...], une filiation métaphysico-idéaliste et une filiation matérialiste médicale » (p. 318).

Cet ouvrage est donc extrêmement riche, et nous n'en avons relevé que quelques thèmes parmi les plus importants. L'autrice aborde bien d'autres sujets et le fait avec une remarquable expertise dans l'histoire du cartésianisme. Nous avons laissé de côté un certain nombre d'acteurs secondaires qu'elle évoque : Carolus Fabricius, Claude Perrault et Condillac, entre autres, jouent un rôle important dans le drame ; Regius en particulier, plus que tout autre personnage ici à part Descartes, est une présence constante ; en revanche, Cordemoy, qui était sans doute plus connu en son temps que La Forge, ne reçoit qu'une brève mention. N'est pas évoqué non plus un acteur historiographique aussi important que Francisque Bouillier et le rôle que sa magistrale *Histoire de la philosophie cartésienne* (1839) a joué dans la compréhension ultérieure de ce qu'est le cartésianisme (D. Antoine-Mahut a évoqué ailleurs sa contribution au « spiritualisme cousinien ».) De façon surprenante, l'occasionnalisme, auquel le cartésianisme était et continue d'être étroitement associé, n'est abordé que brièvement vers la fin du chapitre sur Malebranche, où il s'agit de saper la confiance dans la capacité de l'âme à mouvoir le corps. Nous aurions pour notre part été enclin à supposer cette théorie remarquable et multiforme de la causalité incluse dans l'histoire de la canonisation du cartésianisme, surtout si l'on considère, une fois de plus, les disputes *intra-muros* entre cartésiens sur les pouvoirs causaux. Mais ceci n'est que le reflet de nos propres préférences académiques, et n'ôte rien à la cohérence et à l'intérêt de l'histoire que Delphine Antoine-Mahut restitue si brillamment. À n'en pas douter, ce livre fera l'objet de nombreuses discussions scientifiques.

- ROMEO, Maria Vita, « Le Pascal de Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale*, 2021/3, 111, p. 321-336.

Dans ce numéro de la *RMM* consacré à l'œuvre de Léon Brunschvicg, Maria V. Romeo étudie plus particulièrement son œuvre d'historien de la philosophie et d'éditeur. Centré sur la figure de Pascal, l'article permet alors de rendre compte d'un « paradoxe » (p. 322) : bien que n'ayant « pas une idée commune avec Pascal », Brunschvicg a non seulement édité les *Œuvres de Blaise Pascal* (1904-1914), mais encore lui a consacré de nombreux travaux. Pourquoi? C'est que Pascal dévoile selon lui l'essence et les contradictions de la modernité, entre progrès des sciences, « douceur de la vie mondaine » et « examen rigoureux de la foi » (p. 334). Sous ce rapport, l'opposition Descartes *versus* Pascal, chère à Brunschvicg, est restituée jusque dans son caractère très schématique (p. 330-333). C'est sans doute cet intérêt pour le sens historique de l'œuvre pascalienne qui explique le travail d'éditeur de Brunschvicg, dont les traits saillants sont le respect de l'ordre chronologique (p. 323), l'insistance sur la production scientifique (p. 324), la découverte de textes inédits (p. 325) et une tentative pour trouver un juste milieu dans l'édition des *Pensées*, entre deux extrêmes : « abandonner les fragments dans un état chaotique avec un respect au goût d'impuissance ; avoir le front de construire une *Apologie* à la place de Pascal » (p. 327).

Louis ROUQUAYROL (Université Panthéon-Sorbonne)

3.3. *Varia*

- BOULNOIS, Olivier, *Généalogie de la liberté*, Paris, Seuil, 2021, 485 p.

Cette enquête historique entend procéder à une généalogie critique du concept de liberté, afin de montrer ce qu'ont d'historiquement construites les apories qui lui sont liées. Selon l'auteur, la problématique de la liberté étant historiquement construite, il faut soutenir que la responsabilité, plus fondamentale que la liberté, la fonde (p. 44). Un tel geste exige naturellement une conscience supérieure du geste herméneutique, conscience dont une introduction stimulante et problématisée nous offre le témoignage en faisant dialoguer les concepts nietzschéens, foucaaldiens, derridien et heideggeriens, de *généalogie*, d'*archéologie*, de *déconstruction*, de *destruction*, etc. C'est dans la première partie, qu'apparaît, au chapitre 2, la première explication avec Descartes, au détour d'une analyse du sentiment intérieur rousseauiste et malebranchiste. La liberté s'avère alors profondément aporétique chez Descartes même : « Pour une approche généalogique, l'évidence du libre arbitre est loin d'être transparente » (p. 63, voir aussi p. 66) ; quant à l'action proprement dite, elle se heurte au difficile problème de l'union de l'âme et du corps, que Descartes résout paradoxalement... par la volonté même! Inaugurant une difficulté que les cartésiens révéleront, soit que chez Spinoza « le dualisme, le déterminisme causal et l'obscurité qui règnent sur les fonctions de la volonté ne [soient] pas surmontés par la pensée spinozienne » car « ils sont seulement transposés et intégrés dans un système de concordance » (p. 71), soit que l'occasionalisme malebranchiste illustre exemplairement l'impuissance de la volonté en elle-même, qui « doit recourir à Dieu pour accomplir son acte » (p. 72). – Après une seconde partie montrant qu'Aristote n'a nul besoin de mobiliser le concept de libre arbitre, une troisième partie qui suit le surgissement de la liberté chez les stoïciens, Alexandre d'Aphrodise puis saint Augustin, la quatrième partie envisage « un long Moyen Âge » (selon l'expression de J. Le Goff) : la problématique cartésienne est alors restituée dans la continuation de l'unique problématique élaborée au Moyen Âge. Le moderniste y trouvera d'instructives vues sur l'unité de l'occasionalisme, à travers ses trois figures plus ou moins exem-

plaires, le kalâm, la théologie ockhamiste et le malebranchisme, permettant d'établir que « l'occasionalisme est un concept équivoque » (p. 397) ; un exposé synthétique et efficace des positions tenues lors des querelles *De auxiliis* (p. 419 sqq.) ; enfin, une histoire synthétique de la « liberté d'indifférence » et de son refoulement à l'époque moderne, histoire dans laquelle la position cartésienne résiste à toute caricature, puisque la *lettre à Mesland* du 9 février 1645 ménage les deux sens de la liberté (absolu et moral).

Cette enquête de grande ampleur constitue à nos yeux, au-delà de ses ambitions spéculatives (régresser en direction du *nouage* de la problématique de la liberté en philosophie, en deçà même des solutions proposées) la plus vigoureuse synthèse des positions tenues sur la question de la liberté depuis Aristote. O. Boulnois ne se contente pas de les exposer, il les juge, les articule et les classe. Cette puissance de synthèse a peut-être un revers : elle oblige à des présentations parfois un peu rapides ou à des formules expéditives (par exemple l'affirmation que, chez Descartes, la séparation de l'âme et du corps ait été conduite par « la *méthode de l'enquête*, de manière voyante, inadéquatement élucidée », p. 68), ainsi que la relative absence de la littérature critique, dans un ouvrage auquel manque par ailleurs un *index nominum et rerum*, qui eût permis de s'y repérer un peu mieux. Mais il était déjà audacieux d'interroger vingt-cinq siècles d'histoire de la philosophie et de la théologie en 480 pages, et ce pari, incontestablement, est admirablement tenu. Espérons que cette très abondante matière inspirera chez les modernistes le désir d'examiner sur nouveaux frais la question, souvent délaissée en France, de la liberté chez Descartes et les cartésiens.

Dan ARBIB (République des Savoirs, ENS/CNRS/Collège de France, UAR 3608)

- COUSSON, Agnès, « Écriture de l'histoire et écriture de soi. Les *Mémoires* de Port-Royal », in GIANICO, Marilina & HAMMANN-DÉCOPPET, Christine, éd., *Le Geste autobiographique : écrire sa vie (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2021, 327 p., p. 53-77.

« Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple... » : selon ses propres dires, et confirmé plus tard par la critique, Jean-Jacques Rousseau est le père d'un genre nouveau – l'autobiographie. Or ce collectif entend réinterroger le caractère prototypique des *Confessions* et, ensuite, la manière dont on isole et définit le genre dont elles sont l'archétype. En effet, l'âge classique présente de nombreux textes écrits à la première personne – mémoires, journaux, lettres, etc. – qui, s'ils sont antérieurs à Rousseau et théoriquement distincts du genre autobiographique, n'en sont pas moins des formes d'écriture de soi qui méritent notre attention. C'est le cas des *Mémoires* de Port-Royal, auxquels Agnès Cousson consacre un article intitulé « Écriture de l'histoire et écriture de soi » (p. 53-77). Ces derniers s'inscrivent dans ce que l'ouvrage appelle « l'autobiographie spirituelle » (p. 13). Et en effet, on pénètre grâce à cette littérature conventuelle dans l'intimité des consciences : les moniales, les Solitaires et les confesseurs ont laissé de nombreux « récits à la première personne » (p. 54). L'auteur prend l'exemple des documents consacrés à Angélique Arnauld, première abbesse réformée de Port-Royal (1591-1661) : ceux-ci peuvent être envisagés comme un ensemble de nature « autobiographique » (p. 56), car, en parlant de la mère supérieure, on en vient en fait à parler de soi. La « neutralité » qui est visée laisse apparaître çà et là un « je », comme « invité malgré lui à la confidence » (p. 57). Le récit de l'autre est aussi et inévitablement récit de soi. Mais ce que le lecteur retient finalement de l'article, c'est le caractère profondément déceptif de ce dévoilement ponctuel de l'intériorité. L'introspection est le plus souvent réduite à l'aveu des péchés, et ce dernier reste très conventionnel : le « moi » a beau évoquer des fautes individuelles, il doit s'humilier pour édifier ; sa pratique réflexive est donc très réglée. De plus, le texte est écrit sur commande. Comme il risque de compromettre l'exigence d'humilité, le souci premier est de n'être pas moralement répréhensible. Le récit doit donc être « purement

factuel » (p. 64) et l'intériorité qui s'y manifeste, sans épaisseur. La perspective, enfin, est moins individuelle que collective. L'identité qui se construit dans ces textes n'est pas celle d'un « je », mais celle d'un « nous » qui s'élabore autour d'une figure mère : la conscience est « communaut[aire] » (p. 76). Agnès Cousson s'attache ainsi davantage, semble-t-il, à montrer le caractère convenu de cette forme de discours personnel. Si l'on peut donc parler ici de *geste autobiographique*, ce n'est qu'en précisant immédiatement que le « je » apparaît bien peu, et seulement par détour.

Madeleine ROPARS (Université Caen-Normandie)

- FRIGO, Alberto, « Même la Trinité. Descartes, Pascal et Saint-Ange » in *Rivista di Storia della Filosofia*, 2021/4 (Anno LXXVI), p. 686-713.

Cet article revient sur la question de la théologie naturelle au XVII^e siècle, plus précisément sur la doctrine de Jacques Forton, sieur de Saint-Ange, afin de « mesurer la radicalité de sa démarche » (p. 687), qui consiste à vouloir prouver tous les dogmes de la religion (même le dogme trinitaire) par la seule raison naturelle. L'analyse comporte plusieurs étapes : prenant respectivement comme point de départ l'attitude de Descartes, celle de Pascal quant aux « déviations de la grille d'une théologie naturelle orthodoxe » (p. 687), revenant ensuite sur la doctrine thomiste des *preambula fidei* et sur le « double infléchissement » (p. 698) que celle-ci supporte à partir du XVI^e siècle, lorsque plusieurs traditions théologiques (notamment celle scotiste et celle qui provient d'Henri de Gand) commencent à confluer dans les débats sur les *quaestiones* concernant la connaissance des mystères de la religion, l'analyse d'Alberto Frigo se penche sur *La Conduite du jugement naturel* de Saint-Ange, tout en resserrant la perspective jusqu'au problème épineux de la « démonstration par la raison naturelle de la Trinité » (p. 705 sq.). On comprend vite que la théologie naturelle, bien que légitime, était à utiliser avec modération pour Descartes, qui signalait ouvertement la nécessité de maintenir les « régimes de connaissances hétérogènes » (p. 689). Pour sa part, Pascal épinglait l'« inutilité » des preuves de la raison naturelle sans Jésus-Christ (p. 692). Or, malgré les avertissements de Descartes et de Pascal sur « l'usage abusif » (p. 687) de la théologie naturelle, Saint-Ange brouille les distinctions thomistes classiques et prépare une claire intelligence des mystères par une série des raisonnements appelés « inductions » (p. 703). On appréciera le bref mais excellent résumé du dessein général de *La Conduite du jugement naturel* (p. 702-705) qui montre de quelle manière le « Dieu un » découvert *par la raison* devient « l'antécédent » qui permet d'« expliquer le mystère de la Trinité » (p. 704), et, partant, les autres mystères de la foi (dans une démarche descendante). Pour Saint-Ange, l'articulation entre la raison et la foi (leur « mariage remarquable ») est possible parce que la lumière de la foi est *de même nature* que la lumière naturelle. Ainsi, la foi *conforte*, *affermit* et *autorise* les démonstrations de la raison, se trouvant reléguée dans un rôle subalterne, celui de « supplément » pour les esprits qui ne sont pas assez vigoureux pour raisonner eux-mêmes sur les mystères (p. 708). C'est donc à juste titre que l'auteur souligne l'emprise de la raison sur la foi, rendue possible par l'effacement de la prééminence des vérités théologique sur celle de la raison (p. 708). Désormais, la foi « conforte » (et ne *dépasse* plus) la raison, et celle-ci se sent (enfin!) capable d'atteindre par des « déductions » même les rapports intratrinitaires, « figeant le regard dans les mystères de la religion » (pour reprendre la belle expression de la p. 711) qui conclut l'article. Saint-Ange, fils de son temps, certainement, mais aussi neveu d'Henri de Gand et de Duns Scot, selon l'auteur est peut-être source d'inspiration pour ceux qui n'accepteront plus, après le Grand Siècle, de mettre la foi au-dessus de la raison.

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

- MATTON, Sylvain, « Une maîtresse d'esthètes lectrice de Descartes : Alice Lavolle, dite "Manon Fin-de-siècle" », *Histoires littéraires*, volume XXII, n° 85, 2021-1, p 31-60.

Il fut un temps où une galante de Paris se piquait de jouer les élégantes en apparaissant sans cesse un volume de Descartes à la main : c'est le portrait de cette séductrice, modèle des peintres dans son jeune âge, que présente de façon plaisante et fort documentée cet article. On y trouvera le récit des déboires de M^{lle} Lavolle à la toute fin du XIX^e siècle, à la suite de ses apparitions au Moulin rouge et à l'Élysée Montmartre, mais aussi l'évocation de sa fin de vie rangée. On n'y apprendra rien sur Descartes, si ce n'est qu'à l'époque où il devient le philosophe de ralliement de la gauche républicaine (voir François Azouvi, *Descartes et la France*, Paris, 2002, p. 256-263), il peut sembler de bon ton de poser près de soi un exemplaire du *Discours de la méthode* – qu'on se vantera éventuellement d'appliquer aux « passions de l'amour ». Quel était en la circonstance l'usage de cette intimidante philosophie? Libre à chacun d'oser le conjecturer.

Xavier KIEFT (Sorbonne Université)

- SHORT, Brandon D., *The Cartesian Split. A Hidden Myth*, Routledge, 2021, 214 p.

Publié dans la collection « Research in Analytical Psychology and Jungian Studies Series », le livre est issu d'une thèse en philosophie et psychologie des profondeurs soutenue en 2018 au Pacifica Graduate Institute (p. 66, 69, 151), une école supérieure privée californienne à but lucratif, influencée par Jung et un disciple dissident, James Hillman (1926-2011). L'auteur, ingénieur, a fréquenté cette école après une profonde dépression dont il a guéri en lisant Jung et en se ralliant à la psychologie archétypale et à la thérapie promues par Hillman. Il y a « rencontré » le « visage familier » de « l'infâme et méchant Descartes » (*the nefarious villain Descartes*) qui s'opposait à l'image du Descartes de sa jeunesse, celle du héros (p. 11-13). La lecture de *Descartes's Dualism* (1^{re} partie) par Gordon Baker et Katherine J. Morris (1995, cité p. 14, 31, 35, 52, 79-86, 90, 107, 153, 182-187) « a joué un rôle central » dans la reprise de la question : « Descartes était-il vraiment cartésien? », autrement dit : était-il un dualiste cartésien, ou s'agit-il d'une « légende » témoignant de forces inconscientes? D'où l'étude de la « scission cartésienne » comme « complexe psychologique dans la tradition jungienne » : la création cartésienne moderne avec son dualisme radical est un *mythe caché* qui « contient un message significatif » (p. XIV, 2).

L'ouvrage part d'un double constat : 1/ « le sentiment d'anti-cartésianisme », largement répandu depuis le succès de *L'Erreur de Descartes* ([1994], trad. fr. Paris, 1995), où Antonio Damasio critique le *Cartesian split* ou « séparation abyssale entre le corps et l'esprit » ; et 2/ l'extension et la persistance de ce sentiment plus de vingt ans après le livre d'A. Damasio, comme en témoignent, par exemple, en 2015 la définition par Colette Kelso de la scission cartésienne comme « funeste division qui domine maintenant toutes les branches de la connaissance » (*that fateful division that now dominates all branches of knowledge*), puis en 2018, l'appel de Gillian Mc Cann et Gitte Bechsgaard au « remplacement urgent de la métaphore du corps machine qui a remodelé notre façon de voir à la fois le corps humain et l'esprit humain » dans l'article incitant à *rompre avec Descartes* (*It's time to break up with Descartes*) et, au moment de la rédaction du livre, les 18 000 réponses à l'expression « Cartesian Split » cherchée par l'auteur sur le Web (p. 2-6, 17, 19, 25, 29, 39, 42, 58, 67, 140, 159, 191). Parce que les critiques se font « plus dramatiques » et que le débat philosophique a fait place à une « crise existentielle », il est urgent de « transcender la radicale scission cartésienne ». L'« influence cartésienne » « enracinée dans la psyché de l'homme occidental » et toute remise en question s'avérant délicate, il revient à B. Short d'interpréter le sentiment d'anti-cartésianisme,

qui inclut l'approche mécaniste, voire réductionniste du monde et des êtres vivants, comme le montre l'utilisation du qualificatif « cartésien » par Fritjof Capra estimant que la « survie de notre civilisation » peut dépendre de notre capacité à surmonter l'influence cartésienne (cf. *The Turning Point : Science, Society and the Rising Culture* (1983, cité p. 31, 34, 36, 38, 60-65, 67-68, 81-82, 85, 112, 114, 116, 121, 142, 153, 175, 178, 181). L'auteur devient thérapeute pour une cure plus psychologique que psychanalytique, afin de guérir le monde académique occidental du « complexe paternel classique » issu de Descartes, « père de la philosophie moderne » (p. XIII, 30-32, 39, 85, 89, 95), « figure centrale » (p. 112), voire « icône de la modernité » (XIII, 21, 31, 39, 89, 114), mais que « l'ère postmoderne » rejette « avec allégresse », signe d'une pathologie (13, 21, 36, 39, 55-56, 155-156). Il faut accepter la « légende » des « images effrayantes » de la « séparation abyssale » selon Damasio, et du « gouffre terrifiant » (*dread chasm*) selon le romancier Walker Percy, sans vérifier l'exactitude des faits (p. XV, 5, 6, 14-15, 38, 40, 42, 150). La guérison de ce *complexe* conduit, avec Freud, à rejeter « la tristement célèbre doctrine du dualisme cartésien » qui a « planté un pieu au cœur de l'esprit jadis harmonieux », a séparé l'âme de tout, a rejeté l'âme du monde. Jung et Hillman conduisent à sonder la profondeur du traumatisme (p. 6-11, 20).

L'éradication du « complexe culturel » qui frappe l'inconscient collectif du monde académique – anglophone – revient à dresser le catalogue des accusations en langue anglaise contre le dualisme cartésien esprit/corps et contre la « Cartesian anxiety » d'un esprit isolé cherchant un fondement absolu à la vérité (p. 10, 24, 29, 35, 40-41, 55). L'anxiété liée au solipsisme, au matérialisme, au nihilisme, se nourrit d'oppositions : vérité/folie, connaissant/connu, certain/incertain, intérieur/extérieur. Des féministes dénoncent « L'hégémonie de la raison et la marginalisation du corps », après Genevieve Lloyd (*The Man of Reason*, 1984) et Susan Bordo (*Feminist Interpretations of René Descartes*, 1999). La « désastreuse influence de Descartes » affecte aussi l'autre champ de réflexion actuel : celui de la crise écologique. Descartes n'est pas toujours isolé, puisque David Abram associe Copernic, Galilée, Kepler au schisme entre nos convictions intellectuelles et la plus élémentaire conviction de nos sens (cf. *The Spell of the Sensuous*, p. 21-23, 29, 31, 34, 37, 38, 40, 42, 117-118, 129, 149-150, 156, 188).

Si Freud et Jung ont peu parlé de Descartes, en revanche James Hillman l'a rendu responsable du « bannissement de la psyché au début de l'ère moderne ». Descartes est « un des Quatre Cavaliers de l'Apocalypse » et « les cartésiens ont encouragé le meurtre de l'âme du monde » (p. 12, 65-67, 112, 194). Si Hillman a « mal compris Descartes », qu'il a peu lu, il conforte l'auteur dans son hypothèse : prendre le complexe de la scission cartésienne comme un mythe et non comme une philosophie (p. 65-67). La notion de mythe renvoie à Gilbert Ryle, à l'image fameuse du « fantôme dans la machine » qui a joué un rôle décisif dans la réception philosophique de Descartes dans la culture anglophone, et à la vision cartésienne du monde comme un mythe, voire une légende selon Baker et K. J. Morris. Mais Hillman fait du mythe un symbole et convoque mythes et histoire des civilisations dans les thérapies. L'ouvrage s'inspire donc d'histoires mythiques dotées « de fortes ressemblances avec le mythe de la scission cartésienne » : monde grec des Enfers avec Hadès (p. 92), assimilation du « fantôme dans la machine » à l'archétype du Golem (p. 94-95), mythes de la création du monde (p. 96-99), cosmologie gnostique et son démiurge (p. 100-123). Côté historique, l'auteur trouve les racines inconscientes dans la « tragique Réforme » (protestante). Il relaie les historiens et littéraires qui relèvent la coïncidence avec le début de la fragmentation culturelle symbolisée par le démembrement humain, qu'illustre la théâtralité macabre du dépeçage du héros dans la première version de la *Tragique histoire du Dr Faust* de Christopher Marlowe. Il insiste sur la *scission du rituel* induite par la Réforme avec le

rejet de la transsubstantiation et des miracles (p. 152-168), mais ses comparaisons historiques sont risquées (p. 168-170). Est-ce parce que « the tree has been broken » que la fameuse image cartésienne de l'arbre de la philosophie n'est pas correctement citée? Non, c'est pour critiquer la spécialisation universitaire, voire sa « fragmentation » qui exigent d'envisager une discipline fondatrice (p. 191). B. Short évoque la *Meditatio VI* et l'exemple du membre amputé qui n'affecte pas l'unité de l'âme, puis l'illusion des amputés, sans envisager ni les enjeux ni la construction de cette *Meditatio*, pas plus que le mouvement des six *Meditationes* et leur inscription dans une chronologie définie par Descartes. Il signale le thème de l'unité de l'homme et celui de l'interaction, jugée non convaincante, et traite de la glande pinéale, dont il ignore le contexte médical, lui privilégiant son identification, jugée banale, avec le troisième œil de la mystique hindoue. Il préconise des méditations pour éviter la calcification de cette glande, permettre l'ouverture du troisième œil qui fait accéder aux visions spirituelles, avant de citer des causes complotistes à la calcification de la glande et de se livrer, à nouveau, à des comparaisons historiques hasardeuses. Il souligne la scission qui affecte la glande pinéale : « soit lieu du bannissement de l'âme, soit lieu par lequel l'âme tente de s'exprimer ». Il revient sur la conscience dédoublée et le *religious problem* du « vide spirituel » causé par le rejet du rituel de l'Eucharistie, en évoquant les quatrième *Objectiones* et *Responsiones*, mais pas les *lettres à Mesland* (p. 191-201). L'ouvrage prétend avoir « tenté d'établir un cadre archétypal et mythique pour la tragédie de la scission cartésienne » : les critiques citées, en privilégiant le style dramatique pour témoigner du complexe psychologique du monde académique, ont construit un nouveau *mythe* pour la conscience scindée, lié à l'archétype du démembrement. Il conclut que les *Méditations* doivent être lues comme un « document historique unique sur un état de conscience modifié » (*a unique historical record of altered state of consciousness*) (p. 202-205). Le rôle pathologique de l'imagination dans la *Meditatio I* et son lien avec la mélancolie sont ignorés. Le titre *Méditations métaphysiques* n'est jamais écrit parce que l'auteur a posé la correspondance entre métaphysique et philosophie (p. 191). N'est-il pas plus pertinent de rapprocher l'expérience métaphysique des *Meditationes* des *Exercices spirituels* pratiqués par Descartes au collège des Jésuites de La Flèche, comme l'avait fait Leslie Beck en 1965, dans *The Metaphysics of Descartes, a study of the Meditations?* Beck y souligne la division du texte en « journées » thématiques, où s'insèrent des phases de repos, un moment de contemplation mystique et l'affirmation de l'unité de l'être humain. L'équation entre « Cartesian » et Descartes vole en éclats. L'étude de la « scission cartésienne », complexe, image ou mythe (cf. p. 89-90), dans la cure virtuelle imaginée ici, exige que la voix de Descartes soit entendue, donc que les textes de Descartes soient lus et cités, dans leur contexte, souvent éclairé par la correspondance. Or le livre ne contient que des allusions à Descartes et ses écrits, scindés du contexte culturel, scientifique et philosophique. La part dévolue aux spécialistes anglophones de Descartes (*dedicated Cartesian scholars*) est réduite (p. 31, 52, 71-76, 79-81, 105). Comment traiter de l'unité de l'homme sans citer les *Passions de l'âme*, publiées en 1649, traduites en anglais un an après? Comment parler du « je souffre/je ressens de la douleur » (*I am in pain*, p. 83) sans citer l'analyse de la douleur dans la *Dioptrique* ou la *Méditation VI*? Comment évoquer le démembrement sans se référer à l'article 196 de *Principia IV*, issu de la *lettre latine à Plempius pour Fromondus* du 3 octobre 1637 – lettre non traduite en anglais il est vrai. Notons le moindre nombre d'écrits et de lettres traduits en anglais par rapport aux traductions de Descartes en italien et en japonais. N'est-ce pas d'abord cela qui favorise la profusion d'images erronées et caricaturales de Descartes chez les auteurs abusant du qualificatif *Cartesian*? Le *Cartesian mind-body problem* (p. 205) est-il éclairé par le nouveau contexte imposé par l'auteur : empreint d'ésotérisme, de complaisance

envers le tragique et les images de démembrement, de télescopes thématiques et historiques inquiétants? Il faut revenir à l'œuvre de Descartes, convoquer le bon usage de la raison, et rappeler ce conseil à Élisabeth : pour recouvrer une « parfaite santé », « il se faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de pensées tristes, et même aussi de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien » (24 mai 1645, AT IV 220).

Annie BITBOL-HESPÉRIÈS (Paris)

- STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris 2021, 441 p.

Le chapitre « Premier écran : l'ego de Descartes », conformément aux intentions du volume et à sa méthode herméneutique, se propose d'examiner le premier obstacle, l'écran – peut-être le principal – qui a obscurci la compréhension correcte de la vie (manifestée dans le phénomène du corps) décrite par Nietzsche : l'écran de l'ego cartésien (p. 34). En effet, affirme-t-il, la position nietzschéenne du corps comme *leitmotiv* en philosophie constitue une prise de position contre la primauté du sujet et de sa conscience, admise par Descartes et par toute la tradition philosophique moderne, mais également renouvelée par la phénoménologie contemporaine. Toutefois, poursuit-il, si l'opposition entre Nietzsche et la phénoménologie est évidente, sa relation avec Descartes s'avère très complexe (p. 42). D'ailleurs, à certains égards, Nietzsche semblerait rester cartésien : non seulement il fait du corps le point de départ de l'enquête philosophique (au détriment de l'autoconscience cartésienne) sur la base de la recherche de la règle méthodologique de la distinction (à la suite de Descartes), mais il assume même l'instance (cartésienne) de la méthode afin de sauvegarder l'intégrité et l'unité du sujet. Néanmoins, Nietzsche n'adopte une perspective cartésienne que pour la renverser : le canon méthodologique de la distinction, par exemple, ne vise nullement à la simplification, mais plutôt à l'indication de la complexité de la réalité et de l'ego ; de même, le sujet unitaire assumé par Nietzsche constitue la simple somme ou agrégation de nombreux ego (p. 46). En ce sens, Nietzsche semble assumer l'instance cartésienne de l'unité de l'ego seulement pour la déconstruire, en niant son existence : la critique nietzschéenne s'abat donc sur toute forme d'unité égocentrique perceptible dans la philosophie de Descartes – autant sur la réflexion, traditionnellement associée à la *cogitatio* cartésienne, que sur l'instance auto-affective, *lato sensu* phénoménologique (Michel Henry) : « Tandis que Descartes part [...] de l'unité comme d'une chose déjà donnée, tandis qu'ici la méthode s'est déjà donné ce qu'elle cherchait, Nietzsche expérimente, comme le corps vivant, une [...] énorme diversité de ce qui lui arrive » (p. 54).

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