



**EXAMINA PHILOSOPHICA**

“I QUADERNI DI ALVEARIUM” **2**

---

## Gilson et Descartes à l'occasion du centenaire de 'La liberté chez Descartes et la théologie'

Édité par **Dan Arbib** et **Francesco Marrone**

EXAMINA PHILOSOPHICA  
*I Quaderni di Alvearium 2*

GILSON ET DESCARTES  
À L'OCCASION DU CENTENAIRE DE 'LA LIBERTÉ  
CHEZ DESCARTES ET LA THÉOLOGIE'

*Édité par Dan Arbib et Francesco Marrone*

Questo volume è pubblicato nell'ambito del progetto  
PRIN 2010-2011 «Atlante della ragione europea (XV-XVIII sec.),  
Tra Oriente ed Occidente» (Unità di Lecce)  
e grazie alla donazione di Ettore Lojacono  
(«Lascito testamentario Lojacono»).

ISBN: 978-8896646-51-9

**CLIO**EDU<sup>®</sup>  
EDIZIONI

2015

on ne r  
tu Chre  
eime en  
as de pla  
aillé à p  
eatitude  
a Corps  
ent dau  
e, que  
se, le je  
as a'estr  
x meime  
ui en au  
que i An  
y font r  
erfectie

## Table des matières

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

Introduction ..... 5

DENIS KAMBOUCHNER

Le discours de la méthode d'Étienne Gilson ..... 7

IGOR AGOSTINI

Qu'est-ce que constituer un *Index scolastico-cartésien* ? ..... 11

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

Descartes ou Thomas d'Aquin ? Note sur la fonction historique de Descartes  
dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste ..... 25

DELPHINE BELLIS

Météores cartésiens et météores scolastiques : la lecture philosophique d'Étienne Gilson ..... 41

VINCENT CARRAUD

Socratisme chrétien, dépassement de la philosophie et chosisme : le Pascal d'Étienne Gilson ..... 57

FRANCESCO MARRONE

Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective .... 71

GIULIA BELGIOIOSO

L'« itinéraire cartésien » d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce ..... 87

Appendix A ..... 105

Appendix B ..... 108

FRANCESCO MARRONE

Descartes, Gilson et l'histoire de la philosophie. Une postface ..... 117

Index Nominum ..... 123

À Massimiliano Savini

non ne r  
tu Chre  
cime en  
as de pla  
aillé à p  
eatitude  
a Corps  
ent dau  
e, que  
se, le je  
as a'etr  
& meime  
ui en au  
que i'An  
y font r  
errectie

## Introduction

La soutenance du doctorat d'Etat d'Étienne Gilson n'a pas clos la discussion de ses deux thèses la principale sur *La liberté chez Descartes et la théologie*, la complémentaire qui était un *Index scolastico-cartésien*. Leur publication en 1913 constitue une césure dans les fécondes études sur le philosophe français : la discussion des thèses annonçait déjà ce destin. Les réserves de François Picavet, André Lalande et Henri Delacroix sur l'*Index* et celles, plus appuyées, de Victor Delbos sur la thèse principale n'ont pas cessé de trouver des échos depuis leur soutenance.

Il appartenait aux Centres d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne et de l'Université du Salento à Lecce de parcourir ce siècle pour mesurer combien ces deux livres ont, par leur originalité, profondément marqué les études cartésiennes. En premier lieu, les débats : Francesco Marrone a retenu celui avec Roland Dalbiez (1893-1976), qui fut un des maîtres de Paul Ricoeur. En 1929, Dalbiez attaque Gilson sur *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif* (« Revue d'histoire de la philosophie », 3, pp. 464-472). *L'esse obiectivum* peut bien n'être qu'un être de raison pour les thomistes, mais les scotistes ne le laissent pas tomber dans le pur néant des étants de raison et des *impossibilia* ; Duns Scot, en somme, avait reconnu aux contenus des idées divines une entité tout à fait semblable à celle que Descartes aurait attribué, en 1641, aux contenus de la connaissance humaine. La critique de Dalbiez conduira Gilson à introduire (timidement) le scotisme dans l'horizon doctrinal du XVII<sup>e</sup> siècle.

Elargir cette introduction en tenant compte des développements récents autour des courants doctrinaux et de leur interaction, c'est ce qu'Igor Agostini propose de faire en reprenant et complétant l'*Index scolastico-cartésien*. Sa communication repose à frais nouveaux la question des rapprochements et des influences, surtout dans le domaine lexical.

Autre échange d'idées, un demi-siècle plus tard, entre Étienne Gilson et le philosophe italien Augusto Del Noce (1910-1989), dans la correspondance échangée entre les deux hommes (1964-1969) et étudiée par Giulia Belgioioso. Les questions de Del Noce (et la sortie, en 1965, de son volume sur Descartes) permettent à Gilson de relire son *iter* cartésien et d'y apporter des nuances, surtout en fonction des travaux de son élève Henri Gouhier (et nous trouvons ici des pièces inédites).

Ce qui nous introduit à l'évolution interne de Gilson, non seulement comme historien (et professeur) de la philosophie, mais comme penseur du *réalisme méthodique*. Jean-Christophe Bardout, dans sa *Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste*. La « querelle du réalisme » de 1935-1936 (avec Étienne Gilson et Léon Noël, de Louvain [1878-1955], comme protagonistes) engage une prise de position sur le cartésianisme, qui joue le rôle d'un filtre pour éprouver les différents réalismes. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939) constitue donc, selon une heureuse formule de Bardout, « un traité du bon usage du cartésianisme en philosophie ».

Comme le montre Delphine Bellis, l'étude gilsonienne des *Météores* n'est pas seulement un exercice



DENIS KAMBOUCHNER

historique : elle lui permet d'aborder la question de la finalité physique, car, comme il le dit fortement dans *L'Esprit de la philosophie médiévale* (1932, pp. 108-109), « il y a et il y aura toujours lieu de revenir sur la question de savoir si, oui ou non, il y a du *pourquoi* dans la nature ». L'exemple est intéressant pour comprendre l'attitude de Gilson envers Descartes, qu'il explicite dans une lettre à Del Noce citée par G. Belgioioso : « Je ne crois pas du tout que la réflexion métaphysique ait été contemporaine de la réflexion physique chez Descartes : il avait fait choix d'une méthode physique avant d'avoir pensé aux conditions métaphysiques requises par cette méthode ».

Enfin, Vincent Carraud parle d'un livre que Gilson n'a pas écrit et qui n'aurait pas porté sur Descartes, à savoir « le Pascal d'Etienne Gilson ». Le rôle avoué d'« éveilleur » que Pascal joua dans la vie de Gilson n'a pas entraîné d'étude capitale d'un « œuvre littéraire contenant des idées d'origine philosophique », comme il l'écrit dans le seul article consacré à l'auteur des *Pensées*. Sans doute précisément parce que la découverte du thomisme a conduit Gilson à se passer de celui qui lui avait appris à « ne pas penser sur de la pensée, mais penser sur des choses, pour les connaître ».

Descartes fut un élément discriminant de la pensée gilsonienne, qu'il aura fécondée tout au long d'une vie de chercheur et de penseur. Jeune étudiant de licence, manœuvre dans la réédition d'Adam-Tannery, j'ai souvent rencontré le vieux maître dans son bureau du sous-sol de la Librairie Vrin. A plus de quatre-vingts ans, il n'avait rien perdu de sa verdeur, de son sens critique et surtout de sa curiosité intellectuelle. Il avait accueilli avec bienveillance mon intérêt pour la physique eucharistique de Descartes – éveillé par un chapitre de *La Pensée religieuse de Descartes* de son élève Gouhier, et voulait tout savoir sur dom Robert Desgabets. Mais surtout, il insistait sur deux points : les textes, les textes, toujours les textes – et les mots (ce qu'il expliquait déjà en 1913 pendant sa soutenance), et la fonction d'*essayeur* – *saggiatore*, disait-il, en m'expliquant le sens du titre de Galilée – que Descartes joue, comme tout grand philosophe, pour séparer, dans le travail de la pensée, l'or de la fausse monnaie – dont il constatait déjà l'inflation...

Jean-Robert Armogathe

Correspondant de l'Institut (Inscriptions et Belles-Lettres)

Directeur d'études émérite, Ecole Pratique des Hautes Etudes

Le discours de la méthode d'Étienne Gilson

Denis Kambouchner

## Le discours de la méthode d'Étienne Gilson

Pourquoi les études d'Étienne Gilson sur Descartes nous restent-elles si présentes et indispensables ? D'où vient qu'elles soient indémodables à un degré que n'a peut-être atteinte aucune des grandes interprétations françaises de Descartes qu'on peut citer à leur suite ?

Tout ce que l'on pourra avancer en réponse à cette double question se trouvera concentré dans un texte dont Jean-Luc Marion avait, en 1982, souligné la haute signification<sup>1</sup>. Il s'agit du compte-rendu de l'ouvrage d'Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes* (Paris, Vrin, 1924), paru en 1925 dans la «Revue de Métaphysique et de Morale»<sup>2</sup> et republié en 1930 parmi les appendices des *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*<sup>3</sup>.

Ce texte prend place après la sorte de conversion de point de vue qu'a évoquée Delphine Bellis. Il représente ainsi un point d'équilibre avant les nouveaux développements des années trente, retracés par Jean-Christophe Bardout. On y retrouve la saisissante ampleur de savoir et de la culture<sup>4</sup>, l'acribie du propos et la limpidité de forme qui sont les marques de fabrique de l'auteur<sup>5</sup>. Surtout, ce texte donne l'image d'un antiréductionnisme rigoureux, ce par quoi il s'impose comme le discours de la méthode de Gilson en matière cartésienne.

Cet antiréductionnisme va de pair avec l'esprit d'enquête qu'on trouve dans tous les textes gilsoniens des années vingt, y compris en matière de philosophie naturelle (songeons à l'étude sur les *Météores*) ; il est particulièrement lié à la volonté de multiplier les comparaisons avec des textes à valeur de sources, ce qui permet de faire place aux complexités décrites par Igor Agostini, et par là, comme dit la Préface des *Études*, à « libérer l'histoire du cartésianisme de la méthode du commentaire verbal où elle s'est trop souvent engagée »<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cf. ÉTIENNE GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1982 : avertissement à la réédition, p. II.

<sup>2</sup> « Revue de Métaphysique et de Morale », 32, 1925, pp. 519-537.

<sup>3</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930 : Appendices, chapitre III, pp. 281-298.

<sup>4</sup> À quoi l'on doit des comparaisons et références inattendues : ainsi dans la note 1 de la page 294, où à propos d'influences il est question d'Auguste Comte, de Saint-Simon, mais aussi d'un de leurs prédécesseurs, un certain Dr Burdin, auteur en 1803 d'un *Cours d'études médicales*, ainsi que des vues d'Emerson sur la « vie organique de la pensée » et sur la dévoration des penseurs les uns par les autres dans *The Natural History of Intellect*.

<sup>5</sup> Lorsque, *in fine*, Gilson loue chez Gouhier « le style aisé, rapide et de bonne compagnie dans lequel [les choses] sont dites », en ajoutant : « Il est bon d'écrire ainsi de Descartes, qui ne fut point un professeur, mais un gentilhomme » (p. 298), la chose ne s'entend peut-être pas sans pointe. Cela n'empêche pas qu'il y ait un idéal stylistique propre à Gilson, fait de sobriété cristalline.

<sup>6</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 6.

DENIS KAMBOUCHNER

En l'espèce, Gilson partage avec Gouhier la question initiale de *La Pensée religieuse de Descartes* : « *qu'est-ce que Descartes ?* », et l'idée que l'œuvre cartésienne doit beaucoup à une certaine suite d'événements. D'où la reprise textuelle des formules de Gouhier :

Faire un portrait, c'est figer une attitude ; c'est se condamner à marquer un trait : physicien *ou* apologiste [...] ; en réalité, une vie humaine est une succession d'attitudes et ne peut être approximativement exprimée que dans une succession de portraits<sup>7</sup>.

Gilson résume : « pour retrouver la marche réelle suivie par la pensée du philosophe, il faut donc renoncer à en construire la courbe », ce qui sera toujours trop concéder, comprend-on, au « mouvement rétrograde du vrai »<sup>8</sup>. Mais dans la même ligne bergsonienne, et plus nettement sans doute que Gouhier dans son ouvrage de 1924, il marque aussi la présence d'une intuition génératrice unitaire :

Le cartésianisme n'est, dans son essence même, pas plus augustinien que thomiste : il est simplement cartésien. Mais si l'intuition génératrice du système est, par définition, purement originale et unique, le système lui-même, avec la forme en partie contingente et empruntée qu'il a revêtue, ne l'est pas au même degré. Or, ce n'est pas seulement l'intuition, c'est aussi le système, qui constitue l'objet propre sur lequel porte la recherche de l'historien<sup>9</sup>.

De là un balancement fascinant et inédit au regard de la thèse de 1913 sur *La Liberté chez Descartes et la théologie* : pas plus qu'il n'y a à choisir entre un Descartes physicien et un Descartes métaphysicien, il n'y a absolument à choisir entre un Descartes thomiste – ce qui était l'option de Gouhier – et un Descartes augustinien – option de Gilson lui-même (avant Léon Blanchet) dans sa thèse de 1913, où l'on pouvait lire :

Descartes et Gibieuf, élevés l'un et l'autre dans la philosophie et dans la théologie de l'école, sont devenus l'un et l'autre les pénitents et les disciples du cardinal de Bérulle<sup>10</sup>.

Ou encore :

L'esprit de la métaphysique de Descartes n'est pas celui de saint Thomas, mais plutôt celui d'une théologie néo-platonicienne renouvelée elle-même des Pères et surtout de saint Augustin<sup>11</sup>.

C'est cette affirmation que Gouhier avait renversée, en termes courtois mais fermes, dans ses pages finales sur la métaphysique de Descartes.

Ici même, Gilson concède à Gouhier un certain thomisme cartésien : « cette assertion paradoxale [*Descartes, disciple fidèle de saint Thomas*] contient une âme de vérité »<sup>12</sup> ; « la conception cartésienne des

<sup>7</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 284. Voir HENRI GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924 : Introduction, in fine, pp. 36-37.

<sup>8</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 284.

<sup>9</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 290.

<sup>10</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, p. 201.

<sup>11</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 160.

<sup>12</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 288.



Le discours de la méthode d'Étienne Gilson

rappports de la foi et de la raison [a pu] se développer parallèlement à celle de saint Thomas d'Aquin »<sup>13</sup>. Toutefois, la théologie n'a pas chez Descartes à guider la philosophie<sup>14</sup>. Sur ce point,

le thomisme a donc été pour [Descartes] un minimum, et M. H. Gouhier a grandement raison de nommer l'attitude de Descartes *une conception d'origine thomiste, repensée par un esprit positiviste*<sup>15</sup>. C'est plutôt une dérivation et une déviation du thomisme qu'un thomisme proprement dit<sup>16</sup>.

D'un autre côté, nonobstant les incertitudes qui touchent aux relations de Descartes avec Bérulle, l'empreinte augustinienne est constituée : fréquentant des augustiniens, jeté vers l'augustinisme par son refus du thomisme de La Flèche, « qu'il fallait abandonner pour sauver la physico-mathématique », Descartes retrouve une « route ancienne »<sup>17</sup> : il « a cru pouvoir fonder l'édifice entier de la science sur les principes mêmes qui soutiennent la doctrine de saint Augustin »<sup>18</sup> ; à l'appui de quoi Gilson cite un « humble texte du XII<sup>e</sup> siècle », dû à Hugues de Saint Victor<sup>19</sup>. Il faut seulement l'admettre : cet augustinisme cartésien n'est pas lui-même de régime simple. Par rapport aux idées d'Augustin,

Descartes apportait autre chose que des nuances ; s'il faut situer sa pensée sur la ligne de l'augustinisme métaphysique, il en est le point le plus éclatant, car saint Augustin lui-même n'a jamais marqué d'un regard aussi sûr l'étroit sentier d'idées qui conduit l'âme à Dieu<sup>20</sup>.

Thomiste sous un certain rapport (minimal), Descartes n'est donc pas augustinien à un degré tel que cette inspiration doive éclipser les autres. Et si, « cheminant vers cet ancien but par cette route ancienne, [il a cru] aller tout seul où jamais personne n'était encore allé », l'idée qu'il se faisait de son originalité était d'une certaine manière fondée. C'est ici le lieu de parler avec Francesco Marrone d'un « cadre doctrinal irréductible aux sources qui en ont conditionné la formulation »<sup>21</sup> ; et de faire état d'une pluralité d'aspects de la pensée cartésienne, qui certes se décline au fil de diverses circonstances, mais doit néanmoins être prise comme une donnée constituante.

C'est en ce point aussi que fait retour l'intuition génératrice. Revenant sur le premier commentaire fourni par Gouhier des « premières pensées » de Descartes (le second sera livré plus de trente ans plus tard<sup>22</sup>), Gilson écrit :

<sup>13</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 289.

<sup>14</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 289, n. 1.

<sup>15</sup> H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, op. cit., p. 288.

<sup>16</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 289, n. 1.

<sup>17</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 294.

<sup>18</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 293.

<sup>19</sup> Il s'agit du *De Sacramentis*, I, III, 6-9 : *Patrologie latine*, t. 176, col. 219. Ce texte dont Gilson donne un extrait significatif (p. 294) préfigure en effet le *Cogito* cartésien et le passage du *Cogito* à la seconde preuve « par les effets ».

<sup>20</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 294.

<sup>21</sup> Cf. la contribution de Francesco Marrone dans ce volume.

<sup>22</sup> H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1958.

DENIS KAMBOUCHNER

Tous les thèmes de la philosophie de Descartes se sont éveillés avec ses premières pensées, et jamais il n'en a complètement oublié aucun ; mais tantôt l'un tantôt l'autre passait pour un temps au premier plan, selon que l'exigeaient les circonstances. Physicien, il le fut assurément, et savant aussi, sans aucun doute ; mais métaphysicien et apologiste, il ne le fut pas moins<sup>23</sup>.

En réalité, « les deux ordres de recherche (physique et métaphysique) sont indissociables dans sa pensée »<sup>24</sup>, et ce, conformément à « son intuition métaphysique la plus profonde », qui est « d'avoir compris qu'à une physique de l'étendue pure devait correspondre une métaphysique de la pure pensée »<sup>25</sup>. Certes, « l'idée d'un Descartes n'utilisant la métaphysique qu'en vue de la physique [*encore une des clés de la thèse de 1913*] nous semble correspondre encore », avait commencé par écrire Gilson, « à la vérité historique moyenne la plus sûrement établie »<sup>26</sup>. Mais cette formule assez curieuse n'exclut pas les rééquilibrages que fournira précisément le texte de 1929 sur les rapports entre physique et métaphysique, dont Delphine Bellis a traité ici.

L'historien doit en somme se reconnaître deux tâches : *d'une part*, la spécification et comme la *mesure* des aspects divers de la pensée étudiée, considérés en contexte (et ici, il entre beaucoup d'une méthode positive et d'un idéal scientifique par où Gilson se rapproche paradoxalement de Lévi-Bruhl), mais aussi, *d'autre part*, l'appréciation d'une unité de fond. Ce sont en fait les deux faces d'une seule et même tâche, et celle-ci est illimitée. D'où l'admirable début du compte-rendu :

Après tant de livres écrits sur Descartes, ceux qui suivent du dehors le travail des historiens éprouvent certainement l'impression qu'il ne reste plus rien à dire ; ceux qui participent à ce travail éprouvent, au contraire, l'impression que les meilleurs ouvrages, les plus consciencieux, les plus totalement désintéressés, restent bien en deçà du but idéal qu'il faudrait atteindre<sup>27</sup>.

C'est que « plus les historiens approfondissent le cartésianisme, plus Descartes paraît grand, et plus aussi son œuvre se révèle significative jusque dans ses limites mêmes ». Et puis,

Une grande philosophie est une valeur inépuisable que les historiens n'ont jamais fini de monnayer, dont ils sentent qu'elle était et qu'elle reste encore grosse des possibilités les plus diverses, et dont ils sont toujours tentés de ne suivre qu'une seule direction, alors que ce fut sa vie même d'en essayer simultanément plusieurs et de les accorder<sup>28</sup>.

Ces lignes sont impérissables. Avec valeur d'avertissement, donc sur un mode virtuellement critique, elles nous fixent encore aujourd'hui la maxime et la route dont nous ne devons pas nous écarter.

---

<sup>23</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 297.

<sup>24</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 295.

<sup>25</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 293.

<sup>26</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 282.

<sup>27</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 281. - Le mot « désintéressés » était repris de Gouhier : « ce Descartes apologiste, voici qu'au début du XXe siècle l'histoire désintéressée le retrouve » (H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, op. cit., p. 13).

<sup>28</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 281.

Igor Agostini

## Qu'est-ce que constituer un *Index scolastico-cartésien* ?

Il est bien connu qu'Étienne Gilson, sur le conseil de Lucien Lévy-Bruhl, « s'est d'abord attaché à Descartes et à ses rapports avec la scolastique, avant de consacrer la plupart de ses travaux ultérieurs à l'ensemble de la philosophie médiévale »<sup>1</sup>.

Le point de départ de la recherche gilsonienne sur Descartes et la scolastique est constitué par ses deux thèses de doctorat, soutenues en 1912 et publiées l'année suivante chez Alcan sous le titre de *La liberté chez Descartes et la théologie* et de l'*Index scolastico-cartésien*<sup>2</sup>. S'ensuivra une série d'études, par la suite réunies en 1930, dans le volume *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*<sup>3</sup>. Cette trilogie constitue la contribution majeure de Gilson au champ d'études des rapports entre Descartes et la scolastique, mais elle ne l'épuise pas. Il faut en effet signaler au moins trois autres ouvrages : le grand commentaire du *Discours* de 1925 (dans lequel l'enquête sur la formation du jeune Descartes a un rôle essentiel et dans lequel figurent de denses notes comparatives entre les conceptions cartésienne et scolastique)<sup>4</sup>, et, ultérieurement, deux travaux à caractère plus spécifiquement philosophique, à savoir *L'être et l'essence*<sup>5</sup> et *The Unity of Philosophical Experience*<sup>6</sup>. De cet itinéraire, il est également possible d'établir un *terminus ad quem* : 1979, année de la seconde édition de l'*Index*. Il s'agit d'une édition revue, corrigée et augmentée, avec un *Supplément* intégrant certains textes scolastiques et suivi d'une *Postface* qui clôt, idéalement, le parcours de Gilson là où il avait commencé<sup>7</sup>.

Un début fulgurant, car les deux études de 1913 marquent une étape décisive pour les études cartésiennes : elles inaugurent de fait toute la recherche sur Descartes et la scolastique qui a marqué profondément la littérature critique cartésienne des cent dernières années. Bien sûr, le travail de Gilson n'était pas sans précédent. Certains antécédents sont rappelés par Gilson lui-même dans les pages introductives de l'*Index* (Freudenthal, en premier lieu, Veitch, von Hertling, Royce)<sup>8</sup> ; même à ceux-là

<sup>1</sup> GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, *L'apport d'Étienne Gilson et de Martial Gueroult aux études sur Descartes*, BC VIII 1-21 : 2.

<sup>2</sup> Dorénavant : *Index* 1912.

<sup>3</sup> ÉTIENNE GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.

<sup>4</sup> RÉNÉ DESCARTES, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire* (1925), par É. Gilson, Paris, Vrin, 1947<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> É. GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.

<sup>6</sup> É. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Scribner's, 1937.

<sup>7</sup> É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Seconde édition revue et augmentée seule autorisée par l'auteur, Paris, Vrin, 1979. Dorénavant = *Index* 1979.

<sup>8</sup> JACOB FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, in *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller zu seinem Fünfzigjähriger Doctor – Jubiläum gewidmet*, Leipzig, Fues's Verlag CH. Reisland)1887, ss 83-138 ; JOHN VEITCH (ed.), *The Method, Meditations, Principles of Descartes*,



IGOR AGOSTINI

il aurait pu ajouter certains travaux en langue allemande, comme ceux de Buss (avec ses études dans le « Philosophisches Jahrbuch »), mais aussi en français, comme ceux de Bouillier (qui, dans son étude sur les *Ennéades*, rapprochait Descartes et Plotin), Jourdain (qui rapprochait Descartes, Thomas et Anselme), Hauréau (qui dans son *Histoire de la philosophie scolastique*, comme dans son *Histoire littéraire du Maine*, identifiait l'origine du *Cogito* chez Eric d'Auxerre et même chez Jean Scot Erigène, Saint Augustin et Plotin).

De tels auteurs furent signalés à Gilson : le fait d'avoir pris (indûment) Freudenthal comme point de départ de ses études sur Descartes et la scolastique lui fut reproché par celui qui était alors chargé de cours d'Histoire de la Philosophie médiévale à la Sorbonne, François Joseph Picavet (dont le poste sera occupé ensuite par Gilson), au cours de la soutenance des deux thèses de Gilson, reproduite dans le troisième fascicule de la «Revue de Métaphysique et de Morale» en 1913, sous le titre *Thèse de M. É. Gilson, agrégé de Philosophie*<sup>9</sup> – un document d'un immense intérêt pour comprendre de nombreux aspects, surtout sur le plan méthodologique, de l'œuvre de Gilson, et en particulier de l'*Index*, aspects peut-être pas complètement explicités dans ces deux œuvres. Sur une remarque de Picavet, Gilson déclarera être « tout à fait d'accord », précisant néanmoins n'avoir « voulu citer que ceux qui se sont proposé exclusivement ce but » ; et il ajoutera aussi n'avoir « voulu rapprocher de Descartes que les textes qui ont pu lui être enseignés », point sur lequel je reviendrai plus loin<sup>10</sup>.

Il reste néanmoins qu'aucune des études qui avaient précédé Gilson (avec l'exception partielle du travail de Freudenthal, qui concerne de toute façon surtout Spinoza) n'exercera la même influence que la *Liberté*, et surtout, que l'*Index* et les *Etudes*. On peut même dire, sans crainte d'être démenti, qu'il existe un avant et un après Gilson dans le champ des études cartésiennes. L'avant est celui représenté, en 1911, par le livre qui a été défini comme le *terminus a quo* de « la grande odyssee des *Meditationes* cartésiennes en notre siècle », *Le système de Descartes* d'Octave Hamelin, mais qui constitue en réalité le *terminus ad quem* du schéma interprétatif hégélien, qu'il actualisait, mais en proposant à nouveau l'image traditionnelle de Descartes comme le « fondateur authentique de l'idéalisme moderne », celui qui « vient après les Anciens, presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui »<sup>11</sup>.

L'après, en revanche, est constitué par les études qui, dans le sillage de celles de Gilson, ont contribué de manière décisive (même en en corrigeant sur des points essentiels, comme je le rappellerai brièvement, certaines thèses de fond) à montrer que la permanence de la pensée médiévale dans la modernité (comme on voudra la déclinier, dans le sens d'une continuité ou d'une discontinuité, mais non dans celui d'un vide absolu, comme le prétendait Hamelin) ne se constate pas seulement au niveau institutionnel, mais aussi au niveau lexical et conceptuel.

---

Edinburgh, William Blackwood and Sons, 1887<sup>9</sup>, pp. 274-292 ; GEORG FREIHERR VON HERTLING, *Descartes Beziehung zur Scholastik*, in *Königliche Bayerischen Akademieder Wissenschaften in München. Sitzungsberichte d. philos. Histor. Klasse*, 1897, pp. 339-381 e 1899, pp. 3-36 ; JOSIAH ROYCE, *Latin and Scholastic terminology*, in *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 2 vols., ed. by J.M. Baldwin, New York, Macmillan, 1901-1902 (repr : Bristol, Thoemmes Press, 1998), vol. I, pp. 628b-639b.

<sup>9</sup> *Thèse de M. É. Gilson, agrégé de Philosophie*, « Revue de Métaphysique et de Morale », XXI (1913), pp. 19-32. Dorénavant = *Thèse de M. É. Gilson*.

<sup>10</sup> *Thèse de M. É. Gilson*, p. 25.

<sup>11</sup> OCTAVE HAMELIN, *Le système de Descartes* (1911) Paris, Alcan, 1921<sup>2</sup>, p. 15.



Qu'est-ce que constituer un *Index scolastico-cartésien*?

Les études de Gilson ont donc lancé une tendance qui s'est prolongée jusqu'à nos jours, puisque les études sur Descartes et la Scolastique constituent un des filons les plus riches de la littérature cartésienne, comme l'atteste de manière exemplaire la mise à jour de la *Bibliographie cartésienne*<sup>12</sup> et les derniers numéros du *Bulletin cartésien*. L'impulsion donnée dans cette direction par les travaux de Gilson a été tellement forte que, en un sens, on pourrait presque dire que les recherches de Gilson ont comme légitimé en droit une enquête concernant les études sur Descartes et la Scolastique : Gilson n'a donc pas seulement inauguré une tendance historiographique, mais il en a fourni la justification méthodologique, montrant qu'il est sensé, au moins pour certaines problématiques, d'interroger Descartes sur les mêmes questions que se posaient les scolastiques. Enfin, Gilson n'a pas seulement inauguré et légitimé les études sur Descartes et la Scolastique, mais il les a marquées d'une manière très profonde même sur le plan interprétatif : Gilson constitue donc de fait, encore le référent des travaux qui prétendent le dépasser (et qui dans certains cas l'ont réellement dépassé), dans la mesure où c'est encore dans la logique d'une intégration des résultats acquis par Gilson que de tels travaux se présentent. Il suffit de penser, par exemple, à la première partie de la *Théologie blanche* de Marion<sup>13</sup> ; ou à de nombreuses pages de *Descartes and the Last Scholastics* de Roger Ariew<sup>14</sup> ; ou au volume sur la *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes* de Aza Goudriaan<sup>15</sup>, ou encore, à *L'esistenza di Dio* d'Emanuela Scribano<sup>16</sup>.

Ainsi, l'attention qu'a suscitée au MIUR le projet, dont je suis responsable scientifique, d'un *Lexique scolastico-cartésien*, entendu comme une mise à jour de l'*Index* de Gilson qui a obtenu un financement FIRB 2013-2015, n'est pas surprenante. Un projet aussi ambitieux que difficile. Non sans craintes et hésitations, j'interviens donc aujourd'hui, sur ce thème si important, mais en même temps si délicat, qui m'a été assigné par les organisateurs de ce colloque, que je remercie de l'invitation et de l'opportunité d'intervenir dans un contexte si prestigieux. Mon espoir est que ma communication puisse susciter des suggestions, des observations, des objections et aussi des critiques qui soient susceptibles de m'aider à mieux articuler mon projet. Mais l'objectif que je me fixe avant tout, à cette place, est celui de reconstruire les traits saillants de cet *Index* gilsonien, ce qui doit être à mon avis le présupposé de toute proposition de mise à jour, non seulement pour l'évidente raison qu'il faut partir de la base de données préexistantes, mais aussi pour les recommandations méthodologiques établies, même si, comme je chercherai à le montrer, elles l'ont été de façon non programmatique et systématique.

Qu'est-ce que constituer un *Index scolastico-cartésien* ? Il n'y a rien de mieux, pour répondre à une telle question, que de renvoyer à Gilson lui-même. Pourtant, chez Gilson, on ne trouvera jamais posée

<sup>12</sup> JEAN-ROBERT ARMOGATHE / VINCENT CARRAUD, *Bibliographie Cartésienne* (1960-1996), avec la collaboration de M. Devaux et M. Savini, Lecce, Conte, 2003.

<sup>13</sup> J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981), Paris, Presses Universitaires de France, 1991<sup>2</sup>.

<sup>14</sup> ROGER ARIEW, *Descartes among the Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2011, qui reprend, du même auteur, *Descartes and the Last scholastics*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.

<sup>15</sup> AZA GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes. Im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp. 73-74.

<sup>16</sup> EMANUELA SCRIBANO, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1994 (tr. fr. par Ch. Barone : *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil, 2002).

IGOR AGOSTINI

explicitement une telle question, de sorte que s'appuyer sur son autorité afin de trouver une réponse signifie repérer et mettre ensemble les différentes indications que Gilson a fournies, de façon non systématique et programmatique, dans cette direction, sur l'*iter* qui conduit de la première à la seconde édition de l'*Index*. C'est ce que je chercherai à montrer dans la première partie de cette intervention, dans laquelle, établissant ce que nous pourrions appeler une sorte d'auto-interprétation diachronique de l'*Index* de la part de Gilson, j'insisterai en particulier sur les rapports qui lient l'histoire de l'*Index* à celle de l'évolution de l'interprétation gilsonienne de Descartes, avec une particulière attention portée sur les dix-sept années décisives qui vont de *La Liberté* aux *Études* en passant par le *Commentaire* au *Discours de la méthode*.

Il s'agit, en réalité, d'un parcours difficile à reconstruire, même pour les chefs d'œuvre : traversé par des changements de thèses et d'organisation méthodologique, c'est un « itinéraire hésitant et sérieux », comme l'a défini Jean-Luc Marion dans son éclairant essai sur *L'instauration de la rupture : Gilson à la lecture de Descartes*<sup>17</sup>. La considération d'un tel parcours, cependant, au sein d'une communication sur l'*Index*, me semble d'une grande utilité, sinon vraiment nécessaire, dans la mesure où elle reflète la façon dont Gilson avait pensé, depuis la première édition de l'ouvrage, son *Index*, à savoir comme un instrument, et précisément, comme un instrument préliminaire au travail interprétatif : « Notre ambition se limite à celle d'apporter un instrument de travail »<sup>18</sup>.

L'*Index* en effet se limitait, dans les intentions et dans les faits, à suggérer des « rapprochements possibles »<sup>19</sup> entre Descartes et la Scolastique, sans cependant les établir factuellement. Cette seconde tâche était en effet, selon Gilson, propre à l'interprète ; et ce fut Gilson qui l'entreprit, à partir justement de l'ouvrage contemporain de l'*Index*, *La Liberté chez Descartes et la théologie*. Cependant, Gilson n'a pas seulement distingué ces niveaux, mais il a aussi établi entre eux un rapport de subordination : « Cet 'Index' est sorti naturellement de mon travail principal »<sup>20</sup>, à savoir de *La liberté*.

Paradoxalement, cependant, entre les deux œuvres, ce fut sans doute l'*Index* qui pesa le plus, car, après une intense discussion dans la décennie suivante, à partir du grand débat qui eut comme protagonistes Gilson, Maurice de Wulff et Jean Laporte le 19 mars 1914 sur *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, publié dans le « Bulletin de la société française de Philosophie », XIV (1914), pp. 207-258, *La liberté* resta longtemps oubliée dans la culture française.

À l'origine de cet oubli, il y eut aussi des problèmes éditoriaux, rappelés par Geneviève Rodis-Lewis dans sa brève et dense intervention sur *Quelques compléments sur la création des vérités éternelles*, publiée en 1980 dans *Etienne Gilson et nous : la philosophie et son histoire* : le livre fut épuisé et il ne sera réédité qu'en 1987. Il suffit de penser au fait que le savant Timothy John Cronin, à qui est liée une des plus ambitieuses et fameuses recherches sur les rapports entre Descartes et la Scolastique de Gilson à Marion<sup>21</sup>, ne l'a même

<sup>17</sup> J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture : Gilson à la lecture de Descartes*, dans *Etienne Gilson et nous : la philosophie et son histoire*, textes réunis et publiés par M. Couratier, Paris, Vrin, 1980, pp. 13-34 : 25.

<sup>18</sup> *Index* 1912, p. IV.

<sup>19</sup> *Thèse de M. É. Gilson*, p. 24.

<sup>20</sup> *Thèse de M. É. Gilson*, p. 24.

<sup>21</sup> TIMOTHY JOHN CRONIN, *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Roma, Gregorian University Press, 1966 [New York-London,

Qu'est-ce que constituer un *Index scolastico-cartésien*?

pas lu de première main<sup>22</sup>.

Mais, comme le souligne Jean-Luc Marion dans son avertissement à la réédition posthume de *La Liberté* en 1987, le fait que Gilson n'a jamais voulu, à la différence de ce qui s'est produit en revanche pour l'*Index*, republier, pendant sa vie, la *Liberté*, « résulte [...] de la volonté expresse de l'auteur lui-même. Plus encore que pour l'*Index*, É. Gilson fut très rapidement sensible à certaines limites de son travail »<sup>23</sup>.

Il y avait deux thèses en particulier de *La Liberté* qui n'ont d'emblée convaincu personne : la thèse du *Descartes physicien*, que Gilson reprenait à Lévy-Bruhl, en l'enracinant sur une très fragile interprétation, matraquée dès 1914 par les critiques de Laporte, de la thèse de l'inaccessibilité des fins de Dieu dans le sens de la négation des causes finales ; et, pour ce qui concerne plus spécifiquement le problème des sources de la théorie de la création des vérités éternelles, leur reconduction (en particulier pour ce qui concerne la thèse de l'unité de Dieu) à la théologie oratorienne ; deux thèses immédiatement démolies par un élève de Gilson, Henri Gouhier, de qui Gilson accueillit pleinement les critiques.

Mais l'interprétation de *La Liberté* fut sujette à des objections importantes, reçues elles aussi par Gilson, sur un autre point encore, qui est celui qui nous intéresse le plus ici. Les recherches gilsoniennes postérieures à 1913 sont certainement encore guidées par la méthode utilisée dans *La Liberté* : la connexion entre la pensée de Descartes et la Scolastique. Toutefois, dans ces années, mûrit en Gilson, sous la poussée de sollicitations extérieures, la conviction que le cadre de la scolastique considéré dans l'*Index* et dans *La Liberté* devait être élargi. Les études postérieures à *La Liberté* – déjà celles immédiatement postérieures – montreront en effet de façon nette que la scolastique que Gilson avait invariablement présentée comme thomiste comportait en réalité une variété de points de vue très différents entre eux et qui étaient essentiels pour comprendre certaines thèses de Descartes.

La question, en vérité, se posa immédiatement, avant même la publication des deux thèses, soulevée explicitement, durant la soutenance, par Picavet :

Pourquoi, étant donné les textes que vous choisissez, dire « Index scolastico-cartésien », et non, ce que j'aurais préféré : « Index thomistico-cartésien » ?<sup>24</sup>

Gilson répondra en revendiquant la distinction entre thomisme et suárezisme :

On distingue aujourd'hui entre ces philosophes que j'ai cités. Ainsi il est difficile de classer Suárez parmi les thomistes<sup>25</sup>.

Et pourtant, une telle distinction entre Thomas et Suárez n'était pas opérante dans l'ouvrage dont l'*Index* était présenté comme l'instrument, *La Liberté*. D'ailleurs, c'était précisément sur une assimilation

---

[Garlang Publishing, 1987].

<sup>22</sup> G. RODIS-LEWIS, *Quelques compléments sur la création des vérités éternelles*, dans *Etienne Gilson et nous*, op. cit., pp. 73-77.

<sup>23</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1987, pp. I-II.

<sup>24</sup> Thèse de M. É. Gilson, p. 24.

<sup>25</sup> Thèse de M. É. Gilson, p. 24.



IGOR AGOSTINI

entre Suárez et Thomas concernant la théorie de la création des vérités éternelles que s'enracinait la première partie du livre. L'adversaire de la théorie de la création des vérités éternelles, le théologien qui a soutenu que les vérités éternelles seraient vraies même indépendamment de Dieu, serait Thomas, position que Gilson ne distinguait pas de celle de Suárez. Cronin tombera dans une grossière équivoque en présentant comme une nouveauté l'identification entre Suárez et l'adversaire de la théorie des vérités éternelles, puisque déjà Gilson s'était prononcé en ce sens ; sauf que ce faisant Gilson avait de manière erronée assimilé la position de Thomas et celle de Suárez, au point de citer les textes pertinents de Suárez seulement en note (et sans les incorporer à l'*Index*), se rendant ainsi au moins en partie responsable, comme le souligne Genèviève Rodis-Lewis, de l'erreur qui entache l'interprétation de Cronin<sup>26</sup>, en fait déjà anticipée par Pierre Garin, comme nous le verrons.

De plus, si Suárez a été assimilé à Thomas, de la manière qu'on a vue, Duns Scot était complètement absent, de *La Liberté* comme de l'*Index*, sinon pour montrer l'irréductibilité de son volontarisme (à tort rapproché de Descartes, selon Gilson, qui a détruit ici une vulgate historiographique encore vivante à son époque) à la théorie de la création des vérités éternelles, qui se base en revanche sur l'identification des facultés en Dieu.

Gilson poursuivra une approche similaire en 1925 dans son *Commentaire*. Ici en particulier, dans une note importante sur la notion cartésienne de *realitas obiectiva*, alors qu'il relevait l'origine scolastique de la terminologie cartésienne, il énonçait un jugement général d'irréductibilité de cette notion cartésienne à toute la scolastique, de manière indiscriminée (même si la thèse se trouvait exemplifiée seulement par un passage d'Ockham) :

Il ne faut cependant pas se laisser illusionner par le caractère scolastique de cette terminologie, car la conception qu'elle recouvre ne l'est pas. Dans la scolastique, l'être *objectif* n'est pas un être réel, mais un être de raison<sup>27</sup>.

Sur l'un et l'autre point, les thèses de Gilson furent vite contestées, en ordre chronologique inverse, même si en un bref laps de temps, de trois ans. En 1929, Roland Dalbiez apporta des arguments importants pour démontrer l'origine scotiste de la notion de réalité objective et de son statut ontologique<sup>28</sup>. En 1932, Pierre Garin, dans un livre au ton agressif mais au contenu pour l'essentiel irréprochable, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes* (Paris, Desclée de Brouwer), montra, anticipant les résultats de Cronin, la différence entre la position de Vasquez et Suárez d'une part, et celle de Thomas, d'autre part, sur la théorie de la création des vérités éternelles (en proposant l'identification de Vasquez et Suárez).

Les deux thèses furent acceptées par Gilson : la première dans une note des *Etudes*<sup>29</sup> ; la seconde dans une note de son *Jean Duns Scot* de 1952, dans lequel il présenta un texte de Scot qui admettait

<sup>26</sup> G. RODIS-LEWIS, *Quelques compléments sur la création des vérités éternelles*, art. cit., p. 75.

<sup>27</sup> R. DESCARTES, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, op. cit., p. 321.

<sup>28</sup> ROLAND DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du « Descartes » de M. Gilson*, « Revue d'histoire de la Philosophie », 3 (1929), pp. 464-472.

<sup>29</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), Paris, Vrin, 1951<sup>2</sup>, p. 204, n. 3 ; p. 205, n. 1.



Qu'est-ce que constituer un *Index scolastico-cartésien*?

d'identifier, même dans la position soutenue par ce dernier (dans la ligne de Suárez et de façon différente de Thomas), la thèse combattue par Descartes avec la théorie de la création des vérités éternelles<sup>30</sup>.

C'est dans ces années que trouve son origine l'idée, qui est celle sans doute sur laquelle les spécialistes contemporains insistent le plus (tant ceux de Descartes<sup>31</sup> que ceux de la scolastique moderne<sup>32</sup>), d'une prise en compte de la référence au scotisme pour comprendre la scolastique contemporaine à Descartes et, dans certains cas, les positions de Descartes lui-même : il suffit de penser en ce sens à la thèse de la positivité de l'infini, sur laquelle insistera, en 1922, Alexandre Koyré<sup>33</sup>, dont les travaux seront rappelés par Husserl, avec ceux de Gilson, dans ses *Méditations cartésiennes*, pour supporter, sur la base des plus récents acquis historiographiques de l'époque, sa thèse d'un Descartes encore victime des préjugés scolastiques<sup>34</sup>.

Pourtant, de tous ces développements il n'y en aura qu'un dont Gilson tiendra compte dans la seconde édition de son *Index* en conformité avec l'élargissement du corpus des auteurs scolastiques en dehors de Thomas. Il s'agit du texte n. 569<sup>35</sup>, tiré des *Reportata* de Scot, dans lequel, comme nous l'avons vu, Gilson se croyait certain d'identifier, avec Suárez (dont la position était désormais distinguée de celle de Thomas par Gilson), un antécédent historique de la thèse combattue par Descartes de la théorie de la création des vérités éternelles :

Si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli<sup>36</sup>.

Pour le reste, à part une référence au canon selon lequel le concile du Latran condamnait l'opinion des négateurs de la thèse de l'âme comme forme substantielle du corps humain<sup>37</sup>, à part quelques textes d'Aristote et deux textes de Molina et de Gibieuf sur la liberté d'indifférence<sup>38</sup>, le *corpus* des auteurs scolastiques pris en considération par Gilson continuait à se limiter à Thomas, cité de manière récurrente (même si avec un échantillon significatif de textes non tirés de la *Summa theologiae*, en particulier des commentaires à Aristote).

En résulte l'impression que, à l'exception du texte de Scot, le *Supplément* de l'*Index* ne s'aligne pas sur les développements de l'historiographie enregistrés dans la soixantaine d'années suivant la publication des deux thèses de Gilson et qui induisaient à chercher en dehors du corpus scolastico-thomiste ; avec le

<sup>30</sup> É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 185, n. 2.

<sup>31</sup> Cf., par exemple, R. ARIEW, *Descartes and the Last scholastics*, *op. cit.*

<sup>32</sup> JACOB SCHMUTZ, *L'héritage des subtils. Cartographies du scotisme de l'âge classique*, « Les études philosophiques », LVII (2002), 1, pp. 51-81.

<sup>33</sup> ALEXANDRE KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux, 1922 (facsimile : New York, Garland, 1987), p. 140.

<sup>34</sup> EDMUND HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Paris, A. Colin, 1931 : Méd. I, 10, p. 20.

<sup>35</sup> *Index* 1979, p. 357.

<sup>36</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia*, Prologus, Quaestiuncola 4, in *Opera omnia*, ed. L. Wadding, 22 voll., Paris, Vivès, 1891-1895 : vol. XXII, p. 51b.

<sup>37</sup> *Index* 1979, texte n. 529, p. 341.

<sup>38</sup> *Index* 1979, textes n. 552-554bis, p. 351.

IGOR AGOSTINI

paradoxe que certaines contributions, décisives, (pensons en particulier à la reconduction de la notion de réalité objective à la tradition scotiste) avaient été recueillies par Gilson lui-même avec un “ don d'accueil ”<sup>39</sup> pour employer les mots de Rodis-Lewis, qui atteste fortement son attention aux progrès de la littérature critique cartésienne. Ainsi, alors que dans l'interprétation gilsonienne de Descartes l'image d'une scolastique toute thomiste s'était fortement atténuée, l'*Index scolastico-cartésien* continuait à rester, pour l'essentiel, un « Index thomistico-cartésien ».

De ce fait, il faut donner une explication. Laquelle, certainement, doit être trouvée dans les circonstances contingentes dans lesquelles s'origine la seconde édition de l'*Index* : les textes intégrés – précise Gilson dans son *Supplément* – sont « des additions corrigées au cours de lectures en vue d'une réédition possible de l'ouvrage »<sup>40</sup>. Ils ne sont donc pas le fruit d'un travail accompli systématiquement et ils présentent des lacunes non seulement par rapport aux contributions extérieures, mais même par rapport à l'œuvre interprétative de Gilson lui-même : il suffit de penser au fait que les textes de Suárez qui ont échappé à Cronin ne seront pas, eux non plus, intégrés au *Supplément* à l'*Index*.

Mais une explication contingente ne résout pas la question de droit, qui est la suivante : dans l'optique d'une réédition de l'*Index*, sollicitée par Gilson lui-même, qui prenne la forme d'une mise à jour de l'*Index* lui-même, une opération qui procède au moyen d'une intégration systématique des acquis les plus significatifs de la littérature critique depuis 1913 est-elle légitime ? Autrement dit, un alignement de l'*Index* sur les résultats obtenus par l'historiographie dans le sens d'un élargissement du *corpus* des auteurs scolastiques hors du seul corpus thomiste est-il légitime ?

Je pense qu'une telle opération est légitime et que nous y autorise, au moins en partie, Gilson lui-même. Mais pour argumenter sur ce point, je voudrais développer, de manière préliminaire, un aspect de la recherche gilsonienne sur Descartes, qui est peut-être moins connu mais qui, néanmoins, me semble crucial dans la perspective de ma communication : la méthodologie mise en œuvre dans l'*Index* pour la constitution d'un *corpus* de textes scolastico (thomistico)-cartésien.

Le but que Gilson s'était proposé dans l'*Index* était d'établir des influences possibles de la scolastique sur Descartes :

Il faut rassembler toutes les marques d'une influence possible de la scolastique sur sa pensée<sup>41</sup>.

Il faut insister, ici, sur 'possible'. Gilson lui-même le fera dans la soutenance de la thèse. Le but de l'*Index* n'est pas, en toute rigueur, d'établir des comparaisons, mais, précisément, des comparaisons possibles :

Pour ce qui est des résultats, je me suis interdit de faire à proprement parler des comparaisons ; j'ai simplement indiqué des rapprochements possibles<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> G. RODIS-LEWIS, *Quelques compléments sur la création des vérités éternelles*, art. cit., p. 74.

<sup>40</sup> *Index* 1979, p. 337.

<sup>41</sup> *Index* 1912, p. III.

<sup>42</sup> *Thèse de M. É. Gilson*, p. 24.

Qu'est-ce que constituer un *Index scolastico-cartésien*?

C'est ici qu'émerge la nature de l'*Index* comme instrument. La réunion des textes offre des comparaisons possibles qu'il revient au lecteur et, idéalement, au chercheur, de suivre. Gilson le répétera en termes explicites dans le *Supplément* à l'édition de 1979 :

Le lecteur est invité à comparer une certaine doctrine scolastique [...] Le présent Index doit permettre à ceux qui le désirent de se procurer ce genre d'information ; la comparaison reste pourtant toujours à faire par le lecteur<sup>43</sup>.

L'*Introduction* avait d'ailleurs déjà éclairé le travail qui devait être effectué par le lecteur sur le texte :

Freudenthal a fort justement remarqué que la considération des sources scolastiques est inévitable pour tous les philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle ; or avant de savoir dans quelle mesure la scolastique a influencé tel ou tel philosophe il faut d'abord rassembler toutes les marques d'une influence possible de la scolastique sur sa pensée<sup>44</sup>.

Ce passage est un peu obscur, mais je crois que Gilson voulait dire ceci : dans l'absence d'une explicitation de la source, l'identification sur le plan lexical et conceptuel des influences possibles peut admettre la tâche interprétative d'établir, au moins, l'influence actuelle et donc les sources. L'*Index* n'est donc pas un travail sur les sources ; et il ne l'est pas ouvertement. Mais comment mieux déterminer cette catégorie d'influences possibles ? Autrement dit, comment entendre les textes présents dans l'*Index* comme " marques " d'influences possibles ? C'est Gilson lui-même qui répond à cette question :

Notre but pourrait se définir de la façon suivante : donner un relevé aussi complet que possible des expressions et conceptions qui sont passées de la philosophie scolastique dans le texte de Descartes<sup>45</sup>.

Ce n'est pas la catégorie de source, mais bien celle de permanence, dans la double dimension du langage et du concept, qui définit le but de l'*Index*. Cependant, si le but de l'*Index*, en tant que tel, n'est pas d'établir des sources, la référence à la filiation historique est néanmoins un critère nécessaire. Gilson impose en effet à son étude une restriction, précisément parce que le champ des auteurs scolastiques pris en compte pourrait trop s'étendre, jusqu'à atteindre des résultats invérifiables. La prémisse sous-entendue par le raisonnement de Gilson est que, si une influence est toujours possible, il faudra ancrer cette possibilité dans une donnée objective. Et la restriction est la suivante : non ce qui est passé à Descartes *de la scolastique en général*, mais ce qui est passé à Descartes *de la scolastique que lui connaissait*, à savoir ce qui est passé dans le texte cartésien des auteurs étudiés à la Flèche. Il écrit :

Nous estimons que les rapprochements de textes entre lesquels on ne peut établir aucune filiation historique sont des exercices vains et plus dangereux qu'utiles ; aussi est-ce à la scolastique que Descartes a connue que se sont limitées nos investigations<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> *Index* 1979, p. 336.

<sup>44</sup> *Index* 1912, p. III.

<sup>45</sup> *Index* 1912, p. III.

<sup>46</sup> *Index* 1912, p. III.

IGOR AGOSTINI

Voilà pourquoi le corpus des auteurs pris en considération par l'*Index* se limite aux commentateurs de Coimbra, à Rubio, Toledo, en plus de Thomas et Suárez, Eustache de saint Paul et Abra de Raconis. Gilson sera encore plus net, sur ce point, au cours de la soutenance de sa thèse, en réponse au rappel provocateur par Picavet de l'importance d'auteurs comme Eric d'Auxerre et Jean Scot :

Je n'ai voulu rapprocher de Descartes que les textes qui ont pu lui être enseignés<sup>47</sup>.

L'*Index* combinait donc le critère de la filiation historique avec la prétention de ne pas être un travail sur les sources : combinaison dont la condition de possibilité réside dans le concept d'influence possible. Autrement dit, il faut partir des textes mentionnés par Descartes parce qu'alors on est factuellement autorisés à établir une connexion possible, sans pour autant s'engager à déterminer cette filiation possible comme déterminante. A la différence de ce qui a été soutenu par Jean-Luc Marion, je ne pense pas que dans l'*Index* soit opérant, comme c'est bien sûr le cas dans la *Liberté*, un concept de continuité entendue au sens fort, en termes d'« influence contraignante, par une sorte de déterminisme, qui élimine, au moins partiellement, l'originalité du penseur »<sup>48</sup> : le concept d'influence, tel qu'il opère dans l'*Index* à savoir dans les termes d'une influence possible, comme je le montrerai plus en détails plus loin, insistant sur la différence de niveau entre l'*Index* et la *Liberté*, fait abstraction en effet, par une décision méthodologique préliminaire, de toute référence au couple conceptuelle influence contraignante/originalité.

Le point en revanche qui me semble faire problème est ailleurs : il consiste à mesurer à quel point est restrictif le critère de la filiation historique possible mis en œuvre par Gilson dans l'*Index*. Il ne s'agit pas d'un problème rétrospectif, parce que lui aussi a émergé immédiatement, historiquement, au cours de la soutenance de la thèse de Gilson, à propos du cas d'Eustache de Saint Paul. La difficulté fut posée par un autre membre du jury, André Lalande : la connaissance par Descartes d'Eustache ne peut être comparée à celle qu'il avait de Toledo, Rubio et des commentateurs de Coimbra (outre Thomas et Suárez). Il est en effet certain que Descartes a lu ces auteurs, alors qu'on ne peut pas en dire autant pour Eustache de saint Paul. Dans sa réponse, Gilson reconnaissait explicitement ce point mais il répondait que son critère n'était pas celui de la lecture directe, mais bien plutôt celui de l'esprit des textes :

Je me suis occupé non pas de savoir si les auteurs avaient été lus directement, mais si l'esprit des textes correspondait bien à celui des ouvrages utilisés à La Flèche<sup>49</sup>.

Cette référence à l'esprit des textes constitue une auto-interprétation, de la part de Gilson, du critère de la filiation historique, auquel il faut accorder la plus grande importance : de fait, en l'assumant, Gilson reconnaissait en quelque façon le caractère licite d'un élargissement du corpus utilisé dans l'*Index*, même à des auteurs que Descartes n'avait pas lus directement, à condition que ceux-ci correspondent à l'esprit des auteurs de la Flèche. Ce n'est pas un hasard si, dans la suite immédiate de la soutenance, Lalande a mis

<sup>47</sup> Thèse de M. É. Gilson, p. 25.

<sup>48</sup> J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture*, art. cit., p. 17.

<sup>49</sup> Thèse de M. É. Gilson, p. 25.



Qu'est-ce que constituer un *Index scolastico-cartésien*?

Gilson devant le cas du *Lexicon* de Goclenius, dont l'exclusion sera motivée par Gilson non sur la base de l'argument que Goclenius n'a pas été lu directement par Descartes, mais sur la base de la raison que

[...] Goclenius était d'un esprit opposé à celui de la scolastique<sup>50</sup>.

Ainsi, le critère, opérant dans l'*Index*, de la filiation historique de la scolastique que Descartes avait connue à la Flèche, se trouve interprété par Gilson lui-même comme non exclusif de tous les autres auteurs qui, même s'ils n'ont pas été lus directement par Descartes, ne sont pas en contraste avec l'esprit de la scolastique que Descartes avait connue à la Flèche. Mais de quel genre d'auteurs est-il question lorsque l'on parle d'auteurs dans l'esprit de la Flèche ? Bien sûr, pas du seul Eustache de Saint Paul, mais de tous les autres auteurs étudiés et mentionnés dans les manuels de la Flèche, et donc, sans aucun doute, également de Duns Scot, dont l'influence sur Suárez fut indiquée par Gilson lui-même :

Or à la fin du XV<sup>e</sup> et pendant tout le XVI<sup>e</sup> siècle le scotisme a précisément gagné les Jésuites, et cette influence est très marquée chez Suarez<sup>51</sup>.

C'est Gilson lui-même donc qui nous autorise à entendre en un sens large le concept de filiation historique opérant dans l'*Index* et, donc, qui encourage une ouverture au scotisme. Vue dans cette optique, l'intégration, opérée dans la seconde édition de l'*Index*, du texte n. 569 tiré du des *Quaestiones in IV libros Sententiarum* de Scot, ne doit pas être vue seulement dans les termes d'une acquisition due au développement de l'interprétation gilsonienne de Descartes postérieure à 1913, qui devrait beaucoup à la confrontation avec la littérature critique : elle s'inscrit dans l'élargissement du critère de filiation historique dans le sens de l'esprit, tel que celui-ci fut interprété par Gilson lui-même.

Mais alors, une mise à jour de l'*Index*, conduite aujourd'hui, sur la base des acquis de l'historiographie postérieure à 1913 dans le sens d'un élargissement hors de la sphère du thomisme des auteurs scolastiques pris en compte dans l'*Index*, me semble non seulement légitime, mais même suggérée, sinon vraiment autorisée, par Gilson lui-même par la façon dont il a explicité le concept de filiation historique opérant dans l'*Index* et par la façon dont il l'a rendue opératoire, même si de façon strictement partielle, dans la seconde édition de l'*Index* de 1979.

Mais, si ce critère est méthodologiquement légitime, il me semble nécessaire, pour entrer seulement un peu sur le plan des contenus, que l'intégration de l'*Index* soit opérée aussi moyennant l'incorporation de textes tirés d'au moins une autre tradition de pensée, dont l'historiographie de la seconde moitié du siècle a montré la fécondité pour comprendre les rapports entre Descartes et la culture scolastique : l'occamisme. Je me réfère en particulier aux contributions de Bruno Nardi, ensuite reprises par Tullio Gregory, selon qui des thèmes capitaux des *Meditationes* de Descartes comme celui du Dieu trompeur ou du malin génie, de la connaissance intuitive du non-existant, de la réalité objective et du doute hyperbolique

<sup>50</sup> Thèse de M. É. Gilson, p. 26.

<sup>51</sup> Thèse de M. É. Gilson, p. 24.

IGOR AGOSTINI

lui-même s'enracineraient dans la pensée d'Ockham, de Grégoire de Rimini, de Jean de Rodington<sup>52</sup>. Contributions qui répondent aussi au réquisit de la filiation historique possible identifiée par Gilson, et qui me semblent encore aujourd'hui essentielles, dans la mesure où ces mêmes thèmes ont ensuite été réunis dans les commentaires mêmes des philosophes de Coimbra, dans lesquels est visible de manière certaine la pénétration (même si à titre d'opinion reportées dans le *status quaestionis*) de positions nominalistes. C'est en ce sens que me semble aussi fondamental le liminaire, qui malheureusement n'a pas trouvé un développement significatif, publié par Rodis-Lewis en 1971 dans le *Bulletin cartésien*<sup>53</sup>, où il est montré sur une base textuelle comment la Flèche semble avoir été un terrain de diffusion et d'enseignement, justement dans les années de Descartes, de positions nominalistes.

Bien sûr, une connexion établie aussi systématiquement entre la mise à jour de l'*Index* et les développements de la littérature critique modifie, au moins partiellement, ce que l'*Index* était pour Gilson : il reste certes encore un instrument qui s'offre préalablement à l'interprète, et qui vient en un sens *avant* le travail historiographique ; cependant, il présuppose à son tour les développements historiographiques précédents et prend forme *après* eux. Au fond, de ce point de vue, une mise à jour de l'*Index* scolastico-cartésien, conduite sur la base de ces critères, avoisinerait rigoureusement le statut d'instruments comme les lexiques et vocabulaires : des instruments qui viennent toujours à la fin, et jamais au début d'un procès.

Mais cette différence s'enracine essentiellement dans le fait que l'*Index* de Gilson a été un travail pionnier, alors qu'aujourd'hui, justement grâce à Gilson et à ceux qui l'ont suivi, il est possible de s'appuyer d'abord sur un *depositum* d'informations dont la valeur scientifique a été dans la plupart des cas déjà vérifiée. D'autre part, une telle transformation ne dénaturerait pas l'*Index*, dans la mesure où l'ajout de textes serait opéré en conformité avec les critères méthodologiques établis par Gilson lui-même. En proposant en effet une mise à jour de l'*Index* moyennant l'incorporation systématique de la masse textuelle pertinente provenant des contributions de la littérature critique, il résulte non seulement prioritaire de vérifier dans tous les cas, comme je l'insinuais et je le répète, la présence du *corpus* textuel complémentaire dans les manuels à disposition de Descartes, mais également nécessaire de soumettre ce matériau à une *neutralisation*, pour ainsi dire, qui le libère de sa charge interprétative pour restituer les textes des auteurs scolastiques dans leur pureté. Tout en tirant les textes qui doivent être réunis dans le nouvel *Index* des contributions provenant de la littérature critique, nous ne sommes aucunement tenus d'accepter (ou de repousser) l'interprétation à laquelle ces textes sont soumis dans l'historiographie. Ce qu'il faut faire est de rendre opérationnel également à l'inverse le critère de la filiation historique : reculant de l'interprétation au rapprochement possible. Le *residuum* de cette opération regagnerait la catégorie de la permanence, lexicale et conceptuelle, sur laquelle insistait Gilson lui-même dans l'*Index*, soulignant puissamment, comme j'essaierai de le montrer maintenant, le caractère préliminaire et donc l'indépendance de toute

<sup>52</sup> BRUNO NARDI, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale. Seconda edizione riveduta e accresciuta di un'appendice su « Giovanni di Rodington e il dubbio iperbolico di Cartesio »*, Roma, 1952 ; TULLIO GREGORY, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Méditations di Descartes*, « Giornale critico della filosofia italiana », LIII (1974), 4, pp. 477-516 ; ID., *La tromperie divine*, « Studi Medioevali », XXIII (1982), III serie, 2, pp. 517-527.

<sup>53</sup> G. RODIS-LEWIS, *Descartes aurait-il en un professeur nominaliste ?*, « Bulletin cartésien », II, pp. 37-46.

Qu'est-ce que constituer un *Index scolastico-cartésien*?

interprétation en termes de continuité ou discontinuité.

En reconstruisant le trajet qui conduit de *La liberté* et de l'*Index* aux *Études*, Jean-Luc Marion souligne comment dans le passage de *La liberté* aux *Études*, s'opère un vrai « renversement méthodologique »<sup>54</sup>, par lequel si en 1930, d'un côté, « l'exactitude documentée qui établit des continuités ne le cède en rien à l'entreprise de 1913 : il s'agit toujours de repérer, au premier degré, ce que le lexique et la conceptualisation de Descartes doivent à leur passé et leur milieu », de l'autre, « cette continuité n'intéresse pas pour elle-même ; elle ne vaut que comme le terrain juste assez homogène pour que s'y puissent repérer et mesurer des évolutions, déplacements, réinterprétations ; et ce n'est qu'en de tels écarts que l'originalité de l'inauguration cartésienne peut se faire sentir »<sup>55</sup>.

La nécessité que je rappelais plus haut d'une lecture diachronique de l'interprétation gilsonienne de Descartes est mise ici en lumière par Marion avec des arguments que je trouve définitifs, mais qui sont néanmoins valides à mon avis seulement pour ce qui concerne *La liberté* et ne peuvent être étendus aussi à l'*Index*, si l'on veut entendre de quelle façon se configure, selon Gilson, le rapport entre l'*Index* et *La liberté* et donc la nature et les objectifs de l'*Index* lui-même. Selon Marion, « l'*Index* [...] présente donc la curieuse caractéristique de limiter le champ des rapprochements possibles entre Descartes et ses prédécesseurs, au nom même de la continuité »<sup>56</sup> ; il y a donc ici, une « surestimation de la continuité »<sup>57</sup>, de façon telle que « méthodologiquement du moins, le *Commentaire* procède d'une manière opposée à celle de l'*Index* : l'un établit au premier degré le matériau des continuités, tandis que l'autre, au second degré, travaille ce matériau pour y discerner des ruptures »<sup>58</sup>.

Il est clair que selon Marion, le concept de continuité se définit par opposition avec celui de *rupture*. Et, néanmoins, une telle continuité est celle que l'*Index* a justement voulu exclure, du point de vue méthodologique, au moment même où il a prétendu se placer à un niveau qui précède l'opposition originalité/rupture. L'*Introduction* à la première édition est, sur ce point, explicite :

En signalant la présence d'une expression ou conception scolastique dans le texte de Descartes nous ne prétendons établir ni qu'il emploie ce terme dans le même sens que l'Ecole, ni qu'il en adopte la doctrine. Descartes peut changer le sens du terme, ou ne citer la doctrine que pour la réfuter. Il peut à un moment donné avoir employé ce terme dans le même sens que l'Ecole et avoir varié dans la suite sur le sens à lui accorder ; de même qu'il peut avoir modifié son appréciation sur telle ou telle doctrine. De cela nous ne prétendons pas décider ; nous ne posons même pas la question ; nous voulons seulement permettre à d'autres de la poser, et notre ambition se limite à celle d'apporter un instrument de travail<sup>59</sup>.

Bien sûr, ni l'*Index* ni la *Liberté*, à la différence des *Études*, ne sont destinés à souligner l'originalité de Descartes, mais pour une raison différente : non pour une thèse théorique qui exagère la continuité,

<sup>54</sup> J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture*, art. cit., p. 21.

<sup>55</sup> J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture*, art. cit., p. 22.

<sup>56</sup> J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture*, art. cit., p. 17.

<sup>57</sup> J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture*, art. cit., p. 17.

<sup>58</sup> J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture*, art. cit., p. 23.

<sup>59</sup> *Index* 1912, pp. III-IV.



IGOR AGOSTINI

mais pour une position méthodologique préliminaire qui se situe au-delà des rapports de continuité/discontinuité.

Le rapport entre *Index* et *commentaire* (ou entre l'*Index* et les *Études*) n'est pas un rapport d'opposition parce que les deux œuvres se situent à deux niveaux différents et toute opposition requiert un concept commun : ce n'est pas le concept de continuité, entendu par opposition à rupture, mais celui de permanence, entendu par opposition à discontinuité, qui spécifie l'entreprise de l'*Index*, lequel offre, comme instrument, sous forme de matériaux textuels, cette permanence que l'interprète, et seulement lui, pourra interpréter justement en termes d'originalité ou de rupture.

C'est précisément sur cette ligne que se développèrent les études de Tullio Gregory, que je voudrais rappeler encore pour les indications méthodologiques qu'elles transmettent implicitement à travers les catégories conceptuelles utilisées pour encadrer le thème des rapports entre Descartes et la scolastique. Ce qui est en jeu, comme l'indiquera Gregory lui-même dans *Pensiero medievale e modernità*, sont des « persistance de problèmes et doctrines »<sup>60</sup> ; c'est « une continuité et une présence dans les temps modernes des différentes formes de la scolastique »<sup>61</sup>, « une permanence de la pensée médiévale surtout des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles dans la culture moderne »<sup>62</sup> ; c'est, encore, une « persistance de doctrines antiques et médiévales dans la culture du XVII<sup>e</sup> »<sup>63</sup>.

Mais ce qui plus que toute autre chose doit être souligné est l'utilité qui découle de la possibilité d'établir une telle permanence, laquelle est au moins double : en premier lieu, celle de pouvoir assigner une « signification historique plus précise » aux doctrines de Descartes ; et, en second lieu, de poser les conditions nécessaires, même si non suffisantes, à une interprétation de ces doctrines en termes de continuité/discontinuité.

Si, en effet, l'*Index* se place au-delà de tout discours de rupture/continuité, néanmoins il consent à établir les conditions de pensabilité et donc de ramification du même couple oppositionnel rupture/continuité dans la mesure où il offre à l'interprète le concept commun au sein duquel cette opposition est pensable et décidable.

---

<sup>60</sup> T. GREGORY, *Pensiero medievale e modernità*, dans Id., *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 173-195 : 192.

<sup>61</sup> T. GREGORY, *Pensiero medievale e modernità*, art. cit., p. 192.

<sup>62</sup> T. GREGORY, *Pensiero medievale e modernità*, art. cit., p. 193.

<sup>63</sup> T. GREGORY, *Pensiero medievale e modernità*, art. cit., p. 195.



Descartes ou Thomas d'Aquin? Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste

Jean-Christophe Bardout

## Descartes ou Thomas d'Aquin ? Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste

« qui commence en idéaliste finira nécessairement en idéaliste; on ne fait pas à l'idéalisme sa part. On aurait dû s'en douter, car l'histoire était là pour nous l'apprendre. *Cogito, ergo res sunt*, c'est le cartésianisme, c'est-à-dire l'antithèse exacte de ce que l'on considère comme le réalisme scolastique, et la cause de sa ruine ».

Étienne Gilson, *Le réalisme méthodique*, p. 24

« Every one is free to decide whether he shall begin to philosophize as a pure mind; if he should elect to do so, the difficulty will be not how to get into the mind, but how to get out of it ».

*The Unity of Philosophical Experience*, p. 196

Le petit livre dont je voudrais parler n'est ni le plus connu, ni probablement le plus abouti que donna au public le maître qui nous rassemble aujourd'hui. Publié en 1939 aux éditions Vrin<sup>1</sup>, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* vient donc après les contributions majeures de Gilson aux études cartésiennes que sont *La liberté chez Descartes et la théologie* de 1913, *l'Index scolastico-cartésien*, le commentaire au *Discours de la méthode* (1925) et, cinq ans plus tard, les *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*<sup>2</sup>. Rien, dans son titre, n'annonce un intérêt particulier pour Descartes, ou l'urgence

<sup>1</sup> Le livre a été récemment réédité (2012), avec une pagination identique, chez le même éditeur ; il a fait l'objet d'une traduction italienne (*Realismo tomista e critica della conoscenza*, tr. M. Paolini Paoletti, Roma, Studium, 2012). Nous utilisons les abréviations suivantes : RM : *Le réalisme méthodique* (1935), rééd. Paris, Téqui, 2007 (à laquelle renvoient nos références) ; RTh : *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, 1939.

<sup>2</sup> Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930. A cette liste, il conviendrait d'ajouter la deuxième partie de *The Unity of Philosophical Experience*, New-York, Scribners, 1937, pp. 125-220, dont (nous verrons bientôt pourquoi) le chapitre VII, consacré à l'idéalisme cartésien.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

d'y revenir. Et pourtant, ce livre représente un aspect important du rapport de Gilson au cartésianisme, précisément parce qu'il ne s'agit pas, directement du moins, d'un livre sur Descartes, mais d'un ouvrage dont les sous-titres pourraient être : d'un bon usage de Descartes en histoire de la philosophie ; ou encore : Du réalisme contre Descartes. C'est que, pour Gilson, Descartes est assurément le père de la philosophie moderne, en ce qu'il initie le tournant idéaliste qui, aujourd'hui encore, ne cesse d'exercer une influence prépondérante sur le développement de la philosophie<sup>3</sup>.

Rappelons les faits et le contexte du débat qu'engage l'ouvrage avant de formuler une hypothèse. Si la philosophie française des années 1930 fut profondément agitée par la fameuse querelle de la philosophie chrétienne<sup>4</sup>, le livre qui nous occupe fait revivre, ou du moins survivre une autre querelle, plus sourde peut-être, mais non moins âpre : la querelle du réalisme. Mettant au prise plusieurs protagonistes aujourd'hui peu connus dont *Réalisme thomiste* discute les thèses et perpétue ainsi la mémoire, ce débat engage entre autre la question de savoir si, comme le soutient Monseigneur Léon Noël (dans le prolongement de ce qu'il croit être la position du cardinal Mercier), un réalisme immédiat et critique est possible. En 1930, rappelons qu'Étienne Gilson publiait, dans *Philosophia perennis*, « Le réalisme méthodique », article dont l'intitulé donnera son titre au livre de 1935. L'année suivante, Léon Noël répliquait dans la *Revue néoscholastique de philosophie*<sup>5</sup>, en publiant, sous le titre « La méthode du réalisme », une réponse qui tentait de défendre la possibilité d'un réalisme à la fois immédiat et critique, c'est-à-dire « un réalisme auquel la philosophie parvient après avoir posé en toute sincérité la question de la valeur de la connaissance »<sup>6</sup>. Il entendait par là un réalisme qui conciliait l'inspiration du réalisme traditionnel (c'est bien au réel que doit avoir affaire la pensée)<sup>7</sup>, avec le *cogito* comme point de départ valide de la philosophie. Cette dispute autour du réalisme revêt donc un double enjeu. Historiquement, le débat (nous l'allons voir), tourne autour de la question de savoir si le réalisme néoscholastique a su rester fidèle à son inspiration traditionnelle, en dépit de ce que Gilson dénonce comme ses périlleux accommodements avec l'idéalisme post-cartésien. Sur le plan doctrinal, il s'agit de déterminer si le *cogito*, une fois admis, ne peut qu'aboutir à un idéalisme sans retour (ce que soutiendra Gilson), ou s'il est possible de défendre un réalisme qui bénéficierait de certains acquis du cartésianisme, spécialement de la certitude de son point de départ<sup>8</sup>. En un mot, si elle engage au

<sup>3</sup> D'éminents historiens contemporains du débat qui nous occupe (tel Jean Laporte en 1945) ont cependant contesté la pertinence de ces étiquettes en assurant que « la philosophie cartésienne ne se laisse ranger ni sous la rubrique du réalisme, ni sous celle de l'idéalisme » (JEAN LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presse Universitaires de France, 1988<sup>3</sup>, p. 136).

<sup>4</sup> Rappelons que Gilson y fut profondément engagé, comme en témoignent notamment son intervention au cours de la mémorable séance de la Société française de philosophie le 21 mars 1931, les deux premiers chapitres de *l'Esprit de la philosophie médiévale* (Paris, Vrin, 1932), et, plus tard, la petite et précieuse *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris, Vrin, 1960, rééd. 2007).

<sup>5</sup> LÉON NOËL, *La méthode du réalisme*, « Revue néoscholastique de philosophie », 32 (1936), pp. 433-447.

<sup>6</sup> Voir L. NOËL, *La méthode du réalisme*, art. cit., p. 434. Toute l'ambition d'un réalisme critique immédiat, « c'est de montrer que, parmi les objets que la conscience atteint, il en est qui ne dépendent pas de la connaissance actuelle qu'elle en prend » (L. NOËL, *La méthode du réalisme*, art. cit., p. 445).

<sup>7</sup> L. Noël se retrouve avec Gilson pour entériner l'échec de l'idéalisme, que trois siècles d'aventure n'ont fait que confirmer (L. NOËL, *La méthode du réalisme*, art. cit., pp. 436-437).

<sup>8</sup> Pour L. Noël, une justification critique correspond à l'exigence de la pensée moderne de rattacher la philosophie à un point de départ incontestable, c'est-à-dire le *cogito* cartésien. Descartes a conçu la reconstruction du savoir à partir de ce premier terme d'une certaine manière ; on peut la concevoir autrement qu'il ne l'a fait, sans refuser de passer cependant par son point de départ et de satisfaire aux exigences qu'il a posées (L. NOËL, *La méthode du réalisme*, art. cit., pp. 437-438). Il s'agit de retrouver à la réflexion l'évidence

Descartes ou Thomas d'Aquin? Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste

premier chef la compréhension du thomisme et du réalisme qui s'y attache, la question de la plausibilité d'un réalisme modernisé (en ce qu'il se fait critique) engage tout autant un débat sur l'usage et la portée du cartésianisme et de son point de départ métaphysique. La manière dont Léon Noël a résumé son différend avec Gilson témoigne assez à quel point la question du *cogito* et de son sens s'immisce dans le débat entre ces deux tenants du réalisme<sup>9</sup>.

On comprend, dans ces conditions, que la manière dont Gilson s'engage dans cette querelle du réalisme implique une prise de position nette à l'égard du cartésianisme, puisque les tenants d'autres formes de réalisme ont eux-mêmes impliqué Descartes dans leur argumentation<sup>10</sup>. Nous sommes en 1939. Vingt ans très exactement ont passé depuis la publication de la première édition du *Thomisme*, le maître ouvrage qui, pour Gilson, doit s'entendre comme une entreprise de retour au thomisme de saint Thomas<sup>11</sup>, contre les multiples thomismes des thomistes officiels et patentés. Et de fait, la contamination du thomisme, c'est-à-dire, selon Gilson, du véritable réalisme par différentes formes de l'idéalisme lui semble une perversion grave, comme l'est son travestissement dans les philosophies du sens commun<sup>12</sup>. La situation est assez connue pour qu'il soit besoin d'y revenir longuement : un demi-siècle après le lancement du renouveau thomiste à l'instigation du pape Léon XIII en 1878 et le vibrant éloge que lui décerne l'encyclique *Aeterni patris* du 4 août 1879<sup>13</sup>, le néothomisme a donné lieu à une abondante littérature. Le fervent thomiste que fut Gilson n'aurait eu qu'à s'en réjouir, si cette dernière n'avait, à ses yeux, largement dévié de son objectif initial : sous-couvert de réhabiliter Thomas d'Aquin, voire d'en user à diverses fins polémiques ou conciliatrices<sup>14</sup>, on l'a perverti en prétendant le relire à la

---

primordiale et « reconnaître formellement et positivement qu'elle a pour objet l'être extramental ». Nous reconnaitrons cela contre Descartes, mais pour le reconnaître, nous devons bien, non plus dans l'acte direct, mais à la réflexion, dire en premier lieu *cogito*, et découvrir ensuite, en remontant si l'on peut dire vers l'objet de l'acte direct, que lorsque je pense, il n'y a pas seulement la pensée, il y a aussi les choses » (L. NOËL, *La méthode du réalisme*, art. cit., pp. 437-438).

<sup>9</sup> Parlant du *cogito*, L. Noël écrit encore : « A cette formule, on peut donner un sens fermé, ou un sens ouvert. Au premier sens, elle est beaucoup moins un point de départ qu'un décret définitif, limitant par avance la philosophie à la pensée. Au second sens, elle est vraiment un point de départ, une position première d'où la philosophie partira, mais qui ne contient ni ne limite nullement les résultats auxquels ses recherches pourront la conduire. Peut-être M. Gilson qui la rejette à juste titre au premier sens, l'accepterait-il au second » (L. NOËL, *La méthode du réalisme*, art. cit., p. 439).

<sup>10</sup> On notera d'emblée que la prise de position de Gilson face au cartésianisme apparaît assez différente de celle qui s'exprimait dans les ouvrages qu'il lui avait directement consacrés depuis 1913.

<sup>11</sup> Étienne Gilson, *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1964<sup>6</sup>, p. 447 : « L'objet du thomisme n'est pas le thomisme, mais le monde, l'homme et Dieu atteints comme des existants dans leur existence même ».

<sup>12</sup> « une doctrine est idéaliste dans la mesure où, soit pour nous soit en soi, elle fait du connaître la condition de l'être », peut-on lire dans *Le réalisme méthodique* de 1935 (p. 22).

<sup>13</sup> Voir en particulier HEINRICH J.D. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (1854), n° 3140. Concernant le renouveau du thomisme et son contexte doctrinal, voir les textes réunis et commentés par JEAN-YVES LA-COSTE, in *Philosophie et théologie*, tome III, époque moderne, sous la dir. de J.-C. Bardout, Paris, Editions du Cerf, 2010, pp. 469-482.

<sup>14</sup> On sait comment Gilson lui-même a en quelque sorte cédé à la tentation, en donnant, dans *L'être et l'essence* de 1948, puis dans *Being and some Philosophers* l'année suivante, sa propre version de l'histoire de l'être. L'un des résultats les plus marquants de *L'être et l'essence* est de proposer une histoire de l'être centrée et comme bloquée sur la figure de Thomas d'Aquin, dont l'*actus essendi* (inopportunément mais stratégiquement assimilé à l'existence) constituerait l'effort métaphysique le plus puissant en direction de l'être, au-delà de l'étant et de la substance ; les modernes existentialismes ne seraient que des héritiers tardifs et partiellement oublieux ou inconscients de leur dette. En dépit de sa divergence initiale avec Heidegger, l'histoire retracée par Gilson dans ce livre est aussi celle d'un oubli, l'oubli post-thomasiens de l'être et de son acte d'exister, au profit de l'essence existante. Nous avons discuté ce scénario gilsonien dans notre *Penser l'existence*, tome I, époque médiévale, Paris, Vrin, 2013, p. 161 sq. et 386 sq.



JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

lumière des grandes philosophies modernes, (cartésianisme, kantisme, phénoménologie), ou le confronter à elles. Dès lors, le diagnostic de Gilson était posé, et presque sans appel : de compromis en conciliation, la lettre du thomisme paraissait morte, sans que son esprit ne s'en trouvât vivifié. Pour le grand historien, le néothomisme vire au malentendu, avant de tourner à un désastre, dont le signe le plus visible réside dans la tentative de confirmer et de défendre le réalisme à partir de l'idéalisme, qui en est la négation. Dès le *Réalisme Méthodique*, Étienne Gilson avait fixé avec la dernière netteté l'opposition du réalisme et de l'idéalisme, qu'on peut tenter de résumer en trois moments.

a) En régime réaliste, l'être, ou plutôt l'existence des choses, immédiatement perçue<sup>15</sup>, est appréhendée en premier<sup>16</sup>. Ce qui est donné d'abord est l'existence dans la sensation, laquelle joue le rôle de premier principe perçu<sup>17</sup>. On part de la donation d'une existence dans une sensibilité<sup>18</sup>, qui féconde ensuite l'intellect afin qu'il s'en forge un concept adéquat. C'est vers la chose telle qu'elle est en elle-même (et non telle qu'elle est en nous)<sup>19</sup>, que tend directement l'intellect par son intention. L'évidence primitive du réalisme est la donnée immédiate de l'existence des choses dans une sensibilité<sup>20</sup>. C'est toujours de l'être qu'on part, et prévaut alors l'adage que *ab esse ad nosse valet consequentia*, selon l'idéalisme (qui dégrade la métaphysique en théorie de la connaissance), il faut partir de cette dernière et plus spécialement d'une première évidence certaine (*le je pense*), pour rejoindre ensuite l'être et le monde par une démarche centrifuge : *a nosse ad esse valet consequentia*<sup>21</sup>, selon une requête originairement cartésienne. C'est de la pensée qu'on prétend partir pour trouver du réel au-delà de la pensée, sans se rendre compte qu'on n'atteindra alors que de la pensée (car nulle existence ne jaillira jamais d'une représentation), avant de s'y résoudre finalement<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> Gilson rappelle que pour le réalisme « la perception sensible a la nature et la valeur d'un principe de la connaissance » ; ce que « Descartes n'a pas peu contribué à faire oublier en répandant l'illusion qu'il n'y a d'autres principes que ceux de l'entendement » (*RTh*, p. 200) ; cf. aussi *RTh*, p. 202 ; « Ainsi, de quelque manière et à quelque profondeur de plan que nous lui posions la question : comment savoir qu'une chose existe ? le réalisme répond : en la percevant » (*RTh*, p. 203).

<sup>16</sup> « *Res sunt, ergo cogito* », comme aime à dire Gilson (*RM*, p. 99).

<sup>17</sup> Sur ce primat de l'existence, voir É. Gilson, *Le thomisme*, op. cit., pp. 188-189.

<sup>18</sup> Voir *RTh*, p. 197 sq., qui insiste sur le caractère d'évidence indémontrable de l'existence donnée. Significative est à cet égard la caractérisation réaliste de la sensation comme « entrée de la chose en nous ». Voir *RM*, p. 100, qui contraste singulièrement avec la définition moderne (cartésienne puis surtout malebranchiste) de la sensation comme mode de l'esprit sans lien nécessaire à un quelconque corrélat externe. On trouvera une éclairante synthèse de la doctrine thomiste de la connaissance et du sens du réalisme qu'elle comporte dans É. Gilson, *Le thomisme*, op. cit., 2<sup>e</sup> partie, ch. VII, notamment pp. 284-285.

<sup>19</sup> Entendons qu'en dépit de la doctrine de l'immanence de la forme du connu dans le connaissant, les conditions de notre appréhension de la chose n'offusquent pas la véritable condition d'être de la chose telle qu'elle est en soi, et qu'elle ne se soumet pas à l'empire de la représentation dans et pour un sujet, comme il en va dans l'idéalisme, tel que Gilson en reconstitue la lettre et l'esprit dans ses deux *Réalismes*.

<sup>20</sup> C'est pourquoi il n'est pas besoin de chercher un indice existentiel de la sensation (*RTh*, p. 204). Le contraste avec ce que Gilson pense être l'orientation initiale du cartésianisme est alors frappant : « Par son mathématisme même qui lui interdisait de faire confiance à la donnée sensible, Descartes était condamné à s'en remettre à la raison, et à échouer » (*RM*, p. 68).

<sup>21</sup> *RTh*, p. 77, qui marque sans ambages l'opposition diamétrale entre le réalisme thomiste et l'idéalisme cartésien.

<sup>22</sup> « Un au-delà de la pensée n'est pas pensable ; ce n'est pas là seulement la formule parfaite de l'idéalisme, c'en est aussi la condamnation » (*RM*, p. 30). On reconnaît là la critique de la méthode dite du pont (la représentation eidétique ne peut jamais se transcender et nous mener à la chose même), critique que Gilson (*RM*, p. 24) partage avec L. Noël (*La méthode du réalisme*, art. cit., pp. 442-443). Seulement, ces deux tenants du réalisme n'en tirent pas les mêmes conséquences. Si Gilson en conclut qu'il faut éviter tout point de départ emprunté à un *cogito*, Noël en infère que le réel doit être donné dès l'abord, avec le *cogito* et en même temps que lui : « Il faut que l'objet de l'acte de pensée soit lui-même directement du réel ». A cette seule condition, le réalisme sera justifié.



Descartes ou Thomas d'Aquin? Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste

b) L'être détermine par là même ce qu'est sa connaissance. Initialement offert au choc de l'existence<sup>23</sup>, le réalisme se laisse dicter sa méthode par le réel, quand l'idéalisme ne retient du réel que ce qu'une méthode mathématique lui permet d'en retenir<sup>24</sup>. L'idéalisme, que ce soit sous sa forme cartésienne (primat de la mathématique) ou kantienne (primat de la physique) est abusé par une métonymie méthodologique, qui le conduit à ériger en méthode universelle la méthode d'une science particulière<sup>25</sup>. Il faut donc choisir : ou l'on part de l'être en lequel s'inclut la pensée, ou l'on part de la pensée pour espérer rejoindre l'être, à moins qu'on ne postule qu'il est déjà inclus en elle, jusqu'à se confondre avec elle.

c) Sous ses différentes formes contemporaines, le réalisme est voué à l'échec : en s'arrimant à l'histoire pour se sauver (et avec lui la philosophie), il perd son âme ou son essence, parce qu'il emprunte à l'idéalisme la position d'un problème insoluble pour lui : en se voulant critique, le réalisme s'est déjà condamné.

Non sans ce qui s'apparente à une certaine rigidité intellectuelle, le livre qui nous retient considère qu'entre réalisme et idéalisme, aucun accommodement n'est possible. Saint Thomas (seul réaliste authentique en terre chrétienne) et Descartes (père de l'idéalisme moderne), ne sont pas de simples auteurs et ne représentent pas des événements pour ainsi dire contingents dans l'histoire de la pensée : ils incarnent en quelque sorte deux essences doctrinales, ce que Gilson nomme des nécessités de penser, ou nécessités métaphysiques, réciproquement incompatibles (p. 97)<sup>26</sup>. Et pour souligner la divergence initiale de ces essences, notre auteur multiplie à l'envie les formules bien frappées, sans toujours éviter les simplifications des raccourcis : « Alors que Descartes trouve l'être dans la pensée, saint Thomas trouve la pensée dans l'être »<sup>27</sup>. Dès lors, que faut-il attendre de compromis qui virent à la compromission ? Si, pour certains dont Heidegger, la philosophie chrétienne est un cercle carré<sup>28</sup>, les différentes formes de « réalisme critique » en sont un autre, aux yeux de Gilson<sup>29</sup>. Le sens de son refus est clair : à ses yeux, un

<sup>23</sup> Le réalisme gilsonien se veut un réalisme de l'existence, en tant que c'est, selon lui, l'acte d'exister qui à la fois fait être l'essence elle-même, et fonde notre connaissance ; voir notamment *RTh*, p. 224.

<sup>24</sup> *RM*, p. 98.

<sup>25</sup> Dès lors, Gilson n'y va pas par quatre chemins : c'est la possibilité même de la philosophie comme savoir et discipline autonome qui est en question, puisque la méthode d'une science, à la fin, ne donnera que ce qu'elle peut donner, c'est-à-dire une science, et non plus une métaphysique.

<sup>26</sup> Voir déjà *RM*, p. 25 : « On peut commencer avec Descartes, mais on ne peut finir qu'avec Berkeley ou avec Kant. Il y a une nécessité interne des essences métaphysiques et le progrès de la philosophie consiste même précisément à prendre une conscience de plus en plus claire des contenus de ces essences ». Cette page et quelques autres du même article publié pour la première fois en 1930 (dont la déclaration placée en exergue du présent papier), article qui sera repris sous la forme du ch. 1 du *RM* est citée et approuvée par JACQUES MARITAIN, *Les degrés du savoir* (ch. III, Le réalisme critique), Paris, DDB, 1932, pp. 138-139. La suite du *RM* développe la même thèse : ce n'est ni par accident (ni par une méprise de ses lecteurs) que Descartes engendra l'idéalisme, mais par essence, c'est-à-dire par une nécessité conceptuelle inhérente à son point de départ en métaphysique.

<sup>27</sup> *RM*, p. 64. Parce qu'elle porte sur le premier principe de la connaissance humaine, « l'opposition du réalisme et de l'idéalisme est absolue ; il faut donc penser en conséquence et dire ce que l'on pense, comme on le pense » (*RTh*, p. 238).

<sup>28</sup> Voir notamment MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche II* (1961), tr. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 108. Gilson connaît le mot de Heidegger, qu'il évoque dans l'étude intitulée « L'être et Dieu » (texte de beaucoup plus tardif que nos deux *Réalismes* puisqu'il date de 1962) reproduit dans *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983, p. 207. Sur le mot de Heidegger, voir le commentaire de JEAN BEAUFRET, *Dialogues avec Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, tome II, p. 16.

<sup>29</sup> Cf. *RM*, p. 30, puis p. 101. Il écrivait déjà à Jacques Maritain le 6 avril 1932 : « des scolastiques qui jouent à Kant. Voilà pourquoi un réalisme critique au sens kantien est pour moi un cercle carré (bien pis, car un cercle carré a du vrai) ; ce n'est plus qu'une tautologie, direz-vous. Je le sais bien, mais nous en sommes là. Toute la philosophie thomiste est moribonde pour avoir absorbé du kantisme qu'elle ne reconnaît plus, faute de l'avoir jamais connu » in Étienne Gilson et Jacques Maritain, *Deux approches de l'être*,

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

réalisme qui se veut critique perd son essence réaliste et vire à l'idéalisme<sup>30</sup>.

Après un bon demi-siècle de néothomisme résolu et parfois frénétique, l'heure du bilan a sonné ; il faut examiner les tentatives récentes de néoréalisme ou d'adaptation du thomisme pour en mesurer la pertinence, et montrer finalement qu'elles sont inéluctablement vouées à l'échec. Or c'est précisément le filtre cartésien qu'entend utiliser Gilson, pour éprouver la valeur des différents réalismes qu'il va ainsi passer au crible. En un mot, Descartes représente le type même de l'idéalisme, un type d'autant plus intéressant pour nous qu'il ne s'assume pas comme tel, puisque son point de départ, le *je pense*, s'est voulu réaliste<sup>31</sup>. Dès son *Réalisme méthodique*, Étienne Gilson théorise cette tension interne au cartésianisme, et s'emploie à montrer que Descartes fut réaliste d'intention<sup>32</sup>, mais idéaliste de méthode<sup>33</sup>. Ce n'est pas par hasard si les premières pages du chapitre I de *Réalisme thomiste* résument les points de cartésianisme qui sont en cause : le *je pense* et la démonstration de l'existence du monde extérieur<sup>34</sup>, parce qu'en définitive, comme le montre d'ailleurs le débat avec L. Noël, tout tient au statut qu'on accorde au *je pense*.

Nous pouvons maintenant formuler l'hypothèse qui guidera notre relecture de *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* : ce livre n'est évidemment pas un livre sur Descartes ; il éclaire néanmoins

---

correspondance 1923-1971, éditée et commentée par G. Prouvost, Paris, Vrin, 1991 (désormais *Correspondance*), p. 87. La notion de réalisme critique semble contradictoire, en raison de la discordance majeure entre l'objectif et la méthode, puisque Gilson y voit « une philosophie qui va de l'être au connaître tout en cherchant dans le connaître les conditions a priori de l'être » (*RM*, p. 103).

<sup>30</sup> Gilson n'est pas plus tendre avec l'idéalisme en privé, qu'il ne le sera dans son livre de 1939, ce dont témoigne le final de la même lettre à Maritain du 6 avril 1932 : « Je crois que l'heure est venue de refuser carrément ce que l'on ne veut pas absorber. S'il y a dans l'idéalisme du bon, nous le retrouverons nécessairement tout seuls ; pour le moment, je lui refuse le droit d'exister purement et simplement ; et je ne veux représenter, si jamais je représente quelque chose, que le réalisme, y compris sa méthode. S'il nous faut des mots nouveaux, trouvons-les ; ceux de l'adversaire sentent mauvais, et ils empestent » (*Correspondance*, p. 87). On trouve une formule comparable dans le *RM*, p. 36. Voir les indications de G. Prouvost dans sa postface à la correspondance Maritain-Gilson (*Correspondance*, pp. 286-288).

<sup>31</sup> « On a pu légitimement se demander si le *Cogito* n'était pas un premier pas sur la voie de l'idéalisme, qui, par Malebranche et Berkeley, devait aboutir à Kant. L'influence exercée par le cartésianisme en ce sens paraît difficilement contestable, bien qu'elle n'ait pu se produire qu'au prix d'une déformation de la pensée de Descartes lui-même, dont l'inspiration réaliste est évidente » : R. DESCARTES, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire* (1925), par É. Gilson, Paris, Vrin, 1987<sup>6</sup>, p. 301 (désormais : *Commentaire*).

<sup>32</sup> C'est précisément cette veine réaliste qu'entendait exploiter Léon Noël en sauvant Descartes d'une (toujours possible) exégèse idéaliste. Pour lui, il faut distinguer l'acte de penser et l'objet de pensée, qui ne se réduit nullement à cet acte : « si la réflexion revient sur la pensée, elle ne la trouvera jamais seule : avec elle, toujours, elle trouvera l'objet, et un objet qui ne s'identifie pas avec elle. Si le point de départ de la philosophie critique est la pensée, ce ne sera pas la pensée pure, mais la pensée avec son terme, la dualité sujet-objet. Sans doute, si la philosophie voulait partir de la pensée seule, du *cogito* isolé, elle ne retrouverait jamais les choses. Ici nous serons d'accord avec M. Gilson. Mais ce point de départ serait artificiel et purement théorique. Descartes, s'il a tenté de l'adopter, ne parvient assurément pas à s'y tenir, puisqu'avec le *cogito*, sont immédiatement données les idées claires et distinctes qui s'opposent bel et bien à l'acte de pensée » (*Commentaire*, p. 442).

<sup>33</sup> « Qu'y a-t-il de commun aux doctrines que les philosophes néo-scolastiques s'attachent à réfuter ? L'idée que la réflexion philosophique doit aller nécessairement de la pensée aux choses. L'idéalisme critique est né le jour où Descartes a décidé que la méthode mathématique serait désormais la méthode métaphysique, car le mathématicien procède toujours de la pensée à l'être » (*RM*, pp. 21-22). La méthode de Descartes y est encore qualifiée de « mère de tout idéalisme » (*RM*, p. 29). A propos du mathématisme cartésien et du primat de l'essence qu'il induit, voir *RM*, p. 72. On reste cependant un peu surpris, sous la plume d'un exégète aussi scrupuleux, de lire que, pour Descartes, « la géométrie est la science des sciences ». Avant d'être une théorie de la connaissance et une certaine manière de se rapporter à l'être, le réalisme serait d'abord une méthode, d'où le besoin (pour remédier aux pseudo-réalismes que dénoncera le livre de 1939) d'écrire au préalable un discours de la ou plutôt des méthodes réaliste, ce que se propose le *Réalisme méthodique* (voir notamment p. 30).

<sup>34</sup> É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1939, pp. 9-14. Sur ce réalisme dit médiateur, représenté par la *Critériologie générale* du cardinal Mercier notamment (mais dont Descartes est probablement le premier initiateur), voir encore *RM*, p. 40 sq. et pour l'exposé de la preuve cartésienne de l'existence du monde extérieur (*RM*, pp. 46-50).

Descartes ou Thomas d'Aquin? Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste

doublément la lecture et la compréhension gilsonienne du cartésianisme. Au plan historique, il propose une méditation des conséquences du cartésianisme, non seulement sur la philosophie moderne<sup>35</sup>, mais jusque sur la néoscholastique ; d'un point de vue doctrinal, il constitue une sorte de traité du bon usage de Descartes en philosophie. Autrement dit, l'ouvrage de 1939 qui confronte le thomisme à ses réceptions modernes, confère à Descartes une valeur historique éminente. L'auteur des Méditations prend le virage qui rend possible l'idéalisme, et représente une pierre de touche pour éprouver, comme en contre-point, la valeur et l'authenticité d'un réalisme digne de ce nom. Gilson a donné de cette manière de faire une formulation suggestive : « Il est vraiment surprenant de voir avec quelle imprudence certains réalistes manient les thèses essentielles du cartésianisme, sans se douter qu'ils jouent avec des explosifs qui doivent inévitablement faire sauter leur réalisme » (*RTh*, p. 67). Nous considérerons donc en un premier temps l'usage qu'Étienne Gilson fait de Descartes dans son interprétation de la genèse des pseudo-réalistes contemporains. On songe plus spécialement aux chapitres I à V de l'ouvrage. Ce bref passage en revue nous permettra ensuite de dégager quelques traits saillants du Descartes de Gilson, qui, on le devine aisément, n'est pas un lecteur neutre.

Divisé en huit chapitres, *Réalisme thomiste* présente une structure assez simple. Le premier chapitre discute et réfute le réalisme dit du sens commun ; les quatre suivants examinent des figures de réalisme dit critique<sup>36</sup>. Convaincu que l'histoire de la philosophie ne se réduit pas à la succession et à la collection de faits contingents mais qu'elle obéit à des nécessités de pensée, le chapitre VI synthétise les acquis et manifeste l'impossibilité du réalisme critique, avant que les deux derniers ne reviennent au véritable sens du réalisme. On en déterminera d'abord la condition fondamentale de possibilité, en montrant que le sujet connaissant n'est pas un intellect pur (illusion cartésienne puis kantienne selon Gilson), mais une entité incarnée, c'est-à-dire un homme, en son unité substantielle (chapitre VII)<sup>37</sup>. En forme de *happy end*, un dernier chapitre (« L'appréhension de l'existence ») détermine l'objet de tout réalisme authentique, à savoir l'existence en tant qu'elle se donne à même nos sensations, point de départ de toute connaissance possible et vraie. Comme on pouvait le prévoir, il n'est de réalisme véritable que thomiste (thomasien dirait-on aujourd'hui<sup>38</sup> tout comme il n'est de thomisme orthodoxe qu'authentiquement réaliste)<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Voir *RM*, p. 51, cité *infra*.

<sup>36</sup> Il examine les contributions de plusieurs grandes figures du néothomisme contemporain. Le ch. II analyse le réalisme simultanément immédiat et critique de Léon Noël (1878-1953), le ch. III celui de Gabriel Picard, le ch. IV la tentative de Roland-Gosselin (par ailleurs bien connu des médiévistes pour son travail sur le *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin), en vue d'élaborer un improbable « réalisme du je pense », le ch. V enfin le réalisme du grand thomiste que fut Joseph Maréchal (1878-1944).

<sup>37</sup> Ce chapitre a pour titre « Le sujet connaissant » ; Gilson y insiste sur le fait que c'est l'homme total qui connaît, c'est-à-dire la conjonction de l'âme et du corps, de la sensibilité et de l'intellect, et non telle ou telle faculté arbitrairement isolée et coupée des autres ; et Gilson de citer le *De veritate*, q. 2, a. 6, ad 3um : « non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque ». Il faut ainsi partir du conjunctum, ce qui n'est plus habituel aux contemporains, même réalistes (*RTh*, p. 189). Il s'ensuivra dès lors une complète refonte du problème de l'existence et pour ainsi dire l'annulation de l'insoluble aporie cartésienne, reprise par le réalisme critique : « Car partir du *conjunctum*, c'est partir du corps en même temps que de la connaissance, et si nous partons du corps, il est clair que le problème de l'existence de la matière ne se pose pas pour nous » (*RTh*, p. 189).

<sup>38</sup> Un mouvement de retour à la rigueur de la lettre thomiste (en rupture avec ce que Gilson analyse comme les travestissements du néothomisme) s'impose et se trouve clairement assumé ; voir par exemple *RTh*, p. 214.

<sup>39</sup> Sur la caractérisation du réalisme thomiste, voir encore É. Gilson, *Le thomisme*, *op. cit.*, pp. 293-295 par exemple.



JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

Dès l'entame du livre, la manière dont Gilson use de Descartes, et l'éminent destin historique qu'il lui confère se repère aisément. Sans trop forcer le texte gilsonien, il apparaît que Descartes commande le développement de l'histoire de la philosophie qui vient après lui, non seulement parce que les philosophes ultérieurs ne pourront se dispenser de le lire (ce qui serait encore très banal), mais parce qu'il impose un problème à toute la postérité, donc aussi à ses adversaires. Ainsi la querelle du réalisme dont ce livre est un des épisodes marquants est-elle imposée par le cartésianisme qui, comme le montre Gilson à propos de Reinstadler par exemple, contamine jusqu'aux lectures néoscholastiques de Thomas<sup>40</sup>. Indiquons ce qui constitue le schéma général du scénario gilsonien, avant d'illustrer quelques-unes de ses étapes.

1) Bien qu'il ait prétendu démontrer l'existence des corps, Descartes l'a rendu indémontrable<sup>41</sup>, ce dont témoignent ses propres disciples. 2) C'est pour faire face à cette situation que les philosophies du sens commun prétendent que l'existence du monde n'a pas à être démontrée, parce qu'elle est de soi immédiatement évidente. 3) Ce disant, on voit poindre une forme d'irrationalisme contraire à l'essence même de la philosophie. D'où l'apparition de diverses formes de réalismes critiques, c'est-à-dire de philosophies qui prétendent qu'on peut accéder au réel tel qu'il existe hors de nous, en posant néanmoins, à titre préalable, la question critique du statut et de la valeur de notre connaissance. Pour Gilson, le réalisme d'un Léon Noël présente, à cet égard, tous les caractères d'un symptôme<sup>42</sup>. Tous contaminés par le virus de l'idéalisme, ces réalismes représentent les pires faux amis du thomisme, seul réalisme authentique. 4) La défense du véritable réalisme impose donc un retour à une situation pré-cartésienne de la philosophie<sup>43</sup>. Dans le scénario du livre de Gilson, Descartes remplit donc trois fonctions liées, mais distinctes. a) Il commande et explique le tournant critique de toute la philosophie moderne et crée une nouvelle donne conceptuelle, en affirmant, le premier, le primat de la pensée sur l'être. b) A ce titre, il sert de criterium polémique pour évaluer les différentes épistémologies examinées, et mesurer leur distance par rapport au réalisme authentique et « orthodoxe ». c) Fort conséquemment, il constitue le repoussoir de tout vrai réalisme, qui sera thomiste ou ne sera pas. On l'aura compris, dans l'histoire que raconte notre livre, Descartes est un personnage important, presque capable de concurrencer le héraut du réalisme qu'il faut

<sup>40</sup> *RTh*, pp. 32-33. Il est instructif de constater, au vu des textes allégués par Gilson, la prégnance du cartésianisme dans la néoscholastique contemporaine que représentent les travaux de Reinstadler (qui affecte de reprendre presque mots à mots l'argument cartésien) et de Hickey.

<sup>41</sup> Quoi qu'il en soit, l'existence ne se démontre pas ; le prétendre, c'est se condamner à la perdre (*RTh*, p. 235). Voir aussi É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, op. cit., p. 184 : « Descartes' demonstration was as good as it possibly could be ; its only defect was that it was a demonstration ». En d'autres termes, Descartes a entrepris de prouver quelque chose qui ne pouvait pas être prouvé, non pas parce qu'il s'agirait d'une erreur, mais au contraire parce qu'on est en présence d'une évidence, mais une évidence accessible à une âme (principe substantiellement uni à un corps), et non à un pur esprit (*RTh*, p. 235).

<sup>42</sup> « L'idée c'est l'oeuvre de l'esprit, la représentation dans laquelle il exprime et se dit à lui-même ce qu'il sait. Mais pas de représentation sans une présentation, présence consciente, elle aussi, d'une donnée qui n'est plus l'oeuvre de l'esprit, qui au contraire s'oppose à lui, comme un objet préexistant, qu'il essaie d'exprimer, de comprendre, de reproduire par son activité. Cette donnée, c'est le réel, et je ne vois pas que ce mot puisse avoir originairement un autre sens pour nous ». La difficulté de savoir comment passer du *percipi* à l'esse disparaît alors. On ne doit pas partir d'abord d'un objet dépendant de la pensée pour prouver son indépendance : partir de l'idée pour en dégager le réel. Le réel est donné d'emblée, en face de l'activité connaissante et à côté de l'idée, avec d'autres caractères que l'idée. Le réel ne dépend pas du sujet, la réflexion le montre (p. 446).

<sup>43</sup> « Nous ne voyons pas aujourd'hui d'autre alternative que de renoncer à toute métaphysique ou de revenir à un réalisme pré-critique » (*RM*, p. 35).



Descartes ou Thomas d'Aquin? Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste

protéger d'amis un peu trop encombrants<sup>44</sup>.

Parcourons brièvement quelques étapes de l'examen des candidats plus ou moins déclarés au réalisme, que Gilson récuse. En philosophie comme ailleurs, on juge souvent l'arbre à ses fruits ; on évaluera une philosophie non pas à ses intentions, mais à ses résultats et à ses conséquences<sup>45</sup>, fussent-elles inaperçues de son auteur. Descartes a certes tenté de démontrer l'existence des corps<sup>46</sup> ; or, à partir des propres principes de leur maître, les cartésiens ont souligné que cette démonstration était impossible (tels Cordemoy et Malebranche expressément mentionnés par Gilson)<sup>47</sup>, ou inutile, à l'instar de Berkeley, au motif que le monde extérieur matériel n'existe pas<sup>48</sup>. Or, selon Gilson, l'échec de la preuve cartésienne était programmé et en germe dès la sixième méditation, qu'il cite cependant très peu : l'explication de l'échec se résume à ceci : la sensation implique l'union de l'âme et du corps ; or Descartes a établi leur distinction réelle ; Dès lors, le corps ne pouvant agir sur l'esprit, il est donc contraint de partir de la seule pensée ; le principe de causalité ne s'applique pas valablement aux sensations, qui peuvent être causées par une autre entité que les corps extérieurs. C'est précisément pour échapper à ces conséquences funestes et à cet idéalisme sans retour, que la philosophie invente, au cours du XVIII<sup>ème</sup> siècle avec Buffier suivi de Thomas Reid, la doctrine du sens commun<sup>49</sup>. Citant le § 33 du *Traité des premières vérités* de Buffier, Gilson y lisait que le

<sup>44</sup> Sans faire dire aux comptages informatiques d'occurrences plus qu'ils ne sauraient dire, il n'est pas inutile de remarquer que si Thomas d'Aquin est mentionné 136 fois, Descartes l'est presque autant, avec 116 occurrences.

<sup>45</sup> Peu importe que Descartes fut réaliste d'intention, puisqu'il fut idéaliste de méthode, et que la méthode décide seule du résultat obtenu, singulièrement en régime idéaliste. Le plus grand apport de Descartes à la philosophie, sa contribution la plus tangible, c'est d'avoir échoué.

<sup>46</sup> Telle que Gilson la reconstitue, l'argumentation cartésienne se décompose en trois étapes distinctes (*RTh*, pp. 11-12). Voir, 9 ans plus tôt, É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, pp. 241-243 ; puis *RM*, pp. 46-50. La longue note de la p. 46 souligne l'originalité de la lecture gilsonienne, qui, à l'encontre de nombreuses lectures contemporaines réduisant la preuve à une croyance naturelle justifiée, insiste sur la fonction déterminante du principe de causalité, appliqué au contenu des sensations, et qui restreint (sans la nier), l'importance de la véricité divine. Aujourd'hui, c'est bien plutôt la lecture de Gilson qui, sur ce point, s'est imposée et nous est devenue familière.

<sup>47</sup> « Quoi que l'on pense de la preuve de Descartes, on doit du moins lui reconnaître le mérite de se donner franchement pour une inférence. Elle l'est, parce que le sentiment de l'évidence des existences appréhendées par la perception sensible en vertu de l'union de l'âme et du corps n'y est pas tenu pour suffisant, et qu'une opération spéciale de l'entendement est requise pour faire de ce sentiment une certitude intellectuelle garantie par le principe de causalité. La pierre d'achoppement de la doctrine n'était pas dans le raisonnement lui-même, qui est impeccable, mais dans le fait que Descartes ne pouvait expliquer la sensation sans admettre une union substantielle de l'âme et du corps. Or, de quelque façon d'ailleurs qu'il l'entendit, cette union contredisait l'exigence cartésienne de leur complète et réelle distinction. C'est pourquoi, partis comme lui d'une pensée qui n'est que pensée, Regius, Géraud de Cordemoy, Malebranche, et généralement parlant ceux qu'on nomme les « Cartésiens », arrivèrent bientôt à la conclusion que la sensation n'implique aucune action du corps sur la pensée, d'où il suivait que rien ne restait dans la sensation sur quoi le principe de causalité pût s'appuyer pour en inférer l'existence du monde extérieur ». D'où le paradoxe intenable de la position cartésienne, que sa postérité manifeste en pleine lumière : « C'est donc bien parce qu'il était pour eux nécessaire de prouver l'existence des corps que cette preuve leur était impossible » (*RTh*, pp. 13-14). Gilson ne cite pas directement Cordemoy et Malebranche, mais renvoie aux belles pages d'Henri Gouhier dans *La vocation de Malebranche*, chap. III, Paris, Vrin, 1926.

<sup>48</sup> *RTh*, p. 14. Voir également *RM*, p. 51 : « Le problème du passage [de la pensée à l'étendue] est si réel chez lui [Descartes] que ses successeurs l'ont déclaré impossible, ce qui nous a valu l'occasionalisme de Malebranche, le parallélisme de Spinoza, l'harmonie préétablie de Leibniz et l'idéalisme pur de Berkeley ». A cette ample postérité, on ajoutera Hume, dont le scepticisme doit être analysé comme un produit dérivé du mathématisme cartésien et de l'affirmation de l'incommunicabilité des substances, puis Kant qui, incapable de trouver la causalité dans les choses, la leur fait prescrire par l'esprit : « partie de l'esprit, après plusieurs tentatives infructueuses pour en sortir, la philosophie déclarait son intention définitive d'y rester » (*RM*, p. 76). Descartes est donc le père des différents idéalismes modernes, de Berkeley à Kant (*RM*, p. 96).

<sup>49</sup> Buffier fait office de témoin ou de révélateur : son invention d'une nouvelle signification du sens commun révèle, selon Gilson, le péril idéaliste du cartésianisme : « Ainsi, dès 1732 [en fait dès 1724, 1<sup>re</sup> édition du *Traité des premières vérités*], cet homme inquiet

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

sens commun est une disposition naturelle à juger immédiatement que des objets différents des perceptions existent, et cela sans qu'il soit requis un principe antérieur. Notons bien cette dernière close, décisive dans la compréhension du cartésianisme de Gilson. En quoi, pour lui, Buffier est-il intéressant ? Lisons plutôt : « Le plus intéressant pour nous, dans la doctrine de Buffier, est qu'il ait directement opposé sa doctrine du sens commun à la méthode cartésienne du sens intime, et qu'il l'ait fait précisément parce que cette dernière condamne le philosophe au solipsisme » (*RTh*, p. 16)<sup>50</sup>. Entendons ; la méthode du sens intime, autrement dit pour Gilson le *cogito*, nous enferme sur nos représentations, sans espoir d'en jamais sortir. Il n'a cependant aucun mal à montrer que le sens commun échoue là où il prétendait réussir : il n'élimine un scepticisme que pour tomber dans un autre, et rend finalement l'idéalisme indéracinable. Ajoutons du reste que le sens commun lui-même, en traitant l'existence du monde comme une certitude morale universelle, dépendait du cartésianisme, contre lequel il entendait s'ériger. Pour le sens commun comme pour le sens intime (le cartésianisme), l'existence du monde possède une évidence amoindrie, qu'il faut donc démontrer ou certifier. Ce disant, on a déjà perdu la partie et quitté le terrain du réalisme.

Les autres formes de réalisme examinées dans les chapitres suivants manifestent tout autant la prégnance du cartésianisme. Il ne s'agit certes pas de soutenir que, d'un chapitre à l'autre, Descartes s'est métamorphosé en penseur réaliste. Gilson entend plutôt montrer, à l'inverse, que les réalistes dits critiques, devenus eux-mêmes dépendant d'une problématique étrangère à leur propre essence, n'ont de réaliste que le nom, en dépit de leurs déclarations d'intention. Il serait fastidieux de passer en revue les différents réalistes examinés dans les chapitres 2 à 5 de l'ouvrage<sup>51</sup>. Je me borne, pour l'essentiel, à évoquer sa première figure. Il s'agit de cette étrange doctrine, baptisée réalisme critique immédiat, développé par Mgr Léon Noël, vers 1925, au chapitre II de ses *Notes d'épistémologie thomistes*<sup>52</sup>. Le réalisme développé par L. Noël désigne une théorie de la connaissance pour laquelle la pensée connaît un réel indépendant d'elle, et qui n'est donc pas constitué par son activité. Mais un tel réalisme, pour être philosophique et éviter de tomber dans l'irrationalisme du sens commun, doit être justifié, autrement dit fondé. Or c'est là que tout se joue : on ne peut mieux faire que lire ici quelques lignes de Mgr Noël, cité par Gilson lui-même : l'objet

---

des conséquences idéalistes du cartésianisme ne voyait d'autre espoir de les éviter que le recours au sens commun, ce complément nécessaire du sens intime, qui garantit l'existence du monde extérieur » (*RTh*, p. 17).

<sup>50</sup> Et Gilson de citer (*RTh*, p. 17) le § 19 du *Traité des premières vérités* (1ère partie, ch. III, éd. cit. p. 10), qui est explicite à cet égard : « La première conséquence de ce principe [du sens intime] est celle que nous avons déjà touchée; savoir, que nous n'avons aucune certitude évidente de l'existence des corps, pas même du nôtre propre » Gilson arrête ici sa citation ; le texte se poursuit ainsi et confirme : « Car enfin un esprit, une âme telle que la nôtre, ressent bien l'impression que les corps et le sien en particulier font sur elle; mais comme, au fond, son corps est très-distingué de cette impression, et que, selon ces messieurs [les cartésiens], cette impression ou une autre entièrement semblable pourrait absolument se faire éprouver dans notre âme sans l'existence des corps, il s'ensuit aussi que notre sentiment intime ne nous donne aucune conviction de l'existence d'aucun corps, et que nous n'en avons aucune évidente certitude ».

<sup>51</sup> Le chapitre II examine la doctrine de Léon Noël ; le chap. III (Le réalisme du *je suis*), celle de G. Picard ; le chap. IV (Le réalisme du *je pense*), la position de M.-D. Roland-Gosselin, et le chap. V (La critique réaliste de l'objet), celle de Joseph Maréchal.

<sup>52</sup> Sur cet auteur et ce livre, on consultera GEORGES VAN RIET, *L'épistémologie de Mgr Léon Noël*, « Revue philosophique de Louvain », 52 (1954), pp. 349-415. La discussion des deux formes de réalisme (immédiat et médiat) avait commencé dans le *Réalisme méthodique* (p. 42 sq.), avec la mise au jour d'un différend interprétatif s'agissant de la doctrine du cardinal Mercier, réaliste médiat pour Gilson (parce que le principe de causalité intervient pour poser l'existence du monde extérieur à partir de l'expérience du sentiment interne), et réaliste immédiat pour L. Noël, qui conteste l'usage de ce même principe de causalité et la présence d'un illationisme dans la doctrine du cardinal (pour qui l'existence d'un réel serait une donnée immédiate de la conscience).

Descartes ou Thomas d'Aquin? Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste

propre d'une justification « critique » du réalisme serait de « satisfaire à l'exigence qui s'est prononcée dans la pensée moderne à partir de Descartes et qui cherche à rattacher la philosophie à un point de départ incontestable »<sup>53</sup>. Cette doctrine présente donc deux caractères très liés : elle se veut critique, c'est-à-dire philosophiquement justifiée, et pour cela même, elle exige un commencement incontestable. Ne suffit-il pas alors de rattacher ce réalisme aux premiers principes de la métaphysique, tel le principe de non contradiction ? Étienne Gilson n'a alors aucun mal à montrer que le qualificatif de critique n'a dès lors plus de sens, et perd son utilité. Or c'est précisément lorsqu'on veut donner au mot critique (synonyme de justification) un sens plein et autonome, que s'opère le basculement : se procurer un point de départ incontestable, c'est partir d'une évidence indubitable et privilégiée, évidence « peut-être unique, à partir de laquelle toutes nos certitudes philosophiques pourraient être confirmées, au moyen d'une opération spéciale qui serait la critique » (RTh., p. 45). Une évidence première, à la fois principielle et paradigmatique : n'est-il pas plus que tentant de voir ici le *je pense* cartésien s'offrir comme le candidat naturel à cette fonction ? Cette évidence à la fois fondatrice et régulatrice que cherchent les tenants de ce réalisme critique n'est-elle pas le *je pense*, premier principe de la philosophie qu'ils cherchent, comme eu dit le *Discours de la méthode* ? Voici donc le réalisme devenu cartésien<sup>54</sup>. C'est alors qu'il perd son essence, parce que s'il est devenu critique, il a cessé d'être immédiat. Pourquoi ? Parce que notre accès au monde extérieur est désormais médiatisé par cette évidence supérieure et préalable qu'est la présence à soi de notre pensée ; On peut dès lors faire deux constats. 1) Une forme éminente de réalisme, supposément fidèle à l'inspiration thomiste, se trouve prise en flagrant-délit de cartésianisme, lorsqu'elle affirme que l'évidence du monde est suspendue à l'évidence antérieure de la pensée, qui ratifie toute autre évidence. Ainsi l'évidence de l'existence du monde, pour évidente qu'elle soit, devra néanmoins être démontrée<sup>55</sup>. Le réalisme sera critique ; dès lors, sera-t-il encore immédiat ? Allons plus loin ; sera-ce encore un réalisme ? « En d'autres termes », écrit E. Gilson, « nous serions alors certains d'appréhender immédiatement un réel distinct de la pensée, mais nous n'en serions pas immédiatement certains » (RTh, p. 46). Nous n'en serions pas immédiatement certains, parce que la certitude de la pensée devrait au préalable nous le garantir, selon une exigence qui expose un tel réalisme au risque de perdre son âme. 2) Descartes sert donc à destituer ce réalisme de sa prétention et se voit mobilisé pour établir la typologie et la critériologie des doctrines de la connaissance. Le réalisme critique est contradictoire, pour des raisons cartésiennes : son criticisme, qui requiert que l'évidence du monde soit elle-même justifiée, l'attire inévitablement vers l'idéalisme. Un certain Descartes sert donc à Gilson de machine de guerre pour faire apparaître les tensions internes à la notion de réalisme critique immédiat, puis pour en faire voler la notion en éclat. Relisons cette analyse, implicitement saturée de cartésianisme : « Pour qu'un réalisme immédiat du monde extérieur puisse se

<sup>53</sup> RTh, p. 42. Gilson renvoie lui-même à son *Réalisme méthodique*, pp. 32-44 = 51-63 (dans la réédition que nous citons).

<sup>54</sup> A distance de Gilson sur ce point, J. Maritain défendra précisément la possibilité d'un réalisme critique sans pour autant le faire reposer (en cela d'accord avec Gilson) sur le primat du *je pense*. Voir J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, op. cit., pp. 150-154. Sa stratégie consiste à tenter de montrer que la critique ne précède pas le développement de la métaphysique, mais croit de concert avec elle.

<sup>55</sup> C'est là précisément ce que Gilson conteste au *cogito* cartésien : l'évidence de l'existence du moi pensant n'a pas de privilège épistémique par rapport à celle de l'existence des choses du monde. Voir ÉTIENNE GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1987, p. 287.



JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

poser comme critique, il faut nécessairement que son affirmation se justifie comme valide au nom d'une affirmation antérieure plus immédiatement valide encore. Bref, il faut que, quant à sa certitude, l'affirmation du monde extérieur dépende de l'affirmation d'autre chose, dont, en un sens quelconque, l'existence soit plus connue » (*RTh*, p. 48). Être réaliste, c'est prendre l'évidence du monde pour immédiatement donnée, et en partir. Le nier, pour fonder critiquement ce réalisme, cela revient à faire passer en premier la pensée et son opération critique. Or, aller de la pensée aux choses, comme l'a fait Descartes avec le doute puis le *je pense*, c'est être idéaliste<sup>56</sup>. D'abord replié sur ses *cogitata*, le *cogito* ne doit d'en sortir qu'à l'intervention du principe de causalité : « Au lieu de partir, comme la scolastique, du contact entre la pensée et l'objet, d'où naît le concept, il part de la pensée pure, avec le *Cogito*. Dès lors, la ressemblance entre le concept et l'objet, que la Scolastique trouve déjà expliquée par l'objet lui-même dès le premier moment où elle la constate, est encore inexpliquée pour Descartes, et ne peut même être que postulée par lui lorsqu'il la rencontre. Bien loin, en effet, de pouvoir en rendre raison par l'objet, c'est sur elle qu'il doit nécessairement s'appuyer pour poser cet objet ; il affirmera donc, contrairement à l'École, que, « du connaître à l'être, la conséquence est bonne »<sup>57</sup>. Ainsi destitué de son fondement premier, le réalisme s'est presque à l'insu de tous, trouvé vidé de son sang. Le doute et le *cogito* de Descartes sont ainsi utilisé comme le marqueur d'une maladie de langueur du réalisme, devenu incertain de lui-même, tout comme il l'est de l'existence du monde. et Gilson use du cartésianisme pour acculer ce réalisme à la contradiction (*RM*, p. 49-50). La prégnance du cartésianisme pourra de nouveau être mise en évidence, à propos des autres formes de pseudo-réalisme. La meilleure preuve en est que deux d'entre eux se présentent expressément comme des tentatives pour élaborer des réalismes cartésiens. Ainsi le réalisme du je suis promu par le jésuite Gabriel Picard, analysé au chapitre III. Le *cogito* s'y donne comme une évidence, laquelle est en capacité d'atteindre immédiatement l'être. Par le *cogito*, la pensée se qualifie et s'habilite à saisir toute réalité. On aura des lors satisfait à une double exigence : celle du réalisme puisqu'on atteint un étant ; celle de la critique, en exhibant un modèle d'appréhension vrai de l'étant. Ce réalisme, pour Gilson lui-même, se trouve d'autant plus plausible que, dans la version cartésienne du *cogito*, la pensée appréhende immédiatement la substance de l'âme<sup>58</sup>. La pensée sera donc la première réalité connue, transformée en chose qui pense par l'application à elle de la notion d'être. Le cartésianisme est donc un réalisme partiel, dont Gilson nous avertira plus bas (p. 194) qu'il est donc aussi partiellement un idéalisme<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> « Je pense est une évidence, mais ce n'est pas l'évidence première, et c'est pourquoi l'on n'aboutit à rien en en partant. Les choses sont est aussi une évidence, et la première de toutes, qui conduit d'une part à la science et d'autre part à la métaphysique; il est donc d'une saine méthode d'en partir » (*RM*, p. 104); concernant le refus d'un primat inconditionné du *je pense*, voir déjà *RM*, p. 34.

<sup>57</sup> *Commentaire*, p. 322.

<sup>58</sup> On notera en passant que Gilson ne prête aucune espèce d'attention à la doctrine de l'attribut principal, notamment développée dans les *Principes de la philosophie* (I, art. LII), texte qu'il néglige du reste assez constamment, du moins dans le présent livre. Cette négligence de l'écart épistémique que, chez Descartes, l'attribut principal conserve envers la substance conduit Gilson, pour accuser la distance de Descartes au réalisme scolastique, à commettre un contre-sens relatif à la doctrine cartésienne de notre connaissance de la substance, en écrivant que « pour Descartes, toute substance est connue parce qu'elle se réduit au contenu de son idée, au lieu que toute substance comme telle est inconnue pour un scolastique, parce qu'elle est autre chose que la somme des concepts que nous en tirons » (*RM*, p. 73).

<sup>59</sup> Ce substantialisme psychologique constitue, pour Gilson, la limite d'une interprétation criticiste de Descartes.



Descartes ou Thomas d'Aquin? Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste

On devine cependant le sort réservé à la tentative du pauvre Picard : dès lors qu'il prend pour point de départ le *cogito*, il sera idéaliste, parce que le primat de la pensée sur l'étant est accepté avant même que l'investigation du philosophe ne se porte sur les autres réalités. La justification de son élimination apparaît, en revanche, plus intéressante : Picard a manqué la discussion en présupposant que tout vrai réalisme doit être critique. C'est précisément ce point que Gilson discute (p. 84 sq.), en établissant que poser primordialement et au préalable la question de la valeur de la connaissance condamne ipso facto le réalisme, qui fonde la valeur de la connaissance sur son appréhension de l'être. Gilson fait donc de Descartes un usage polémique ; il en use pour disqualifier les réalistes contemporains qui s'en sont inspiré, au point d'engendrer ce monstre historique et métaphysique que serait un cartésiano-thomisme (*Réalisme*, p. 213)<sup>60</sup>. Une telle lecture et un tel usage de Descartes ne sont pas neutres, et induisent une image typique, ou en tout cas typée de l'auteur des *Méditations métaphysiques*. Evoquons à présent quelques traits du Descartes qui, comme en creux, apparaît dans le livre de 1939. Evoquons quelques traits du Descartes que le livre en dessine. Le Descartes de Gilson occupe une position ambiguë au regard de la métaphysique ; à l'encontre de certains commentateurs contemporains ou presque (Louis Liard), qui réduisent Descartes à sa physique ou à son ordre mathématique, Gilson comprend que la métaphysique est première. Mieux, il repère clairement le sens de cette primauté. Si un thomiste tient que la métaphysique vient couronner la totalité des sciences (en tant que savoir transphysique des premiers principes et des causes de l'étant), Descartes assure au contraire que la métaphysique est au fondement des sciences, ce que notre historien a clairement vu. Mais c'est au même Gilson qu'il revient d'avoir méconnu ce qu'il a vu, en déclarant (par fidélité au thomisme), qu'en accordant au *je pense* la première place, la métaphysique se dégrade en pure théorie de la connaissance, oublieuse de toute préoccupation pour l'être de ce qui est<sup>61</sup>. La valeur de ce qu'il nomme réalisme n'est en définitive jamais discutée, si bien que l'empirisme thomasiens semble constituer le seul rapport valide à l'étant. C'est ce que confirme l'interprétation gilsonienne du *cogito*. Celle-ci nous conduit à une dissociation radicale de l'être et de la pensée, et à une interprétation purement cognitiviste du *je pense*. Bien qu'il maintienne que le *cogito* est un premier jugement d'existence, et qu'il substantialise le *je pense*, il semble en même temps indifférent à sa portée ontologique. On semble oublier que c'est un *ego* qui cogite, et non une simple fonction. En ce sens, Gilson est en quelque sorte victime du criticisme qu'il craint tant. Tel qu'il se présente dans *Réalisme thomiste*, l'*ego* cartésien n'est pas loin d'un sujet transcendantal. En définitive, le *je pense* de Descartes ne pense rien : dans *Le réalisme méthodique*, notre auteur ne craignait pas d'assurer que « Je pense est une évidence, mais ce n'est pas l'évidence première, et c'est pourquoi l'on aboutit à rien en en partant »<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> C'est bien ce qui frappe Maritain à la lecture du livre, comme il l'écrit à l'auteur dans sa lettre du 16 août 1939 : « Il m'a fallu attendre les vacances pour pouvoir lire à loisir votre *Réalisme thomiste*. Je l'ai fait avec beaucoup de joie, et une grande admiration. Non seulement parce que vous infligez au cartésiano-thomisme et au kantiano-thomisme une volée bien méritée, mais parce qu'à cette occasion vous nous faites pénétrer avec une force singulière dans la vraie substance du réalisme de saint Thomas » (*Correspondance*, pp. 132-133).

<sup>61</sup> Voir *RM*, pp. 28-35 et *RTh*, p. 93, puis pp. 114-119

<sup>62</sup> *RM*, p. 104. Et lisons la suite, aussi éloquent : « Les choses sont est aussi une évidence, et la première de toutes, qui conduit d'une part à la science et d'autre part à la métaphysique; il est donc d'une saine méthode d'en partir » (*RM*, p. 104).

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

2) Sur le fond de cette distance absolue de la pensée à l'être, l'existence du monde extérieur est déclarée non évidente, ce pourquoi elle requiert une preuve; Le *cogito* (donc la perception de notre existence) est plus évident et lui sert de modèle. Pour mieux assurer l'image d'un Descartes authentiquement idéaliste, Gilson fait jaillir l'existence de la pensée et fait dépendre l'évidence de l'existence du monde extérieur de l'évidence plus originaire de cette pensée à elle-même. Or, deux objections dirimantes peuvent être immédiatement élevées, qui, l'une et l'autre, manifestent le caractère partiel de la lecture gilsonienne de la *Méditation* sixième. a) alors même qu'il entamait son livre en reconnaissant la fonction décisive du principe de causalité, notre auteur semble l'oublier chemin faisant<sup>63</sup>. b) Cet oubli repose sur un autre, lui aussi induit par le thomisme qui gouverne la lecture. Les derniers chapitres de l'ouvrage montrent qu'en thomisme, la perception de l'existence engage l'homme entier, conçu comme l'unité substantielle de l'âme et du corps. Or, reproduisant du reste un contre-sens des premiers cartésiens, Gilson absolutise la démonstration cartésienne de la distinction des substances, et méconnaît le rôle déterminant de l'union de l'âme et du corps dans la preuve de l'existence du monde extérieur. Il n'a dès lors aucune difficulté à suggérer que la sensation n'est peut-être pas causée par un corps, et à récuser la validité de l'argument cartésien.

3) Pour contestable qu'elle puisse être, la perspective gilsonienne témoigne d'une grande fécondité historique. Pour le dire d'un mot, la lecture gilsonienne met en évidence, pour l'une des premières fois en France, les virtualités précritiques du cartésianisme. Le criticisme kantien entend que l'être, tel qu'il se donne à nous, est déterminé à partir des conditions a priori de la connaissance ; or tel est, pour Gilson, le sens du *cogito*, qu'il a préalablement vidé de tout contenu empirique. La raçon de cette lecture nous semble résider dans l'espèce de dogmatisme empiriste de l'être, qui en est la contrepartie, peut-être inévitable.

Nous concluons ces remarques par trois suggestions, dont deux concernent le rapport de Gilson à Descartes, et la dernière, le rapport de Thomas à cette création moderne qu'on nomme le réalisme.

1) Un des principaux intérêts du livre que nous venons de parcourir est probablement d'avoir esquissé (fût-ce pour lui en faire grief), une interprétation du cartésianisme comme pensée critique<sup>64</sup>. Dans la lignée qui va de Paul Natorp et Ernst Cassirer à Jean-Luc Marion en passant par Roger Lefèvre<sup>65</sup>, Étienne Gilson tient une place éminente, qui inscrit Descartes dans l'histoire de la raison critique<sup>66</sup>.

2) Les principaux ouvrages sur Descartes, de la thèse de 1913 aux études de 1930 contribuent de manière

---

<sup>63</sup> Il avait cependant marqué sèchement ses limites dans le *Réalisme méthodique*, en considérant que l'application du principe de causalité aux représentations ne permettait pas d'en sortir : « La pensée qui prend son point de départ dans une représentation ne passera jamais au-delà ». Et Gilson d'emboîter alors le pas aux *Notes d'épistémologie thomiste* de Léon Noël (pourtant attaqué dans *Réalisme thomiste*) en citant : « Le double ou le représentant ne nous permettra jamais de remonter à la chose. Du moment que nous sommes dans l'immanence, le double n'est qu'un terme mental, il le restera. Le principe de causalité n'y changera rien » (RM, p. 24).

<sup>64</sup> « En fait, tout idéalisme dépend de Descartes, ou de Kant, ou des deux à la fois » (RM, p. 22).

<sup>65</sup> Voir ROGER LEFÈVRE, *Le criticisme de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958. Ce criticisme tient précisément, selon l'auteur, dans le rôle pour ainsi dire constituant du doute, qui doit éclairer toute la doctrine (*Avant-propos*, p. 2).

<sup>66</sup> Sur cette inscription, voir l'étude de JEAN-LUC MARION, in *Questions cartésiennes II*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, notamment p. 305, n. 27, qui donne les principales références bibliographiques et les antécédents de sa propre tentative d'une relecture de quelques thèmes cartésiens à la lumière du criticisme kantien ; voir aussi CHRISTOPHE BOURIAU, *Aspects de la finitude. Descartes et Kant*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2000.

Descartes ou Thomas d'Aquin? Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste

décisive à une intelligence renouvelée des sources du cartésianisme, singulièrement en récusant le paradigme interprétatif d'un Descartes solitaire, arraché à tout horizon culturel et doctrinal. Dans cette perspective, les deux *Réalismes* apparaissent clairement régressifs, en taillant à la serpe la figure d'une philosophie unilatéralement gouvernée par un mathématisme sans profondeur, jusqu'à oublier le sens même d'un questionnement métaphysique. En cette voie, Gilson va loin ; il la poursuit même jusqu'au terme, en proclamant la fin cartésienne de la philosophie au profit de la science, sans jamais soupçonner que les *Méditations métaphysiques* doivent certainement moins qu'il ne le pense aux paradigmes mathématiques. Quoi qu'il en soit, on ne pouvait plus brutalement clore, avant même de l'ouvrir, la question si débattue des relations entre méthode et métaphysique. C'est que, dans la stratégie défensive de Réalisme thomiste, Descartes, père génial de l'idéalisme moderne, joue le rôle du parfait repoussoir. Deux motifs expliquent qu'il soit omniprésent dans les deux *Réalismes*. Il a perverti (au sens strict) le point de départ de la philosophie. Mais il y a plus, et pire ; en raison d'une irrésistible force d'attraction, il a neutralisé ses adversaires, entendez les défenseurs du réalisme authentique, contraint d'opérer tant bien que mal un repli stratégique vers d'introuvables réalismes critiques. Rien ne sert de briser le thermomètre ou de traiter les symptômes. La restauration commande une révolution, qui sera anticartésienne, ou encore une mutation paradigmatique, si tant est que des réponses erronées trahissent des questions mal posées.

3) La notion de réalisme thomiste est doublement paradoxale. Si on entend par réalisme une doctrine de la connaissance qui se règle sur la réalité, Ou plus exactement sur l'être entendu comme réalité, il faut peut-être conclure qu'il n'est pas de réalisme thomiste, puisque Thomas d'Aquin ignore le mot et sans doute le concept de *realitas*<sup>67</sup>. N'est-il pas singulier de voir ici Gilson convoquer un concept de réalisme qui pourrait, à plus juste titre, se réclamer de Duns Scot, c'est-à-dire d'une tradition dont il a lui-même montré dans le livre sur Duns Scot de 1952, qu'elle avait occulté les principaux acquis du thomisme en métaphysique<sup>68</sup> ? Certes, objectera-t-on, s'il n'y a pas de *realitas* chez Thomas, il y a des *res*, des choses, que le réalisme se donne pour tâche de retrouver et de restituer dans leur teneur propre et irréductible aux conditions subjectives de leur apparaître. Dans son œuvre de commentateur exigeant et d'exégète soucieux de restituer le thomisme à son véritable auteur, le grand historien n'a cessé d'exalter l'acte d'être, comme la découverte métaphysique majeure de l'Aquinat. Au-delà de l'être entendu comme substance ou indument concentré sur son noyau essentiel, il y aurait, en son plus intime, l'acte d'être qui en fait plus et autre chose qu'une essence, ou qu'une chose, précisément. Lorsqu'il explique la doctrine thomienne de la distinction réelle de l'être et de l'essence, Gilson ne cesse de répéter qu'essence et être ne se distinguent pas comme deux

<sup>67</sup> Le terme n'apparaît pas sous sa plume, comme le confirme l'*index thomisticus*.

<sup>68</sup> On sait combien Gilson a insisté sur la transcendance de l'acte d'être au regard de tout concept ; parmi bien des exemples, voir É. GILSON, *L'être et l'essence*, *op. cit.*, p. 287 : « Puisque l'acte d'exister est la position d'une essence dans l'être, le jugement d'existence ne peut être que l'opération correspondante, par laquelle l'être intelligent affirme cet acte. Comme il est situé au-delà de l'essence, cet acte ne saurait être objet de concept. C'est pourquoi, mimant en quelque sorte l'actualité première du réel, l'intellect la signifie par un verbe, tel que le verbe est, qui la pose purement et simplement comme réelle ». On notera la synonymie du réel et de l'existant sur laquelle nous revenons brièvement infra. Voir encore Gilson à Maritain, 7 décembre 1947 : « Pour le reste, d'accord, même, si vous y tenez, pour avoir un concept de l'existence, pourvu que ce ne soit pas le concept d'une essence. J'aime mieux dire qu'il n'y a pas là de concept, mais le signe d'un acte » (*Correspondance*, p. 166). Cela dit, dans le *RTh* (p. 185 puis 205), il assurait de manière plus abrupte que « le terme existence désigne un concept ».



JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

choses, *ut res et res*, récusant d'avance la lecture de Gilles de Rome, le disciple infidèle, qui aurait proposé une compréhension ultra-réaliste de cette distinction. En un mot, si le réalisme se veut autre chose qu'un simple et vague mot d'ordre, s'il prétend à la rigueur et à la dignité d'une position métaphysique, peut-il être thomiste ? Il semble que le livre qu'on vient de parcourir, mais peut-être plus profondément la promotion gilsonienne du thomisme comme réalisme de l'existence souffre, en définitive, d'une perpétuelle équivoque et d'une confusion entre réalité et existence<sup>69</sup>. Le chapitre intitulé « Existence et réalité » qui apparaît dans la 4<sup>ème</sup> édition du thomisme en 1942, maintenu dans la 5<sup>ème</sup>, disparaît de la 6<sup>ème</sup>, au profit d'un nouveau sous-titre (« une nouvelle ontologie »), lui-même inséré dans un nouveau chapitre titré « la réforme thomiste ». Sans qu'on puisse l'assurer avec certitude, cette substitution trahit peut-être le sentiment d'une certaine difficulté, d'autant que si la notion d'existence fait l'objet d'une élucidation rigoureuse (en dépit d'une confusion avec l'*actus essendi* que nous avons évoquée ailleurs), la notion de réalité (et pour cause) n'est pas thématifiée pour elle-même<sup>70</sup>. Si on entrevoit ce que peut être un réalisme de l'essence, un réalisme de l'existence est-il concevable ? Il n'est pas possible ici de développer les attendus d'une question si vaste. Rappelons un seul fait : le Moyen-âge a, le plus souvent, opéré une distinction stricte entre *existentia* et *realitas*, qui semble du reste être une invention assez tardive, postérieure à Thomas d'Aquin. La distinction va parfois jusqu'à l'opposition ; si la *res* et sa *realitas* désigne plutôt la teneur quidditative de l'étant (ainsi avec la *res a ratiudine* d'un Henri de Gand), l'*existentia* renvoie bien plutôt à la position de cette même *res* dans l'être extra-mental, posé hors de ses causes. Dans une telle perspective, un authentique réalisme ne condamne-t-il pas l'existence ?

En exaltant le réalisme de Thomas contre les néothomistes de tout poil, Gilson ne perd-il pas d'un coup tout le terrain qu'il avait gagné, vingt ans plus tôt, contre les mêmes ?

---

<sup>69</sup> Que le rapport entre existence et philosophie soit tendu et complexe, la juxtaposition de deux déclarations du *Thomisme* suffirait à nous en convaincre : après avoir déclaré que « la raison n'aime pas l'inconcevable, et parce que l'existence l'est, la philosophie fait tout pour l'éviter » (6<sup>ème</sup> éd., p. 189), Gilson écrit cependant que « La pensée humaine ne se satisfait que lorsqu'elle s'empare d'une existence » (*ibid.*, p. 437), déclaration constante (voir déjà 2<sup>e</sup> éd., 1922, p. 229).

<sup>70</sup> Du reste, le chapitre en question ne fait pour ainsi dire pas mention d'un concept autonome de réalité, pour se focaliser sur la promotion de la dimension existentielle de la doctrine thomasiennne de l'être. Les rares mentions de la réalité en font un synonyme de l'existence ; voir par exemple 5<sup>e</sup> édition, p. 56, n. 1 = 6<sup>e</sup> éd., p. 179, n. 1. Le RM (pp. 43-44) évoque ainsi un sentiment intime de la réalité de l'existence.



Météores cartésiens et météores scolastiques: la lecture philosophique d'Étienne Gilson

Delphine Bellis

## Météores cartésiens et météores scolastiques : la lecture philosophique d'Étienne Gilson<sup>1</sup>

En 1913, Gilson soutenait et publiait sa thèse principale sur *La Liberté chez Descartes et la théologie*<sup>2</sup>. Ce texte concerne principalement un sujet dont nous dirions qu'il relève de la métaphysique. En 1920-1921 est publié, dans la « Revue néo-scolastique de philosophie », un article intitulé *Météores cartésiens et météores scolastiques*, texte repris en 1930 dans les *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*<sup>3</sup>. D'après son titre, on pourrait avoir l'impression que Gilson étend à la 'physique' la méthode qu'il mettait en œuvre dès 1913 dans le champ de la métaphysique, méthode s'appuyant sur des rapprochements avec la pensée médiévale et scolastique et visant à déterminer ce qui, de celle-ci, a pu nourrir la pensée de Descartes. Pourtant, nous voudrions montrer que le texte de Gilson sur les météores relève bien d'une approche 'philosophique', comme le titre de la revue dans laquelle il fut d'abord publié l'indique. En outre, nous nous efforcerons de mettre en évidence que ce texte constitue un jalon, dans le parcours d'historien de la philosophie d'Étienne Gilson, entre la thèse de 1913 et des textes plus tardifs, postérieurs à la thèse d'Henri Gouhier sur *La pensée religieuse de Descartes*<sup>4</sup>. Ce parcours a conduit Étienne Gilson à revoir de façon radicale sa conception des rapports entre la métaphysique et la physique cartésiennes. Nous nous efforcerons ainsi de dégager les principes méthodologiques qui guident la lecture des *Météores* de Descartes par Gilson et nous chercherons enfin à montrer quels prolongements cette méthodologie a pu avoir, malgré certains de ses écueils, dans l'historiographie récente sur la météorologie de la Renaissance et de l'âge classique.

<sup>1</sup> Les recherches nécessaires à la rédaction de cet article ont été menées dans le cadre d'un contrat post-doctoral à l'Université de Gand, au sein du projet « Experiment and Observation in 17<sup>th</sup> century meteorology and natural philosophy » (3G.0499.10N) dirigé par Maarten Van Dyck et Sven Dupré et financé par FWO (Fonds Flamand pour la Recherche Scientifique). Delphine Bellis est Chargée de Recherches du Fonds de la Recherche Scientifique - Flandre (FWO). Sauf mention contraire, nous donnons nos propres traductions des citations en langue étrangère.

<sup>2</sup> ÉTIENNE GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913 ; rééd. Paris, Vrin, 1987.

<sup>3</sup> É. GILSON, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, « Revue néo-scolastique de philosophie », XXII, 88 (1920), pp. 358-384 et XXIII, 89 (1921), pp. 73-84, repris in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, 1984<sup>5</sup>, pp. 102-137.

<sup>4</sup> HENRI GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, 1972<sup>2</sup>.

DELPHINE BELLIS

1. Physique, métaphysique et météorologie dans *La liberté chez Descartes et la théologie* et l'*Index scolastico-cartésien*

Pour comprendre la genèse du texte de Gilson sur les météores cartésiens et les météores scolastiques, il faut tout d'abord repartir de *La liberté chez Descartes et la théologie*. En effet, bien qu'il ne soit presque pas question de météores dans la thèse de 1913, y transparaît une certaine conception des rapports entre métaphysique et physique cartésiennes et entre pensée cartésienne et pensée scolastique qu'il nous semble utile de rappeler pour comprendre la spécificité de l'approche gilsonienne de la météorologie<sup>5</sup>.

En ce qui concerne le premier aspect, la thèse de 1913 s'inscrit dans la filiation de Louis Liard qui considérait que la métaphysique cartésienne était instrumentale pour la physique<sup>6</sup>. Descartes n'aurait pas « cultivé la métaphysique pour elle-même »<sup>7</sup>. « C'est qu'en réalité le véritable but que poursuit Descartes est extérieur à la métaphysique »<sup>8</sup>. « Sans doute, le dessein fondamental de Descartes était [...] de poser les principes métaphysiques de sa physique, mais il était surtout de faire accepter cette physique en en faisant accepter les fondements »<sup>9</sup>. La question de la liberté divine et des rapports entre entendement et volonté de Dieu « sont là des questions métaphysiques qui n'intéressent pas Descartes pour elles-mêmes. [...] La signification véritable doit en être cherchée ailleurs et vient de nous être indiquée par les conséquences qui, dans la philosophie de l'École, en découlent relativement à la physique »<sup>10</sup>. Ces conséquences concernent le rejet des causes finales en physique : en refusant de distinguer entendement et volonté en Dieu, Descartes chercherait ainsi à donner une justification métaphysique à l'impossibilité de recourir aux causes finales en physique<sup>11</sup>. Puisque la volonté de Dieu ne se règle pas sur ce que son entendement lui aurait auparavant représenté comme bon ou vrai, Dieu, à proprement parler pour Descartes, ne poursuit pas de fins<sup>12</sup>. Il est donc parfaitement inutile, mais aussi dangereux, d'élaborer une physique reposant

<sup>5</sup> Cf. JEAN-LUC MARION, *L'instauration de la rupture : Gilson à la lecture de Descartes*, in Étienne Gilson et nous, édité par Monique Couratier, Paris, Vrin, 1980, pp. 13-34.

<sup>6</sup> En 1913, Gilson ne reconnaît pas encore explicitement cette filiation, comme il le fera en 1929 (cf. n. 44 *infra*). En revanche, il reconnaît qu'il doit « l'idée première de [ses] recherches » à Lucien Lévy-Bruhl : cf. É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>7</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 55. Il faut noter qu'il y a là un trait qui distingue nettement la perspective cartésienne telle qu'analysée ici par Gilson de ce que ce dernier considère être une caractéristique de la scolastique. Gilson écrit ainsi en 1950 : « C'est en s'associant la métaphysique, que la théologie médiévale a libéré la métaphysique de la physique sans se l'asservir. Elle a rompu pour la première fois les amarres qui, même chez Aristote, tenaient encore la philosophie première captive du sol de la science positive, en l'aspirant vers le ciel de la foi » (*Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*, in É. GILSON, *Études médiévales*, Paris, Vrin, 1983, pp. 9-17 : cit. p. 16).

<sup>8</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 441.

<sup>9</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>10</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, pp. 89-90.

<sup>11</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 94 : « Par là, nous découvrons quel sens et quelle portée il convient d'attribuer à la conception cartésienne de la liberté divine. Cette doctrine est avant tout, aux yeux de Descartes, l'indispensable base métaphysique d'une physique des causes efficientes » ; É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 96 : « Par sa conception de la liberté divine, par son refus de distinguer en Dieu l'entendement de la volonté, Descartes pense avoir renversé l'édifice de la physique aristotélicienne et détruit jusque dans la volonté de Dieu, c'est-à-dire, dans sa racine même, la finalité ».

<sup>12</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, pp. 93-94, à propos de l'*Entretien avec Burman* : « Descartes ne conseille plus simplement ici de s'abstenir d'une recherche difficile et hasardeuse, il déconseille de rechercher ce qui n'existe pas. Proprement la poursuite des fins de Dieu est une poursuite sans objet. S'il ne veut pas que l'on se préoccupe des causes finales, c'est donc parce

Météores cartésiens et météores scolastiques: la lecture philosophique d'Étienne Gilson

sur les causes finales. Mais ceci ne constitue qu'un des deux versants de l'approche de Gilson. En effet, subordonner la métaphysique à la physique relève d'une approche internaliste de la pensée cartésienne, comme Gilson l'explique lui-même :

Il faudrait admettre dès lors que la physique une fois ébauchée dans l'esprit de Descartes, au moins quant à ses lignes générales et sa méthode, aurait servi de fil conducteur pour la constitution de la métaphysique. Dans cette hypothèse, la structure de sa philosophie en ce qui concerne la liberté de Dieu s'expliquerait par la nécessité de justifier métaphysiquement la physique des causes efficientes. Et en s'exprimant ainsi on ne dirait rien qui soit contraire à la conception que Descartes se faisait de la science. On sait combien étroitement selon lui les vérités des sciences sont entrelacées, à quel point elles se supposent et se conditionnent réciproquement. Il est donc naturel de penser qu'ayant acquis en physique des certitudes mathématiques et des résultats incontestables Descartes ait voulu déterminer les propositions métaphysiques que ces vérités physiques supposaient vraies<sup>13</sup>.

Or, l'on sait qu'un des buts poursuivis par Gilson dans *La liberté chez Descartes et la théologie* et peut-être encore plus clairement manifesté dans *l'Index scolastico-cartésien*, c'est également de replacer Descartes dans son contexte intellectuel<sup>14</sup>, d'identifier les « sources » du philosophe et, par ce terme, Gilson entend aussi bien ce à quoi Descartes s'oppose que ce dont il se nourrit. Le principe méthodologique suivi pour réaliser ce projet est énoncé comme suit :

Pour le détail même des idées, la comparaison des textes nous permettra seule d'établir quelles sont, parmi les doctrines de l'École, celles que Descartes a connues, celles auxquelles il a voulu s'opposer, et celles aussi qu'après " les avoir ajustées au niveau de sa raison " il a simplement reprises et utilisées<sup>15</sup>.

Autrement dit, ce ne sont pas seulement le contexte historique et encore moins les déclarations explicites de Descartes qui doivent nous permettre d'identifier ses sources, mais des rapprochements textuels faisant apparaître une proximité lexicale qui nous permet de conclure que Descartes a connu ces textes, que ce soit pour s'en nourrir ou pour s'en détacher. Outre l'approche internaliste, il faut donc adopter, comme Gilson l'appelle lui-même, un « autre point de vue » et ce point de vue est le plus apparent dans *La liberté chez Descartes et la théologie*. Voici comment Gilson l'explique :

Mais en se plaçant à un autre point de vue, une origine toute différente pourrait être assignée à la conception cartésienne de la liberté de Dieu. Il s'agirait alors non plus de la considérer dans sa structure interne et sa dépendance par rapport au système, mais dans ses relations avec un mouvement philosophique plus général qui, en l'enveloppant, l'expliquerait<sup>16</sup>.

---

qu'en raison de la conception particulière qu'il se fait de la liberté de Dieu, il se croit en mesure de démontrer que Dieu n'agit jamais en vue d'une fin ».

<sup>13</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., pp. 206-207.

<sup>14</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 2 : « Nous avons voulu tenter sur la philosophie cartésienne une expérience qui, lorsqu'on l'a tentée sur d'autres œuvres philosophiques ou littéraires, a donné souvent d'excellents résultats ; nous voulons parler de celle qui consiste à replacer une œuvre dans son milieu ». Gilson évoque également « cette loi très générale que tout produit de la pensée humaine dépend étroitement du milieu où il a pris naissance et des conditions dans lesquelles il s'est développé ».

<sup>15</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 13.

<sup>16</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 207.



DELPHINE BELLIS

Ce mouvement, Gilson l'identifie principalement au courant néo-platonicien et à la théologie béruillienne. Pour autant, ces deux types d'analyse de la pensée cartésienne, internaliste et externaliste, n'entrent pas en contradiction, selon Gilson, mais se complètent. Autrement dit, pour Gilson, c'est de façon interne que la physique dicte à la métaphysique la nécessité de produire une nouvelle conception de la liberté divine, mais c'est de façon externe que la métaphysique accomplit cette tâche : la physique assigne une fin, une 'fonction', à la métaphysique, celle de produire une nouvelle théorie, et la théologie néo-platonicienne de l'époque fournit le 'contenu' de cette nouvelle théorie. Par conséquent, cette doctrine de la liberté divine « est une adaptation de la théologie de l'Oratoire à la physique des causes efficientes »<sup>17</sup>. L'autre conséquence de l'approche de Gilson consiste à réduire l'originalité de Descartes au domaine de la physique : « C'est par là que Descartes se distingue de ses contemporains et de ses devanciers, et c'est là ce qui constitue l'originalité propre de son néo-platonisme<sup>18</sup> ».

Par conséquent, si Gilson reconstruit un certain nombre de filiations et d'oppositions entre Descartes et les scolastiques sur le plan métaphysico-théologique<sup>19</sup>, sa thèse de 1913 sur la subordination de la métaphysique à la physique cartésienne, le conduit au contraire à construire une opposition marquée en ce qui concerne le régime de la causalité dans la physique<sup>20</sup>. Nous aurions alors d'un côté un Descartes qui rejette les causes finales et ne fait appel qu'aux causes efficientes pour expliquer la nature et, d'un autre

---

<sup>17</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 210.

<sup>18</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 210.

<sup>19</sup> La continuité entre la philosophie médiévale et la philosophie moderne est une des thèses récurrentes de l'œuvre d'Étienne Gilson. Dans *La Philosophie au Moyen âge de Scot Érigène à G. d'Occam*, Gilson écrit ainsi : « C'est ainsi qu'au prix d'un effort ininterrompu de plusieurs siècles, et comme emportée par un même élan, la philosophie médiévale allait dépasser Aristote après l'avoir assimilé, et fonder la philosophie moderne. [...] Rien n'est plus faux que de considérer la philosophie médiévale comme un épisode qui trouverait en lui-même sa propre conclusion et que l'on peut passer sous silence lorsqu'on retrace l'histoire des idées. C'est de lui que sortent directement les doctrines philosophiques et scientifiques sous lesquelles on prétend l'accabler ; c'est lui qui a critiqué les espèces intentionnelles, les formes spécifiques et les autres abstractions réalisées ; c'est lui enfin qui a pratiqué le premier une philosophie libre de toute autorité, même humaine. [...] La philosophie moderne n'a pas eu de lutte à soutenir pour conquérir les droits de la raison contre le moyen âge ; c'est au contraire le moyen âge qui les a conquis pour elle, et l'acte même par lequel le XVII<sup>e</sup> siècle s'imaginait abolir l'œuvre des siècles précédents ne faisait encore que la continuer » (É. GILSON, *La Philosophie au Moyen âge de Scot Érigène à G. d'Occam*, Paris, Payot, 1930, pp. 311-312). Henri Gouhier le rappelait dans son discours prononcé à l'Académie française le 22 novembre 1979 pour la réception du successeur d'Étienne Gilson : « La thèse des deux thèses était évidemment de soutenir qu'une histoire vraiment historique des doctrines, fût-elle celle de Descartes, inclut une recherche de leurs sources et découvre des continuités là où la légende ne laisse apparaître que la discontinuité » (H. GOUHIER, *Étienne Gilson*, postface à *Étienne Gilson et nous*, op. cit., pp. 145-158, ici p. 147).

<sup>20</sup> Cette opposition est exprimée de façon plus explicite dans un texte ultérieur. Cf. É. GILSON, *Descartes et la métaphysique scolastique. Positions des six leçons professées à l'Université libre de Bruxelles*, « Revue de l'Université de Bruxelles », II (1923-1924), p. 20 : « La cause scolastique est nécessairement antérieure comme cause à son effet, et, par conséquent, distincte de lui, parce que la causalité de la cause ne consiste pas dans l'acte par lequel elle produit l'effet, mais dans le pouvoir, inhérent à son essence et inséparable d'elle, qu'elle a de produire cet effet. La vraie cause scolastique, c'est la cause finale (Et. Gilson, *Index scol.-cart.*, texte n. 63, p. 39), et, comme elle est ce à cause de quoi tout le reste se fait, elle le précède. Descartes, au contraire, supprime les essences et les formes ; il ne peut donc plus maintenir cette distinction scolastique entre la causalité de la cause (antérieure à l'effet) et l'exercice de cette causalité (contemporain de l'effet). Seul le deuxième sens lui reste : toute cause, en tant que telle, est contemporaine de son effet ».



Météores cartésiens et météores scolastiques: la lecture philosophique d'Étienne Gilson

côté, des scolastiques (Thomas d'Aquin<sup>21</sup>, Duns Scot<sup>22</sup>) mais aussi Mersenne<sup>23</sup> qui y font largement appel. Or, la fin de la Création, dans la perspective de ces derniers, c'est l'homme lui-même et cela conduit la physique à un anthropocentrisme qui a des conséquences en cosmologie et également, comme le note déjà Gilson en 1913, en météorologie, discipline qui renvoie depuis Aristote à l'explication des phénomènes situés entre la Terre et la Lune (pluie, grêle, tempêtes, arc-en-ciel...) :

Nous devons donc éviter de rapetisser l'œuvre de la création en la ramenant à l'échelle humaine, et du même coup les conclusions de la vraie philosophie trouveront libre accès dans notre esprit. Nous ne nous laisserons pas tromper, par exemple, au sujet des dimensions de la Terre, du Soleil et de la Lune. [...] On ne croira plus, par exemple, que les Comètes sont des météores qui s'engendrent dans l'air tout près de nous, comme on l'a cru dans l'Ecole, et qui se forment dans la région comprise entre la Terre et la Lune [Conimb., *Meteor.*, 3, 3]. Nous savons maintenant que leurs parallaxes sont non seulement au-dessus de la Lune, mais encore au-dessus de Saturne et bien au-delà<sup>24</sup>.

*La Liberté chez Descartes et la théologie* s'appuie sur la thèse complémentaire présentée la même année que constitue l'*Index scolastico-cartésien*. Cet index vise à « donner un relevé aussi complet que possible des expressions et conceptions qui sont passées de la philosophie scolastique dans le texte de Descartes »<sup>25</sup>. Or, écrit Gilson, « nous estimons que les rapprochements de textes entre lesquels on ne peut établir aucune filiation historique sont des exercices vains et plus dangereux qu'utiles ; aussi est-ce à la scolastique que Descartes a connue que se sont limitées nos investigations ». Autant dire que la perspective adoptée par l'*Index* est encore plus restrictive que celle de la thèse principale car, comme on le sait, Descartes ne reconnaît explicitement ses sources qu'avec parcimonie. Par conséquent, outre Thomas d'Aquin et Suárez, l'*Index* se limite aux Conimbres, à Toletus, Ruvius (trois références évoquées dans la lettre à Mersenne du 30 septembre 1640)<sup>26</sup> et à Eustache de Saint-Paul. Mais ni Toletus, ni Ruvius, pas plus que Fonseca, Suárez, ou Pereira n'ont écrit sur la météorologie. L'entrée « Météores » de l'*Index scolastico-*

<sup>21</sup> Cf. É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 86 : Gilson y fait référence à *Cont. Gent.*, III, 3 ; cf. É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 120 : il y renvoie cette fois à *Cont. Gent.*, III, 22.

<sup>22</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., pp. 146-147 : Gilson renvoie à Duns Scot, Lib. 2, *Meteor.*, 4, 4, 7. Gilson traite ici ce traité comme s'il était authentiquement de Duns Scot, ce qui n'est pas le cas, comme l'avait déjà souligné Pierre Duhem en 1906 dans *Les Origines de la statique* (cf. PIERRE DUHEM, *Sur le Traité des Météores faussement attribué à Jean Duns Scot*, in *Les Origines de la statique*, tome II, Paris, Hermann, 1906, pp. 326-335). Gilson reconnaîtra plus tard qu'il s'agit d'un apocryphe : cf. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 673. Cf. LUCIAN PETRESCU, *The Meteorologica of Pseudo-Scotus and the threefold object of scientific knowledge*, « *Franciscan Studies* », 73 (2014), pp. 401-433. Nous tenons à remercier L. Petrescu pour ses indications précieuses sur ce sujet.

<sup>23</sup> Cf. É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 154 : « Les considérations qu'il ajoute sur les lois astronomiques, l'ordre merveilleux des saisons, les météores qui tous ont été conçus pour le bien des plantes et par conséquent de l'homme ; sur le spectacle admirable que nous offrent la terre et les mers remplies d'animaux, qui sont autant de serviteurs ou de sujets dans notre empire ; tout cela montre abondamment que Mersenne est bien loin de renoncer à la considération des causes finales ». Gilson renvoie aux *Quaestiones celeberrimae in Genesim* : cf. MARIN MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, caput primum, versiculus I, ratio XXX, Paris, Sébastien Cramoisy, 1623, col. 125. Cf. également ROBERT LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1971<sup>2</sup>, pp. 264, 273.

<sup>24</sup> É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., pp. 124-125.

<sup>25</sup> É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1979<sup>2</sup>, p. III.

<sup>26</sup> *Descartes à Mersenne*, 30 septembre 1640, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F.A. Meschini, M. Savini e di J.R. Armogathe, Bompiani, Milano 2009<sup>2</sup> (désormais B Let), n. 272, p. 1284/1285 (AT III 185).

DELPHINE BELLIS

cartésien comprend donc seulement deux extraits du Commentaire des Conimbres sur les *Météorologiques*<sup>27</sup>, tous deux d'ailleurs tirés du seul *Proemium*<sup>28</sup>.

Dans le premier extrait, il est rappelé comment le sujet des météores s'insère dans le plan d'ensemble de la philosophie naturelle d'Aristote : après avoir étudié les éléments dans le *De generatione et corruptione*, Aristote aborde les mixtes. Les mixtes imparfaits (comme la rosée, la glace, la gelée) et les mixtes parfaits inanimés (comme les pierres et les métaux dont traite le livre IV des *Météorologiques*) sont l'objet des *Météorologiques*, tandis que les mixtes parfaits animés (tels que les plantes et les animaux) seront l'objet des œuvres de physiologie. Le rapprochement avec le passage des *Météores* de Descartes qu'opère Gilson permet de mettre en évidence que Descartes n'est pas tout à fait fidèle à cette définition des météores selon le corpus aristotélicien puisque Descartes limite l'extension des météores aux mixtes imparfaits : « si on peut connaître les formes de ces corps que les Philosophes disent être composés des éléments par un mélange parfait, aussi bien que celles des Météores qu'ils disent n'en être composés que par un mélange imparfait »<sup>29</sup>. Mais il semble bien que ce qui intéresse principalement Descartes dans cette citation, ce soit les formes. Or, la citation des Conimbres donnée par l'*Index* ne dit précisément rien à ce sujet. Il y a pourtant là un enjeu majeur de la météorologie cartésienne que l'*Index* passe par conséquent sous silence : la substitution des figures et mouvements des parties de matière aux formes comme principe d'explication des phénomènes naturels<sup>30</sup>.

Dans le deuxième extrait des Conimbres de l'entrée « Météores » est expliqué le champ que couvre ce domaine des météores à partir de ce que ce terme est censé recouvrir, c'est-à-dire les choses qui se situent dans la région haute du monde sublunaire. C'est cela qui constitue l'objet principal des *Météorologiques*, et ce même si Aristote a également traité, dans le livre IV, des choses qui naissent dans les lieux souterrains et dans le sein de la terre (c'est-à-dire les mixtes parfaits inanimés déjà évoqués : pierres, métaux, minéraux). Mais cette inclusion problématique du dernier type de corps dans le champ météorologique n'est pas rapprochée de Descartes. Le rapprochement effectué par Gilson concerne un autre thème qui apparaît à la fin de la citation des Conimbres, celui de l'admiration. C'est parce que ce sont les corps apparaissant en hauteur qui suscitent une plus grande admiration que les *Météorologiques* portent principalement sur eux. L'admiration est également un enjeu des *Météores* de Descartes dont Gilson cite l'ouverture : « Nous avons naturellement plus d'admiration pour les choses qui sont au-dessus de nous, que pour celles qui sont à pareille

<sup>27</sup> Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Cologne, Lazare Zetzner, 1600, p. 2.

<sup>28</sup> Cf. É. GILSON, *Index scolastico-cartésien, op. cit.*, p. 181.

<sup>29</sup> R. DESCARTES, *Les Météores*, RENÉ DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano 2009 (désormais B Op I), p. 316/317 (AT VI 232).

<sup>30</sup> R. DESCARTES, *Les Météores*, in B Op I, pp. 322-325 (AT VI 238-239) : « Mais, afin que vous receviez toutes ces suppositions avec moins de difficulté, sachez que je ne conçois pas les petites parties des corps terrestres comme des atomes ou particules indivisibles, mais que, les jugeant toutes d'une même matière, je crois que chacune pourrait être redivisée en une infinité de façons, et qu'elles ne diffèrent entre elles que comme des pierres de plusieurs diverses figures, qui auraient été coupées d'un même rocher. Puis, sachez aussi que, pour ne point rompre la paix avec les Philosophes, je ne veux rien du tout nier de ce qu'ils imaginent dans les corps de plus que je n'ai dit, comme leurs formes substantielles, leurs qualités réelles, et choses semblables, mais qu'il me semble que mes raisons devront être d'autant plus approuvées, que je les ferai dépendre de moins de choses ».

Météores cartésiens et météores scolastiques: la lecture philosophique d'Étienne Gilson

hauteur ou au-dessous »<sup>31</sup>. Gilson a raison d'opérer ce rapprochement sur le thème, assez traditionnel dans la philosophie naturelle jésuite (il est par exemple récurrent dans les Récréations mathématiques jésuites de l'époque), de l'admiration suscitée par des phénomènes apparemment merveilleux et inexplicables. Mais l'enjeu de la délimitation spatiale du champ des météores n'en reste pas moins important dans l'essai cartésien de 1637 comme nous le montrerons plus tard.

Dans l'*Index*, d'autres rapprochements sont établis entre le commentaire des Conimbres sur les *Météorologiques* et les *Météores* de Descartes. Dans l'entrée « Feu » de l'*Index*, Gilson oppose ainsi les *Météores* qui prétendent expliquer par des causes physiques les apparitions dans le ciel, même celles qui semblent les plus merveilleuses comme des « escadrons de fantômes qui combattent en l'air »<sup>32</sup> et un phénomène décrit dans des termes proches (« confligentium militum in sublimi spectacula »<sup>33</sup>) pour lequel les Conimbres déclarent qu'il n'a pas de cause physique, mais est produit par la vertu divine ou est l'œuvre des anges ou des démons<sup>34</sup>. En revanche, dans l'entrée « Pluie », les Conimbres, comme Descartes, proposent des explications naturelles de pluies qui semblent être de sang ou de lait et ne font pas appel à l'intervention divine<sup>35</sup>.

Mais que ce soit dans l'entrée « Météores » ou dans celles intitulées « Physique » ou « Feu », en choisissant la quasi-totalité de ses extraits dans le commentaire des Conimbres, Gilson esquisse une image plutôt conservatrice de la météorologie scolastique. Le commentaire des Conimbres aux *Météorologiques*, suivant en cela Aristote, considère que les comètes appartiennent à la région sublunaire et non à la région céleste<sup>36</sup>. Ils recourent toujours aux formes des éléments comme principe causal (c'est aussi le cas d'Eustache de Saint-Paul<sup>37</sup>) et aux causes finales dans ce domaine<sup>38</sup>. Les vents, les tempêtes ou la pluie sont conçus comme des signes envoyés par Dieu à l'usage des hommes (pour l'agriculture ou la navigation)<sup>39</sup>. Il est vrai que la cause formelle et la cause finale étaient considérées comme plus fondamentales que la cause matérielle et la cause efficiente (ou motrice) dans la *Physique* d'Aristote<sup>40</sup>. Mais, dans le domaine de la météorologie, dès le Moyen âge et de plus en plus au XVI<sup>e</sup> siècle, d'autres traités renoncent à ces causes

<sup>31</sup> R. DESCARTES, *Les Météores*, in *B Op I*, p. 314 (AT VI 231).

<sup>32</sup> R. DESCARTES, *Les Météores*, in *B Op I*, p. 430 (AT VI 323).

<sup>33</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, in *Libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, I, III, col. 9 (« les apparitions merveilleuses de soldats se livrant bataille dans les airs »).

<sup>34</sup> Cf. É. GILSON *Index scolastico-cartésien*, *op. cit.*, p. 116, texte n. 197.

<sup>35</sup> Cf. É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, *op. cit.*, p. 234, texte n. 365 ; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, in *Libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, VII, II, col. 61-62.

<sup>36</sup> Cf. É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, *op. cit.*, p. 47, texte n. 77 ; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, in *Libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, III, III, col. 27 : « Cometam non constare natura coelesti sed sublunari » (« la comète ne s'accorde pas avec la nature des cieux, mais avec celle de la région sublunaire »).

<sup>37</sup> Cf. EUSTACHE DE SAINT-PAUL, *Summa philosophica*, Tertia pars, Paris, Charles Chastelain, 1609, p. 226.

<sup>38</sup> Cf. É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, *op. cit.*, p. 60, texte n. 104 ; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, in *Libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, IV, III, col. 39 : « Communis finis est pulchritudo Vniversi » (« La fin commune est la beauté de l'univers »).

<sup>39</sup> Cf. É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, *op. cit.*, p. 240, texte n. 373 : Gilson fait référence à *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, in *Libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, VII, III (cf. *op. cit.*, col. 63).

<sup>40</sup> Cf. ARISTOTE, *Physique*, II, 9 200 a 32-b 3.



DELPHINE BELLIS

finale. Comme nous le verrons pour terminer, d'autres traités scolastiques introduisaient à la même époque des modifications très innovantes dans la météorologie, modifications à l'aune desquelles un autre type de continuité entre Descartes et la scolastique peut être établi.

## 2. Le tournant des années 1920 : la météorologie comme amorce d'une nouvelle approche des relations entre physique et métaphysique chez Descartes ?

La thèse d'Henri Gouhier publiée en 1924, *La Pensée religieuse de Descartes*, qui critique certains aspects de *La liberté chez Descartes et la théologie* va conduire Gilson à revoir une partie de ses positions<sup>41</sup>, en particulier en ce qui concerne sa conception des rapports entre physique et métaphysique. Cela est tout à fait manifeste dans un texte publié en 1929 dans la « Revue d'Histoire de la Philosophie »<sup>42</sup> et repris en 1930 dans *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Une partie de ce texte porte sur « Physique et métaphysique dans le système cartésien »<sup>43</sup>. Tout en explicitant la filiation de Louis Liard et de Lucien Lévy-Bruhl pour sa thèse de 1913<sup>44</sup>, Gilson propose dans ce texte plus tardif ce qu'il appelle une « interprétation plus souple ». Il va même jusqu'à écrire à propos de Descartes, en opposition flagrante avec la démarche qui avait été la sienne dans la thèse de 1913 :

Mais on ne soutiendra pas non plus qu'il ait conçu le projet d'une physique moderne et positive, en tant que ce terme désigne une physique séparée de toute métaphysique, et que Descartes ait imaginé après coup une métaphysique adaptée à cette physique pour incliner ses contemporains à l'accepter et leur en faciliter l'accès<sup>45</sup>.

On ne saurait donc réduire la métaphysique au rôle de justificatif *ad hoc* de la physique à destination des scolastiques, notamment parce qu'en contexte scolastique où la métaphysique vient après la physique, une telle dépendance de la physique à l'égard de la métaphysique n'était pas précisément requise, comme l'avait fait remarquer Gouhier<sup>46</sup>. Il ne s'agit donc plus d'affirmer « en bloc l'antériorité de la physique, comme système ayant déjà ses principes, par rapport à la métaphysique »<sup>47</sup>, mais tout de même de reconnaître que « l'acceptation de la physique mathématique est l'expérience décisive qui a déterminé l'orientation définitive de sa pensée »<sup>48</sup>. Désormais, Gilson ne conçoit plus les rapports entre physique et métaphysique

<sup>41</sup> Cf. GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, *L'apport d'Étienne Gilson et de Martial Gueroult aux études sur Descartes*, in *Bulletin Cartésien VIII*, « Archives de philosophie », XLII (1979), Cahier 4, pp. 1-21, en particulier p. 6.

<sup>42</sup> Cf. É. GILSON, *Recherches sur la formation du système cartésien*, « Revue d'histoire de la philosophie », III (1929), pp. 113-164 (plus particulièrement pp. 147-158 pour « III - Physique et métaphysique dans le système de Descartes »).

<sup>43</sup> Cf. É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, pp. 173-184.

<sup>44</sup> Cf. É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 175 n. 1.

<sup>45</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>46</sup> Cf. H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>47</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 175 n. 1.

<sup>48</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 175. Dans sa lettre à Augusto Del Noce du 15 mars 1965, Gilson écrit encore : « je dois à mon maître Lucien Lévy-Bruhl, l'idée que, chez Descartes, la pensée physique prime la pensée métaphysique ; je peux me tromper, mais je ne l'ai jamais soutenu sans citer à son appui les textes précis que



Météores cartésiens et météores scolastiques: la lecture philosophique d'Étienne Gilson

de façon unilatérale : si la physique donne une impulsion et une orientation à la métaphysique, non seulement la fonction de la métaphysique n'est plus dictée par la physique, mais physique et métaphysique ne sont plus conçues dans un rapport d'extériorité causale : Gilson reconnaît désormais une « intériorité », voire une « immanence de la métaphysique à la physique cartésienne »<sup>49</sup>. Ce rapport, maintenant reconnu, de co-appartenance<sup>50</sup> de la physique et de la métaphysique à la « Philosophie » implique un effet en retour de la métaphysique sur la physique :

On ne peut donc pas admettre que la physico-mathématique ait contenu la raison suffisante de la métaphysique cartésienne, mais il faut encore dire au contraire que la métaphysique seule pouvait réellement permettre à Descartes de transformer cette physico-mathématique en une physique ou, comme il le dit, en une Philosophie<sup>51</sup>.

Et cet effet en retour a des conséquences sur le contenu de la physique. Alors que les racines de l'arbre de la philosophie, dans *La liberté chez Descartes et la théologie*, n'étaient considérées que comme se nourrissant d'un terreau fait d'augustinisme néo-platonicien, désormais les racines, c'est-à-dire la métaphysique elle-même, « nourrissent effectivement le tronc de l'arbre de la science »<sup>52</sup>. Même dans les *Météores* de 1637, qui ne reposent pas sur une déduction de la physique à partir de principes métaphysiques établis avec certitude mais sur quelques « suppositions »<sup>53</sup> énoncées au début de l'ouvrage, l'ordre d'exposition semble marqué par cette dépendance qui, si elle n'est pas explicitée et communiquée au lecteur, n'en reste pas moins réelle dans l'ordre des raisons. Gilson cite la lettre à Vatier du 22 février 1638 :

J'avais bien prévu que cette façon d'écrire choquerait d'abord les lecteurs, et je crois que j'eusse pu aisément y remédier, en ôtant seulement le nom de suppositions aux premières choses dont je parle, et ne les déclarant qu'à

---

citait Lévy-Bruhl lui-même » (in *Mon cher collègue et ami. Lettres d'Étienne Gilson à Augusto Del Noce*, édité par Massimo Borghesi, trad. fr. par Sylvie Garroche, Paris, Parole et Silence, 2011, p. 74). Toute la subtilité de la position que Gilson exprime ici réside dans l'emploi du verbe « primer » : il peut à la fois s'agir d'une priorité temporelle ou d'une primauté conceptuelle. Quoiqu'il en soit de ce dernier aspect, il ne nous semble pas que Gilson revienne ici entièrement à la position qui était la sienne dans la thèse de 1913 ni ne renie l'inflexion donnée à son interprétation des rapports entre physique et métaphysique cartésiennes à partir de 1929. Certes, dans sa lettre à Del Noce du 17 mars 1966, Gilson écrit encore : « je pense aussi encore que sa métaphysique est née d'une réflexion non métaphysique » (*Mon cher collègue et ami. Lettres d'Étienne Gilson à Augusto Del Noce*, op. cit., p. 79). Mais la priorité ou la primauté de la physique sur la métaphysique, réaffirmée en 1965, par laquelle la première donne à la seconde son « orientation », n'exclut pas en effet le rapport de co-appartenance entre ces deux champs de la philosophie que Gilson formule à partir de 1929. Sur les rapports entre Gilson et Del Noce, cf. ici même la communication de Giulia Belgioioso.

<sup>49</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 176.

<sup>50</sup> Il reste que d'un point de vue philosophique Gilson restera critique à l'égard de cette relation de co-appartenance de la métaphysique et de la physique cartésiennes puisqu'il y verra l'origine d'une « aventure redoutable » dans laquelle se trouve entraînée la philosophie. Dès 1935, Gilson écrit : « Un univers de l'étendue et de la pensée ne peut s'exprimer que dans une philosophie déterminée, à laquelle correspond une science également déterminée. D'une part, un spiritualisme pur ; d'autre part, un mécanisme pur. Rien de plus satisfaisant au premier abord pour la science, et c'est trop naturel, puisque, ayant imposé la méthode, elle doit se reconnaître dans les résultats. Mais il n'en va pas de même pour la philosophie qui, ayant abdiqué le droit à une méthode propre, doit essayer de récupérer des résultats philosophiques à l'aide d'une méthode qui ne l'est pas » (É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, Pierre Téqui, 1935, 2007<sup>2</sup>, pp. 72-74). Et Gilson d'ajouter : « S'il y a erreur initiale à l'origine de toutes les difficultés où la philosophie s'est engagée, ce ne peut être que celle que Descartes a commise en décrétant, *a priori*, que la méthode d'une des sciences du réel était valable pour la totalité du réel » (É. GILSON *Le réalisme méthodique*, op. cit., p. 79, italiques dans le texte).

<sup>51</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 176.

<sup>52</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 180.

<sup>53</sup> R. DESCARTES, *Les Météores*, in *B Op I*, p. 316 (AT VI 233).

DELPHINE BELLIS

mesure que je donnerais quelques raisons pour les prouver ; mais je vous dirai franchement que j'ai choisi cette façon de proposer mes pensées, [...] pource que croyant les pouvoir déduire par ordre des premiers principes de ma métaphysique, j'ai voulu négliger toutes sortes de preuves [...]»<sup>54</sup>.

Sans aller jusqu'à dire, comme le fait Gilson, que « même l'explication des vapeurs et des exhalaisons, des vents, de la foudre, de la pluie et des autres phénomènes atmosphériques se dispose chez Descartes selon l'ordre de leur déduction à partir des premiers principes de la métaphysique »<sup>55</sup>, il reste que l'énonciation de l'ensemble des « suppositions » au début des *Météores*, suivie de l'explication de ces phénomènes atmosphériques, est structurellement plus conforme à une déduction à partir de principes que l'insertion de ces suppositions au fur et à mesure qu'elles auraient été requises dans le cours des explications.

En amont de ce texte sur « Physique et métaphysique dans le système cartésien », l'article d'Étienne Gilson *Météores cartésiens et météores scolastiques* est paru en deux parties, dans les numéros 88 et 89 de la « Revue néo-scholastique de philosophie », en 1920-1921<sup>56</sup>, donc avant la thèse de Gouhier de 1924, mais également avant le texte auquel nous venons de nous référer. Cette antériorité se marque notamment par la façon dont Gilson met sur le même plan les *Météores* de 1637 et les *Principia philosophiae* de 1644 en ce qui concerne le rapport des « principes » dont part la physique pour élaborer ses explications des phénomènes :

Au début d'un traité tel que les *Météores*, ou même tel que les *Principes*, on ne doit donc raisonnablement rien exiger de plus des hypothèses que de ne pas contredire les faits. Mais il va sans dire qu'elles ne sont, à ce moment, rien de plus que des hypothèses ; ce sera l'œuvre du physicien que de les prouver et de transformer ces hypothèses en vérités. Pour y parvenir, on doit commencer de déduire par ordre, et sans commettre de paralogismes, les conséquences des principes que l'on a supposés vrais<sup>57</sup>.

Cela revient à dire qu'il n'y a pas de différence réelle entre les « suppositions » du début des *Météores* (indiquant que l'eau, l'air et la terre sont composées de petites parties de diverses figures et grandeurs en mouvement ou au repos) qui sont effectivement des hypothèses privées de leur enracinement métaphysique et la deuxième partie des *Principia philosophiae* qui fournit en fait cet enracinement métaphysique, comme si la métaphysique ne changeait au fond pas grand-chose à la constitution de la physique. L'évolution entre le texte de 1920-1921 et celui de 1929 est donc nette et équivaut à un renversement complet : en 1920-1921, Gilson lit les *Principia philosophiae* comme s'ils portaient de simples suppositions physiques comme le font les *Météores* ; en 1929, au contraire, les *Météores* sont lus au prisme des *Principia* comme si leurs explications se développaient à partir d'un exposé métaphysique<sup>58</sup>.

Mais malgré la rémanence de cette thèse fort discutable sur les rapports entre la métaphysique et la

<sup>54</sup> Descartes à Vatier, 22 février 1638, in B Let 149, p. 550/551 (AT I 563).

<sup>55</sup> É. GILSON, *Physique et métaphysique dans le système cartésien*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 182.

<sup>56</sup> Cf. É. GILSON, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, op. cit.

<sup>57</sup> É. GILSON, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., pp. 102-137 : p. 131.

<sup>58</sup> Nul besoin de préciser sans doute qu'aucune de ces deux approches ne rend justice à l'originalité de chacun de ces textes et au statut épistémique propre de leur physique.

Météores cartésiens et météores scolastiques: la lecture philosophique d'Étienne Gilson

physique cartésienne, le texte de 1920-1921 constitue une pierre de touche majeure dans la réhabilitation philosophique des *Météores* de 1637 et c'est sur cette lecture philosophique que nous voudrions maintenant nous concentrer. Contrairement à la plupart des commentateurs plus récents, ce n'est pas tant l'aspect révolutionnaire de l'explication donnée dans le Discours VIII de l'arc-en-ciel<sup>59</sup> qui retient l'attention d'Étienne Gilson que le fait que « Descartes recommence avec ce traité l'étude d'un sujet qui était traditionnel dans la philosophie scolastique »<sup>60</sup>. Or, c'est précisément ce qui fait tout l'intérêt et l'originalité de l'étude de Gilson sur les *Météores* qui tente d'embrasser le projet de Descartes dans son ensemble plutôt que de ne retenir que les aspects les plus innovants pour l'histoire des sciences.

Gilson construit donc un tableau comparatif des *Météores* de Descartes avec le commentaire des Conimbres aux *Météorologiques* d'Aristote. Par la suite, seul le commentaire des Conimbres aux *Météorologiques* d'Aristote est d'ailleurs convoqué comme point de comparaison avec Descartes. Gilson souligne le parallèle entre la structure et les sujets adoptés dans les deux écrits, ainsi que l'usage des vapeurs et des exhalaisons comme principes d'explication des météores<sup>61</sup>, et donc l'aspect en apparence assez conservateur du texte de Descartes. Mais cette inscription dans un cadre traditionnel revêt finalement une fonction innovatrice pour Gilson : les *Météores* de Descartes visent en fait à concurrencer la philosophie naturelle de l'École en s'installant sur son terrain et à la supplanter dans les collèges avant que cette fonction ne soit assignée aux *Principia philosophiae*<sup>62</sup>. Or, c'est précisément parce que Gilson ancre les *Météores* de Descartes dans une tradition scolastique qu'il évite l'écueil d'en donner une lecture sélective et positiviste qui se concentrerait sur l'explication de l'arc-en-ciel et éclipserait le projet d'ensemble de l'essai.

La comparaison avec la structure et l'objet des traités scolastiques de météorologie permet à Gilson de mettre en évidence le redécoupage, purement spatial, qu'opère Descartes et qui conduit à l'exclusion des comètes parce qu'elles sont situées au-delà de la Lune et celle des mixtes parfaits (métaux et minéraux), pourtant objet du livre IV des *Météorologiques* d'Aristote dont l'explication repose sur un couple d'exhalaisons comme pour les mixtes imparfaits, mais qui se situent au sein de la Terre et non entre la Terre et la Lune (délimitation spatiale qui définit les météores d'un point de vue traditionnel). Gilson souligne avec raison une exception à cette exclusion des mixtes parfaits, le Discours III sur le sel, que Descartes inclut sans doute pour montrer que l'exclusion des mixtes parfaits ne tient pas à la limitation de la portée explicative de sa physique, mais à un strict découpage spatial. C'est aussi pour lui l'occasion d'opérer, dans son explication des propriétés

<sup>59</sup> Cf. par exemple CARL B. BOYER, *The Rainbow from Myth to Mathematics*, New York, Thomas Yoseloff, 1959 ; JEAN-ROBERT ARMOGATHE, *L'arc-en-ciel dans les Météores*, in *Le Discours et sa méthode*, sous la direction de Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 145-162 ; SIMON WERRETT, *Wonders never cease : Descartes's Météores and the rainbow fountain*, « British Journal for the History of Science », XXXIV (2001), pp. 129-147 ; MICHEL BLAY, *Les figures de l'arc-en-ciel*, Paris, Belin, 2005 ; JED Z. BUCHWALD, *Descartes's Experimental Journey Past the Prism and Through the Invisible World to the Rainbow*, « Annals of Science », LXV (2007), pp. 1-46.

<sup>60</sup> É. GILSON, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 103.

<sup>61</sup> É. GILSON, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 111.

<sup>62</sup> R. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, Lettre-préface, in B Op I 2230 (AT IX-2 15) : « Par les Météores, je désirai qu'on reconnût la différence qui est entre la Philosophie que je cultive et celle qu'on enseigne dans les écoles où l'on a coutume de traiter de la même matière ».



DELPHINE BELLIS

du sel, une substitution des raisons mathématiques (c'est-à-dire les figures géométriques et le mouvement) aux explications par les formes substantielles auxquelles on pouvait faire appel pour les mixtes parfaits (alors qu'on ne recourait au mieux qu'aux formes des éléments pour les mixtes imparfaits)<sup>63</sup>. Pour le reste, les *Météores* de Descartes porteront sur ce que la météorologie d'inspiration aristotélicienne considère comme les mixtes imparfaits, c'est-à-dire ceux qui conservent encore les qualités des éléments (chaud, froid, humide et sec).

La mise en parallèle que Gilson reconstruit entre les Conimbres et les *Météores* de Descartes n'a cependant pas pour but de rabattre entièrement le second texte sur le premier. Selon une méthode que Gilson n'explicitera qu'un peu plus tard mais qu'il met d'ores et déjà en œuvre dans ce texte de 1920-1921, cette mise en parallèle ou en correspondance permet de mieux mettre en évidence les différences sur le fond d'un terrain commun. L'article de 1920-1921 présente une interprétation des *Météores* de Descartes qui en souligne alternativement « l'indépendance radicale »<sup>64</sup> à l'égard de la scolastique et sa dépendance marquée en ce qui concerne les matières abordées, les phénomènes particuliers dont il convient de rendre compte et même certains types d'explications :

Ainsi l'influence exercée par les *Météores* scolastiques sur la pensée de Descartes n'est pas douteuse. Tantôt le philosophe se laisse imposer par l'École le choix des matières qu'il devra traiter, tantôt le souci même de la réfuter le conduit à argumenter contre elle et par conséquent à la suivre, tantôt enfin il reste plus ou moins complètement engagé dans ses doctrines qu'il se contente d'interpréter et de transposer<sup>65</sup>.

Or, Gilson relève une différence majeure, celle qui concerne le « plan » de l'ouvrage et que Gilson reconduit à une différence de « méthode »<sup>66</sup>. Pour notre part, nous nommerions encore plus volontiers cette différence une différence d'ordre. En effet, l'ordre suivi par le texte de 1637 n'est pas du tout celui du commentaire des Conimbres. Il est question du sel au Discours III, donc plutôt au début des *Météores*, tandis que les Conimbres, suivant en cela Aristote, ne l'abordent qu'au *Tractatus X* (pour un commentaire qui en comprend treize). À rebours, la foudre est abordée plutôt vers la fin des *Météores*, au Discours VIII, tandis qu'elle constitue l'objet du *Tractatus II* des Conimbres, etc. Comme Gilson le note judicieusement, les traités scolastiques suivent un ordre d'exposition qui correspond aux quatre éléments qui entrent dans la composition des mixtes imparfaits que sont les météores (le feu, l'eau, l'air et la terre) en fonction de la plus ou moins grande importance de chacun de ces éléments dans ces mixtes. Ils « examinent successivement les météores ignés, aqueux, terrestres et aériens »<sup>67</sup>. À cet ordre que nous qualifierions de « topique », s'oppose l'ordre des « longues chaînes de raisons » des géomètres selon Gilson.

<sup>63</sup> Cf. Descartes à Regius, janvier 1642, in B Let 343, p. 1600/1601 (AT III 506).

<sup>64</sup> É. GILSON, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 124.

<sup>65</sup> É. GILSON, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 126.

<sup>66</sup> É. GILSON, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 109.

<sup>67</sup> É. GILSON, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 109.

Météores cartésiens et météores scolastiques: la lecture philosophique d'Étienne Gilson

### 3. Gilson au-delà de Gilson : météores cartésiens et météores scolastiques dans l'historiographie récente

Malgré les limites de l'approche gilsonienne en ce qui concerne les rapports entre la métaphysique et la physique cartésiennes ainsi que la tentative, parfois un peu excessive, de vouloir construire un parallèle entre l'essai de 1637 de Descartes et le commentaire des Conimbres aux *Météorologiques* d'Aristote, l'inscription des *Météores* cartésiens dans un contexte scolastique a trouvé de nouveaux prolongements dans l'historiographie récente. En fait, la reprise de la méthode de Gilson de façon étendue a conduit à des résultats interprétatifs qui peuvent en renverser la lecture. En s'attachant à montrer la continuité entre la météorologie de la Renaissance et celle de Descartes, Craig Martin, dans son ouvrage *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes* (publié en 2011), prolonge ainsi, par d'autres voies, le travail fondateur d'Étienne Gilson. En effet, Martin reprend la thèse de la continuité (« Les théories météorologiques de Descartes ne doivent pas être comprises comme une tentative pour initier une révolution intellectuelle, mais plutôt comme la poursuite de débats antérieurs »<sup>68</sup>), ainsi que la méthode de Gilson de mise en correspondance des textes :

Il se peut que Descartes dise vrai quand il décrit comme limités ses souvenirs de lectures passées, mais cela ne saurait prouver que, dans les années 1630, il ignorait totalement les Aristotéliens de son époque. La correspondance que l'on peut établir entre *Les Météores* et d'autres ouvrages météorologiques aristotéliens est l'indication, à tout le moins, d'un minimum de familiarité avec un ou plusieurs de ces livres<sup>69</sup>.

Mais la thèse de la continuité repose cette fois sur le corrélat que la météorologie de la Renaissance a assez nettement pris ses distances avec d'autres domaines de la philosophie naturelle, mais aussi avec la météorologie du Moyen Âge<sup>70</sup>. La perspective de Martin consiste à réduire la part innovante de la météorologie cartésienne, tout en reportant cette originalité sur la météorologie du XVI<sup>e</sup> siècle :

<sup>68</sup> CRAIG MARTIN, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2011, p. 127 : « Descartes' meteorological theories should not be understood as an attempt to start an intellectual revolution but rather as a continuation of earlier debates ». Cf. également C. MARTIN, *Causation in Descartes' Les Météores and Late Renaissance Aristotelian Meteorology*, in *The Mechanization of Natural Philosophy*, edited by Daniel Garber and Sophie Roux, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 217-236. Cet article présente en particulier un tableau comparatif très utile des Conimbres, Eustache de Saint-Paul, Fromondus, Francesco Resta, Daniel Sennert, Jean de Saint-Thomas, Nicolò Cabeo et Descartes sur le statut des quatre types de causes en météorologie et la nature (sublunaire ou céleste) des comètes.

<sup>69</sup> C. MARTIN, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, op. cit., p. 126 : « Descartes' description of his limited memory of earlier readings may very well be true, but it cannot be taken as proof of his total ignorance of contemporary Aristotelians in the 1630s. The correspondence between *Les Météores* and other Aristotelian meteorological works is evidence of at least a minimal familiarity with one or more of these books ». Il faut ajouter à cela que, dans sa lettre à Fromondus du 3 octobre 1637, Descartes semble bien avouer une connaissance d'un certain nombre de traités portant sur la météorologie : « Sed si velit enumerare problemata, quae in solo tractatu de Meteoris explicui, & conferre cum iis quae ab aliis de eadem materia, in qua ipse est versatissimus » (AT I 430 ; DESCARTES, *Correspondance*, éditée par Charles Adam et Gaston Milhaud, t. II, Paris, F. Alcan, 1939, p. 27 : « Mais s'il veut faire le compte de tous les problèmes que j'ai expliqués dans le seul Traité des Météores, et les comparer avec ce qui a été de tradition jusqu'à présent sur cette matière, dans laquelle il est si versé lui-même »).

<sup>70</sup> C. MARTIN, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, op. cit., p. 18 : « On the whole, sixteenth-century authors of meteorology tracts self-consciously distanced themselves from the medieval tradition » (« Dans l'ensemble, les auteurs de traités météorologiques du XVI<sup>e</sup> siècle étaient conscients de prendre leurs distances avec la tradition médiévale »).

DELPHINE BELLIS

en particulier, l'élimination des formes substantielles ou le recours à des corpuscules ne sont pas rares dans un certain nombre de traités météorologiques antérieurs à ou contemporains de celui de Descartes<sup>71</sup>. Le rejet des formes substantielles, par Descartes, n'a d'ailleurs rien de particulièrement innovant dans le champ de la météorologie qui traite de mixtes imparfaits qui ne sont pas de nouvelles substances et ne fait donc pas appel aux formes substantielles, mais seulement à celles des éléments et surtout à la matière et au mouvement<sup>72</sup>. Mais on peut bien considérer que l'affirmation de leur inutilité explicative dans le champ de la météorologie devait servir à Descartes de tremplin pour récuser la fonction causale des formes substantielles dans l'ensemble de la philosophie naturelle. De même, Descartes n'est pas le seul à considérer les comètes comme étant des objets célestes plutôt que météorologiques : c'est aussi le cas, du moins en ce qui concerne certaines comètes, de Fromondus<sup>73</sup>, de Daniel Sennert<sup>74</sup> ou du jésuite Nicolò Cabeo<sup>75</sup>.

Une autre ligne de partage, peut-être plus problématique à établir que la lecture d'Étienne Gilson ne le suggère, réside dans la considération des causes finales à propos desquelles Gilson n'a cessé d'opposer Descartes aux médiévaux, mais aussi à un certain nombre de ses contemporains. Dans les *Météorologiques* d'Aristote, on ne trouve pas vraiment de discussion des causes finales<sup>76</sup>. Parce qu'ils sont des mixtes imparfaits, les météores ne sont pas dotés d'une fin intrinsèque liée à une forme propre<sup>77</sup>. On ne trouve pas non plus de recours aux causes finales dans la météorologie d'Albert le Grand ni chez beaucoup de

---

<sup>71</sup> C. MARTIN, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, op. cit., p. 125 : « The similarities [between Descartes and Renaissance treatises on meteorology] do not end with the structure and topics but extend to large portions of the content. In particular, there are broad correspondences between Descartes' views and those of Aristotelians toward the elimination of substantial forms from meteorology, the use of corpuscles to explain meteorological phenomena, the application of analogies to explain what is hard to observe, and the employment of a hypothetical method in which a suppositional theory is confirmed by observed effects » (« Les similarités [entre Descartes et les traités météorologiques de la Renaissance] ne se limitent pas à la structure et aux sujets, mais s'étendent à des portions non négligeables du contenu. Il y a en particulier d'importantes correspondances entre les positions de Descartes et celles des Aristotéliens en ce qui concerne l'élimination des formes substantielles du domaine de la météorologie, le recours aux corpuscules pour expliquer les phénomènes météorologiques, la mise en œuvre d'analogies pour rendre compte de ce qui est difficile à observer et l'emploi d'une méthode hypothétique dans laquelle une théorie supposée est confirmée par les effets observés »).

<sup>72</sup> C. MARTIN, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, op. cit., p. 131.

<sup>73</sup> Cf. LIBERTUS FROMONDUS, *Meteorologicorum libri sex*, Anvers, Balthasar Moret / Veuve de Jean Moret / Jan Van Meurs, 1627, pp. 88-103. Fromondus considère que certaines comètes appartiennent à la région céleste, tandis que d'autres sont des météores.

<sup>74</sup> Cf. DANIEL SENNERT, *Epitome naturalis scientiae*, lib. III, cap. 4, Oxford, John Lichfield, 1632<sup>3</sup>, pp. 256-259. Sennert distingue lui aussi deux types de comètes, dont les unes sont des météores et les autres des sortes d'étoiles.

<sup>75</sup> Cf. NICOLÒ CABEO, *In Libros Meteorologicorum Aristotelis Commentaria, et Quaestiones*, Rome, par les héritiers de Francesco Corbellotti, 1646, Tomus primus, pp. 170-184. Cabeo prend ici parti pour Tycho Brahé contre Scipione Chiaramonti sur la nature céleste des comètes du fait de l'absence de parallaxe (ou d'une très faible parallaxe). Sur Cabeo, cf. C. MARTIN, *With Aristotelians like these, who needs Anti-Aristotelians? Chymical corpuscular matter theory in Niccolò Cabeo's Meteorology*, « Early Science and Medicine », XI (2006), pp. 135-161.

<sup>76</sup> Cf. C. MARTIN, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, op. cit., pp. 38-39. Cf. aussi p. 42 : « The first three books of Aristotle's *Meteorology* are almost if not completely dedicated to explanations via material and efficient causation » (« Les trois premiers livres des *Météorologiques* d'Aristote sont presque entièrement consacrés à des explications par les causes matérielles et efficientes »). Cf. également C. MARTIN, *The Ends of Weather : Teleology in Renaissance Meteorology*, « Journal of the History of Philosophy », XLVIII (2010), pp. 259-282.

<sup>77</sup> C. MARTIN, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, op. cit., p. 43 : « The imperfection of meteorological phenomena made discussions of their *teleiosis* superfluous because they lack the intrinsic end of the realization of form. Although he did not rule out the possibility that meteorological phenomena have an extrinsic purpose, Aristotle failed to discuss what these extrinsic purposes might be » (« L'imperfection des phénomènes météorologiques rendait superflues les discussions sur leur *teleiosis* parce qu'ils étaient dépourvus de la fin intrinsèque que constitue la réalisation de la forme. Bien qu'il n'eût pas exclu la possibilité que les phénomènes météorologiques aient une fin extrinsèque, Aristote omit d'exposer ce que ces fins extrinsèques pourraient être »).



Météores cartésiens et météores scolastiques: la lecture philosophique d'Étienne Gilson

commentateurs italiens des *Météorologiques*. Ce n'est pas non plus le cas chez Daniel Sennert qui s'efforce de réduire les phénomènes apparemment merveilleux à leurs causes naturelles, comme dans le cas de pluies de sang ou de lait. Dans son *Tractatus de meteoris* compris dans son *Cursus Philosophicus Thomisticus* de 1634, Jean de Saint-Thomas déclare qu'il n'emploiera pas les causes finales et formelles, mais seulement les causes matérielles et efficientes<sup>78</sup>. Ces auteurs ne sont pas mentionnés par Gilson. Ceux qu'il évoque appartiennent à un courant plus traditionnel de la météorologie de l'époque : Eustache de Saint-Paul fait ainsi appel aux causes finales que sont la modération des saisons, la perfection de l'univers et la manifestation de la sagesse et de la puissance de Dieu<sup>79</sup>. Pour Fromondus, les vents sont utiles pour empêcher la putréfaction, répartir les précipitations sur la terre, refroidir la respiration des animaux et rendre le monde tempéré ; ils permettent de circuler sur les océans<sup>80</sup>. Pour les Conimbres, comme le note Gilson dans son article de 1920-1921,

la mer [est] salée pour permettre aux poissons de mer d'y vivre et de se nourrir du sel qu'elle contient : " Est autem aqua salsa ad marinos pisces suo modo alendos, idonea, quia habet admistam quasi olei pinguedinem ". Il ne pense pas non plus que si la mer est salée " propter aquatilium commoda ", elle l'est aussi en vue de faciliter la navigation<sup>81</sup>.

Or, et nous voudrions terminer notre parcours sur cette remarque, la considération de la finalité constitue, pour Gilson, un trait distinctif de la philosophie médiévale et met en jeu la détermination 'philosophique' de la physique (scolastique comme cartésienne) et en particulier de la météorologie. Pour Descartes, la météorologie est un sujet « tout pur de philosophie »<sup>82</sup>, sans que les causes finales doivent entrer en ligne de compte. Cela revient à dire que la philosophie naturelle, mais finalement peut-être la philosophie dans son ensemble, ne doit pas se préoccuper des causes finales. Or, dans *L'Esprit de la philosophie médiévale*, recueil regroupant des conférences prononcées en 1930-1931, Étienne Gilson identifie la finalité comme un des éléments constituant cet « esprit » de la philosophie médiévale. Gilson rappelle que Descartes a exclu, à raison, cette finalité de la science. Mais il propose une réhabilitation philosophique de la finalité, sur la base d'une évaluation normative positive de la philosophie médiévale :

[...] en aucun cas la connaissance du pourquoi, même si elle était possible, ne nous dispenserait de celle du comment, la seule à laquelle la science s'intéresse. Descartes a dit là-dessus des choses assez fortes, sur lesquelles il n'y a pas lieu de revenir. Par contre, il y a et il y aura toujours lieu de revenir sur la question de savoir si, oui ou non, il y a du pourquoi dans la nature. Or, nous sommes sûrs qu'il y en a dans l'homme, qui est incontestablement une partie de la nature et, de ce point de vue, tout ce qui nous semblait vrai de l'analogie nous semble beaucoup plus évident encore de la finalité. Dans toutes ses actions, l'homme est un témoin vivant de la présence de la finalité dans l'univers, et s'il y a naïveté à raisonner anthropomorphiquement, comme si toute opération naturelle était l'œuvre d'un surhomme

<sup>78</sup> Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Lyon, Philippe Borde / Laurent Arnaud / Pierre Borde / Guillaume Barbier, 1663, p. 770.

<sup>79</sup> Cf. EUSTACHE DE SAINT-PAUL, *Summa philosophica quadripartita*, op. cit., Tertia pars, p. 226.

<sup>80</sup> Cf. L. FROMONDUS, *Libri sex Meteorologicorum*, op. cit., p. 164.

<sup>81</sup> É. GILSON, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 113. Cf. *Commentarii Collegii Conimbriensis Societatis Iesu, In Libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, X, V, col. 119.

<sup>82</sup> AT I 370.

DELPHINE BELLIS

inconnu, il y a peut-être une naïveté d'un autre ordre à nier universellement la causalité des fins au nom d'une méthode qui s'interdit de la reconnaître là même où elle existe<sup>83</sup>.

Or, quoi qu'en dise ici Gilson, Descartes n'a pas simplement exclu les causes finales de la météorologie, ni même de la seule physique, mais a redessiné les contours de la philosophie en en excluant les causes finales dans son ensemble. S'il s'était contenté du domaine météorologique, Descartes n'aurait peut-être pas été précisément aussi novateur sur ce point que Gilson le pensait. Si ce thème de l'exclusion des causes finales de la physique a parfois engagé Gilson, notamment au début sa carrière d'historien de la philosophie, sur des voies interprétatives qui mettaient en péril l'intégrité et l'originalité de la pensée philosophique de Descartes, il reste que ce fil conducteur de la lecture gilsonienne revêt une signification philosophique plus profonde qui met en jeu la délimitation entre la philosophie médiévale et la philosophie cartésienne.

---

<sup>83</sup> É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, pp. 108-109.

Vincent Carraud

## Socratism chrétien, dépassement de la philosophie et chosisme : le Pascal d'Étienne Gilson

Il est à la fois naturel et paradoxal de parler du Pascal d'Étienne Gilson lors d'une journée consacrée à Gilson et Descartes.

Naturel, parce que l'on peut attendre de qui a tant travaillé sur Descartes qu'il se soit aussi intéressé au plus cartésien des anticartésiens, ou au plus anticartésien des grands cartésiens, en tout cas au premier d'entre eux. Paradoxal néanmoins, d'abord, parce que Pascal est absent de la thèse dont nous commémorons le centenaire<sup>1</sup>. En 1913 encore, il n'y avait évidemment aucune raison que Pascal fût cité dans la thèse complémentaire de Gilson, l'*Index scolastico-cartésien*. Il le sera dans la postface rédigée en 1966, dans une allusion à la critique des preuves métaphysiques et à la célèbre chiquenaude :

Ni la sincérité religieuse de Descartes ni sa sincérité métaphysique ne sont en cause. Telle qu'il la concevait, sa philosophie ne pouvait se passer de Dieu. Pascal l'a admirablement vu et senti en même temps qu'il voyait et sentait les limites de ce besoin théorique<sup>2</sup>.

Paradoxal, ensuite et surtout, parce qu'il n'y a pas de *Pascal* d'Étienne Gilson : je ne connais qu'un article que, « par plaisir », Gilson lui ait consacré, comme un « simple divertissement d'un ami des lettres qui peine, professionnellement, sur des textes plus austères », à propos du « sens du terme "abêtir" chez Pascal »<sup>3</sup>, dans « l'espoir indéfectible qu'un jour viendra où les philosophes s'entendront avec les littéraires, toutes les fois du moins qu'il s'agira d'étudier une œuvre littéraire contenant des idées d'origine philosophique »<sup>4</sup> – article repris dans *Les idées et les lettres*, dans la préface duquel Gilson répondait à cette « forte parole, mais dont la nécessité n'est pas évidente », prononcée à propos de Rousseau : « Les

<sup>1</sup> ÉTIENNE GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, rééd. Vrin-Reprise, 1982. La thèse elle-même avait pour titre « La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie » ; Pascal y est absent à une occurrence près, sur laquelle je reviendrai note 6.

<sup>2</sup> É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913 ; je cite la « seconde édition revue et augmentée seule autorisée par l'auteur », Paris, Vrin, 1979, p. 364. Étienne Gilson poursuit : « Il y eut un moment suprême dans cette quête d'un Dieu philosophique ; c'est celui que représente, ou symbolise, le temps d'arrêt marqué par la fin de la *Troisième Méditation* [...]. Mais ce Dieu [...] lui était moins admirable en soi que comme principe ». Pour Pascal, voir L 14/190 et le propos rapporté par Marguerite Périer dans son *Mémoire sur Pascal et sa famille* : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu », in BLAISE PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, t. I, Paris, DDB, 1964, p. 1105 (= L 1001).

<sup>3</sup> É. GILSON, *Le sens du terme "abêtir" chez Blaise Pascal*, « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 4, juillet-août 1921, pp. 338-344, repris dans *Les idées et les lettres* (1932), Paris, Vrin, 1955<sup>2</sup>, pp. 263-274.

<sup>4</sup> É. GILSON, *Les idées et les lettres*, op. cit., Préface, pp. 1-2, ainsi que pour la citation suivante ; le livre s'achève avec une étude sur « La méthode de M. de Wolmar ».



VINCENT CARRAUD

littéraires ne s'entendent jamais avec les philosophes ». Pascal a-t-il fait « œuvre littéraire contenant des idées d'origine philosophique » ? Et Gilson lui-même a-t-il usé de la *littérature* pour éviter d'avoir à se prononcer sur *telle* philosophie<sup>5</sup> ?

Naturel et paradoxal à la fois, pour des raisons que je dirai séminales. Non seulement parce que Gilson a « aimé passionnément Pascal » et en savait « par cœur des pages entières »<sup>6</sup> depuis ses années de cours de *littérature* au Petit Séminaire Notre-Dame-des-Champs, mais encore parce que c'est Pascal qui lui a fourni « des raisons d'espérer mieux de la philosophie », non seulement que ce qu'il en avait appris dans la classe de philosophie du lycée Henri IV, mais encore que ce que lui apportèrent ses « efforts obstinés » à lire les *Méditations* pendant son service militaire – les *Méditations*, et l'*Introduction à la vie de l'esprit* de Léon Brunschvicg ; plus, c'est du « côté » de Pascal qu'il lui sembla devoir chercher pour ne pas se résigner à l'« échec intellectuel » dans lequel la lecture de ces deux livres – donc des *Méditations* ! – l'a

<sup>5</sup> Je dois à un étudiant de Master de m'avoir signalé la dédicace de l'envoi d'*Héloïse et Abélard* « à M. H. Bergson, en hommage d'affection, d'admiration et de constante reconnaissance, j'ose enfin envoyer un livre parce que ce n'est pas de la philosophie », Fonds Jacques Doucet, II BGN<sup>m</sup>, cité par Gabriel Meyer-Bisch, mémoire sur Etienne Gilson et Henri Bergson.

<sup>6</sup> C'est sans doute ce qui explique que Gilson cite Pascal le plus souvent sans indiquer de références, probablement de mémoire, d'après le souvenir d'un passage qu'il ne lui importe pas de préciser – ni même sans doute d'avoir relu. Ainsi trouve-t-on une première mention de Pascal, restée unique dans *La liberté chez Descartes et la théologie* : Gilson, relevant « certaines comparaisons d'un caractère [...] exclusivement néo-platonicien », souligne qu'« avant Pascal », Bérulle « reprend la comparaison de Dieu avec une sphère intellectuelle [...] de laquelle " le centre est partout et la circonférence nulle part " » (pp. 169-170 ; PIERRE DE BÉRULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Paris, éd. Migne, 1856, col. 264). Certes, Bérulle « reprend » bien cette comparaison, dont on a fait l'histoire ; mais Gilson omet de noter que dans « Disproportion de l'homme », le comparé n'est plus Dieu, mais la nature (voir mon *Pascal et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 411, qui donne la bibliographie principale sur le sujet) ! Il en ira de même, à propos du même fragment, en 1931 à la *Société française de philosophie*, lors du célèbre débat sur la philosophie chrétienne. — Gilson : « Il me semble [...] que, [...] chez Pascal, il y a eu génération d'idées philosophiques au contact de sa foi et de sa vie religieuse ; ses spéculations sur les deux infinis, qui sont assurément d'ordre philosophique, ne s'expliquent que dans un univers chrétien, puisque la notion d'un être positivement infini n'a pas de sens chez les Grecs. [...] Cet être à la fois parfait et infini, et infini en tant qu'il est parfait dans l'ordre de l'être, est-ce que c'est une notion grecque ? Je ne le crois pas. La doctrine de Pascal serait-elle possible sans elle ? Je ne le crois pas ». — Brunschvicg : « Pascal a été introduit par la science à la découverte de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, loin d'y reconnaître ce que vous paraissez y voir, un signe de l'infinité de Dieu, il l'a ressentie comme une cause d'accablement pour l'homme, précisément en raison de l'impossibilité que l'univers physique nous mène à Dieu. Nous sommes perdus dans l'infini ». — Gilson : « Je veux bien. Je suis tout à fait d'accord avec vous pour dire que la notion d'infini joue un autre rôle dans la théologie naturelle de saint Thomas que dans celle de Pascal [sic !]. Mais la notion d'un Dieu infini leur est commune, et elle est étroitement liée aux spéculations métaphysiques de Pascal, " le mouvement infini, le point qui remplit tout, le moment de repos ; infini sans qualité, indivisible et infini " [L XXV/682 ; on relèvera le lapsus : « qualité » pour « quantité »]. Ce que je demande, c'est si la notion même d'infini mathématique, que nous trouvons étroitement liée à la notion de Dieu chez Pascal, ne doit pas certains de ses caractères à l'idée traditionnelle du Dieu chrétien » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 21 mars 1931, pp. 81-82). Il est difficile de ne pas donner raison à Brunschvicg – c'est lui, au demeurant, qui citait Pascal le premier dans le débat, Gilson s'étant contenté de rappeler l'*Entretien avec M. de Sacy* à Bréhier, pour marquer que la différence entre Epictète et saint Paul, c'est que ce dernier « a connu la misère de l'homme, comme dit Pascal, tandis qu'Epictète ne l'a pas connue [...] ». Je me demande, continue Gilson, s'il ne s'est pas introduit sur ce point-là de la philosophie par une voie non philosophique. Puisque, d'après vous-même, ces spéculations doivent aboutir plus tard aux *Pensées* de Pascal, il y a, malgré tout, de la philosophie au bout de la perspective » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, op. cit., p. 56). Pascal est au bout de la perspective — si tant est qu'une perspective puisse avoir un bout —, tel, comme on va le voir, un *aboutissement*.

Mais quand Gilson donne une référence, c'est en général selon l'*ed. minor* de Brunschvicg (qu'il lui arrive de donner sans indiquer le numéro du fragment, mais la page, comme dans *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949, p. 148). Il lui arrive aussi quelquefois de renvoyer encore à l'édition Havet, dans laquelle il a probablement d'abord lu Pascal (comme dans l'*Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 19432, rééd. 1982, p. 62). Et, sauf dans l'article cité plus haut, où il entend expliquer « l'abêtissement » en opposant ceux qui, prenant le mot au sérieux, s'en scandalisent (Cousin, Renouvier, Havet) et ceux qui veulent en atténuer le sens (Boutroux et Brunschvicg – il mentionne également Miguel Asin Palacios, Léon Blanchet et Jean Laporte), Gilson ne fait pas état de la littérature secondaire. J'ignore si, plus tard, il s'est intéressé aux travaux de Lafuma et donc à l'ordre des *Pensées* que livrent les Copies.

Socratismes chrétiens, dépassement de la philosophie et chosisme: le Pascal d'Étienne Gilson

plongé, en lui donnant « l'impression d'une surprenante gratuité dans l'arbitraire ». Car la lecture des *Méditations* entraîna d'abord pour Gilson, s'en accusât-il lui-même, un « sentiment de gêne et comme d'insatisfaction » et représenta le péril d'un échec philosophique, ressenti comme un « défi » auquel Pascal seul pût alors l'aider à répondre, lui qui « était aussi un philosophe ». Reste que Gilson n'a rien écrit d'important qui fût vraiment consacré à Pascal, à commencer par un *Pascal et Descartes* que pût laisser présager l'opposition *initiale* de l'un à l'autre, puisque c'est cette opposition même qui l'avait décidé à devenir « apprenti philosophe » et à « chercher la philosophie de [s]es rêves à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris », comme il le dira à soixante-quinze ans<sup>7</sup>. De sorte que, si du moins l'on songe à ce que Gilson lui-même nous rapporte de ce que Pascal a eu de décisif pour lui, un *Pascal* apparaît comme le livre sans doute le plus sensiblement manquant de son immense œuvre. Aussi ne serai-je peut-être pas aujourd'hui doublement hors sujet, en profitant de cet anniversaire dédié à Gilson lecteur de Descartes pour parler d'un livre que le premier n'a pas rédigé et qui, s'il l'eût fait, n'eût pas porté sur le second. Mais pour que ce risque soit définitivement écarté de cette commémoration en l'honneur du grand historien de la philosophie, encore faut-il qu'il en aille bien de la philosophie dans mon invocation de ce livre fantôme.

Or si Pascal revient brièvement, ici et là, dans l'œuvre de Gilson, non seulement dans les débats sur la philosophie chrétienne, où il est mentionné avec Malebranche<sup>8</sup>, mais aussi, plusieurs fois appelé par une référence à saint Bernard, dans ses livres de philosophie médiévale, c'est toujours en des lieux dont je voudrais montrer qu'ils sont le plus souvent significatifs – significatifs pour Gilson, ce qui ne veut pas nécessairement dire intéressants pour nous, qui nous efforçons aujourd'hui de comprendre Pascal. Car, sans pouvoir prétendre à l'exhaustivité<sup>9</sup>, il me semble que l'on peut tenir que ces mentions passagères permettent d'établir les trois points suivants :

- 1/ Pascal est, dans l'esprit de Gilson, « l'aboutissement » du socratismes chrétiens ;
- 2/ en ce sens Pascal philosophe « dépasse » la philosophie cartésienne ;
- 3/ par conséquent Pascal est à bien des égards l'autre de Descartes – je n'entends pas dire par là que « Pascal s'oppose résolument à Descartes sur tant de points fondamentaux »<sup>10</sup>, mais bien qu'il est – ou qu'il fut, avant saint Thomas – philosophiquement son autre : ce que Gilson désigne du mot d'ordre « réalisme », ou plutôt, s'agissant de Pascal, de « chosisme ».

Avant de voir que ces trois points correspondent *grosso modo* à une lecture chronologique de l'œuvre de Gilson, mesurons le paradoxe de leur affirmation programmatique : Pascal, que Gilson tient en quelque

<sup>7</sup> É. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960, « I. Les enfances théologiques », pp. 23-25 pour toutes les citations qui précèdent.

<sup>8</sup> À commencer par la séance du 21 mars 1931 de la Société française de philosophie sur *La notion de philosophie chrétienne*. Voir aussi la mention conjointe de Pascal et de Malebranche dans *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949, rééd. Vrin-Reprise, 1981, pp. 161, considérés comme des « penseurs catholiques [...] pris au sérieux par les incroyants dans la mesure exacte où ils ont mis au premier plan ce qui, pour eux, est vraiment premier : la personne de Jésus-Christ et sa grâce [...]». Leur catholicisme est la source même de leur grandeur ».

<sup>9</sup> Bien des « petits » livres d'Étienne Gilson ne comportant pas d'*index nominum*, les limites initiales de la présente enquête sont donc celles de ma propre lecture, qui ne demande qu'à être complétée – Thierry-Dominique Humbrecht m'a signalé quelques mentions qui m'avaient échappé : qu'il en soit ici remercié.

<sup>10</sup> É. GILSON, *Le sens du terme " abêtir " chez Pascal*, art. cit., p. 270.

VINCENT CARRAUD

façon pour un littéraire aux idées d'origine philosophique, serait-il pourtant en mesure d'en remonter aux philosophes authentiques, si j'ose dire, et reconnus comme tels ? Mais cela n'en fait-il pas de droit le plus philosophe, donc le plus authentique d'entre eux ? Dans ce cas, pourquoi l'importance autobiographique que Gilson a reconnue à Pascal ne l'a-t-elle pas amené à faire droit à cette revendication ? Ou bien faut-il comprendre que le « divertissement » procuré par l'étude de Pascal n'a été au fond que le moyen radical de se détourner de la philosophie et des rêves qu'elle a alimentés et n'a su satisfaire ? Mais qui d'entre nous, ayant un tant soit peu fréquenté l'œuvre de Gilson, se laisserait convaincre par l'hypothèse apparemment séduisante d'un Pascal divertissant de la philosophie, hypothèse en réalité paresseuse en ce qu'elle évite la difficulté – comme si, dans l'esprit de Gilson, il eût été possible de se divertir de la philosophie ? La difficulté qu'il nous faut affronter est donc la suivante : si nous avons raison d'affirmer que Pascal a bien été pour Gilson l'autre *philosophique* de Descartes, si par conséquent Pascal a d'abord été un philosophe à l'expression littéraire plutôt qu'un littéraire aux idées d'origine philosophique – malgré qu'en ait Gilson lui-même – pourquoi Gilson n'a-t-il pas été le grand pascalien qu'il dût être ? Peut-on se laisser aller à imaginer un Gilson pascalien — aussi pascalien qu'il a été thomiste ?

### 1. Le socratisme chrétien

En décrivant la manière dont Gilson, parti du constat d'une immense « perte de substance métaphysique » de la scolastique à Descartes, se débattait dans les années 1920 à la recherche de « philosophies médiévales » et pour cela étudiait à la fois saint Thomas et saint Bonaventure pour en « tenir au moins deux », *Le philosophe et la théologie* n'accorde aucun rôle à Pascal<sup>11</sup>. Et de fait, les premiers ouvrages de Gilson, d'abord consacrés à saint Thomas<sup>12</sup> et à saint Bonaventure<sup>13</sup>, ne le citent guère, ne proposant que quelques rapprochements, au demeurant discutables ou convenus, dont je ne prendrai que deux exemples :

– Discutables, comme celui de l'occultation pascalienne de Dieu dans les choses et de la présence thomiste de Dieu en toutes choses :

Par une filiation plus profonde que ne permettraient de le supposer tant de dissemblances superficielles, le monde de saint Thomas se prolonge moins dans le monde de la science de Descartes que dans celui de la science de Pascal. Là notre imagination se lassera plus tôt de concevoir que la nature de fournir, c'est que : « toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu ». N'est-ce pas là ce qu'avait déjà dit saint Thomas, avec une simplicité non moins expressive que l'éloquence pascalienne : Dieu est dans toutes les choses, dans leur intimité : *Deus est in omnibus rebus, et intime* ?<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Cf. le chap. V, pp. 97-119 : « La théologie retrouvée ».

<sup>12</sup> É. GILSON, *Le thomisme*, Strasbourg, 1919 ; l'ouvrage a fait l'objet de six éditions revues et augmentées parues chez Vrin, de 1922 à 1972. On admirera le jugement porté par Gilson sur cette première édition : « Le livre restera comme un monument élevé par son auteur à sa propre ignorance des questions dont il parlait » (*Le philosophe et la théologie, op. cit.*, p. 102).

<sup>13</sup> É. GILSON, *Introduction à la philosophie de saint Bonaventure* (1924), Paris, Vrin, 1943<sup>2</sup>.

<sup>14</sup> É. GILSON, *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1972<sup>6</sup>, pp. 455-456. Gilson continue malheureusement : « Car il est vrai de le dire d'un



Socratismes chrétiens, dépassement de la philosophie et chosisme: le Pascal d'Étienne Gilson

– Convenus, comme le thème de la misère de l'homme sans Dieu qui court de saint Augustin, *via* saint Bonaventure, à Pascal – où l'on voit déjà que Pascal marque une sorte d'achèvement<sup>15</sup> ; ou celui de l'homme mystère pour l'homme, que Gilson exemplifie avec la difficulté à comprendre qu'une substance intelligible puisse être unie à un corps matériel<sup>16</sup>. On ne s'étonnera pas que l'*Introduction à l'étude de saint Augustin* mentionne davantage Pascal que les livres précédents, ne fût-ce que sous la forme de rapprochements thématiques sans grand intérêt pour la pensée pascalienne elle-même, en le situant à l'extrémité d'une ligne dont il constitue le dernier nom, voire dont il fournit le dernier mot : de saint Augustin à Pascal, *via* saint Bernard cette fois<sup>17</sup>. C'est que Pascal est, comme le saint Bernard du leitmotiv gilsonien « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », un « héros de la vie intérieure »<sup>18</sup>, mais qu'il convient de ramener à saint Augustin pour sa valeur dogmatique, sous peine de se mettre en danger<sup>19</sup> – cette *reductio pascalii ad augustinum* sera parfaitement sensible dans *L'esprit de la philosophie médiévale*<sup>20</sup>. Dans les années qui suivent, les très rares références faites à Pascal dans les deux livres consacrés à Descartes, le *Commentaire du Discours de la méthode* en 1925 et en 1930 les *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, sont peu décisives : en fait, elles se réduisent à la discussion de la dévalorisation pascalienne du *cogito* augustinien par rapport à celui de Descartes<sup>21</sup>.

---

exister propre, distinct de tous les autres, et qu'au plus intime de toutes se cache pourtant le même Exister suprême, qui est Dieu ». Le Dieu de saint Thomas se cache-t-il comme celui de Pascal ? – Voir aussi É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), Paris, Vrin, 1944<sup>2</sup>, p. 109 : « Pascal n'était pas complètement ignorant de ce qu'est une explication scientifique ; pourtant, en plein XVII<sup>e</sup> siècle, et après Descartes, il osait encore écrire que " toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu " ».

<sup>15</sup> É. GILSON, *Introduction à la philosophie de saint Bonaventure*, *op. cit.*, p. 310 : « De saint Augustin à Pascal, le thème chrétien de la misère de l'homme sans Dieu [en particulier comme « impuissance [de l'homme] à saisir le vrai »] passe par la philosophie bonaventurienne ». Voir aussi sur la « méthode », p. 379 : « la méthode de saint Bonaventure est étroitement apparentée à celle de Pascal », qui est l'ordre du cœur, « la digression sur chaque point » (L 23/298). L'*Introduction à l'étude de saint Augustin* le dira de Pascal et de Malebranche, dont le style est difficilement réductible à un exposé synthétique (pp. 311-312).

<sup>16</sup> É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 62, qui cite la fin de « Disproportion de l'homme » (L 15/199) : « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ».

<sup>17</sup> É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 216.

<sup>18</sup> É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), Paris, Vrin, 1944<sup>2</sup>, pp. 270-271.

<sup>19</sup> É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 111 : « Lorsqu'il s'agit de déterminer l'axe moyen de la pensée chrétienne, ce ne sont pas uniquement les héros de la vie intérieure qu'il convient de consulter. Bien plus, il peut être dangereux de les consulter sans les rapporter au dogme chrétien dont eux-mêmes se réclament et qui permet seul de placer dans son vrai jour la nature de leur activité. Si grand que soit saint Bernard et si indispensable que soit Pascal lui-même, ils ne sauraient remplacer à eux seuls la longue tradition des Pères de l'Église et des philosophes du Moyen Âge. Ici comme ailleurs, les témoins par excellence restent saint Augustin, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et Duns Scot, sans oublier la Bible elle-même, dont les uns et les autres se sont également inspirés ». Pascal n'en reste pas moins un « interprète d'une profondeur incomparable » du christianisme : voir par exemple É. GILSON, *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1936, p. 147.

<sup>20</sup> É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, pp. 13-14 : « Que devrait être une philosophie chrétienne digne de ce nom ? D'abord et avant tout l'exaltation de la gloire et de la puissance de Dieu. [Gilson oppose alors Malebranche à Aristote et à Thomas d'Aquin, en tant qu'ils sont des philosophes de la nature]. On pourrait montrer quelle véritable hantise le Dieu créateur de la Bible a exercée sur l'imagination des métaphysiciens classiques. – Citer Pascal serait se rendre la partie trop facile, puisque ce serait dans une large mesure citer saint Augustin ; mais on oublie peut-être trop de se demander ce qu'il resterait du système de Leibniz, si l'on en supprimait par l'imagination les éléments proprement chrétiens ». Voir aussi pp. 370 et 373.

<sup>21</sup> Voir le commentaire du *Discours de la méthode* à AT VI, 33, 22-23, Paris, Vrin, 1976<sup>5</sup>, p. 299, où Gilson, citant *De l'esprit géométrique*, loue Pascal d'avoir vu « la nécessité de faire tenir dans l'intuition du *Cogito* la série entière de ses conséquences », y compris en physique. Gilson y revient en 1930 dans les *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, pp. 193-195 (puis p. 259), en cherchant une « voie moyenne » entre « l'excès de confondre les deux doctrines [celle de saint Augustin et celle de Descartes, c'est la position d'Arnauld] et celui de les trouver sans rapports [Pascal] », avant de montrer que

VINCENT CARRAUD

C'est dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, issu des Gifford Lectures de 1931, que l'on trouve le plus de mentions de Pascal, une quinzaine au total ; ce sont surtout celles qui sous-entendent enfin, plutôt qu'elles ne formulent explicitement, une thèse d'histoire de la philosophie, que caractérisent un objet propre, l'homme, et une période de l'histoire dont Pascal marque le *terminus ad quem*. C'est pourquoi je ferais volontiers de *L'esprit de la philosophie médiévale* le livre le plus important de ce premier grand moment du rapport de Gilson à Pascal, les deux décennies qui vont de 1913 au milieu des années 1930. Son chapitre XI, central, intitulé « La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien », s'ouvre ainsi :

Le sot projet que Montaigne a de se peindre ! [L XXVII/780]. En effet, les incertitudes de Montaigne, les misères de Montaigne n'intéressent guère Pascal en ce qu'elles sont de Montaigne<sup>22</sup>, mais elles l'intéressent grandement, et on le voit bien par *l'Entretien avec M. de Sacy*, en ce qu'elles sont celles de l'homme. Car « il faut se connaître soi-même : quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela sert au moins à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste »<sup>23</sup>. En fondant ainsi la morale sur la connaissance de soi-même, Pascal demeurerait fidèle à la plus antique des traditions philosophiques, mais la manière dont il interprétait cette connaissance était nouvelle et l'histoire ne comprendrait pas comment s'est effectuée la transition de Socrate à Pascal, à moins de réserver un chapitre important au *Nosce te ipsum* des philosophes chrétiens<sup>24</sup>.

Plusieurs remarques s'imposent :

1/ Ce chapitre important, c'est Pierre Courcelle qui l'écrira quarante ans plus tard, dans son *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, non sans mentionner Gilson dans l'avant-propos, mais en soulignant que les « dix-neuf pages [...] du plus haut intérêt » que constitue le chapitre consacré au socratisme chrétien « s'attachent principalement à saint Bernard »<sup>25</sup>. Est-ce à dire que l'histoire du socratisme chrétien s'achèverait pour Courcelle avec saint Bernard alors qu'elle semble s'achever pour Gilson avec Pascal ? Peut-être pas, si l'on considère la présence décisive de Pascal, dans la conclusion de l'ouvrage de Courcelle, véritable dernier nom chrétien du livre<sup>26</sup>. Reste que, en contradiction radicale avec Gilson, Courcelle, repérant les sources de l'homme-*paradoxe*, de l'homme-*chimère* et *monstre* et de l'homme-*cloaque*, conclut bien plutôt que Pascal « n'ose répudier *totalem*ent le « Connais-toi toi-même » »<sup>27</sup>. Je laisse ouverte la question de savoir si c'est bien à Pascal qu'il est revenu de clore, fût-ce paradoxalement, l'histoire du socratisme chrétien – on peut en douter.

2/ « Il faut se connaître soi-même » : Gilson cite en note l'édition Brunschvicg, qui renvoie légitimement au *Traité de la sagesse* de Charron, mais fait observer que Charron lui-même cite saint Bernard commentant le *Cantique des cantiques*, 1, 8 : « « Si te ignoras, o pulcherrima... », « que saint Bernard a

---

saint Augustin n'a pas écrit « ce mot à l'aventure ».

<sup>22</sup> On évitera de reconnaître ici L XXV/689, qui introduirait abusivement la considération du « moi » que Gilson cherchera à éviter : « Ce n'est pas dans Montaigne mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois ».

<sup>23</sup> L 3/72. On relèvera l'inversion « sert au moins » pour « au moins sert ».

<sup>24</sup> É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 214.

<sup>25</sup> PIERRE COURCELLE, « Connais-toi toi-même », de *Socrate à saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 3 t., 1974-1975, ici t. I, p. 7.

<sup>26</sup> P. COURCELLE, « Connais-toi toi-même », de *Socrate à saint Bernard*, op. cit., t. III, pp. 732-735 (dernier nom chrétien à l'exception de Paul VI, cité p. 740).

<sup>27</sup> P. COURCELLE, « Connais-toi toi-même », de *Socrate à saint Bernard*, op. cit., t. III, p. 735 (je souligne).

Socratismes chrétiens, dépassement de la philosophie et chosisme: le Pascal d'Étienne Gilson

souvent appliqué à la connaissance de l'âme par elle-même »<sup>28</sup>. Le verset du *Cantique des cantiques* serait ainsi la version chrétienne de l'injonction delphique, *Nosce te ipsum*. De sorte que, *via* Charron, Pascal serait bien bernardin. En 1934, dans *La théologie mystique de saint Bernard*, l'unique mention de Pascal interviendra encore à l'occasion du commentaire bernardin du *Cantique* :

Savoir d'où l'on vient, où l'on est, où l'on va, c'est savoir ce que l'on était, ce que l'on est, ce que l'on sera, bref, c'est se connaître soi-même [...]. Dès le début de son enseignement, Bernard s'engage donc dans l'étude de l'homme et sa doctrine ne se détourne de la philosophie spéculative que pour s'engager plus profondément dans cette étude de la vie intérieure où l'avait autrefois précédé saint Augustin, où le suivr[a] plus tard Pascal<sup>29</sup>.

Mais que s'agit-il de connaître, quand on se connaît soi-même ?

3/ Pour Gilson, il ne s'agit précisément pas que je me connaisse, moi, *ego*<sup>30</sup> : il s'agit de connaître l'homme. On ne peut pas dire plus clairement que le moi n'est intéressant que si sa description livre un enseignement sur l'homme, sur la nature humaine. Gilson le répétera en 1949 dans *Christianisme et philosophie* : « La grande découverte, ou redécouverte de Pascal, c'est d'avoir compris que l'Incarnation, en changeant profondément la nature de l'homme, est devenue le seul moyen qu'il y ait pour nous de comprendre l'homme »<sup>31</sup>. Pascal n'entend pas comprendre le moi, mais l'homme. Voilà ce qui pour Gilson définit le socratismes chrétiens : « le vrai sujet d'étude pour l'homme, c'est l'homme »<sup>32</sup>. Non le moi, mais l'homme. Et le penseur de l'homme<sup>33</sup>, ce n'est pas Descartes, qui n'est que le penseur de l'*ego*, c'est Pascal — nous aurons à comprendre pourquoi. Ainsi Gilson peut-il conclure le chapitre :

Il s'est passé quelque chose en philosophie, entre Plotin et Pascal. Ce quelque chose, c'est le mysticisme cistercien [...]. Le XVII<sup>e</sup> siècle a dû accueillir sans surprise le *Socrate chrétien* de Balzac ; mais ce livre lui-même, dont Balzac n'avait trouvé que le titre, c'est Pascal qui l'a écrit<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., 1932, p. 214, n. 2. Voir aussi pp. 221-222 : le « thème » de la grandeur et de la misère de l'homme, « que les historiens de la littérature [encore !] connaissent bien pour l'avoir lu dans la langue magnifique de Pascal » (compris comme le savoir par l'homme « de sa véritable nature, parce qu'il savait exactement sa place dans l'ordre universel » et rapporté à Hugues de Saint-Victor après saint Bernard), comme celui de l'ange et de la bête, devaient « aboutir » à Pascal (n. 2).

<sup>29</sup> É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard* (1934), Paris, Vrin, 1969<sup>3</sup>, p. 91. A l'évidence, Gilson ne songe guère à L 8/135 : « Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même ; je suis dans une ignorance terrible de toutes ces choses ; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste. »

<sup>30</sup> Voir mon *L'invention du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, en particulier les 1<sup>ère</sup> et 6<sup>e</sup> leçons.

<sup>31</sup> É. GILSON, *Christianisme et philosophie*, op. cit., pp. 147-148 ; Gilson cite alors Br p. 572 = L I/417 : « Nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ [...]. Hors de Jésus-Christ nous ne savons ni ce que c'est que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes. »

<sup>32</sup> É. GILSON, *Christianisme et philosophie*, op. cit., p. 219. Sur cette « étude de l'homme », voir mon *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007, IV<sup>e</sup> partie.

<sup>33</sup> Voir EMMANUEL MARTINEAU, *Deux clés de la chronologie des discours pascaliens*, « XVII<sup>e</sup> siècle », 1994, 4, p. 711.

<sup>34</sup> É. GILSON, *Christianisme et philosophie*, op. cit., p. 233. Pierre Courcelle dira : « Peut-être est-ce à tort que M. Gilson écrit à propos de l'homme-*paradoxe* : " Il s'est passé quelque chose en philosophie, entre Plotin et Pascal. Ce quelque chose, c'est le mysticisme cistercien dont celui des Victorins s'inspire " », insistant sur l'importance de Montaigne pour Pascal dont l'« agnosticisme s'étend à l'âme même, incapable de sonder sa propre nature » : P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, op. cit., t. III, pp. 733-734. Entre saint Bernard ou les Victorins il s'est bien passé quelque chose en philosophie, et ce quelque chose, c'est le scepticisme de Montaigne.



VINCENT CARRAUD

Les *Pensées* sont donc le vrai *Socrate chrétien* !

Trois conclusions suivent de ces remarques.

1/ Gilson ne nous avait pas habitués à une interprétation téléologique de l'histoire de la philosophie – que nierait au demeurant la valeur pérenne du thomisme. Voilà qui est fait. Pascal ne vaut que comme un aboutissement, l'aboutissement du socratisme chrétien. Non un apogée – comme on a pu reconnaître dans la *Conférence à Port-Royal* le « sommet de l'apologétique » de la grandeur et de la misère humaines<sup>35</sup> –, mais un aboutissement, qui n'a dans le fond de véritable sens, pour Gilson, qu'à le rapporter à ses sources indépassables, saint Augustin et saint Bernard en particulier.

2/ Il est regrettable que Gilson n'ait pas su lire chez Pascal ce qui lui eût donné le plus raison, ce que j'ai appelé sa « seconde anthropologie », celle des discours sur l'existence humaine, sur la gloire, la justice et la force, l'imagination et le divertissement. Pascal y décrit bien l'homme concret, l'homme dans son existence, hors de toute référence à une essence humaine, fût-elle contradictoire<sup>36</sup>. Mais ce qui lui eût donné le plus raison lui eût aussi donné tort, s'il est vrai que cette seconde anthropologie est « déthéologisée », ayant radicalement achevé de rompre avec le thème de l'homme image de Dieu qui pourtant constituait, selon Gilson, le fondement même du socratisme chrétien d'un saint Bernard.

3/ Paradoxalement – du moins dans la perspective gilsonienne d'une histoire de la philosophie chrétienne<sup>37</sup> –, si quelqu'un, au XVII<sup>e</sup> siècle, maintient fortement la thèse de l'*imago Dei*, c'est Descartes. Gilson ne pouvant pas ne pas le reconnaître, il lui faudra soutenir que le *cogito*, dans sa transparence à soi et dans son immédiateté mêmes, recèle quelque chose d'un mystère originel. « Il n'est pas jusqu'à Descartes, dit assez énigmatiquement Gilson, dont le *Cogito*, si transparent à lui-même qu'il se prétende d'abord, ne se charge bientôt de sous-entendus mystérieux qui affectent le sens du système tout entier ». Et il ajoute :

Je ne puis m'empêcher de me demander parfois pourquoi les idées, que les historiens refusent de prendre au sérieux lorsqu'ils les rencontrent chez un théologien du XIII<sup>e</sup> siècle, leur semblent d'une valeur incomparable lorsque c'est Descartes qui les exprime<sup>38</sup>.

A tout le moins convient-il d'en conclure à une certaine ambivalence de Descartes : si le *cogito*, pensée du pur *ego*, lui interdit d'être le penseur de l'homme, l'*ego* du *cogito* n'en contient pas moins une part de mystère insondable, que Descartes aurait reconnue comme malgré lui.

<sup>35</sup> Voir EMMANUEL MARTINEAU, notice aux Discours X et XI in B. PASCAL, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris, Fayard et Armand Colin, 1992, p. 235.

<sup>36</sup> Voir V. CARRAUD, *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, op. cit., IV<sup>e</sup> partie, chap. III.

<sup>37</sup> A supposer qu'il y ait « une » perspective gilsonienne de l'histoire de la philosophie chrétienne : voir EMMANUEL MARTINEAU, *Gilson et le problème de la théologie*, in *Etienne Gilson et nous : la philosophie et son histoire*, éd. par Monique Couratier, Paris, Vrin, 1980, pp. 61-71.

<sup>38</sup> É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 231.

Socratismes chrétiens, dépassement de la philosophie et chosisme: le Pascal d'Étienne Gilson

## 2. Le dépassement de la philosophie

Le deuxième thème des mentions gilsoniennes de Pascal, qui correspond aussi à un deuxième temps assez approximatif, est celui du dépassement de la philosophie, articulé à la notion de mystère, et particulièrement au mystère de la charité. C'est ainsi sans doute qu'il faut comprendre cette proposition étonnante de *Christianisme et philosophie* : « J'aime m'entendre dire que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine, lorsque celui qui me le dit s'appelle Pascal... ». Le livre de 1936 poursuit :

...Pascal, c'est-à-dire, à la fois, l'un des plus grands philosophes, l'un des plus grands savants et l'un des plus grands artistes de tous les temps. On a toujours le droit de dédaigner ce que l'on dépasse, surtout si ce que l'on dédaigne est moins ce que l'on aimait que l'attachement excessif qui nous y avait arrêté<sup>39</sup>. Pascal ne méprise ni la science ni la philosophie, mais il ne leur pardonne pas de lui avoir un temps caché le mystère plus profond de la charité. Gardons-nous donc, nous qui ne sommes pas Pascal, de mépriser ce qui peut-être nous dépasse, car la science est l'une des louanges de Dieu les plus hautes : l'intelligence de ce que Dieu a fait<sup>40</sup>.

Pascal, Pascal seul, est donc habilité à mépriser ce qu'il a dépassé – et à quoi il ne fut que trop attaché, la science (et la philosophie ! ?) – ou plutôt à faire droit au dédain pour le deuxième ordre qu'aurait le troisième, celui du « mystère de la charité ». La discussion qui eut lieu lors de la séance du 21 mars 1931 à la Société française de philosophie pourrait offrir une explicitation anticipée à cette page de *Christianisme et philosophie* de 1936 – Gilson y disait à Brunschvicg :

Je ne vois pas pourquoi, même chez un homme comme Pascal, on devrait dire que le christianisme absorbe la philosophie au point de supprimer son existence. Je verrais très bien, au contraire, l'acceptation de l'ordre surnaturel, par Pascal, engendrer chez lui un plan philosophique, car il a distingué l'ordre de la pensée de l'ordre de la charité, qui lui est infiniment supérieur<sup>41</sup>.

Gilson pense aux « trois ordres de choses »<sup>42</sup>, certes interprétés de façon originale : non seulement la reconnaissance de l'ordre de la charité laisserait intact, en son autonomie, le second ordre, mais elle légitimerait même que dans cet ordre propre une philosophie – chrétienne – se développe pour elle-même ; plus, elle l'engendrerait ! Ce qui peut être dédaigné (par Pascal seul) parce que dépassé selon *Christianisme et philosophie* aurait été d'abord engendré comme un « plan philosophique », engendrement validé par la distinction des ordres, donc par la structure même de dépassement. L'ordre supérieur accorderait ainsi son autonomie à l'ordre des esprits ; plus, c'est « l'acceptation de l'ordre surnaturel » qui définirait l'espace

<sup>39</sup> Il y a là une interprétation de Pascal, probablement fondée sur la célèbre *lettre à Fermat* d'août 1660 (*Œuvres complètes*, t. IV, Paris, DDB, 1992, p. 923) qui pourrait se défendre.

<sup>40</sup> É. GILSON, *Christianisme et philosophie*, op. cit., p. 154 ; voir aussi p. 161.

<sup>41</sup> *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 21 mars 1931, p. 82. Dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, § 23, Jean-Luc Marion reprendra l'idée selon laquelle le deuxième ordre est celui de la philosophie, et même plus précisément celui de la métaphysique : mais il y a loin du concept d'engendrement de Gilson à celui de destitution de Marion. Sur la constitution pascalienne des trois ordres de choses, voir de nouveau V. CARRAUD, *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, op. cit., IV<sup>e</sup> partie, chap. I.

<sup>42</sup> L 23/308 et HC 1/933.

VINCENT CARRAUD

(naturel) de la philosophie. A la différence du Pascal de Brunschvicg qu'il « est légitime de considérer comme un philosophe, mais comme un philosophe par-delà, en quelque sorte, la philosophie » – en quoi Pascal est évidemment un représentant beaucoup moins « spécifique » de la « philosophie chrétienne » que Malebranche<sup>43</sup> – le Pascal de Gilson ne philosophe pas « par-delà » la philosophie, mais c'est l'« au-delà » de la philosophie qui l'autorise à en « engendrer » le champ. Ne dirait-on pas *thomiste* la lecture gilsonienne de la doctrine pascalienne des trois ordres de choses ?

Le dépassement pascalien de la philosophie est donc tout différent du dépassement cartésien, qu'il faut entendre selon Gilson comme congé : si Descartes congédie la métaphysique, ce ne peut être qu'en tant qu'elle a assuré sa validité définitive, que sa certitude même rend obsolète. Le définitif marque comme tel la fin. Revenons à la postface à l'*Index scolastico-cartésien* :

[Descartes] ne méprise pas la métaphysique, il la tient au contraire pour nécessaire, mais une fois faite, elle est finie et dépassée, exactement comme, dans une *lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, il [le] dit de la géométrie [...]. Ayant rendu le service attendu d'elle, la mathématique était congédiée ; on n'en retenait que la méthode à suivre dans les autres sciences. La métaphysique de même. Ayant une fois mis le philosophe en possession de vrais principes de la physique, elle pouvait sans inconvénient être congédiée. [...] On ne peut rien voir de moins traditionnel qu'une telle conception de la Philosophie Première où loin de se proposer comme fin l'approfondissement des principes, le progrès de la réflexion philosophique consiste à s'en éloigner<sup>44</sup>.

Pour Gilson, le dépassement pascalien ouvre à la métaphysique dans son ordre propre, le dépassement cartésien la referme à tout jamais sur elle-même.

Les trois ordres de choses serviront enfin bien plus tard au dernier Gilson à modéliser qu'il puisse y avoir entre Dieu et l'être une distance infinie comparable à celle qui sépare le deuxième ordre du troisième. L'hypothèse qu'il entend récuser en 1962 dans « L'être et Dieu »<sup>45</sup>, d'abord publié dans *L'athéisme difficile* en 1979 puis repris dans les *Constantes philosophiques de l'être*<sup>46</sup>, est celle qui consiste à « poser entre les deux ordres une différence spécifique telle qu'on ne puisse passer de la philosophie à la religion, et inversement, sans avoir à surmonter une rupture de continuité »<sup>47</sup>. Il n'y a pas là cependant d'élucidation de la doctrine

<sup>43</sup> *Bulletin de la Société française de philosophie*, *op. cit.*, p. 75. On observera du reste qu'en 1960 Pascal est significativement absent de l'*Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin.

<sup>44</sup> É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, *op. cit.*, pp. 365-366. Sur la lecture gilsonienne de Descartes, voir JEAN-LUC MARION, *L'instauration de la rupture : Gilson à la lecture de Descartes*, in *Etienne Gilson et nous : la philosophie et son histoire*, *op. cit.*, pp. 13-34.

<sup>45</sup> É. GILSON, *L'être sans Dieu*, « Revue thomiste », LXII, 1962, pp. 398-416.

<sup>46</sup> Ouvrage sans doute volontairement posthume : voir l'avant-propos de Jean-François Courtine à É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983, p. 7.

<sup>47</sup> É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, *op. cit.*, p. 177. La p. 226 substituera à l'expression de « différence spécifique » celle de « distinction réelle », par laquelle Gilson entend que « le passage du philosophique au religieux ne peut pas s'effectuer de l'intérieur de la philosophie elle-même. La distinction pascalienne des "ordres" est donc une fois de plus en cause, mais on peut exprimer le même fait dans la langue impersonnelle de Thomas d'Aquin en disant que la théologie naturelle, couronnement de la philosophie, et la théologie sacrée diffèrent *secundum genus* ». La p. 221 revenait sur la validité d'un Dieu pensé dans l'autonomie du deuxième ordre : « Pascal est l'interprète impeccable de la grande tradition chrétienne, car il ne supprime pas le dieu des philosophes et des savants, mais il maintient à bon droit que celui des "saints" est d'un autre ordre, et que cet ordre même est "supérieur" » (Pascal dit « infiniment plus élevé », L 23/308 : Gilson continue de citer de mémoire). – Enfin p. 192, Pascal était étonnamment enrôlé (dans l'oubli du *Mémorial* !), avec Augustin, Thomas d'Aquin et Descartes dans une liste de « philosophes et savants » qui témoigne de « la possibilité toujours ouverte de conceptualisations philosophiques différentes du même Dieu de la foi, qui engendrent plusieurs



Socratismes chrétiens, dépassement de la philosophie et chosisme: le Pascal d'Étienne Gilson

pascalienne prise en elle-même, mais seulement l'usage d'une structure de dépassement dont il s'agit de réfuter les effets contemporains, à commencer par « l'athéisme de méthode » tenu pour « une condition nécessaire du progrès de la réflexion métaphysique »<sup>48</sup>.

### 3. Le chosisme

Revenons pour finir à ce qu'il nous restait à comprendre : que le penseur de l'*ego* ne soit pas le penseur de l'homme. Si le penseur de l'*ego* premier pensé n'est pas le penseur de l'homme, c'est d'abord parce qu'il ne saurait être le penseur de la réalité<sup>49</sup>. Telle est la thèse, développée en 1935 dans *Le réalisme méthodique*<sup>50</sup>, contre les néo-scolastiques qui ont en commun de prétendre réfuter l'idéalisme critique<sup>51</sup> alors même qu'ils en adoptent le principe. Ces néo-scolastiques sont en fait des cartésiens qui s'ignorent<sup>52</sup>, et qui ignorent que le devenir du cartésianisme, c'est-à-dire son échec, fut parfaitement mis en évidence par Berkeley, Malebranche et Kant. Or son échec, ce fut son point de départ même : « Le *Cogito* apparaît comme un fondement ruineux pour la philosophie lorsqu'on envisage son point d'aboutissement » ; « c'est une vérité, ce n'est pas un point de départ » ; « *Je pense* est une évidence, mais ce n'est pas l'évidence première, et c'est pourquoi l'on n'aboutit à rien en en partant »<sup>53</sup>. Les néo-scolastiques prétendant être des scolastiques, et même des thomistes, leur contradiction initiale consiste donc à « demander à la méthode de Descartes, mère de tout idéalisme, une métaphysique réaliste »<sup>54</sup>. Et alors, « comme le Catoblépas, toute philosophie idéaliste se dévore les pieds sans s'en apercevoir ». Mais la contradiction des néo-thomistes ne fait en réalité que reproduire l'ambiguïté foncière de Descartes : « Que, bien qu'il soit idéaliste de méthode,

---

théologies spéculatives philosophiquement différentes mais religieusement compossibles », tant il est vrai que « la notion d'être est analogue, polymorphe et inépuisable ».

<sup>48</sup> É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, op. cit., p. 179.

<sup>49</sup> Voir sur ce point la contribution ici même de Jean-Christophe Bardout, plus détaillée que ce détour sommaire par un réalisme dont Pascal semble absent pour nous ramener au chosisme.

<sup>50</sup> É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, Téqui, 1935, rééd. avec une préface de Thierry-Dominique Humbrecht, 2007.

<sup>51</sup> Cet « idéalisme critique », dit *Le réalisme méthodique*, est « né le jour où Descartes a décidé que la méthode mathématique serait désormais la méthode métaphysique, car le mathématicien procède toujours de la pensée à l'être », *a nosse ad esse valet consequentia* (p. 2). – D'où, aux yeux de Gilson, l'importance sans égale de la découverte du 10 novembre 1619 : « Tout le cartésianisme, et en un sens toute la pensée moderne, remontent à la nuit d'hiver 1619 où, dans un poêle d'Allemagne, Descartes conçut l'idée d'une mathématique universelle [...]. Jamais l'histoire de la pensée humaine n'a connu d'extrapolation plus vaste ni plus hardie que celle-là » (*Le réalisme méthodique*, op. cit., pp. 53-54). La lucidité de Gilson fut ici admirable, même si *Le réalisme méthodique* simplifie excessivement ce que le *Commentaire du Discours de la méthode*, avait remarquablement décelé : « l'unité de la science est la grande découverte cartésienne de l'hiver 1619 » (p. 152) ; voir les trois temps que Gilles Olivo et moi avons dégagés en présentant les *Olympiques* in R. DESCARTES, *Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, pp. 87-94.

<sup>52</sup> Quatre ans plus tard, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (Paris, Vrin, 1939) s'efforcera d'extirper d'Aristote et de saint Thomas le « cartésianisme » que ces « cartésiano-thomistes » (p. 213) y introduisent sous des formes diverses, à commencer par le doute avec Mgr Léon Noël et son « réalisme critique » (chap. II) ; suivent l'« étrange mixture » de saint Thomas et de Descartes du P. Gabriel Picard (chap. III) et l'arrivée de Kant avec le P. Marie-Dominique Roland-Gosselin (chap. IV) et le P. Joseph Maréchal (chap. V).

<sup>53</sup> É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, op. cit., p. 14 puis p. 86.

<sup>54</sup> É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, op. cit., p. 9 et p. 13 pour la citation suivante.

VINCENT CARRAUD

Descartes ait été réaliste d'intention, c'est ce que prouvent les *Méditations métaphysiques* [...]. Chez lui, le *Cogito ergo sum* se développe en *Cogito, ergo res sunt* »<sup>55</sup>, alors qu'il faudrait dire *res sunt, ergo cogito*<sup>56</sup>. En 1939, Gilson dira que « nous voilà condamnés à trouver dans le contenu de nos représentations de quoi justifier l'existence réelle de leurs objets »<sup>57</sup> en dénonçant l'illusionisme, c'est-à-dire une « doctrine où l'existence du monde extérieur est inférée à partir de la pensée », ce qui repose sur l'« application, à un certain contenu de pensée, du principe de causalité »<sup>58</sup>.

Or, dans *Le réalisme méthodique* comme dans *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, le grand critère pour juger de Descartes est son aboutissement berkeleyen<sup>59</sup>, puis kantien, sans recours à la pensée pascalienne. Pascal est absent des ces deux livres, à une exception près<sup>60</sup>, qui tient en une allusion à « Disproportion de l'homme » dans le *Vade mecum du débutant réaliste* :

Celui qui croit saisir infailliblement, et d'un seul coup, tout le réel, c'est l'idéaliste Descartes ; le réaliste Pascal sait bien ce qu'il y a de naïf dans cette prétention des philosophes : « comprendre les principes des choses, et de là arriver à connaître tout, par une présomption aussi infinie que leur objet »<sup>61</sup>.

La référence pascalienne a donc disparu de la condamnation de l'idéalisme et avec elle de la promotion du réalisme, en faveur de saint Thomas. Quand Gilson critique les néo-thomistes ou les néo-

<sup>55</sup> É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, op. cit., pp. 2-3.

<sup>56</sup> É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, op. cit., pp. 81-82.

<sup>57</sup> É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, op. cit., p. 119.

<sup>58</sup> É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, op. cit., p. 11 (voir en particulier la longue note pp. 11-12 sur l'usage du principe de causalité par le C<sup>al</sup> Mercier et Mgr Noël qui reprend les pp. 18-32 du *Réalisme méthodique*). Pour sortir de l'illusionisme, la solution gilsonienne sera de prendre au sérieux le « conjunctum, l'homo, qui est le seul sujet connaissant concrètement existant (*Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, op. cit., p. 188), qui implique le corps (p. 194 s.). Dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, c'était « l'éminente valeur de l'individu comme tel », « l'être concret fait de corps et d'âme que l'on appelle l'homme », qui faisait évoquer le *Mystère de Jésus* à Gilson : « C'est moi qui guéris et rends le corps immortel » (p. 177). Bien plus tard, *L'être et l'essence* répètera contre l'essentialisme : « Cet "animal raisonnable" que les manuels utilisent comme l'exemple le plus banal d'une essence et de son concept, c'est identiquement le "roseau pensant" de Pascal, c'est-à-dire un abîme de contradictions dont la profondeur paradoxale éclate aussitôt qu'on y pense et que tant de métaphysiques ont vainement tenté de sonder. [...] Comment, sur le plan de l'essence, un Descartes même pourrait-il concilier la pensée et l'étendue dans l'impensable notion claire et distincte d'une "union de l'esprit avec le corps" ? » (É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 306).

C'est sans doute aussi ce qui explique aussi pour une part l'intérêt tardif de Gilson pour un existentialisme auquel il tente de faire droit dans ce même dernier chapitre de *L'être et l'essence*, « Existence et philosophie » : « Pour la première fois depuis longtemps la philosophie [avec l'existentialisme] se décide à parler de choses sérieuses [...]. Passionnément attachés à ce qu'il y a de plus intime dans le réel, ils [sc. les existentialistes] s'y accrochent obstinément, même s'il les blesse, et le sang ne coule dans leurs œuvres avec une sincérité si tragique, que parce qu'il s'y mêle souvent du leur. L'existence est chose sacrée, son contact est intolérable et toutes les ressources du divertissement pascalien ne sont pas de trop pour nous protéger contre lui. S'il y a du divin dans le monde, c'est là qu'il réside et nul ne saurait l'approcher sans éprouver, à son contact un effroi proprement religieux, dans une expérience de tout l'être à laquelle le corps même est vitalement intéressé » (p. 302).

<sup>59</sup> É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, op. cit., p. 78 : « Si l'on considère le cartésianisme comme métaphysique, il aboutit à l'idéalisme de Berkeley ; lorsqu'on le considère comme un idéalisme purement méthodique, il aboutit à l'idéalisme critique de Kant ». Dans *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Gilson trace aussi une ligne Buffier, Reid, Jouffroy qui conduit aux néo-scolastiques du XX<sup>e</sup> siècle (chap. I).

<sup>60</sup> La laquelle il me faut ajouter l'emploi d'une formule de Pascal dans *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, op. cit., p. 234 : « L'idéalisme critique prend sa profession d'ignorance pour une profession de sagesse. Qu'il blasphème ensuite ce qu'il ignore [L V/449], c'est trop humain pour qu'on songe à le lui reprocher ». Une fois encore, les formules pascaliennes nourrissent l'écriture gilsonienne.

<sup>61</sup> É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, op. cit., p. 97.

Socratismes chrétiens, dépassement de la philosophie et chosisme: le Pascal d'Étienne Gilson

scolastiques<sup>62</sup>, c'est toujours, quelques différences qu'il y eût entre eux, en les montrant fondamentalement cartésianisants – critique donc qui le ramène toujours au conflit Thomas *vs* Descartes. Si Descartes se maintient comme adversaire du Gilson thomiste, Pascal n'est plus l'adversaire de Descartes. Plus Descartes devient l'adversaire de Gilson, moins Pascal est appelé à la tâche de s'y opposer.

Mais en deçà des conséquences désastreuses auxquelles le cartésianisme conduit l'histoire de la métaphysique, quelle est l'origine de la critique gilsonienne ? Dans le fond, ce que Gilson reproche à Descartes, c'est de parler sans rien dire, sinon pour ne rien dire (car Descartes a été « réaliste d'intention »), entendons, de ne parler de rien. Car *partir* du *cogito*, ce n'est pas seulement n'aboutir à rien, c'est se condamner à ne parler de rien. Pour parler de quelque chose, il faut au contraire être atteint de *chosisme* – Gilson en fait l'aveu comme d'une maladie. Celui qui est atteint de chosisme « ne nie pas qu'on puisse parler autrement que de quelque chose, mais, pour lui, c'est précisément là ne parler de rien »<sup>63</sup>. – Chosisme ou réalisme ? On pourra s'interroger sur le choix du mot et distinguer le réalisme comme doctrine philosophique revendiquée par Gilson du chosisme comme attitude, passion pour parler de quelque chose – antérieure donc à l'établissement de toute doctrine<sup>64</sup>, quand bien même le chosisme s'avérerait philosophiquement avoir toujours déjà été réalisme<sup>65</sup>. Je ferai cependant l'hypothèse que le choix de *chosisme* par un Gilson de 75 ans rappelant sa jeunesse sent son origine pascalienne, celle précisément des « trois ordres de choses » !

Revenons enfin aux aveux de Gilson sur la déception de sa jeunesse – dussent-ils être lus avec les précautions qu'impose le recul de l'âge (nous sommes en 1960<sup>66</sup>) –, c'est-à-dire sur ses « premiers contacts avec l'idéalisme » que furent les lectures des *Méditations métaphysiques* et de l'*Introduction* à la vie de l'esprit<sup>67</sup>. Elles lui firent « l'impression d'une surprenante gratuité dans l'arbitraire » : « je comprenais assez bien ce que l'on disait, mais je n'arrivais pas à voir *de quoi* ces grands esprits entendaient me parler » – impression à quoi s'oppose la « maladie métaphysique incurable qu'est le “chosisme” »<sup>68</sup> que Gilson assumera sa vie entière. Je complète la citation initiale de *Le philosophe et la théologie* :

<sup>62</sup> Dans les ouvrages de 1935 et de 1939 Gilson emploie les deux mots.

<sup>63</sup> É. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, op. cit., p. 24.

<sup>64</sup> « Celui qui en est atteint, comme je le suis, est incapable de comprendre qu'on puisse parler d'un objet quelconque qui ne soit une chose ou conçu par rapport à quelque chose » (É. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, op. cit., p. 24).

<sup>65</sup> « Le premier pas sur la voie du réalisme est de s'apercevoir qu'on a toujours été réaliste », 1<sup>er</sup> article du *Vade mecum du débutant réaliste* : É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, op. cit., p. 87. Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande mentionne le « “chosisme” » comme un « réalisme naïf ». Le présent propos ne saurait évaluer ce que la notion gilsonienne de chosisme peut éventuellement devoir à la discussion entre Meyerson et Bergson, ou à l'affirmation de ce dernier selon laquelle la philosophie porte sur des choses quand la science porte sur des relations.

<sup>66</sup> Il est vraisemblable que le 1<sup>er</sup> chapitre de *Le philosophe et la théologie*, « Les enfances théologiques », qui seul mentionne Pascal, ait été rédigé le plus tardivement : dans la première version de l'ouvrage, dont je dois la consultation du brouillon (« Débris abandonnés ») à Jean-Robert Armogathe, rien ne correspond à ce chapitre ; deux autres chapitres non retenus ouvraient le livre primitif, « I. Les génies tutélaires » (à savoir « la foi chrétienne, les Belles-Lettres, et Clio, muse de l'histoire »), « II. Rosa, la rose... » (qui concerne principalement le rapport de la pensée à la langue, et de la langue française à la langue latine, dès le moment de leur apprentissage).

<sup>67</sup> Dont Gilson a tiré l'épigraphe du *Réalisme méthodique* : « Il n'est pas sûr, il n'est pas démontrable en tout cas, que ce qui est négligé par la nature même de la méthode, soit en effet négligeable », qu'il explicite pp. 76-77.

<sup>68</sup> É. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, op. cit., p. 24.



VINCENT CARRAUD

Je ressentis mon échec comme un défi [...]. J'avais d'ailleurs des raisons d'espérer mieux de la philosophie. J'aimais passionnément Pascal [...]. Il est vrai que Pascal appartenait déjà au programme des classes de lettres [...]: mais Pascal était aussi un philosophe et pourtant, lorsqu'il parlait, n'était-ce pas toujours à propos d'objets réels, de choses, d'êtres actuellement existants ? Nul n'a moins que lui pensé sur de la pensée. C'était de ce côté qu'il fallait chercher si l'on ne se résignait à un échec intellectuel si grave<sup>69</sup>.

Voilà qui éclaire peut-être le paradoxe que je soulevais au début de mon propos : si la figure de Pascal, premier maître de chosisme du jeune Gilson, a disparu du *Philosophe et la théologie* après « les enfances théologiques », et n'est jamais devenu pour le Gilson de la maturité l'objet d'un livre *de philosophie*, c'est qu'en cherchant « du côté » de Pascal, Gilson était, entre temps, devenu thomiste ! Et que le terrain véritable de ses combats des années 1930 aux années 1950 ne fut pas tant celui de la philosophie moderne que celui sur lequel il luttait contre le néo-thomisme contemporain dont les implicites cartésiens offusquaient la vérité du thomisme de l'Aquinate. Si Gilson n'a jamais écrit de livre sur Pascal, s'il n'est jamais devenu ce pascalien qu'il s'est initialement senti être, c'est parce que Pascal l'a éveillé au thomisme. Un tel accès « pascalien » au thomisme est pour le moins paradoxal. Reste qu'en devenant thomiste, Gilson a sans doute cru se ranger du côté de Pascal au point de rendre superfétatoire d'écrire un tel livre. Gilson aura donc laissé Pascal de côté. Comment mieux reconnaître que par ce silence que Pascal n'appartient pas à l'histoire de la métaphysique ?

Je récapitule.

1/ Quelques grands thèmes pascaliens reviennent fréquemment chez Gilson : les trois ordres de choses, les deux infinis, la misère de l'homme sans Dieu, le mystère du Dieu caché en toutes choses, le « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », l'impossibilité de se connaître sans Jésus-Christ.

2/ Les *Pensées* restent donc *thématiquement* pour Gilson une « œuvre littéraire contenant des idées d'origine philosophique ». Et quand Pascal fait aussi œuvre de philosophe, c'est pour constituer le terme d'une tradition philosophique – le socratismes chrétien – dont il ne fut ni le promoteur ni le point culminant, mais seulement l'aboutissement.

3/ Il n'est pas sûr que Gilson, qui a « aimé passionnément Pascal » et en savait « par cœur des pages entières », ait quoi que ce soit à nous apprendre de Pascal. Plus, il n'est pas sûr qu'il se soit jamais vraiment intéressé à prendre au sérieux ce que Pascal lui-même entendait dire de l'existence.

4/ Mais son Pascal, quelque dispersé qu'il restât, nous apprend quelque chose de Gilson – et par là de Descartes. Son chosisme constitue comme la figure anticipatrice, dans l'évolution personnelle de Gilson, du réalisme : contre Descartes, un Pascal étrangement précurseur de saint Thomas d'Aquin.

5/ Ce que le dernier Gilson dit avoir fondamentalement appris de Pascal, ce fut une manière de penser : ne pas penser sur de la pensée, mais penser sur des choses, pour les connaître. On peut douter que Descartes n'ait pas pensé sur des choses. On ne doutera cependant pas, avec Gilson, que Pascal l'ait fait, et qu'il ait singulièrement connu l'homme.

---

<sup>69</sup> É. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, op. cit., p. 24.

Francesco Marrone

## Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective

On ne sait que trop – au point qu'il est peut-être inutile de le rappeler – que l'intérêt envers la pensée de Descartes, et surtout envers sa philosophie première, a constitué l'un des intérêts les plus anciens d'Étienne Gilson. L'année 1913, en ce sens, a été pour lui centrale et décisive : c'est pendant cette année, en effet, qu'ont vu le jour ces chefs-d'œuvre de profondeur que sont pour nous, aujourd'hui encore, *La liberté chez Descartes et la théologie*<sup>1</sup> et *l'Index scolastico-cartésien*<sup>2</sup>.

La publication conjointe de ces deux ouvrages constitue à nos yeux non seulement l'occasion de rappeler cette personnalité intellectuelle décisive que fut celle de Gilson, mais aussi, et au même titre, pour mettre en valeur le renouvellement profond qu'elle a produit dans l'interprétation de la pensée cartésienne. En effet, c'est justement par ces ouvrages qu'Étienne Gilson a libéré Descartes des chaînes de l'herméneutique positiviste et a contribué à restituer à sa pensée le statut historiographique qui était le sien.

Dans cette communication, je chercherai à rendre raison de ce privilège que l'on reconnaît aujourd'hui aux travaux d'Étienne Gilson, en essayant de montrer en quel sens et dans quelle mesure sa contribution aux études cartésiennes a été décisive. Dans cette tentative, je m'arrêterai, en guise de préliminaire, sur l'originalité de la méthode qu'il a adoptée dans *l'Index scolastico-cartésien* ; après quoi, afin de montrer l'opérativité de cette méthode novatrice, je viserai l'enquête qu'il a menée à propos de la genèse historique de la notion de *realitas obiectiva*.

### 1. Une nouvelle méthode : Gilson face à la pensée cartésienne

La publication, en 1913, de *l'Index scolastico-cartésien* constitue elle-même une prise de position essentielle du jeune Gilson. Avant de constituer un volume sur le lexique cartésien, *l'Index scolastico-cartésien* se présente en effet comme l'échantillon d'une nouvelle *methodologie historiographique* : il suggère implicitement la nécessité d'aborder l'étude de la pensée de Descartes dans la tentative de rendre visibles

<sup>1</sup> ÉTIENNE GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913.

<sup>2</sup> É. GILSON, *Index scolastico-cartésien* (1913), seconde édition revue et augmentée seule autorisée par l'auteur, Paris, Vrin, 1979.

FRANCESCO MARRONE

les rapports qu'elle entretenait avec la tradition qu'elle avait l'ambition de dépasser, mais qui ne cessait pas pour autant de constituer l'arrière-plan de sa formulation.

L'idée qui gouverne l'*Index* et qui motive son auteur est, en ce sens, la conviction qu'une compréhension profonde de la pensée cartésienne n'est possible – ne fût-ce que par opposition et par différence – que dans la mesure où cette dernière serait envisagée par référence à la tradition dont elle relevait effectivement. Dans la perspective adoptée par Gilson, en effet, l'étude de la genèse des systèmes philosophiques n'a pas affaire à l'exigence 'accessoire' de produire des dossiers 'exhaustifs', où la pensée du philosophe envisagé serait complétée, pour ainsi dire extrinsèquement, par la description de son contexte 'doctrinal' de référence (c'est-à-dire sa tradition). Ce qui intéresse Gilson – et c'est en cela que consiste le génie de son approche – c'est le lien qui tient ensemble l'interprétation des philosophies considérées et la description des traditions qui en constituent l'arrière-plan doctrinal : pour lui il ne s'agit pas, ainsi qu'on l'a avancé, de 'compléter' l'interprétation de Descartes par l'étude de la tradition qui a vu mûrir et se développer sa pensée, mais plutôt de montrer que l'étude de cette tradition (qui définit le contexte de sa formulation) constitue elle-même la condition pour qu'une interprétation correcte de la pensée cartésienne puisse être formulée.

Les idées du philosophe et le contexte de leur formulation, selon cette perspective herméneutique, ne font qu'un : elles constituent une 'unité historico-doctrinale' que l'interprète, lui, doit rendre visible ou intelligible par son interprétation. Cette unité du contexte et des contenus doctrinaux, pourtant, n'implique aucune réduction de l'originalité des contenus philosophiques envisagés aux modèles idéaux produits par la tradition ; tout au contraire, c'est justement l'institution de ce rapport – réalisé par une enquête de nature génétique (mieux : 'historico-génétique') – que l'originalité des contenus philosophiques visés, s'il en est, peut se manifester avec le plus d'évidence. Ainsi, loin de dissimuler l'originalité de la pensée cartésienne, l'enquête de Gilson sur les rapports qu'elle entretenait avec son contexte historico-doctrinal est ce qui permet effectivement de mettre en avant de la manière la plus précise le statut historial du phénomène 'Descartes'.

Or cette attitude historico-philosophique, dans laquelle s'entrecroisent l'interprétation de la pensée de Descartes et la reconstitution du contexte doctrinal auquel elle est liée, permet non seulement de mieux valoriser sa nouveauté, mais également de montrer en quel sens et de quelle manière l'originalité qui lui est reconnue n'est point contredite par le fait qu'elle hérite une partie de ses notions, justement, de la tradition qu'elle avait l'ambition de dépasser.

Ainsi que l'on vient de le voir, le mérite qu'il faut attribuer à l'*Index scolastico-cartésien* ne consiste pas d'abord et immédiatement en ce qu'il a élaboré une interprétation inédite de la pensée cartésienne, mais plutôt en ce qu'il a formulé une nouvelle 'approche' interprétative en histoire de la philosophie. La nouveauté gilsonienne, en ce sens, est précisément de nature 'méthodologique', et consiste dans la conviction selon laquelle, si l'on veut comprendre le « Descartes de l'histoire », ainsi que le définira Dalbiez en se référant justement à Gilson, il faut d'abord viser le milieu philosophique dans lequel l'entreprise cartésienne a plongé *de facto* ses racines, et duquel Descartes a peut-être hérité une partie importante du lexique conceptuel dont il a fait usage dans ses écrits. Ce que Gilson semblait proposer par la publication



Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective

de l'*Index* était donc un 'Descartes' caractérisé par un lien très étroit avec la tradition – un lien qui parfois (pas très souvent) présentait des continuités, mais qui le plus souvent montrait des discontinuités et des coupures lesquelles, pourtant, s'avéraient aptes à expliquer l'originalité de sa pensée.

Ainsi, c'est un étrange paradoxe qui caractérise l'approche de Gilson. Il soustrait la pensée cartésienne au joug de l'interprétation positiviste, qui la rangeait au sein d'un contexte doctrinal qui n'était pas le sien, pour la placer finalement dans un autre contexte doctrinal, celui de la scolastique tardive, qui n'est pas, lui non plus, le contexte dans lequel Descartes, lui, aurait placée sa propre entreprise spéculative. Cela, pourtant, n'a rien de contradictoire ; car l'opération herméneutique de Gilson consistait précisément à placer la pensée de Descartes dans un contexte qui, tout en s'avérant 'étranger' à l'*esprit* cartésien, continuait quand même de constituer l'horizon dans lequel elle avait été formulée et qui seul pouvait permettre d'évaluer son rapport de continuité ou de discontinuité avec le 'passé'.

## 2. Gilson et les antécédents de la notion de *realitas obiectiva* : le commentaire du *Discours de la méthode*

L'enquête sur les antécédents historiques de la notion cartésienne de *realitas obiectiva* s'inscrit, chez Gilson, dans le cadre méthodologique que l'on vient d'ébaucher. D'un côté, en effet, elle permet de remarquer, contre toute interprétation positiviste, la persistance du vocabulaire et de la conceptualité scolastiques au sein de la pensée de Descartes ; de l'autre côté, cette même persistance permet à son tour de mieux évaluer et mesurer la nouveauté d'une pensée, la pensée cartésienne, qui s'est explicitement voulue alternative aux subtilités et au verbalisme (vrais ou imaginaires) de la philosophie des Écoles.

Pour un étrange paradoxe, pourtant, l'*Index* de 1913 ne fait pas de place à la notion de *realitas obiectiva*. L'enquête sur cette notion – notamment sur ses antécédents scolastiques – est plus tardive. Elle remonte à 1925, lorsque Gilson publie son édition commentée du *Discours de la méthode*. L'analyse de la genèse de la notion de *realitas obiectiva* que propose le *Commentaire* de 1925 est caractérisée par une sorte de 'préjugé méthodologique implicite' : Gilson y tend à assimiler la preuve de l'existence de Dieu du *Discours de la méthode* avec la première preuve à partir des effets formulée dans la *Troisième Méditation* ; et de cette manière, à cause de cette assimilation implicite, il fait rétroagir le vocabulaire et la conceptualité des *Méditations* sur la preuve formulée dans la IV<sup>e</sup> partie du *Discours de la méthode*, en constituant ainsi la métaphysique cartésienne dans ce que l'on pourrait prudemment appeler un *continuisme autorial*.

En réalité, au delà de toute apparence et de tout préjugé interprétatif, le *Discours de la méthode* ne présente point le vocabulaire de la réalité (*realitas formalis* / *realitas obiectiva*), mais bien celui de la perfection. Or, on ne veut pas ici avancer que Gilson n'aurait pas assez remarqué la différence de vocabulaire caractérisant les deux ouvrages. Ce qu'il paraît pourtant utile de remarquer, c'est la singularité de l'approche de Gilson, qui – au moins sur ce point de détail – lit le *Discours* et les *Méditations* comme des 'témoins' chronologiquement distincts d'une pensée qui serait assez stable quant à ses fondements : aux yeux de Gilson, le vocabulaire de la perfection qui domine la preuve du *Discours de la méthode* est tout à fait

FRANCESCO MARRONE

cohérent et solidaire avec le vocabulaire de la *realitas* qui gouverne par contre les *Meditationes*. Et d'ailleurs, si l'on avait l'exigence de retrouver *a posteriori* un fondement pour ce choix interprétatif, on ferait référence à la *Praefatio ad lectorem* qui ouvre les *Meditationes* où, en 'anticipant' Gilson, c'était Descartes lui-même qui avait établi une continuité entre la preuve de la IV<sup>e</sup> partie du *Discours* et la preuve des *Meditationes*<sup>3</sup>.

Or, ce que l'on vient de dire ne concerne que l'histoire 'interne' de la notion de *realitas obiectiva*, c'est-à-dire l'histoire de son évolution entre 1637 et 1641<sup>4</sup>.

Un autre versant de l'enquête, qui est celui qui nous intéresse davantage, concerne en revanche l'histoire de la notion de *realitas obiectiva* eu égard à ses possibles antécédents dans le contexte de la pensée médiévale et scolastique. Comme j'ai eu l'occasion de le signaler au début, sur cet aspect aussi l'influence de Gilson a été massive et puissante. Par la publication de l'*Index scolastico-cartésien*, de son édition commentée du *Discours de la méthode* et des *Essais sur le rôle de la pensée scolastique dans la formation du système cartésien* Gilson a été le premier qui a posé de manière systématique la question du rapport entre la pensée cartésienne et la philosophie scolastique et médiévale.

Le commentaire au *Discours de la méthode* est sur ce point un maître-livre : c'est dans ce texte, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, que Gilson pose pour la première fois le problème de la genèse historique de la notion de *realitas obiectiva*. A ce propos, Gilson savait bien, en excellent connaisseur de la philosophie médiévale, que la problématique de l'être objectif avait déjà, à l'époque où Descartes écrivit ses ouvrages, une histoire séculaire : la question de la teneur ontologique des contenus mentaux s'était présentée d'abord, en théologie, dans le contexte d'une enquête sur les idées divines (et à ce propos l'histoire de la question remontait au moins à Augustin) puis, en philosophie, dans le contexte plus général de la noétique humaine.

Or, dans le commentaire au *Discours de la méthode*, Gilson aborde la question du rapport subsistant entre la notion de réalité objective et la philosophie scolastique après avoir examiné la définition cartésienne d'idée. Ainsi qu'on le verra plus en détail par la suite, ce rapport est qualifié par Gilson de rapport de *continuité discontinue*. La familiarité du lexique et de certaines solutions doctrinales cachent à ses yeux une discontinuité essentielle qui fait que la pensée cartésienne s'avère finalement irréductible à toute conceptualité scolastique. Ainsi, au 'continuisme autorial' interne que l'on a mentionné plus haut, c'est-à-dire à la continuité que Gilson remarquait entre le *Discours* de 1637 et les *Meditationes* de 1641, s'adjoint ici une *discontinuité diachronique*, en vertu de laquelle la pensée cartésienne, prise dans sa totalité, proposerait un cadre doctrinal et théorique irréductible aux antécédents qui pourtant ont indéniablement contribué à sa formulation.

Mais venons maintenant au détail de ce que suggère Gilson à propos de la genèse de la notion de *realitas obiectiva*.

Gilson vise deux différents aspects de la doctrine cartésienne de l'idée : d'un côté, plus en général, il

<sup>3</sup> Cf. RENÉ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Praefatio ad lectorem, in R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009, p. 689 (AT VII 7).

<sup>4</sup> Qu'il me soit permis de renvoyer, sur ce point, à FRANCESCO MARRONE, *Realité ou perfection. La genèse della nozione di realitas nel corpus cartesiano e l'evoluzione della dimostrazione a posteriori tra il 1637 e il 1641*, in F. MARRONE (a cura di), *desCartes et desLettres. 'Epistolari' e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 170-195.

Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective

envisage la genèse scolastique de la distinction cartésienne entre réalité formelle (*realitas formalis*) et réalité objective (*realitas obiectiva*) de l'idée, c'est-à-dire entre l'idée prise en tant que forme ou acte de la mens et l'idée prise en tant que contenu intelligible intra-mental ; de l'autre côté, plus en détail, il s'interroge sur l'origine historique de la seule notion de *realitas obiectiva*, c'est-à-dire de l'entité que Descartes attribue aux idées en tant qu'objets (idée prise *obiective*).

En ce qui concerne le premier aspect de l'enquête, Gilson rappelle un passage classique des *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, par lequel le théologien espagnol avait contribué à propager massivement la distinction (pourtant déjà largement présente dans la tradition scotiste)<sup>5</sup> subsistant entre le concept formel et le concept objectif<sup>6</sup>.

Pour ce qui est du deuxième aspect de l'enquête, qui vise l'origine du couple conceptuel *obiective/subiective* (d'où la notion de *realitas obiectiva*), Gilson fait plutôt référence à la pensée occamiste, mais il le fait en citant un passage de Gabriel Biel, qui lit justement la distinction entre l'*esse subiectivum* et l'*esse obiectivum* à la lumière d'une conceptualité nominaliste :

Esse subiectivum, id est esse reale sive actuale [...] ; esse obiectivum in anima, cuius esse non est aliud nisi cogitari vel intelligi ab intellectu<sup>7</sup>.

Or cette référence présente au moins une apparence de paradoxe. En effet, s'il est vrai que par cette mention Gilson parvient à présenter au lecteur une occurrence pré-cartésienne du vocabulaire de l'objectivité (*esse obiectivum*), il est aussi vrai qu'il renvoie à une interprétation de ce *modus essendi* qui, en réalité, s'avère incompatible avec la doctrine cartésienne de la *realitas obiectiva*.

Reprenons le texte de Biel : « *Esse obiectivum in mente, cuius esse non est aliud nisi cogitari vel intelligi ab intellectu* ». Ici, à voir les choses de près, l'identification par Biel de l'être objectif avec le *cogitari* ou l'*intelligi* vise précisément à nier (et pas à confirmer) que l'*esse obiectivum* soit pourvu d'une consistance

<sup>5</sup> Pour une première reconnaissance partielle à ce propos, cf. TIMOTHY JOHN CRONIN, *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Roma, Gregorian University Press [New York-London, Garland Publishing, 1987], pp. 33-36. Sur la notion de concept objectif et sur la distinction concept formel/concept objectif, cf. aussi ELEUTERIO ELORDUY, *El concepto objetivo en Suárez*, « Pensamiento », 4 (1948), pp. 335-423 ; JOSÉ HELLIN, *El concepto formal en Suárez*, « Pensamiento », 18 (1962), pp. 407-432 ; FRANCO RIVA, *La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti storiche*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 71 (1979), pp. 686-699 ; MARCO FORLIVESI, *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, 2002, <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf> ; ID., di *La distinzione entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri*, « Les Études philosophiques », 2002, 1, pp. 3-30].

<sup>6</sup> FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, 2 voll., Hildesheim, G. Olms, 1964 : vol. I, pp. 64-65 : « Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi ; conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit ; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis ; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur ; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente effcimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis ; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroee, *intentio intellecta* appellatur ; et ab aliis dicitur *ratio obiectiva* ».

<sup>7</sup> GABRIEL BIEL, *In I Sent.*, d. 2, q. 8 (*Commentarius in primum librum sententiarum magistri Gabrielis Biel theologi licentiati profundissimi. Cum suo indice*, Brixiae, apud Thomam Bozolam, 1574, p. 84a).



FRANCESCO MARRONE

ontologique positivement déterminée. Une telle identification, en somme, loin de reconnaître un vrai statut ontologique aux contenus mentaux, ne fait que produire une réduction de l'esse *obiectivum* à l'opération mentale dont il constitue le terme. Selon la thèse avancée par Gabriel Biel, l'être objectif n'a en effet d'autre entité que celle qui lui revient du fait qu'il est pensé par une puissance rationnelle : l'entité objective des contenus mentaux n'est, à ses yeux, qu'un *cogitari* ou bien un *intelligi* ; et par conséquent, loin de désigner un vrai mode d'être, elle se réduit à une dénomination extrinsèque définissant l'être des contenus objectifs de manière équivoque ou paronymique.

Cette thèse, tout en mentionnant la notion d'être objectif, ne fournit donc *aucun* antécédent de la notion cartésienne de *realitas obiectiva* : on dirait plutôt qu'elle constitue – c'en est l'aspect paradoxal – le noyau conceptuel de la principale objection de Caterus contre la preuve de l'existence de Dieu figurant dans la *Troisième Méditation*. En effet, ce sera justement le théologien hollandais qui proposera une interprétation de l'esse *cognitum* ou *cogitatum* en termes de dénomination extrinsèque (*concipi, cogitari, intelligi*), à son tour fondée sur le fait que l'objet auquel l'esse *obiectivum* est attribué constitue le *terminus* d'un acte mental et le désigné d'une simple dénomination<sup>8</sup>.

Ainsi, la tentative gilsonnienne de retrouver un antécédent historique de la notion cartésienne de *realitas obiectiva* finit par fournir un témoignage historique de la thèse qui, dans les *Meditationes*, a eu pour fonction de contredire la doctrine proprement cartésienne.

De cela, d'ailleurs, Gilson paraissait conscient, s'il est vrai qu'il concluait les pages consacrées à la genèse de la notion de réalité objective par la remarque suivante :

Il ne faut cependant pas se laisser illusionner par le caractère scolastique de cette terminologie, car la conception qu'elle recouvre ne l'est pas. Dans la scolastique, l'être objectif n'est pas un être réel, mais un être de raison ; il n'y a donc pas besoin d'une cause pour en rendre raison. Dans le cartésianisme, l'être objectif est un être moindre que l'être actuel de la chose, mais il est cependant un être réel et requiert par conséquent, une cause de son existence<sup>9</sup>.

Descartes, selon Gilson, hérite donc son lexique et son vocabulaire conceptuel de la tradition scolastique, mais la doctrine qu'il formule en usant de ce lexique et de cette conceptualité est essentiellement irréductible à tout modèle doctrinal scolastique ; et cela, non seulement parce que Descartes attribue aux contenus mentaux une vraie réalité – c'est à dire une *realitas obiectiva* positivement déterminée –, mais également parce qu'il admet l'application conséquente de la cause efficiente à ces mêmes contenus.

Or, au delà de la problématique de l'originalité cartésienne, ce qui apparaît ici central, c'est l'idée même qui animait la recherche d'Etienne Gilson, à savoir l'hypothèse qu'il est bien possible d'interpréter le 'moment Descartes' comme un *nouveau commencement* et, en même temps, comme une forme d'assimilation implicite de ce que ce nouveau commencement lui-même prétendait abandonner (à savoir, la conceptualité scolastique). La thèse de fond de la méthodologie gilsonnienne consistait donc d'une part à nier que l'appartenance d'un système philosophique à une certaine tradition contredise *illico* son originalité

<sup>8</sup> Cf., à ce propos, F. MARRONE, *Ontologia dei contenuti ideali. Essere oggettivo e realtà nel dibattito Descartes-Caterus*, « Quaestio », 12 (2012), pp. 25-77.

<sup>9</sup> R. DESCARTES, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire* (1925), par É. Gilson, Paris, Vrin, 1947<sup>2</sup>, p. 321.

Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective

et, d'autre part, à affirmer que le vrai enjeu de l'exégèse cartésienne n'était pas de se décider entre une interprétation *positiviste* présentant un Descartes anti-scolastique et une interprétation *conservatrice* visant à garder la continuité avec la philosophie médiévale, mais de parvenir à reconstituer le contexte *réel* dans lequel la pensée cartésienne a été *de facto* formulée.

Conformément à cette approche, le but de l'historien n'était plus, en principe, de se confronter sur le plan théorique au dilemme *continuité/originalité* (ou bien *tradition/modernité*), mais de montrer qu'un système spéculatif (ici la pensée cartésienne) pouvait être en même temps *traditionnel* quant à certains aspects (surtout lexicaux) et *irréductible à toute tradition* quant à d'autres aspects (éminemment conceptuels).

Selon le projet implicite de Gilson, le vrai enjeu de l'enquête historico-philosophique était donc celui de placer la pensée cartésienne au sein d'un contexte où le lien avec la tradition n'avait pas pour but de nier son originalité en postulant des continuités imaginaires, mais plutôt de lui fournir son authentique fondement : c'était en effet par (et après) une enquête sur les antécédents historiques de la notion de *realitas obiectiva* que Gilson avait pu enfin reconnaître à la pensée cartésienne son originalité ; mais il l'avait fait, il n'est pas inutile de le répéter, en s'appuyant justement sur une tentative de reconduire cette originalité aux traditions qui alors dominaient le panorama philosophique.

## 2. La découverte du scotisme. Les antécédents de la notion de *realitas obiectiva* selon Roland Dalbiez

Cette nouvelle configuration ne manqua point de produire des effets intéressants. En 1929 Roland Dalbiez publie dans la « Revue d'histoire de la philosophie » un article sur les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif ; et il le fait justement en se réclamant de la méthode mise en œuvre par Gilson dans son commentaire du *Discours de la méthode* :

L'édition du 'Discours de la Méthode' que M. Gilson a publiée en 1925 contient un commentaire précieux où la pensée de Descartes est confrontée avec ses sources médiévales. Les indications que donne M. Gilson sur les origines de la théorie cartésienne de l'*esse obiectivum* sont particulièrement suggestives : nous voudrions leur faire écho et les prolonger<sup>10</sup>.

Tout en appréciant l'approche historico-génétique du *Commentaire*, pourtant, Dalbiez se détache des conclusions que Gilson y avançait. La thèse qui émerge de son enquête est que la doctrine cartésienne de la réalité objective est bien irréductible (ainsi que l'avait correctement montré Gilson) à la philosophie thomiste, mais qu'elle n'apparaît pas telle si on la rapporte à d'autres traditions relevant de la philosophie médiévale, et notamment à la tradition scotiste :

M. Gilson pense, nous l'avons vu, que dans la scolastique l'être objectif n'est pas un être réel, mais un être de raison. Nous sommes de cet avis en ce qui concerne le thomisme, mais précisément cette thèse thomiste a rencontré

<sup>10</sup> ROLAND DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du « Descartes » de M. Gilson*, « Revue d'Histoire de la Philosophie », 3 (1929), p. 464.

FRANCESCO MARRONE

des contradicteurs au Moyen Âge, et les commentateurs fidèles du Docteur Angélique ont polémiqú vigoureuſement sur ce point avec les défenseurs du Docteur Subtil ; pour les thomistes, l'esse *objectivum* n'est qu'un être de raison ; pour les scotistes, il est plus qu'un être de raison<sup>11</sup>.

Le paradigme thomiste, à voir les choses de près, n'était donc pas le seul disponible à l'époque de Descartes : Duns Scot et ses sectateurs avaient déjà proposé un paradigme alternatif qui pouvait à bon droit constituer un antécédent de la doctrine cartésienne de la réalité objective. Dans le contexte de sa discussion sur les idées divines, en effet, Duns Scot avait attribué aux contenus des idées divines une entité diminuée (*ens diminutum*), qu'il était impossible d'identifier avec toute forme d'esse *simpliciter* (d'essence ou d'existence), mais qui pourtant ne se laissait pas reconduire au pur néant des étants de raison et des *impossibilia*. Duns Scot, en somme, avait reconnu aux contenus des idées divines une entité tout à fait semblable à celle que Descartes aurait attribué, en 1641, aux contenus de la connaissance humaine :

Les textes [...] que nous venons de citer nous paraissent prouver manifestement qu'il y a dans le scotisme plus qu'une ébauche de la théorie cartésienne de l'être objectif. Descartes et Scot accordent à l'être objectif la même consistance indéfinissable<sup>12</sup>.

*La même consistance indéfinissable* : aux yeux de Dalbiez, ce que Duns Scot introduit dans le domaine de l'ontologie médiévale c'est un vrai dédoublement de la notion d'entité : l'être ne dit plus exclusivement ce qui existe ou est hors de l'intellect, mais commence à désigner aussi bien l'entité des contenus objectifs. En vertu de ce dédoublement de la notion d'être, les contenus mentaux se voient reconnaître, pour la première fois, un statut ontologique qui, dans l'histoire de la métaphysique, ne leur avait jamais été reconnu. Autrement dit : à partir de Duns Scot les contenus idéaux commencent à être pensés comme des étants, au même titre que les existants, avec la seule différence que leur être, loin de coïncider avec l'existence des 'choses', s'identifie avec l'entité diminuée qui est le propre des 'pensables' en tant qu'ils sont (objectivement) dans l'intellect.

Néanmoins, il faut remarquer que la consistance que Duns Scot et les scotistes reconnaissent à l'être objectif n'est en rien, quoiqu'en pense Dalbiez, une « consistance indéfinissable ». Selon la doctrine scotiste, l'être objectif est un mode d'être parfaitement 'défini'. Etranger à l'être des choses qui existent, il désigne en effet proprement l'entité des contenus idéaux en tant qu'ils font l'objet de la connaissance de l'intellect. Sa définition ne souffre par conséquent aucune confusion : l'être objectif, aux yeux de Scot, est un mode d'être au sens plein, de même que l'existence ; et le fait que sa consistance soit pour ainsi dire plus

<sup>11</sup> R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, art. cit., p. 465. Cette hypothèse de Dalbiez a eu une importante postérité : cf., entre autres, NORMAN JOSEPH WELLS, *Objective Being : Descartes and his Sources*, « The Modern Schoolman », 45 (1967), pp. 49-61 ; EARLINE JENNIFER ASHWORTH, *Descartes' Theory of Objective Reality*, « The New scholasticism », 49 (1975), 3, pp. 331-340 ; N.J. WELLS, *Old Bottles and New Wine : A Rejoinder to J.C. Doig*, « The New Scholasticism », 53 (1979), pp. 515-523 ; JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques*, in OLIVIER DEPRÉ / DANIELLE LORIES (éd. par), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie / Paris, Peeters, 1997, pp. 1-20 ; réimprimé dans J.-F. COURTINE, *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 241-265. Mais pour une première tentative de retracer une histoire systématique (quoique extrêmement synthétique) de la notion d'être objectif, cf. T.J. CRONIN, *Objective Being in Descartes and in Suarez*, op. cit., pp. 167-199 (Appendix II).

<sup>12</sup> R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, art. cit., p. 467.



Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective

faible que l'entité que l'on reconnaît d'habitude aux existants ne signifie aucunement qu'il ne constitue pas une vraie figure de l'être. Bref : l'être objectif, selon le scotisme, c'est bien de l'être.

Or le paradigme scotiste étant repéré au sein de la pensée scolastique, il reste à savoir *si et comment* Descartes a pu prendre connaissance du vocabulaire conceptuel de l'être objectif formulé par Duns Scot dans le contexte de sa discussion sur la connaissance divine. Dalbiez, qui est très prudent sur ce point, considère intenable l'hypothèse que Descartes ait pu lire les thèses scotistes chez Duns Scot lui-même et avance par conséquent qu'il pourrait en avoir pris connaissance par l'entremise du commentaire du cardinal Cajetan à la *Somme* de Thomas d'Aquin :

Il est peu probable que Descartes ait pris contact avec les œuvres de Scot, mais il a parfois consulté celles de saint Thomas. La grande édition romaine des ouvrages de saint Thomas, publiée en 1570-1571 sur l'ordre du pape saint Pie V, contient les commentaires de Cajetan sur la *Somme*. Descartes a dû très probablement utiliser cette édition pour consulter saint Thomas. Dans ces conditions, il aura pu rencontrer les textes de Cajetan [et, par son entremise, ceux de Scot] que nous avons cités plus haut. Ce n'est évidemment qu'une possibilité, mais qui mérite d'être envisagée<sup>13</sup>.

D'après Dalbiez, pourtant, la voie 'Cajetan/*Somme*' n'était pas la seule voie par laquelle Descartes aurait pu apprendre le vocabulaire de l'*esse obiectivum*. Une possible voie alternative était constituée à ses yeux par la distinction entre *conceptus formalis* et *conceptus obiectivus* qu'il pouvait repérer, dans son énoncé le plus connu, chez Francisco Suárez, dont les *Disputationes metaphysicae* constituaient au XVII<sup>e</sup> siècle le 'manuel' par anthonomase en ce qui concerne la métaphysique.

Or, dans le contexte d'une discussion sur la notion de vérité, dans l'huitième de ses *Disputationes*, Suárez s'était opposé à Durand de Saint-Pourçain à propos de la manière d'interpréter la notion de *conceptus obiectivus*. Durand avait soutenu que la vérité consiste en une forme de conformité entre le *conceptus obiectivus* et la *res ipsa*, et ainsi il avait fini par affirmer l'existence de contenus intra-mentaux distincts aussi bien des *res* existantes que des opérations de l'intellect. D'ailleurs, cette thèse semblait être reçue aussi bien par Gabriel Vázquez, jésuite lui-même et contemporain de Suárez, auquel ce dernier s'opposait implicitement.

L'enjeu du débat, ainsi que le remarquait justement Dalbiez, ne concernait pas exclusivement la définition de la vérité. À voir les choses de près, le débat sur la définition de vérité comportait à son tour la formulation d'une noétique implicitement *phénoméniste* : aux yeux de Dalbiez, en effet, Durand et Gabriel Vázquez – qui identifiaient la vérité à la conformité entre le concept objectif (en tant que connu) et la chose en tant qu'existante – finissaient par postuler l'existence d'un *tertium quid* (le *conceptus obiectivus*, justement), distinct aussi bien de l'acte cognitif que de la *res existens*. Ce qui, à ses yeux, pouvait constituer un antécédent de la noétique cartésienne et de la notion de *realitas obiectiva*.

Descartes – dit Dalbiez d'une manière allusive – n'a pu ignorer complètement cette discussion [scil. la discussion implicite entre Suárez et Vázquez]. Que son professeur de philosophie ait été partisan de Suárez ou Vázquez, il ne pouvait négliger d'exposer une controverse qui divisait deux des plus célèbres docteurs de la Compagnie<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, art. cit., p. 467.

<sup>14</sup> R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, art. cit., pp. 469-470.

FRANCESCO MARRONE

La troisième partie de la contribution de Dalbiez vise enfin la question des antécédents scolastiques de l'application de la cause efficiente aux idées. Dalbiez estime retrouver cet antécédent en ce qu'il appelle le 'réalisme scolastique'. Il formule sa thèse de la manière suivante : le fait que les sens externes connaissent toujours – sauf exception – des objets effectivement présents comporte une intervention de la causalité efficiente dans le cadre de la connaissance humaine. Or, ce que Dalbiez propose à ce sujet, c'est une interprétation de l'union intentionnelle du connaissant et du connu selon le modèle fourni par la causalité efficiente. L'efficience, à ses yeux, serait ainsi le vrai opérateur de l'assimilation *connaissant/connu* et le principe de toute correspondance entre la représentation et ses objets.

D'ici la conclusion générale de Dalbiez, qui avance, à propos des rapports entre la pensée cartésienne et la philosophie scolastique, une interprétation substantiellement *continuiste* :

D'ailleurs, tout le monde accorde que Descartes a emprunté aux scolastiques l'expression d'*esse objectivum* : comme il est bien évident qu'il n'a pu reprendre cette expression sans tenir compte de son sens, il nous paraît légitime d'admettre que la théorie cartésienne de l'être objectif plonge ses racines en terre scolastique<sup>15</sup>.

#### 4. La réponse de Gilson : l'originalité cartésienne face au scotisme

La méthode mise en œuvre dans l'*Index scolastico-cartésien* et dans le commentaire du *Discours de la méthode* gouverne également les *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*<sup>16</sup>, publiées par Gilson en 1930 comme constituant la deuxième partie de ses *Études de philosophie médiévale*. Cette donnée éditoriale, loin d'être dépourvue de signification, fournit au lecteur un clair témoignage de la persistance, chez Gilson, de l'attitude méthodologique qu'il avait fait sien à partir de 1913. La décision de doubler un volume d'études sur la philosophie médiévale par un volume sur les rapports subsistant entre cette philosophie et la pensée cartésienne exprime en effet la même inspiration fondamentale qui avait motivé la publication de l'*Index scolastico-cartésien* et de l'édition commentée du *Discours de la méthode*, et qui consistait essentiellement dans l'exigence de 'lire' la pensée de Descartes en prenant sérieusement en compte la tradition dans laquelle elle plongeait ses racines.

De 1913 à 1930, la perspective de Gilson ne change donc pas : pour lui, il s'agit certes d'étudier la philosophie médiévale et la philosophie moderne, mais il faut aussi enquêter, contre tout discontinuisme présumé, les rapports qui tiennent ensemble ces deux domaines de recherche. L'étude des rapports qui relie la pensée médiévale et la pensée moderne n'est pourtant pas interprétée par Gilson comme un 'troisième' domaine de recherche, indépendant et distinct du domaine de recherche du médiéviste et de celui du moderniste : à ses yeux, tout au contraire, l'étude des rapports entre la philosophie médiévale et la philosophie moderne constitue l'occasion de jeter une nouvelle lumière sur la pensée moderne considérée en fonction de sa genèse.

<sup>15</sup> R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, art. cit., p. 470.

<sup>16</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), Paris, Vrin, 1951<sup>2</sup>.

Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective

D'ailleurs, cette approche était opératoire même lorsque Gilson, dans le commentaire du *Discours*, niait l'existence d'un rapport de continuité entre le vocabulaire médiéval de l'objectivité et la notion de réalité objectivée telle qu'elle était définie par Descartes. Ce qui était remarquable dans l'approche gilsonienne, au-delà des interprétations continuiste ou discontinuiste qu'elle justifiait, c'était justement la méthode.

Pourtant si, au niveau méthodologique, la recherche de Gilson apparaissait comme pionnière, sur le plan des conclusions concernant la genèse de la notion de *realitas obiectiva* elle semblait plus conservatrice, ainsi qu'avait pu le montrer, dans son article de 1929, Roland Dalbiez. Gilson avait en effet conclu son enquête en remarquant résolument l'incompatibilité qui, à ses yeux, subsistait entre la notion cartésienne de *realitas obiectiva* et l'idée médiévale d'être objectif (*esse obiectivum, esse obiective in intellectu*).

Or, dans les *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Gilson reprend le dossier concernant la notion de *realitas obiectiva* ; et il le fait en mettant à profit les acquis relevant de l'enquête menée par Roland Dalbiez. En suivant les conclusions de ce dernier, Gilson rectifie sa conclusion de 1925 et admet la possibilité d'une filiation entre la pensée médiévale et la philosophie cartésienne. En effet, s'il est vrai que la doctrine cartésienne de la *realitas obiectiva* est incompatible avec la noétique thomiste, il est aussi vrai, ainsi que Gilson le remarque lui-même dans les *Études*, qu'il est possible d'en repérer des antécédents dans le contexte de la philosophie scotiste :

Il est très vrai de dire que Descartes a emprunté à la scolastique les expressions de réalité objective et de réalité formelle. Il a même emprunté l'idée de la réalité objective conçue comme la réalité du contenu représentatif de la chose : l'objet en tant que pensé ; voir sur ce point les excellentes remarques de Roland Dalbiez [...] Il est certain que la tradition scotiste admet un *esse obiectivum*, doué d'une certaine consistance et qui, chimérique du point de vue de saint Thomas, ne l'est pas du point de vue de Scot<sup>17</sup>.

Ainsi, à travers un élargissement de perspective, Gilson rectifie son interprétation précédente et parvient à postuler une pleine continuité lexicale et une partielle continuité thématique entre le vocabulaire médiéval de l'objectivité (*esse obiectivum/esse obiective in intellectu*) et la notion cartésienne de *realitas obiectiva*. Paradoxalement, cependant, cette palinodie finit par confirmer *a fortiori* la perspective méthodologique qu'il avait adoptée dès 1913 : la correction de son interprétation du commentaire du *Discours* lui fournit en effet un puissant argument pour prouver une fois de plus l'intérêt d'étudier la naissance du vocabulaire philosophique moderne à la lumière d'une enquête sur son histoire médiévale. Ainsi, d'une manière très subtile, Gilson peut faire jouer son changement d'interprétation en faveur de la perspective méthodologique qu'il avait lui-même inaugurée par l'*Index scolastico-cartésien* : « Il y a donc là un lien de plus entre Descartes et le Moyen Âge, et nous sommes tout à fait d'accord avec les conclusions, d'ailleurs si modérées, de M. R. Dalbiez », conclut Gilson dans les *Études*.

Pourtant, tout en admettant une continuité au moins partielle entre le vocabulaire médiéval de l'objectivité et le lexique cartésien de la *realitas*, Gilson ne cesse pas de reconnaître à la pensée cartésienne

<sup>17</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 204, n. 3.



FRANCESCO MARRONE

une irréductible originalité. En reconnaissant les mérites de l'enquête menée par Dalbiez, et en s'appuyant en même temps sur ses résultats, il élargit (on l'a dit) sa compréhension de la philosophie scolastique au scotisme, et parvient, de cette manière, à valoriser la 'dette' du vocabulaire cartésien envers le lexique scotiste de l'*esse obiectivum*.

A ses yeux, néanmoins, ce qui continue, chez Descartes, de s'avérer étranger à la pensée médiévale, est l'*usage* du vocabulaire conceptuel de l'objectivité : en effet, s'il est bien vrai que l'on peut repérer des antécédents historiques de la notion de *realitas obiectiva* dans le vocabulaire médiéval, il est aussi vrai que le rôle joué par la *realitas obiectiva* dans le système cartésien est extrêmement novateur par rapport à celui que jouait la notion d'être objectif ou de concept objectif chez Duns Scot ou dans le contexte de la scolastique tardive (Suárez, Vázquez etc.). L'opposition, ici, se place entre le plan lexical et le plan fonctionnel : Gilson reconnaît à Dalbiez qu'il a montré une continuité 'lexicale' entre la philosophie scolastique et la pensée cartésienne, mais cela, à ses yeux, n'implique pas que la 'fonction' des unités lexicales répérées (*realitas obiectiva*, *esse obiectivum*, *conceptus obiectivus*) soit la même dans les différents contextes doctrinaux. Ainsi Gilson :

Les expressions dont use Descartes sont empruntées à la terminologie scolastique, mais ce fait ne doit pas nous induire en erreur, car les conceptions qu'elle recouvre ne le sont pas. Du moins, pour être exact, faudrait-il dire que si elles sont scolastiques, elles ne sont aucunement thomistes, et que de toute façon, l'usage qu'en a fait Descartes reste strictement cartésien<sup>18</sup>.

La nouveauté cartésienne ne consiste donc pas en ce que Descartes aurait 'inventé' le vocabulaire de l'objectivité, et notamment la notion de *realitas obiectiva*, mais plutôt en ce qu'il réinterprète ce vocabulaire conceptuel à l'intérieur d'un système s'avérant finalement incompatible avec la pensée médiévale. Plus précisément, et dans le détail, ce qui définit l'originalité cartésienne est, d'après Gilson, le rapport que Descartes institue entre la réalité objective et la cause efficiente : à ses yeux, s'il est vrai que la pensée médiévale, dans sa version scotiste, reconnaît une consistance ontologique aux contenus idéaux, il est aussi vrai que « jamais, avant Descartes, on n'a reconnu à l'*esse obiectivum* de l'idée une réalité suffisante pour porter le poids d'une preuve de son objet par le principe de causalité »<sup>19</sup>.

Ainsi, aux yeux de Gilson, ce qui ne permet pas d'admettre une vraie continuité doctrinale entre le vocabulaire médiéval de l'objectivité et le vocabulaire cartésien de la *realitas obiectiva* n'est pas l'absence de liens et de similitudes entre ces deux vocabulaires. Ce qui l'interdit, c'est plutôt la transformation à laquelle Descartes soumet la doctrine médiévale de l'être objectif, qu'il commence à comprendre, de manière tout à fait inédite, comme le possible porteur d'une vraie application de l'efficience.

<sup>18</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 204.

<sup>19</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 204, n. 3.

Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective

## 5. Remarques conclusives

Les contributions de Gilson et Dalbiez ont fourni à ceux qui les ont suivis un modèle d'interprétation qui s'est avéré aussi fécond que puissant. L'exigence qu'ils ont manifestée de placer les auteurs et les systèmes philosophiques au sein de contextes doctrinaux historiquement déterminés a constitué, et continue de constituer pour nous, un idéal méthodologique. La lecture diachronique des textes et des doctrines selon des lignes évolutives de moyenne et longue durée, telle qu'ils l'ont mise en place, constitue à nos yeux un instrument historiographique capable de rendre accessible une interprétation de l'histoire de la philosophie comme synthèse de continuités et de ruptures – c'est à dire comme le 'lieu' d'une continuité qui ne cesse pas de s'avérer affectée par des coupures et, en même temps, comme le 'lieu' d'une discontinuité qui ne se laisse penser en tant que telle que sur fond de la réception diachronique du patrimoine lexical et conceptuel élaboré par la tradition.

*Continuité discontinue/discontinuité traditionnelle* : telles sont les catégories qui jaillissent des travaux de Gilson et de la contribution de Dalbiez, et qui constituent à nos yeux le dispositif permettant de circonscrire le *statut historique* effectif des systèmes philosophiques.

La valorisation de la fonction jouée par les enquêtes de Gilson et Dalbiez ne nous exempte pourtant pas d'une analyse critique. C'est pourquoi, je proposerai en guise de conclusion quelques remarques portant sur quelques aspects majeurs de leurs enquêtes et sur les résultats qu'elles ont permis d'atteindre.

*Première remarque.* Dans son commentaire au *Discours de la méthode*, Gilson a eu le mérite de poser pour la première fois, de manière systématique, la question de la genèse historique de la notion de *realitas obiectiva* et de ses rapports avec la pensée scolastique et médiévale. Sa thèse présente pourtant des limites, dans la mesure où elle parvient à établir l'originalité de l'usage cartésien de la notion de *realitas obiectiva* à partir d'une identification *supposée* entre la pensée scolastique et la philosophie thomiste. En ce sens, si la conclusion de son enquête est *de facto* correcte en tant qu'elle montre la partielle incompatibilité de la noétique cartésienne avec celle de Thomas d'Aquin, elle ne parvient point à démontrer ce qu'elle prétendait prouver, c'est-à-dire la *complète* indépendance de la conceptualité cartésienne par rapport à la tradition médiévale prise dans sa totalité. Ainsi que le remarquera Roland Dalbiez, ce qu'il faut d'abord repenser, avant toute affirmation d'originalité, c'est l'identification entre la tradition scolastique et la pensée thomiste, puisqu'il se pourrait que Descartes ait hérité le vocabulaire et la conceptualité de la *realitas obiectiva* d'une tradition scolastique autre que la pensée thomiste. Et en effet, ce sera justement en désarticulant l'identité *philosophie médiévale/thomisme*, et en envisageant par contre la pensée scotiste et sa postérité, que Dalbiez pourra montrer, ainsi qu'on l'a constaté plus haut, la possibilité d'une genèse médiévale (mais en même temps non-thomiste) pour le vocabulaire cartésien de l'objectivité.

*Deuxième remarque.* Dans l'enquête sur les antécédents historiques de la notion de *realitas obiectiva*, on a souvent eu recours à la notion d'*esse obiectivum*, comme s'il s'agissait d'une expression équivalente. En réalité, ce faisant, on a confondu le *modus essendi* (*esse obiectivum/esse obiective in intellectu*) et la *res* qui en est le porteur : dans la doctrine cartésienne de la *realitas obiectiva*, ce qui est causé par la cause efficiente extra-mentale n'est pas l'*esse obiectivum*, que toute chose possède en tant que pensée et lorsqu'elle est

FRANCESCO MARRONE

pensée, mais c'est justement la chose elle-même à laquelle ce mode d'être est attribué lorsqu'elle est dans l'intellect. L'*esse obiectivum* (ou l'*esse obiective in intellectu*) n'est en effet que le mode dont une chose est dans l'intellect ; ce qui n'implique rien quant au type d'entité qu'il faut attribuer à la *res* ou *natura* à laquelle on attribue cet *esse obiectivum* ou ce mode d'être *obiective in intellectu*. Cela veut dire que l'objet de l'efficience, selon Descartes, n'est pas l'être objectif en tant que tel (le *cogitari*), mais la nature représentée elle-même (la *res cogitata*). Autrement dit : ce que produit l'efficience, telle qu'elle est mise en jeu dans la *Troisième Méditation*, n'est pas l'être objectif (qui revient à la chose pensée de ce qu'elle est pensée), mais c'est plutôt la *realitas* dont on dit qu'elle est pourvue, dans la *mens*, d'un être objectif. Mais cette *realitas*, ainsi qu'il devrait apparaître maintenant un peu plus clairement, est un contenu formel apte à recevoir un certain mode d'être, mais elle ne coïncide pas *illico* avec les modes d'être qu'elle reçoit à chaque fois. La *realitas obiectiva*, loin de coïncider avec l'*esse obiectivum*, est à l'*esse obiectivum* ce qu'un contenu formel est à son mode d'être. Cela montre que Dalbiez, qui pensait avoir retrouvé dans l'*esse obiectivum* scotiste le vrai antécédent de la notion cartésienne de la *realitas obiectiva*, n'a fait que repérer une notion assez semblable à celle qui est utilisée par Descartes, mais qui, en réalité, n'est pas la même. Le domaine de l'objectivité est certes partagé par les notions d'*esse obiectivum* et de *realitas obiectiva*, mais cela ne signifie pas qu'elles coïncident : alors que l'*esse obiectivum* désigne le 'mode d'être' qui appartient aux contenus formels lorsqu'ils s'objectent à la pensée, la *realitas obiectiva* cartésienne qualifie par contre ces contenus eux-mêmes, indépendamment des modes d'être dont ils peuvent être les porteurs. Ainsi, pour le dire de manière quelque peu paradoxale, le fait d'avoir reconnu sans hésitation, dans la notion d'*esse obiectivum*, l'antécédent par excellence de la *realitas obiectiva* cartésienne est ce qui n'a pas permis que d'autres antécédents, dont son vrai antécédent, pussent être repérés et pris en compte.

*Troisième remarque.* Dalbiez reprend la suggestion de Gilson, qui retrouvait un antécédent cartésien dans la distinction suárezienne entre *conceptus formalis* et *conceptus obiectivus*, mais il approfondit cette solution en remarquant l'importance du débat Suárez/Durand de Saint Pourçain (et Suárez/Vázquez) sur la définition de la vérité. Ce débat, nous l'avons vu, a permis d'isoler le concept objectif comme un *tertium quid* distinct et de l'acte mental et de la chose existante elle-même. Ici aussi, néanmoins, on pourrait objecter à Dalbiez que le problème n'était pas celui de retrouver dans la tradition scolastique des figures historiques du dédoublement de l'objet (chose existant/objet immanent) : de ce dédoublement – qui est au cœur de la pensée représentative – on avait déjà des témoins importants dans la philosophie médiévale elle-même. Ce qu'il fallait chercher était plutôt, et de nouveau, des antécédents de l'*ontologisation de la représentation*, à savoir des doctrines où l'objet immanent (certes distinct de la chose extra-mentale) se fait porteur d'une *vraie* réalité – d'une réalité consistante, et apte à exiger l'intervention de l'efficience.

*Quatrième remarque.* Dalbiez croit repérer, dans le réalisme de quelques auteurs relevant de la scolastique tardive, l'antécédent de l'application de l'efficience aux contenus idéaux. Le problème, à ce propos, est que selon ces 'réalistes' (Dalbiez cite Jean de saint Thomas !), ce qui est produit par la causalité de l'objet est l'acte même par lequel l'intellect saisit l'objet, ou bien l'espèce, et jamais (à ma connaissance) l'entité ou l'être de l'objet immanent lui-même. Chez Descartes, par contre, ce qui est censé être produit par la cause efficiente n'est pas l'idée en tant qu'acte ou forme de la pensée, mais c'est



Descartes, Gilson et l'histoire de la philosophie. Une postface

le contenu lui-même qui est exhibé par cette idée ou cet acte. Le terme de la causalité, ainsi, est la chose elle-même en tant qu'elle est objectivement dans l'intellect – ce que Descartes, dans les *Premières Réponses*, appellera *res cogitata*. La différence entre l'attitude scolastique et l'attitude cartésienne ne s'enracine donc pas dans le fait que Descartes serait le premier (et le seul) à postuler l'intervention de l'efficiencie, car les scolastiques reconnaissaient déjà à la causalité la fonction d'expliquer l'émergence des actes mentaux et, plus souvent, des espèces. Elle consiste plutôt dans le fait que Descartes, à la différence des scolastiques, postule l'intervention de la causalité efficiente afin d'expliquer non point le 'porteur' des contenus mentaux (l'espèce, l'acte mental, l'idée ou toute autre entité relevant de catégorie de la qualité), mais bien la chose ou la nature même qui est contenue (donc représentée) dans ces 'porteurs'.

Or, au delà du détail des conclusions que les analyses de Gilson et Dalbiez ont permis de formuler, ce qui reste à l'historien c'est une modalité précise de concevoir la recherche historico-philosophique. En ce sens, le mérite d'Etienne Gilson, magistralement prolongé par Dalbiez, a été celui de montrer l'intérêt d'une méthode consistant à placer les auteurs dans les contextes *réels* dont leur pensée tire son origine.

Notre tâche à nous, aujourd'hui, n'est pas toutefois d'enregistrer ce mérite, mais plutôt de montrer la légitimité et la fécondité des lectures visant à interpréter les systèmes philosophiques à partir des contextes doctrinaux et conceptuels qui ont influencé et déterminé leur formulation – ce qui, évidemment, ne signifie pas nier leur originalité ou minimiser leur nouveauté. Ainsi comprise, la méthode des recherches de Gilson et Dalbiez n'a rien à faire avec le préjugé selon lequel toute enquête sur les sources ou les antécédents historiques constituerait une tentative de *réduction* des doctrines envisagées aux sources lexicales et conceptuelles qui pourraient avoir contribué à leur émergence historique. Tout au contraire, l'introduction des doctrines dans des enquêtes de longue durée, loin d'annuler la nouveauté des auteurs envisagés, finit par en mettre en avant l'originalité spéculative et la capacité de constituer une postérité novatrice. Ainsi conçue, la méthode de l'interprétation diachronique des systèmes philosophiques produit ce que l'on pourrait appeler une vraie *libération de l'histoire* : une telle méthode permet en effet non seulement de faire émerger la conceptualité qui gouverne les différents systèmes philosophiques, mais aussi et surtout de mettre en valeur la fonction qu'ils jouent au sein de l'évolution diachronique de l'histoire.

Or, c'est grâce à une telle méthode qu'il est possible d'apprécier et de valoriser les coupures et les discontinuités qui font la richesse – la 'réalité objective', dirait-on – de l'histoire de la philosophie.

non ne r  
eu Chre  
eime en  
as de pla  
aillé à p  
eatitude  
a Corps  
ent dau  
e, que  
se, le je  
as a'etr  
& meime  
ui en au  
que i'An  
y font r  
errectie

Giulia Belgioioso

## L'« itinéraire cartésien » d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce

Etienne Gilson<sup>1</sup> (1884-1978) et Augusto Del Noce (1910-1989) se sont rencontrés pour la première fois en septembre 1964 à Venise : il s'y tenait alors le *Sixième Cours International de Haute Culture*, qui avait pour sujet : « Art et culture dans la civilisation contemporaine » (5-27 septembre 1964, Fondation Cini)<sup>2</sup>. Etienne Gilson y prononça trois conférences, sur *l'industrialisation des arts plastiques* le 5, sur *l'industrialisation des belles lettres* le 7 et sur *l'industrialisation de la musique* le 8 septembre. Del Noce fit, tout de suite après lui, sa conférence sur *le moment athée du surréalisme*.

A la suite de cette rencontre, les deux professeurs échangèrent, entre 1964 et 1969, des lettres, dont quatorze ont été publiées par Massimo Borghesi<sup>3</sup>. Treize sont de Gilson, une seule de Del Noce. Nous ne retiendrons ici que les quatre lettres où il est question de Descartes et de ses interprétations « françaises ».

La correspondance Gilson-Del Noce a donc commencé en 1964 ; les deux correspondants ont alors respectivement 80 et 54 ans, et à la fin de leur échange, 85 et 59 ans. Etienne Gilson a déjà publié ses grandes études sur Descartes, le Moyen Âge, Thomas d'Aquin, Augustin, Dante, Bonaventure, etc., et

<sup>1</sup> Sur Étienne Gilson, LAURENCE KENNEDY SHOOK, *Etienne Gilson*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1984 ; tr. it. *Etienne Gilson*, Milano, Jaca Book, 1991. Désormais : Shook. Une autobiographie (« pleine de verve et de humour, mais aussi de passion » : FERNAND VAN STEENBERGHEN, *In memoriam Etienne Gilson*, « Revue Philosophique de Louvain », 76 (1978), p. 541 peut être utile : *La philosophie et la théologie* (Paris, Vrin, 1960), tr. it. : *La filosofia e la teologia*, Brescia, Morcelliana, 1966.

<sup>2</sup> Fondés par Vittore Branca, les cours ont commencé en 1959. Les Actes de la sixième session (*Arte e cultura nella civiltà contemporanea*), p. p. Piero Nardi, Firenze, Sansoni, 1966 comprennent des essais de Ugo Spirito (*L'arte nel mondo della scienza e della tecnica*), Jean Danielou (*L'art, la technique et le sacré*), Giulio Carlo Argan (*L'arte e la tecnologia moderna*), Étienne Gilson (*L'industrialisation des arts du beau*), Ezio Raimondi (*L'industrializzazione della critica letteraria e La filologia moderna e le tecniche dell'età industriale*), Umberto Eco (*Valori estetici e cultura di massa*), Mino Vianello (*Arte spreco e conformismo-Omaggio a Thorstein Veblen*), Francesco Alberoni (*Divismo e società moderna*), Roland Barthes (*Sémantique de l'objet*), Sergio Cotta (*Il potere fra tecnica e ideologia*), Augusto Del Noce (*Il momento ateistico nel surrealismo*), Elemire Zolla (*Per un nuovo illuminismo e Le macchine e il fantasticare*), Luigi Pedrazzi (*L'esperienza del "Mulino"*), Gabrielle De Rosa (*Presente e passato nella storiografia contemporanea*), Max Bense (*Fondamenti per una estetica moderna*), Vittorio Mathieu (*L'assoluto estetico di Rilke e la civiltà industriale*), Edoardo Sanguineti (*Il trattamento del materiale verbale nei testi della nuova avanguardia*), Pierre Francastel (*La vision figurative dans la société technicienne*), Enzo Rossi (*Lo spazio nella pittura moderna*), Pier Luigi Nervi (*La preparazione didattica degli architetti*), Sergio Bettini (*Possibilità di un giudizio di valore sulle opere d'arte contemporanea*), Pietro Zampetti (*Il silenzio dei sentimenti*), Diego Fabbri (*Creazione individuale, spettacolo di gruppo*), Carlo Bo (*Responsabilità dell'artista*).

<sup>3</sup> MASSIMO BORGHESI (a cura di), *Caro collega ed amico. Lettere di Etienne Gilson ad Augusto Del Noce (1964-1969)*, Siena, Cantagalli, 2008, les numéros de pages dans le texte renvoient à ce livre. Autres éditions de la *Correspondance* de Gilson : *Letters of Etienne Gilson to Henri de Lubac*, San Francisco, Ignatius Press, 1988 ; RICHARD JOHN FAFARA (ed.), *The Malebranche moment : selections from the letters of Etienne Gilson and Henri Gouhier, (1920-1936)*, Milwaukee, Marquette University Press, 2007 ; *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Paris, Editions du Cerf, 1986 ; GÉRY PROUVOST (éd.), *Correspondance, 1923-1971 : deux approches de l'être* (Etienne Gilson, Jacques Maritain), Paris, Vrin, 1991 ; G. PROUVOST (éd.), *Lettres d'Etienne Gilson à Henri Gouhier. Choies et présentées par G. Prouvost*, « Revue thomiste » XCIV (1994), p. 460-478 ; PETER DRONKE (ed.), *Etienne Gilson's letters to Bruno Nardi*, Tavarnuzze (Firenze), SISMELE Edizioni del Galluzzo, 1998 ; GIAN MARIO CAO, *Appunti storiografici in margine al carteggio Gilson-Nardi*, Firenze, Sansoni, 2001.



GIULIA BELGIOIOSO

sa renommée internationale est bien établie. Augusto Del Noce vient seulement de publier, en 1964, son premier livre *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*<sup>4</sup> et de nombreux articles<sup>5</sup>.

La première lettre (27 novembre 1964) est d'Etienne Gilson. Il venait de recevoir *Il problema dell'ateismo*<sup>6</sup>, et allait recevoir, peu de temps après, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I : *Cartesio* qui sera publié à Bologne chez le même éditeur, Il Mulino, en 1965. Dans cette première lettre, Etienne Gilson manifeste une vive curiosité et un grand intérêt pour la « philosophie savoyarde-piémontaise » développée par son correspondant : « La philosophie savoyarde-piémontaise dont vous parlez est certainement une réalité. Joseph de Maistre, grand écrivain français, n'était pas français et ne s'est jamais considéré, né en Savoie, que comme un piémontais au service de son souverain piémontais. Gioberti et Rosmini sont des cas moins nets, du moins en ce qui concerne le second, qui me semble plus milanais que 'torinese', mais Gioberti est assurément un philosophe savoyard » (p. 107).

Gilson partage avec son correspondant l'idée d'une lignée franco-savoyarde de philosophes chrétiens « engendrés » par Malebranche ; il revient à ce sujet dans une autre lettre écrite deux mois plus tôt, le 21 septembre 1964, à Armand Maurer (1915-2008) : « Fait extraordinaire, j'ai trouvé qu'à Venise le professeur Del Noce était arrivé aux mêmes conclusions : il y a une philosophie savoyarde, Turin au centre, et qui s'étend jusqu'à Milan, une ligne italo-française de philosophes chrétiens engendrés à la suite de Malebranche »<sup>7</sup>.

Comme l'explique le P. Shook, son biographe, ce fut cette rencontre qui découvrit à Etienne Gilson « que Sigismond Gerdil – désormais admis dans le troisième volume de l'*Histoire de la philosophie* – appartenait à une lignée 'savoyarde' dont l'existence expliquait l'évolution de l'ontologisme de Malebranche à Rosmini »<sup>8</sup>.

Del Noce revient sur le sujet dans l'unique lettre conservée (janvier-février 1965), publiée par Massimo Borghesi. Dans le ton plus libre d'une lettre, Del Noce explique comment, selon une volonté bien arrêtée, Giovanni Gentile (1875-1944) et les néo-hégéliens de Naples avaient ignoré la culture savoyarde-piémontaise de façon à exclure toute influence de Malebranche, c'est-à-dire « du grand médiateur entre la philosophie française et l'italienne », afin de pouvoir présenter de manière « déformée » la philosophie de Vico et de ne pas la situer dans la continuité de celle de Malebranche. Devant l'intérêt de son correspondant,

<sup>4</sup> AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna, Il Mulino, 1964. Désormais : *Del Noce 1964*.

<sup>5</sup> Une reconstruction du parcours d'Augusto Del Noce du lycée et de l'Université à l'adhésion à *Comunione e liberazione*, in TOMMASO DELL'ERA, *Augusto del Noce filosofo della politica*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2000.

<sup>6</sup> Le livre comporte sept essais, dont un, « *Non-filosofia* » di Marx e il comunismo come realtà politica (pp. 3-56) avait été présenté au *Congresso internazionale di Filosofia*, tenu à Rome en 1946 ; un autre, *Marxismo e salto qualitativo* (pp. 57-82) était paru en 1948 in *Rivista di Filosofia*. Cf. *Del Noce 1964*, p. CXCIX. Sur le marxisme en Italie dans les années analysées par Del Noce, voir FRANCESCA IZZO, *Il marxismo dal 1945 al 1989*, in MICHELE CILIBERTO (a cura di), *Il contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia* (2012), Istituto della Enciclopedia Italiana.

<sup>7</sup> Shook, p. 368 (tr. it., p. 445)

<sup>8</sup> Shook, p. 368 (tr. it., p. 445). Il s'agit de l'*History of Philosophy*, New York, Random House, 1962-1966.

L'«itinéraire cartésien» d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce

il promet de lui envoyer l'article *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*<sup>9</sup>, dans lequel il avait traité du sujet, et il lui en résume le contenu.

Dans cet article, écrit-il, il y a « une notice très courte sur la culture savoyarde-piémontaise et sur les raisons qui ont fait que la philosophie néo-hégélienne italienne a dû la méconnaître, jusqu'à en faire pratiquement oublier l'existence. La raison est la suivante : la critique de l'*intuitus* et de l'ontologisme portait Gentile [...] et les autres hégéliens de Naples [...] à méconnaître tout-à-fait la signification philosophique de Malebranche et des malebranchistes aussi. Et pour cause Malebranche devint le synonyme du philosophe 'non critique' et pratiquement fut banni de l'histoire de la philosophie. Alors une histoire de la philosophie italienne *Dal Genovesi al Galluppi* écrite par Gentile<sup>10</sup>, où l'on ne parle pas de Gerdil, c'est-à-dire du plus grand des philosophes italiens de ce temps-là [...]. L'oubli de Malebranche a fait, selon moi, qu'on déformait même la pensée de Vico, qui peut seulement venir considérée comme continuation, même dans le sens de réforme sociale, de Malebranche, après et contre Bayle » (pp. 108-109).

Dans cet article, Del Noce soulignait les dettes contractées par Maistre envers Gerdil et soutenait que Malebranche avait été « continué dans la philosophie italienne plutôt que chez les Français », pour tomber ensuite, en Italie, « dans l'oubli le plus total [...] au moment du triomphe de la pensée positiviste et de l'idéalisme »<sup>11</sup>.

Le même sujet revient dans deux lettres, du 2 et du 22 juin 1966, où Etienne Gilson, tout en confirmant son intérêt pour la philosophie savoyarde-piémontaise, montre une certaine prudence vis-à-vis du projet général dans lequel son correspondant veut l'insérer. Il l'invite à reconsidérer aussi bien la portée de la « philosophie savoyarde-piémontaise » que l'apport du même Gerdil (« Je lirai avec un vif intérêt votre contribution à l'histoire de la culture piémontaise. Le sujet m'a toujours intéressé, et je le crois réellement intéressant, mais il faudrait être piémontais pour en parler. Un bon travail sur Gerdil serait déjà fort intéressant » (p. 123) et, dans la suivante : « Je n'ai pas reçu la *Storia di Torino* ; si c'est venu par la Bottega d'Erasmus, la brochure a probablement disparu noyée dans le flot des imprimés. Je le regrette, mais ne m'en faites pas envoyer une deuxième, et ne regrettez pas trop le sujet Gerdil, car il n'existe probablement pas en dehors du sujet Piémont (un Piémont d'expression française) » (p. 125).

Le changement s'explique par deux lettres, du 15 mars 1965 et du 17 mars 1966, antérieures à celles, que nous venons de citer, du 7 et du 22 juin 1966.

Dans la lettre du 15 mars 1965, Etienne Gilson discute en particulier l'interprétation de Malebranche proposée par Del Noce dans *Problema dell'ateismo*, dans celle du 17 mars 1966, il discute la présentation donnée par Del Noce dans *Riforma cattolica e filosofia moderna* des interprétations françaises de Descartes (la sienne, en 1913, avec l'« abandon » supposé de 1930, celle de Laporte et celle de Gouhier).

Del Noce avait trouvé chez Laporte et Gouhier des interprétations qui légitimaient le fait

<sup>9</sup> Paru dans le « *Giornale critico della filosofia italiana* », 1964, pp. 508-556.

<sup>10</sup> Il s'agit de la *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, publiée la première fois (sous un autre titre) par 'La Critica' à Naples en 1903 et réimprimée en 2 vol. à Milan, chez Treves, en 1930 ; ce sont les vol. XVIII et XIX des *Opere complete di Giovanni Gentile* (p. p. H. Cavallera, 55 vol., Firenze, Le Lettere).

<sup>11</sup> A. DEL NOCE, *Appunti sul primo Gentile*, art. cit., p. 538, n. 1.

GIULIA BELGIOIOSO

de remonter de Vico (un Vico renouvelé, ou plutôt « re-formé » du point de vue religieux<sup>12</sup>), Gerdil, Gioberti, Rosmini et le spiritualisme chrétien, à travers Malebranche, jusqu'à Descartes. « En remplaçant par la *présence* de Dieu la preuve cartésienne, le malebranchisme », dit Del Noce après Laporte, « est l'aboutissement naturel du cartésianisme »<sup>13</sup> cependant qu'il voit en Gentile l'épigone d'un rationalisme qui se rattache à Descartes *via* Hegel<sup>14</sup> : « l'athéisme », écrit-il, « est la conclusion nécessaire à laquelle le rationalisme, au terme extrême de sa cohérence, doit aboutir, mais c'est aussi son lieu de crise, à savoir, du passage du rationalisme métaphysique au rationalisme sceptique ou au rationalisme historiciste ou à l'irrationalisme »<sup>15</sup>.

C'est Gentile qui a construit une fausse représentation de l'Humanisme comme la période où avait été « déraciné » « des esprits ce concept de transcendance qui avait été le fleuron de toute philosophie médiévale et le présupposé essentiel de la doctrine chrétienne catholique »<sup>16</sup>. Il était donc à l'origine de l'« indifférentisme religieux » et de « l'insensibilité envers le divin, qui restera la caractéristique dominante de la vie spirituelle italienne »<sup>17</sup>.

A la « Renaissance » gentilienne, Del Noce oppose une « anti-Renaissance » – qui rappelle l'antihumanisme où Gouhier voit le terreau des *premières pensées* de Descartes<sup>18</sup> –, directement liée à la réforme catholique et à ses positions religieuses<sup>19</sup>.

« Toute philosophie moderne », écrit Del Noce, « se constitue sur l'horizon historique que le cartésianisme a établi »<sup>20</sup>.

L'« histoire de la philosophie » est alors « la première question » de la philosophie moderne, « la formulation présente du doute méthodique », tout comme la question première de la philosophie cartésienne avait été « la réalité du monde extérieur »<sup>21</sup>, tandis que la question posée à l'histoire de la philosophie, dans les mêmes termes où Heidegger se l'était posée, est le premier problème de la philosophie

<sup>12</sup> Voir ALBERTO MINA, *Augusto Del Noce e l'incontro con Cartesio*, « Filosofia », LII (2001), pp. 3-34 et Id., *Augusto Del Noce e l'incontro con Malebranche*, « Annuario filosofico », XIV (1998), pp. 397-448.

<sup>13</sup> Del Noce 1964, p. XX.

<sup>14</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie* (1840-1844), in *Werke*, p.p. E. Moldenhauer et K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971 ; tr. it., *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., a c. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. 3, II, p. 70.

<sup>15</sup> Del Noce 1964, p.14.

<sup>16</sup> A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990 et *Il problema dell'ateismo* [1964], Bologna, Il Mulino, 1970, p. 145. Voir GIOVANNI M. POZZO, *Augusto Del Noce di fronte a Giovanni Gentile*, in DANILO CASTELLANO (a cura di), *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, pp. 275-83 ; VITTORIO POSSENTI, *Giovanni Gentile nell'interpretazione di A. Del Noce*, « Studium », XC (1994), pp. 517-532 ; *L'immagine filosofica del Rinascimento in Augusto Del Noce*, « Rassegna siciliana di Storia e cultura », XXV (2005), pp. 9-35

<sup>17</sup> A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, op. cit., p. 145.

<sup>18</sup> Voir LUANA RIZZO, *L'immagine filosofica del Rinascimento in Augusto Del Noce*, « Rassegna siciliana di Storia e cultura », XXV (2005), pp. 9-35. *Anti-Renaissance et les premières pensées de Descartes* est le titre du livre publié par Henri Gouhier en 1958 (Paris, Vrin).

<sup>19</sup> PAOLO ROSSI, *Il mito della tradizione filosofica italiana e la sua dissoluzione*, in GIOVANNI PAPULI (a cura di), *Antonio Corsano e la storiografia filosofica del Novecento*, Atti del Convegno di Studi, Lecce-Taurisano 24-25 settembre 1999, Galatina, Congedo, 1999, pp. 19-41.

<sup>20</sup> Del Noce 1964, p. 191.

<sup>21</sup> Del Noce 1964, pp. XIV, XIII.



L'«itinéraire cartésien» d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce

après Marx et après Nietzsche (c'est-à-dire après l'athéisme)<sup>22</sup>.

L'athéisme est donc, pour le penseur italien, le « problème » posé par « l'histoire de la philosophie moderne », puisqu'il n'y a pas d'athéisme dans la philosophie antique (Del Noce rappelle qu'Epicure croyait aux dieux), ni dans la philosophie scolastique. Le personnage clef est Descartes qui, avec son refus « préjudiciel » d'accorder à l'idée un statut ontologique, a réduit les idées, structures du réel, à des structures du rationnel, de simples « contenus de la pensée ». Si l'idée de Dieu, bien que logiquement nécessaire, n'est pas le reflet intelligible d'une réalité ontologique externe au sujet, mais une simple structure logique, alors la critique kantienne de la preuve ontologique anselmienne prend toute sa valeur : c'est un paralogisme d'adjoindre le prédicat d'existence à la perfection de l'idée ; l'athéisme qui en est dérivé ne doit pas être compris comme une « nécessité », mais comme un « problème » de la modernité.

Il s'agissait donc de réhabiliter une interprétation de la philosophie cartésienne que la pensée catholique italienne du dix-neuvième siècle avait oubliée injustement dans son effort pour établir un impossible dialogue avec les philosophies athées et matérialistes ; c'était le moyen de dépasser la crise des « principes ». Seul le retour d'une authentique pensée d'inspiration catholique aurait pu servir d'antidote contre la sécularisation qui caractérisait la société contemporaine, fille, selon Del Noce, du mariage contre nature entre l'athéisme communiste et l'idéologie bourgeoise, unies pour combattre la vérité de la religion chrétienne et vouées à conduire l'humanité vers le gouffre du nihilisme.

La position de Gilson restait marginale dans ce cadre historique : il avait d'abord montré que la pensée de Descartes pouvait être rattachée à des « sources » scolastiques, puis, en 1930, il avait fait sienne l'interprétation de son élève Gouhier, « abandonnant » sa lecture d'un cartésianisme dont le primat était la pensée physique : il avait alors donné le primat à la doctrine de la liberté (mais Del Noce préférait l'interprétation de Laporte).

Il est clair que la position de Del Noce était fort éloignée de celle d'Etienne Gilson. Dans une page du *Thomisme*, un volume publié en 1919 et plusieurs fois réédité, où, après avoir dénoncé la position de ceux qui « ne lui [à Thomas] ont jamais pardonné l'introduction de *natures* et de *causes efficaces* entre les effets naturels et Dieu », il avait rajouté, dans une note à la réédition de 1927 (la troisième), que « l'antithèse absolue du me est la philosophie de Malebranche. Dieu seul y est cause et s'y réserve exclusivement l'efficace. Aussi la Préface de la *Recherche de la vérité* débute-t-elle par une protestation contre l'inspiration aristotélicienne, donc païenne, de la scolastique thomiste », renvoyant aux « deux volumes si riches et suggestifs de Henri Gouhier », *La vocation de Malebranche* et *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, parus en 1926<sup>23</sup>. Il avait ensuite opposé à la conception de Dieu en tant que « cause unique », qui

<sup>22</sup> Del Noce 1964, p. XI. *L'incidence de la culture sur la politique* (et dans la société civile) dans la situation présente de l'Italie (titre de sa communication au Congrès de la Démocratie Chrétienne en 1959) est un souci constant de Del Noce. Le philosophe, qui avait caressé en 1941 l'idée d'un possible accord politique entre le christianisme et le marxisme, fut le protagoniste de plusieurs Congrès de la DC ; il s'engagea aussi dans le Comité du référendum pour l'abrogation du divorce (12 mai 1974), contre l'avortement et enfin, à partir des années 1975, avec les universitaires de *Comunione e Liberazione*. Sur cet aspect d'intellectuel engagé, voir l'ample bibliographie : <http://www.centenariodelnoce.it>

<sup>23</sup> É. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (1919), pp. 258-259 et n. 1 de l'édition. Paris, Vrin, 1927 (tr. it. : *Il tomismo*, Milano, Jaca Book, 2011, p. 314, note n. 28).

GIULIA BELGIOIOSO

doit être tenue pour l'essence même de la philosophie de Malebranche<sup>24</sup> et qui fait appel à la puissance de Dieu, la conception thomiste qui fait appel à la bonté de Dieu : « La nostra suprema gloria »<sup>25</sup> – il écrivait – è essere i coadiutori di Dio mediante la causalità che esercitiamo », comme l'affirment saint Paul (« Dei sumus adiutores »<sup>26</sup>) et Denys (« Omnium divinius est Dei cooperatorem fieri »<sup>27</sup>).

Le début de la longue lettre du 15 mars 1965 (pp. 110-112) ne doit pas nous tromper : aux compliments (« Ce livre [*Problema dell'ateismo*] est une véritable somme »), à la reconnaissance de sa propre incompetence (« il porte la marque d'une pensée plus jeune d'une génération que la mienne »), succèdent des observations et critiques ponctuelles sur les trois points nodaux du livre : le marxisme, les interprétations de Descartes et l'athéisme.

Pour DelNoce, le marxisme avait remplacé « une conception de la philosophie comme compréhension par une conception de la philosophie comme révolution » ; Marx n'aurait pas abandonné la philosophie pour la politique, mais serait « devenu politique précisément par l'exigence de sa philosophie » ; et le *Capital* ne représenterait pas « comme dans la perspective habituelle, le Marx de la maturité, par rapport à qui les œuvres de jeunesse ne seraient que des préparations et des esquisses, mais c'est vers ces œuvres qu'il convient de se tourner pour une lecture authentique du *Capital* »<sup>28</sup>.

Pour Etienne Gilson, le marxisme n'est pas une philosophie, et donc n'a jamais « été pour lui un objet d'étude : « Je n'ai jamais communiqué avec Marx, qui me semble être le Charles Maurras de Hegel. C'est vous dire la profondeur de mon incompréhension ! Même les parties de cette histoire où mes travaux passés m'ont engagé me sont devenus étrangers » (p. 110). Ce n'est pas dans une philosophie marxiste inexistante qu'il fallait chercher l'origine de l'athéisme moderne, avait écrit Gilson en 1952 (dans les *Métamorphoses de la cité de Dieu*<sup>29</sup>), mais bien plutôt chez Auguste Comte et son positivisme, ce qu'il rappelle ici : il avait fait observer que la « société universelle » de Karl Marx, « en tant que cité de l'homme érigée contre la cité de Dieu [...] non seulement n'ajoute rien à l'athéisme de Comte, mais se révèle incomparablement plus pauvre de contenu » cependant que dans le livre posthume *Athéisme difficile*, probablement rédigé en 1969-1970, il affirme : « l'introduction du marxisme dans l'histoire de la philosophie demande un acte d'attention particulière, en tant que le marxisme n'est pas une philosophie, bien qu'il appartienne à sa nature de vouloir passer pour telle »<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> É. GILSON, *Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente* (1965), trad. it. *Problemi d'oggi*, Torino, Borla, p. 26.

<sup>25</sup> É. GILSON, *Le thomisme*, op. cit., p. 315.

<sup>26</sup> *I Corinthiens* 3,9.

<sup>27</sup> DENYS, *De coelesti hierarchia*, cap. 3, cit. in THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 21.

<sup>28</sup> *Del Noce* 1964, pp. 213-214.

<sup>29</sup> É. GILSON, *Métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris, Vrin, 1952, tr. it. *La città di Dio e i suoi problemi*, Milano, Vita e Pensiero, 1959, p. 278, n. 1. Del Noce in *Riforma cattolica e filosofia moderna* (vol. I : *Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965), observera que Gilson voit dans Comte, plus que dans Marx, la forme rigoureuse de l'athéisme (p. 256, n. 1) et ajoute (p. 255) : si « tout philosophe chrétien a devant lui une forme d'athéisme, il est licite de penser que Gilson en a trouvé la forme la plus rigoureuse dans celui d'Auguste Comte ».

<sup>30</sup> É. GILSON, *Athéisme difficile*, Paris, Vrin, 1969, trad. it. *L'ateismo difficile*, Milano, Vita e Pensiero, 1986<sup>2</sup>, p. 34 ; mais voir *Borghesi*, p. 13. Du reste, le même Del Noce, en 1980, à propos du débat français (1933) sur la 'philosophie chrétienne' rappellera « qu'à ce moment de la pensée française (...), l'hégélianisme était de fait sorti de la philosophie » (A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, in *Esistenza, mito, ermeneutica*, « Archivio di filosofia », 1980, p. 320).

L'«itinéraire cartésien» d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce

Par ailleurs, Gilson n'approuve pas la manière dont Del Noce semble se passer des textes sur lesquels reposent les interprétations qu'il passe en revue : « Ce qui me frappe, et m'a découragé, c'est que si on critique une interprétation quelconque de la pensée de Descartes, par exemple, jamais on ne le fait en rapportant les textes précis sur lesquels cette interprétation se fondait. Par exemple, je dois à mon maître Lucien Lévy-Bruhl, l'idée que, chez Descartes, la pensée physique prime la pensée métaphysique ; je peux me tromper, mais je ne l'ai jamais soutenu sans citer à son appui les textes précis que citait Lévy-Bruhl lui-même ; personne n'en tient plus compte et ce qui fut pour moi la révélation de la possibilité de la preuve en histoire de la philosophie est simplement tenu aujourd'hui pour une opinion » (pp. 66-67).

Il ne partage pas davantage ce que Del Noce écrit à propos de son « abandon », en 1930, de son interprétation avancée dans *La liberté chez Descartes et la théologie* : « *La liberté chez Descartes et la théologie* », écrivait Del Noce, « est un livre extrêmement important par l'insistance, mise en lumière peut-être pour la première fois, de l'horizon théologique dans lequel doivent être insérés la formation et le développement du cartésianisme ; mais ce livre est complètement dépassé pour ce qui concerne l'interprétation de la philosophie de Descartes, interprétation pratiquement abandonnée par l'auteur lui-même ; voir, en fait, ses *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930 et la juste observation [...] faite [...] par Maxime Leroy, selon qui l'élève (Gouhier) aurait perverti le maître »<sup>31</sup>.

La lettre du 17 mars 1966 traitera cette question plus longuement, et nous y reviendrons plus bas.

Enfin, la lettre discute la question qui donne son titre au livre, à savoir l'athéisme. La première observation de Gilson touche la façon dont elle est abordée (« Personnellement je n'aurais su par quel bout aborder ce sujet ») et le fait que l'athéisme soit présenté comme un produit de la philosophie : « Nos réflexions philosophiques sur Dieu s'adressent à un objet dont l'existence ne dépend ni de nous ni de notre philosophie ». L'athéisme, observe implicitement Etienne Gilson, est la négation de l'existence de Dieu, qui est tout autre chose que la « croyance en Dieu » : « Je ne crois pas que la philosophie soit à l'origine de l'existence de Dieu (vous non plus d'ailleurs), mais il me semble que ce sont plutôt les sources naturelles, j'allais dire populaires, de la croyance en Dieu, qui sont en train de tarir ».

Les idées périssent, dit Etienne Gilson, et cèdent le pas aux intérêts matériels, et « le mot Dieu » ne signifie plus rien pour personne, « sauf peut être pour les marxistes, qui lui attribuent encore assez d'importance pour juger utile d'en détruire le sens dans les esprits ». Mais ce n'est pas, du reste, le seul « concept en voie de décomposition » : « Il y a ainsi beaucoup d'autres concepts qui sont en voie de décomposition. Je suis souvent frappé de la dévaluation progressive de la notion de bonheur, par exemple, ou de celle d'honneur ; il me semble que celle de Dieu suit la même voie ».

Et Etienne Gilson donne un exemple pour faire comprendre ce qu'il veut dire : « Je vis dans un village français où pratiquement personne ne croit plus à Dieu, ni d'ailleurs à rien qui dépasse les intérêts matériels immédiats. La moralité se maintient, ce sont les idées, de quelque sorte qu'elles soient, qui s'étiolent et dépérissent. J'ai donc l'impression que nos réflexions philosophiques sur Dieu s'adressent à un objet dont l'existence ne dépend ni de nous ni de notre philosophie ». En cela, « en dépit de nos

<sup>31</sup> Del Noce 1964, p. 270, n. 100.



GIULIA BELGIOIOSO

protestations la parole de Nietzsche reste, sinon vraie, du moins symptomatique. L'illusion de Nietzsche me semble être de croire que l'homme prendra la succession de Dieu. Si Dieu n'existe pas, l'homme l'a inventé, et il ne l'a peut être inventé que parce qu'il ne pouvait s'en passer. Que l'homme ne puisse vivre sans Dieu ne prouve pas que Dieu existe, mais cela permet de craindre qu'à son tour l'homme cesse bientôt d'exister. Cette pensée me peine, parce que je suis pour l'être et contre le néant » (pp. 111-112).

Le désaccord entre Etienne Gilson et Del Noce devient encore plus évident dans la lettre du 17 mars 1966, où Etienne Gilson passe en revue les sujets abordés dans *Riforma cattolica e filosofia moderna*, dont le premier volume est entièrement consacré à Descartes, avec deux chapitres sur Jean Laporte et sur Henri Gouhier. Etienne Gilson reconnaît que Del Noce est un lecteur attentif, qui a bien réussi à discerner la « philosophie » cachée sous les « histoires » dont il a parlé, les interprétations qu'il a analysées, chez Laporte et chez Gouhier. « Vous êtes un extraordinaire lecteur et un historien très attentif, même envers d'autres historiens » et, encore : « vous avez fort bien discerné ce qui se cachait de philosophie dans ces histoires, et je crois que vous ne vous êtes trompé sur aucun de ceux dont vous avez parlé » (pp. 113-116).

Del Noce critiquait ouvertement Gilson, tout en reconnaissant qu'il avait été, avec Laporte, l'auteur qui avait « rencontré Descartes à partir de la théorie de la liberté divine », sur le thème des vérités éternelles et de la liberté divine<sup>32</sup>. « On ne peut pas ne pas rester perplexe », écrivait-il : « On nous dit que cette théorie est le trait le plus original de toute la pensée philosophique de Descartes, le seul dont on ne puisse pas trouver d'antécédent ; et on ajoute, d'autre part, que cela n'a été pensé qu'à cause de ses conséquences. Mais, s'il en est ainsi, ne semble-t-il pas qu'il s'agisse moins d'une pensée effective que d'une fiction conceptuelle, construite pour garantir l'autonomie de la science ? Comment donc une thèse philosophique absolument originale peut-elle tirer son origine de la recherche, strictement pratique, d'une garantie ? »<sup>33</sup>.

Del Noce développait, dans son livre de 1965, de façon plus étendue et avec plus d'autorité, ce qu'il avait déjà abordé, nous l'avons vu, dans son écrit de l'année précédente. Il observait, en effet, qu'en 1913, dans *La liberté chez Descartes et la théologie*, Gilson avait conduit « à la cohérence ultime l'interprétation physicienne de Descartes, qui était celle de son maître Lévy-Bruhl » ; puis, en un second temps, grâce à son élève Gouhier, et à sa *Pensée religieuse de Descartes*<sup>34</sup>, il avait « abandonné » sa première interprétation. Et donc, en 1930, dans ses *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*<sup>35</sup>, « dans la suite de la position précédente, la thèse de Gilson [fut]substantiellement modifiée ;

<sup>32</sup> A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, op. cit., vol. I, p. VIII.

<sup>33</sup> A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, op. cit., p. 31.

<sup>34</sup> HENRI GOUHIER, *Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924. Henri Gouhier avait suggéré clairement que Gilson aurait pu en réalité penser que il y aurait eu chez Descartes un parallélisme entre son intérêt pour la physique et son intérêt pour la métaphysique : « M. Gilson, comme M. Lévy-Bruhl et M. Adam, n'insiste, sans doute, pas assez sur le parallélisme des deux conceptions ; on croit trop, à le lire, que Descartes a construit la première idée pour la mettre au service de la deuxième. La réalité paraît plus complexe ; si nous pouvions revivre la pensée de Descartes pendant l'hiver 1629-1630, sans doute verrions deux courants de pensée issus de deux sources séparées, se fondre l'un dans l'autre, et la théorie des vérités éternelles naître de cette union, fille de la métaphysique et de la physique » (p. 81) ; voir un avis contraire chez JEAN-LUC MARION, *Gilson à la lecture de Descartes*, in *Etienne Gilson et nous*, op. cit., pp. 13-34.

<sup>35</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.

L'«itinéraire cartésien» d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce

alors, en 1913, le but de Descartes était extérieur à la métaphysique ; maintenant, en 1930, il ne se pose plus la question du primat de la physique ou de la métaphysique : leur unité est reconnue inséparable ; le Descartes métaphysicien n'est pas moins grand que le Descartes physicien. Mais il insiste sur le fait que la nouveauté métaphysique est une conséquence de la nouveauté en physique. L'acceptation de la physique mathématique est l'expérience décisive qui a déterminé l'orientation de sa pensée. Mais après avoir dit cela, Etienne Gilson ajoute une considération d'une extrême importance. On simplifierait à l'extrême la genèse du cartésianisme en transformant ce rapport de fait en un rapport de droit. C'est sa méthode physico-mathématique qui a conduit Descartes vers une métaphysique de la distinction de l'âme et du corps, mais cette métaphysique ne dépendait pas nécessairement de cette physique [...] Cette synthèse n'a pu se produire que parce que Descartes a déjà pensé sa physique comme une métaphysique. La thèse initiale de Gilson est donc sortie du dialogue avec Gouhier quelque peu – et je dirais radicalement – transformée »<sup>36</sup>. La « présence chez le jeune Gilson d'une influence comtienne, due à l'empreinte de son maître Lévy-Bruhl »<sup>37</sup> a donc été, grâce à Henri Gouhier, dépassée<sup>38</sup>.

A ce propos, il est intéressant de relever dans une lettre inédite que Del Noce avait envoyée à Henri Gouhier de Turin le 14 mars 1965, que nous avons retrouvée dans l'exemplaire de l'*Ateismo* dédicacée au philosophe français par son auteur – lettre qui nous a été donnée par la veuve de Henri Gouhier et que nous publions dans l'Annexe A : Del Noce définit Etienne Gilson et Maxime Leroy comme des philosophes de l'histoire que Gouhier aurait critiqués : « Je chercherai aussi d'entendre la raison pour laquelle vous [Gouhier] avez passé en 1930 de Descartes et de Malebranche à l'étude d'Auguste Comte. Votre maître Gilson, élève de Lévy-Bruhl, avait passé à l'étude de Descartes. Vous avez suivi, au regard de la recherche historique, le chemin à l'envers. Et pour rappeler un écrivain qui n'était pas du tout un philosophe, mais un sociologue, Maxime Leroy, lui aussi avait passé [sic !] de Saint-Simon à Descartes. Il y a donc, paraît-il, une certaine liaison entre les études cartésiennes et les saintsimoniennes et comtiennes. C'est celle de la philosophie de l'histoire et de l'image que celle-ci avait construite de Descartes. Et votre première étude cartésienne sur *Descartes à la Convention* que je n'ai pas encore vue, devait traiter justement de Descartes et de la pensée révolutionnaire qui est la matière de la philosophie de l'histoire, dont vous avez été un illustrateur et un critique si pénétrant »<sup>39</sup>.

La lecture de l'œuvre de Del Noce conduisit Etienne Gilson à revenir, en la confirmant, sur l'interprétation de Descartes qu'il avait soutenue en 1913 dans ses deux thèses de doctorat. On a abondamment étudié ces débuts de Gilson, et ce qu'ils ont signifié pour le développement des études cartésiennes<sup>40</sup>. On sait qu'il avait achevé ses thèses en 1911, les avaient soutenues en 1912 et les avaient

<sup>36</sup> A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, op. cit., p. 315.

<sup>37</sup> A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, op. cit., p. 49.

<sup>38</sup> A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, op. cit., p. 53.

<sup>39</sup> Une seconde lettre inédite de Del Noce à Gouhier (de Turin, 16 février 1964) concerne le projet (non réalisé) d'une traduction italienne, avec sa présentation, au Mulino, de *L'histoire et sa philosophie*. Nous la publions en appendice.

<sup>40</sup> JEAN-ROBERT ARMOGATHE, *Etienne Gilson, ou les tribulations de Clio (1884-1978)*, « Les Quatre Fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses », 10 (1979), pp. 137-142 ; J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture : Gilson à la lecture de Descartes*, in *Etienne Gilson et nous : la philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1980, pp. 13-34 ; THEO VERBEEK, *Lectures cartésiennes d'Etienne Gilson*, in J.-R.

GIULIA BELGIOIOSO

publiées en 1913, chez Félix Alcan à Paris. La thèse principale, consacrée à la doctrine cartésienne de la liberté et la théologie, était intitulée *La liberté chez Descartes et la théologie*, la thèse complémentaire était l'*Index scolastico-cartésien*. On sait aussi qu'en ces mêmes années, Alcan avait publié, posthume, *Le système de Descartes* d'Octave Hamelin (cours de 1903-1904, paru en 1911) et la troisième édition du *Descartes* de Louis Liard (1911), cependant que Charles Adam dédiait précisément au même Louis Liard la *Vie et Œuvres de Descartes*, parue en 1913. « Le présent volume – écrivait Ch. Adam – n'est pas un livre de philosophie, à proprement parler, mais un livre d'histoire : ajoutons, si l'on veut, d'histoire de la philosophie, et aussi de la science, ou plus simplement une contribution à l'histoire des idées en France et de l'esprit français au XVII<sup>e</sup> siècle »<sup>41</sup>.

Ce simple rappel permet de voir qu'en ces années les études cartésiennes s'orientaient dans une double direction : d'une part, Etienne Gilson qui, comme on l'a dit, a « inauguré, définitivement, un nouveau temps des études cartésiennes »<sup>42</sup>, d'autre part Hamelin, au point de départ de ce qu'on a nommé « l'*Odyssée des Meditations* au vingtième siècle »<sup>43</sup>. Deux chemins différents, celui de Gilson où le physicien utilise la métaphysique ; celui d'Hamelin où c'est le contraire. Le premier lit Descartes « en historien », le second le lit « en philosophe » ; le premier identifie dans la tradition scolastique (plus exactement : thomiste) les précurseurs de Descartes, tandis que pour le second, Descartes n'a pas d'« antécédents » (« enfin Descartes vint ») et il est « le fondateur authentique de l'idéalisme moderne », l'« initiateur de toutes les spéculations modernes sur la pensée », la « source de tout l'idéalisme moderne »<sup>44</sup>. C'est ce que Gilson lui-même rappelle dans sa soutenance : « Je n'ai pas visé tel historien de la philosophie en particulier ; c'est une idée courante que Descartes n'a rien gardé des philosophies antérieures ; longtemps on ne s'est même pas posé la question de cette influence ; et, récemment encore, M. Hamelin l'a niée »<sup>45</sup>.

---

ARMOGATHE e G. BELGIOIOSO (a cura di), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, p. 15-21, et dans ce volume, I. Agostini.

<sup>41</sup> p. III. Le volume est un *supplément* à l'édition des *Œuvres de Descartes* commencée en 1882 par Charles Adam et Paul Tannery.

<sup>42</sup> J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture*, art. cit., p. 19.

<sup>43</sup> Titre de l'essai de Jean-Robert Armogathe qui évoque *L'Odyssée de la métaphysique* de L.-M. Régis (Institut d'Études médiévales, Montréal-Paris, Vrin, 1949) in J.-R. ARMOGATHE / G. BELGIOIOSO (a cura di), *Descartes metafisico*, op. cit., pp. 3-13.

OCTAVE HAMELIN, *Le système de Descartes*, Paris, Alcan, 1921, p. 15.

<sup>44</sup> O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, op. cit., pp. 128, 182, 243. C'est la reprise de l'image cristallisée par Hegel, d'un Descartes comme « le héros qui a recommencé toute l'entreprise », du philosophe solitaire, sans prédécesseur et dépourvu de tout lien avec le passé ou d'enracinement dans son époque (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie* (1840-1844), in *Werke*, op. cit. ; tr. it., *Lezioni sulla storia della filosofia*, op. cit. : vol. 3, II, p. 70).

<sup>45</sup> Thèse de M. E. Gilson, agrégé de Philosophie, « Revue de Métaphysique et de Morale », XXI (1913), p. 24 : « Cet *Index* est sorti naturellement de mon travail principal. Ayant constaté, en effet, que Descartes avait subi, plus profondément qu'on ne l'eût cru, le travail de la philosophie antérieure et, sans doute, des enseignements qu'il avait reçus à La Flèche, j'ai décidé de me remettre à l'école de ses professeurs en suivant les indications même qu'il me donnait. Nous possédons encore les manuels imprimés qu'il a dû lire, et nos archives ont gardé les cahiers manuscrits que ses maîtres suivaient dans leur enseignement. En outre, je me suis référé plus d'une fois à saint Thomas et à Suárez. Pour ce qui est des résultats, je me suis interdit de faire à proprement parler des comparaisons ; j'ai simplement indiqué des rapprochements possibles. Voici dans quelle direction on pourrait, à mon sens, les poursuivre : 1. d'abord, on trouve dans Descartes des mots manifestement scolastiques, que l'auteur donne pour tels, et dont il rectifie la définition. Exemple : âme, lieu, mouvement ; 2. d'autres mots que l'auteur ne donne point pour scolastiques, quelquefois des propositions entières qu'il a prises à ses devanciers sans le dire. J'ai cru bon de le noter, parce que le rapprochement m'a souvent amené à en modifier l'interprétation traditionnelle ». Gilson prend comme exemples les textes 362 et 451 et poursuit « 3. L'auteur a repris, en beaucoup d'endroits, la pensée même des scolastiques. Les mots 'notior, notius, notum per se' sont des expressions scolastiques [...] ; 4. voici, maintenant, un certain nombre de cas où le rapprochement servira à éclaircir beaucoup la pensée même de Descartes » et Gilson reprend ici l'interprétation d'un di



L'«itinéraire cartésien» d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce

Quant à l'abandon, en 1930, de cette position, Del Noce se réfère à ce qu'Étienne Gilson en avait écrit dans un Appendice des *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* où il analysait *La pensée religieuse* publiée en 1924 par Gouhier, son premier thésard en Sorbonne<sup>46</sup>. Gilson reconnaissait que si « l'idée d'un Descartes n'utilisant la métaphysique qu'en vue de la physique » soutenue par Charles Adam, Lucien Lévy-Bruhl, Laberthonnière, Jacques Maritain, « nous semble correspondre encore à la vérité historique moyenne la plus sûrement établie », il fallait, néanmoins, tenir compte de « toutes les restrictions que le travail de M. H. Gouhier suggère »<sup>47</sup>. Il précisait qu'il fallait admettre que « les deux ordres de recherche sont indissociables dans sa [de Descartes] pensée, et M. H. Gouhier a tout à fait raison de dire que nous n'avons pas assez insisté sur le parallélisme très réel des deux conceptions, si bien que l'on croit, à nous lire que Descartes a construit la métaphysique pour la mettre au service de la physique. Tel ne fut certainement pas le cas pendant les années décisives qui sont celles de la formation du système, et où nous voyons ses diverses parties croître simultanément d'une croissance organique ; les pages où M. Gouhier le prouve resteront certainement et nous apportent un résultat définitif »<sup>48</sup>.

Il ne s'agit pas tant d'un changement radical que d'un « adoucissement aux excès de la thèse de 1913 », comme l'a justement observé Geneviève Rodis-Lewis<sup>49</sup>. En effet, bien avant son échange avec Del Noce, dans une lettre à Gouhier du 22 janvier 1955, Étienne Gilson, tout en faisant remonter à Louis Liard et Lucien Lévy-Bruhl l'idée que « l'intention de Descartes était celle de fonder une physique », rappelait que « son [Descartes] véritable but est extérieur à la métaphysique », et que le primat radical de la physique sur la métaphysique était confirmé par la doctrine des vérités éternelles.<sup>50</sup>

Gilson a illustré à maintes reprises ce qu'était sa position en 1913 : il a raconté « le singulier détour »<sup>51</sup> grâce auquel « il [lui] advint un jour d'entrer » dans la philosophie médiévale<sup>52</sup>. Jeune étudiant, il avait suivi en Sorbonne le cours sur Descartes fait par Lévy-Bruhl<sup>53</sup>. Il se tourna vers lui pour lui demander de devenir « son guide en philosophie ». « Il me dit alors, racontait Gilson, que je devais faire quelque chose de positif, que la philosophie spéculative n'allait absolument pas » - « D'accord », lui répondit-il, « je ferai

---

un Descartes 'substantialiste' en tant qu'il affirme que la substance est connue par ses accidents ; le texte 435 de l'*Index*, dit-il, montre que cette affirmation dérive de ses maîtres, comme les termes utilisés dans ses écrits de physique : 'sens commun, esprits animaux'.

<sup>46</sup> « Je suis le premier étudiant qui lui demande de préparer une thèse sous sa direction, en regardant du côté de Malebranche » : G. BELGIOIOSO (éd.), *Henri Gouhier se souvient... ou comment on devient historien des idées*, Paris, Vrin, 2005, p. 37.

<sup>47</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 282.

<sup>48</sup> É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 295.

<sup>49</sup> G. RODIS-LEWIS, *L'apport d'Étienne Gilson et de Martial Gueroult aux études sur Descartes*, « Bulletin cartésien », VIII, 1979, p. 8. Selon Jean-Luc Marion (*L'instauration de la rupture*, art. cit., pp. 13-34), Gilson 'conquiert définitivement', en 1930, une « instauration de la rupture sur le fond d'une continuité lexicologique » (p. 23).

<sup>50</sup> G. PROUVOST, *Lettres d'Étienne Gilson à Henri Gouhier*, « Revue thomiste », XCIV (1994), pp. 460-478 : p. 462. Sur l'interprétation par Gilson des 'vérités éternelles', Geneviève Rodis-Lewis : « Quelques compléments sur la création des vérités éternelles » in *Étienne Gilson et nous*, op. cit., pp. 73-77.

<sup>51</sup> *Discours de réception de M. Étienne Gilson*, 29 mai 1947 : <http://www.academie-francaise.fr>

<sup>52</sup> *Discours de réception de M. Étienne Gilson*, 29 maggio 1947 : <http://www.academie-francaise.fr>

<sup>53</sup> Étienne Gilson publiera en 1957 les premières trois leçons du cours de Lucien Lévy-Bruhl sur Descartes (1902) : *Le Descartes de Lévy-Bruhl*, « Revue philosophique de la France et de l'étranger », 147 (1957), pp. 432-451.

GIULIA BELGIOIOSO

de l'histoire de la philosophie, c'est suffisamment positif, n'est-ce pas ? »<sup>54</sup> Son idée était de consacrer sa thèse doctorat à Descartes, et Lévy-Bruhl lui suggéra de « chercher dans la pensée médiévale l'origine possible de certaines doctrines reprises par Descartes ». C'est pour cela que le jeune Gilson « ouvrit » un texte auquel il consacra une grande partie de sa vie, la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin : « Au temps où, jeune étudiant, j'étais en quête d'un sujet de thèse sur Descartes, j'allai consulter mon maître Lucien Lévy-Bruhl [...]. Héritier du pur rationalisme du Siècle des Lumières, ce grand esprit reste aujourd'hui dans ma mémoire et dans mon affection comme l'homme le moins médiéval que j'aie jamais connu. Non seulement il estimait, avec Auguste Comte, que les métaphysiques ne valent pas la peine de les réfuter et qu'il suffit de les laisser tomber en désuétude, mais il pensait qu'entre tant de mortes, aucune ne l'est plus irrévocablement que cette scolastique du moyen âge dont on peut bien dire qu'elle l'est de consentement universel. C'est pourtant lui qui, en me conseillant de chercher dans la pensée médiévale l'origine possible de certaines doctrines reprises par Descartes, me fit ouvrir pour la première fois cette *Somme théologique* dont ni lui ni moi ne nous doutions alors que l'ayant une fois ouverte, je ne me déciderais jamais à la refermer. C'est ainsi qu'en plein vingtième siècle l'auteur de *La mentalité primitive* recruta pour saint Thomas un nouveau disciple et je n'ai jamais su ce que je devais le plus admirer dans cette improbable aventure, l'humour subtil avec lequel la vie s'y est jouée de mon maître ou l'affectueuse bonne grâce avec laquelle il me l'a pardonnée »<sup>55</sup>.

Sept ans plus tard, dans une lettre datée du 7 novembre 1920, il suggère à son tour à son jeune étudiant Gouhier – son premier thésard, le seul qu'il aura dans cette première année d'enseignement à la Sorbonne –, pour sujet de thèse : « combler l'entre-deux entre Descartes et saint Thomas », en étudiant les « modifications spéculatives » survenues entre Thomas et Descartes, parce que, écrit-il, « la philosophie de saint Thomas me paraît être née dans et pour sa religion, celle de Descartes me semble être née de préoccupations autres que religieuses »<sup>56</sup>.

En fait, Henri Gouhier hésite. C'est ce que révèle une lettre inédite, du 21 septembre 1920, à Jacques Maritain, dans laquelle se trouvent déjà tous les traits qui différencieront sa recherche de celle de son maître<sup>57</sup>.

Etienne Gilson, écrit Gouhier, a écarté son idée d'« étudier le mouvement libertain au XVIème, et à propos de cela, d'examiner la fin de la scolastique en France, cédant la place au cartésianisme et impuissante à combattre la libre pensée naissante », en objectant qu'il s'agit d'« un vaste mouvement de renaissance catholique » qui appartient à l'histoire « des idées religieuses » plutôt qu'à « l'histoire de la philosophie ». Il lui suggère donc cinq sujets possibles : « (a) histoire de l'Averroïsme latin du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle ; (b) Gassendi ; (c) Publier la correspondance de Mersenne ; on pourrait faire une thèse complémentaire d'un inventaire analytique de ladite correspondance ; (d) Leibniz et la Renaissance ; (e)

<sup>54</sup> Shook p. 24. Elève au lycée Henri-IV, il avait suivi, du même Lévy-Bruhl, le cours sur Hume.

<sup>55</sup> *Discours de réception de M. Etienne Gilson*, 29 mai 1947 : <http://www.academie-francaise.fr>

<sup>56</sup> G. PROUVOST, *Lettres d'Etienne Gilson à Henri Gouhier*, op. cit., p. 461.

<sup>57</sup> Cette lettre inédite (*Appendice B*), est reproduite avec l'aimable autorisation du *Cercle d'Etudes J. et R. Maritain* de Kolbsheim. Je remercie Vincent Carraud qui m'a signalé ce document.

L'«itinéraire cartésien» d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce

Malebranche » et, lorsqu'il semble s'orienter vers Malebranche, il le pousse vers une recherche strictement historico-philosophique : « Malebranche est le dernier des grands philosophes scolastiques augustiniens », lui a-t-il écrit, « résurrection, dans le cas Malebranche, de la lutte engagée au XIII<sup>e</sup> siècle entre thomisme aristotélicien et augustinisme traditionnel. Vous avez là la clef de tous les cas de modernisme jusqu'à l'abbé [Jean-Baptiste] Baudouin et au P. [Lucien] Laberthonnière inclusivement ». Henri Gouhier confie à Jacques Maritain : « L'histoire de la philosophie n'est pas pour moi une fin ; si je choisis une thèse de cette nature, c'est parce que je me trouve un peu trop jeune pour aborder une question de métaphysique ou de morale : si pourtant vous en rencontriez une que je puisse traiter, je vous demanderais de me la soumettre ».

Gouhier finira par choisir Descartes et écrira sa *Pensée religieuse de Descartes*, son premier livre d'histoire de la philosophie<sup>58</sup>, qui conduira Etienne Gilson, comme nous le verrons plus bas, à adoucir (ou, selon certains interprètes : à modifier) son idée de la subordination, chez Descartes, de la métaphysique par rapport à la physique<sup>59</sup>.

Quoi qu'il en soit de son rapport avec son élève, pour Gilson l'histoire de la philosophie ne peut pas se passer de la recherche des sources, une recherche que Gilson ne pensait pas avoir achevée par son *Index* ; l'*Index*, écrivait-il, « ne porte pas comme titre : *L'influence de la scolastique sur Descartes* ; ni même : *Descartes et la scolastique*. C'est qu'en effet nous ne proposons ni de mesurer cette influence ni de chercher les rapports de la philosophie cartésienne avec celle de l'École »<sup>60</sup>. L'*Index* est donc pour Etienne Gilson une recherche partielle, qui n'a rien de définitif, incomplète. Il revient encore sur ce caractère incomplet en 1979, dans l'*Avertissement* à la seconde édition, « sans l'incident [de l'édition américaine], j'aurais continué plus longtemps à recueillir des notes », écrit-il, « en vue d'une réédition posthume »<sup>61</sup>. Il précise à cette occasion qu'un enquête historique complète de la pensée cartésienne doit se diriger dans trois directions : l'analyse de cette pensée, « en elle-même », dans ses rapports avec la scolastique et dans ses rapports avec des sources théologiques qui ne sont pas toujours scolastiques. Ce qui est incontestable

<sup>58</sup> « Encouragé par Gilson et par les discussions accompagnant chaque exposé, je constituai le dossier d'un livre qui devint *La Pensée religieuse de Descartes* (1924), mon premier livre d'histoire de la philosophie » : G. BELGIOIOSO (éd.), *Henri Gouhier se souvient*, op. cit., p. 38.

<sup>59</sup> « L'étude des sources 'ne suit pas le cours du temps, comme on l'a cru parfois ; elle n'ira pas de saint Augustin à Malebranche ou de Descartes à Malebranche, mais de Malebranche à saint Augustin, de Malebranche à Descartes. Installé à côté de Malebranche, son historien n'a pas le droit de le quitter pour explorer le passé et revenir riche d'une expérience que Malebranche n'a pas connue ; celui-ci eut une certaine vision du passé : c'est elle qu'il convient de déchiffrer' » (H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1926, p. 3. Voir aussi *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, in *Pour une histoire historique de la philosophie*, Peter Lang, Berne, 1978, p. 142). Parlant de saint Augustin et de Descartes, qui habitaient, pour ainsi dire, la pensée de Malebranche, j'ajoutais : « Il faut donc se mettre en marche avec Malebranche, voir comment il les a rencontrés, dans quels livres, à travers quels commentaires... » (*La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1926, p. 3 et *Philosophes critiques*, op. cit., p. 142). Cela dit, il ne s'agit pas de l'érudition pour l'érudition ; je n'hésitais pas à écrire : 'Si lente et si pesante que soit souvent cette recherche, sa fin est évidemment de faire apparaître l'originalité du philosophe : elle montre ce qu'il emprunte pour mieux dégager ce qu'il apporte et c'est au moment même où il emprunte que nous saisissons sa personnalité' (*La philosophie de Malebranche*, op. cit., p. 3). Ne croyons pas que 'l'étude des sources' va 'réduire la pensée du grand philosophe à une juxtaposition d'influences' et 'tuer le penseur pour mieux disséquer sa pensée' : 'lorsqu'un Malebranche reçoit une influence, il reste Malebranche et ses maîtres sont déjà des créations de son génie' (*La philosophie de Malebranche*, op. cit., p. 3 et *Philosophes critiques*, op. cit., p. 142) : G. BELGIOIOSO (éd.), *Henri Gouhier se souvient*, op. cit., p. 3.

<sup>60</sup> É. GILSON, *Introduction à l'Index scolastico-cartésien*, op. cit., p. II.

<sup>61</sup> É. GILSON, *Avertissement à la seconde édition de l'Index*, op. cit., n.p., Paris, Vrin, 1979 et 2006.



GIULIA BELGIOIOSO

dans le cas de Descartes, comme Freudenthal l'a montré dans le cas de Spinoza, et comme cela se vérifie pour tous les philosophes du XVII<sup>ème</sup> siècle, « la considération des sources scolastiques est inévitable »<sup>62</sup>.

Il fallait encore chercher dans la philosophie médiévale et non pas dans celle de la Renaissance, comme l'avait fait, par exemple, Blanchet, ce jeune étudiant décédé avant sa soutenance et dont fut publié, en 1920, chez Alcan, avec une préface d'Emile Bréhier, *Les antécédents historiques du 'Je pense, donc je suis'*<sup>63</sup>.

L'*Index* enseigne « que, pour faire l'histoire de la philosophie, la recherche des sources n'est pas seulement un outil, mais qu'elle est nécessaire » ; et, *e contrariis*, qu'il faut s'abstenir de ces « exercices vains et plus dangereux qu'utiles » qui consistent dans des « rapprochement de textes entre lesquels on ne peut établir aucune filiation historique »<sup>64</sup>. La recherche des sources est le « travail préparatoire » de toute recherche historique, un travail surtout indispensable pour les penseurs majeurs, car, « plus la pensée est puissante, plus elle se révèle assimilatrice. Un Platon, un Leibniz sont des consciences coextensives à celle de leur temps, et davantage »<sup>65</sup>.

C'est bien ce que Gilson a voulu faire avec son *Index* qui, donc, né de la recherche menée pour écrire *La Liberté chez Descartes et la théologie*, s'en est détaché pour acquérir une vie autonome indiquant une manière exemplaire de faire l'histoire de la philosophie<sup>66</sup>.

Il est notable que l'*Index* ne sera republié que dans une édition « pirate », avec laquelle Etienne Gilson prendra ses distances<sup>67</sup>, parue en 1964 à New York, chez « ce trafiquant » de Burt Franklin : Gilson en donnera donc une deuxième édition en 1979, une troisième édition, posthume, paraîtra en 2006. Cela s'explique parce que l'*Index* a constitué, petit à petit, pour les spécialistes de Descartes, un instrument précieux de consultation autant pour les documents qu'il contient que pour la thèse sous-jacente de la persistance de théories scolastiques et théologiques dans la pensée de Descartes.

Mais la lettre de Gilson du 17 mars 1966 apporte aussi des précisions importantes sur les interprètes de Descartes. A commencer par Jean Laporte : « [Il] m'a toujours paru un sceptique, ou plutôt peut-être un contradicteur né. Il disait non, moins par goût de la négation, que parce qu'on lui semblait toujours attacher à certaines idées plus d'importance qu'elles n'en méritaient. Autant qu'il m'en souvenne, son impression était que 'tout cela revenait au même' ». Laporte ne comprend pas l'importance de certaines

<sup>62</sup> É. GILSON, *Introduction à l'Index scolastico-cartésien*, op. cit., p. III. Il s'agit de JACOB FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, in *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet*, Leipzig, 1887.

<sup>63</sup> Blanchet mourut en 1919. Sa thèse principale sur *Campanella* fut aussi publiée en 1920, avec une préface de Léon Brunschvicg.

<sup>64</sup> É. GILSON, *Introduction à l'Index scolastico-cartésien*, op. cit., p. III.

<sup>65</sup> Cité par J.-R. ARMOGATHE, *Etienne Gilson, ou les tribulations de Clio*, op. cit., pp. 137-142.

<sup>66</sup> Un regard portant au-delà de l'*Index* montre, comme l'a écrit Jean-Robert Armogathe (*Etienne Gilson, ou les tribulations de Clio*, op. cit., p. 137) le caractère ambigu et non linéaire « des rapports entretenus par Etienne Gilson, le philosophe, avec Etienne Gilson, l'historien : Gilson a été ballotté de la philosophie à l'histoire, de l'histoire à l'histoire de la philosophie, de l'histoire de la philosophie à la philosophie de l'histoire. Cet itinéraire ne fut pas simplement linéaire : il connut des points de rebroussement, de temps de doute et de crise. Il aboutit à un constat d'échec » ; voir aussi J.-L. MARION, *Gilson à la lecture de Descartes*, in *Etienne Gilson et nous. La philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1980, pp. 13-34 (le titre reprend, de façon significative, celui d'un célèbre petit livre d'Henri Gouhier, *La philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1948) qui montre que l'interprétation gilsonienne de Descartes, si on compare le *Commentaire au Discours de la Méthode*, de 1925, avec l'*Index* de 1913, procède, « méthodologiquement du moins, d'une manière opposée [...] : l'un établit au premier degré les matériaux des continuités, tandis que l'autre, au second degré, travaille ces matériaux pour y discerner des ruptures » (p. 23).

<sup>67</sup> É. GILSON, *Avertissement à la seconde édition de l'Index*, op. cit., n.p., Paris, Vrin, 1979 et 2006.

L'«itinéraire cartésien» d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce

idées, comme le montre le fait qu'il ne comprend pas l'importance du refus, de la part chez Descartes, d'admettre l'existence d'une *distinctio rationis ratiocinatae* entre l'entendement et la volonté : « Impossible donc de lui faire admettre l'importance du fait que, par exemple, Descartes refuse d'admettre, entre l'intellect et la volonté de Dieu, la distinction *rationis ratiocinatae* maintenue par Thomas d'Aquin » ; mais de façon générale, c'est le titre même du livre de Laporte, *Le rationalisme de Descartes* qui « est curieusement choisi » (p. 113).

Etienne Gilson renvoie ici à une thèse centrale de la métaphysique cartésienne, largement débattue entre les interprètes, celle de l'unité de Dieu. La théorie de l'unité divine est à la base de la deuxième preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu : sans l'unité, l'idée de Dieu qui est en moi pourrait être produite par le concours d'une pluralité de causes partielles, dont chacune pourrait produire les perfections singulières contenues dans cette idée ; au contraire, l'affirmation de l'unité comme *una* [...] *ex praecipuis perfectionibus* comprises dans cette même idée garantit que seul Dieu peut en être la cause<sup>68</sup>.

Cette centralité théorique repose chez Descartes sur une indubitable persistance diachronique. Les lettres des 6 et 27 mai 1630<sup>69</sup> en appelaient déjà à l'unité de Dieu, en lui confiant cependant une fonction théorique, celle de fonder la théorie, annoncée dans la lettre du 15 avril précédent, de la dépendance des vérités éternelles ; et même après les *Meditationes*, en 1644, dans la première partie des *Principia Philosophiae*, Descartes insistera, au § 23 de la *Prima pars*, sur l'absolue simplicité des opérations de Dieu et écrira : « Neque hoc ipsum ut nos, per operationes quodammodo distinctas, sed ita ut, per unicam, semperque eandem et simplicissimam actionem, omnia simul intelligat, velit et operetur ». Il répète cette thèse, la même année, dans la lettre à Denis Mesland du 2 mai<sup>70</sup>. On la retrouve enfin dans ses derniers écrits : non seulement dans l'*Entretien avec Burman*, à propos de l'endroit des *Principia* (« Quidquid in Deo est, non est realiter diversum a Deo ipso, imo est ipse Deus »<sup>71</sup>), mais aussi dans la lettre à More du 15 avril 1649 : « Cum autem in Deo potentia et essentia non distinguantur... »<sup>72</sup>.

Mais cette thèse de l'unité de Dieu était traditionnelle : ainsi Suárez, dans le *De divina substantia*, commençait la question des attributs en définissant comme *extra controversiam* la négation d'une distinction réelle entre eux et entre eux et l'essence divine<sup>73</sup>. En 1637, dans la *disputatio : De unica et simplicissima Dei essentia*, Voetius observait que la négation de toute multiplicité en Dieu était une thèse qui rapprochait les scotistes des thomistes, quelle que soit la différence entre eux pour affirmer chez les uns une distinction formelle, chez les autres une distinction rationnelle<sup>74</sup>. Descartes lui-même, en soutenant l'unité dans les

<sup>68</sup> R. DESCARTES, *Meditationes*, III, in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009, p. 746/747 (AT VII 50, ll. 18-19).

<sup>69</sup> *Descartes à Mersenne*, 6 mai 1630, in *Tutte le lettere*, 1619-1650, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2009 (désormais B Let), let. 31, p. 150/151 (AT I 149, ll. 21-30) ; *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630, B Let 32, p. 152/153 (AT I 152, l. 26 - 153, l. 3).

<sup>70</sup> *Descartes à Mesland*, 2 mai 1644, B Let 454, p. 1914/1915 (AT IV 119, l. 6-9).

<sup>71</sup> AT V 166.

<sup>72</sup> *Descartes à More*, 15 avril 1649, B Let 694, p. 2682/2683 (AT V 343, l. 18-19).

<sup>73</sup> FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de Divina Substantia*, lib. 1, cap. 10, n. 1, in *Opera Omnia*, 28 vol., Paris, Vivès, 1856-1878, vol. I, p. 31a.

<sup>74</sup> GIBBERTUS VOETIUS, *De Unica et simplicissima Dei Essentia. Resp. Iohanne Almelooven, Ultrajectino, Ad diem 10. Iunii 1637*, in

GIULIA BELGIOIOSO

opérations divines, n'avait pas hésité, lui qui était si avare de références, à se réclamer de saint Augustin, dans la lettre à Mesland citée ci-dessus<sup>75</sup>.

Néanmoins chez Descartes la thèse de l'unité de Dieu semble recevoir une signification particulière, différente de celle qui était traditionnelle : il ne se contente pas en effet de nier toute distinction réelle entre les attributs, mais aussi bien toute succession de raison. Deux textes sont décisifs à cet égard : la lettre à Mersenne du 27 mai 1630, où Descartes ne se limite pas à affirmer que « c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione* »<sup>76</sup>. Douze ans plus tard, dans les *Sextae responsiones*, Descartes dit encore que la *ratio* de la liberté divine est irréductible à celle de l'homme, en tant que définie par une indifférence par laquelle en Dieu l'entendement ne précède pas la volonté non seulement dans le temps (*prioritas temporis*), mais même rationnellement (*ratione ratiocinata*)<sup>77</sup>.

Le premier à interpréter ces textes de Descartes dans le sens d'une véritable et authentique négation de la distinction de raison entre les attributs divins fut Etienne Gilson, précisément dans *La liberté chez Descartes et la théologie*.

La thèse fut au centre du débat de la séance de la Société française de philosophie le 19 mars 1914<sup>78</sup>. Maurice De Wulf objecta à Gilson que sa thèse était considérablement affaiblie par la confusion illégitime entre *distinction* et *succession* : la négation d'une succession de raison entre les opérations divines n'implique pas la négation d'une distinction de raison<sup>79</sup>. Gilson lui répondit alors en observant que Descartes avait mis l'accent sur la succession pour contester les conséquences périlleuses de la distinction, et qu'aucun texte ne pouvait confirmer la situation théorique imaginée par De Wulf d'une distinction sans succession – quelque pensable qu'elle puisse être<sup>80</sup>.

C'est ici que prennent place les deux interventions où Jean Laporte s'est opposé à Gilson<sup>81</sup> : la première, *La finalité chez Descartes*, publiée en 1926, se limite, sur ce problème précis, à répéter les critiques de De Wulf, la seconde *La liberté selon Descartes*, publiée en 1937, se distingue, en revanche, par un effort pour clarifier ce que peut signifier la notion d'une distinction sans succession parmi les attributs divins, en concluant que la distinction est une condition nécessaire pour une connaissance claire et distincte des attributs divins, qui n'est provisoire que par rapport à un abandon suprarationnel au mystère divin.

Bien que De Wulf et Laporte aient de leur côté les textes de Descartes lorsqu'ils affirment qu'il a textuellement nié seulement la succession de raison, et non pas la distinction de raison entre les attributs

---

*Selectarum Disputationum Theologicarum*, 5 vol., Utrecht, Waesberge, 1648-1669 : vol. I, p. 233.

<sup>75</sup> *Descartes à Mesland*, 2 mai 1644, B Let 454, p. 1914/1915 (AT IV 119, l. 12-14).

<sup>76</sup> *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630, B Let 32, p. 152/153 (AT I 152, l. 27 - 153, l. 3).

<sup>77</sup> *Sextae Responsiones*, B Op I 122/123-124/125 (AT VII 431, l. 26 - 432, l. 9).

<sup>78</sup> *Séance du 19 Mars 1914 : La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, « Bulletin de la société française de Philosophie », XIV (1914), p. 207-258.

<sup>79</sup> *Séance du 19 Mars 1914*, *op. cit.*, pp. 222-223.

<sup>80</sup> *Séance du 19 Mars 1914*, *op. cit.*, p. 226.

<sup>81</sup> JEAN LAPORTE, *La finalité chez Descartes*, « Revue d'Histoire de la Philosophie », II (1928), pp. 366-396 ; Id., *La liberté selon Descartes*, « Revue de Métaphysique et de Morale », XLIX (1937), pp. 101-164. Les deux articles ont été repris dans *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950<sup>2</sup>.



L'«itinéraire cartésien» d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce

divins, ils n'ont pas réussi pour autant à répondre à la contre-objection soulevée par Gilson : que signifie une négation de succession qui ne soit pas aussi une négation de distinction ? Ce qui explique pourquoi de grands interprètes successifs, comme Henri Gouhier et Jean-Luc Marion, ont de fait souscrit à la thèse de Gilson<sup>82</sup>.

Mais aucun interprète, cependant, n'a pu expliquer de façon convaincante comment la négation d'une distinction de raison entre les attributs divins pouvait être compatible avec la reconnaissance, de la part de Descartes, d'une pluralité d'attributs : s'ils sont indistincts entre eux, comment parler de plusieurs attributs ?<sup>83</sup>

Le jugement de Gilson sur Gouhier (« que j'aime mieux que Sainte-Beuve », dit-il) est très différent : « comme homme, et autant comme critique, [il] me semble exactement tel que vous le présentez ». Gouhier, continue Gilson, est « l'intelligence, le talent et l'exactitude historique incarnée ». Un jugement, comme on voit, marqué d'affection, d'estime et d'affection : « Je l'aime très chèrement et je suis sa production depuis des années avec une admiration sympathique ».

Et cependant Gilson prend ses distances de son élève et souligne les différences : « Son attitude historique est beaucoup plus bergsonienne que la mienne, bien qu'au fond je me sente très près de lui quand il s'agit de la création de l'œuvre par le philosophe. Une philosophie est certainement un acte libre, mais je reste fidèle à l'historicisme de ma jeunesse en ce qui concerne les conditions dans lesquelles cette liberté s'exerce ».

Ainsi, par rapport à l'abandon de son idée du primat de la physique sur la métaphysique, en faveur d'un parallélisme chronologique, Gilson pense que Gouhier fait erreur : « Je ne crois pas du tout que la réflexion métaphysique ait été contemporaine de la réflexion physique chez Descartes : il avait fait choix d'une méthode physique avant d'avoir pensé aux conditions métaphysiques requises par cette méthode. La *mirabile visione*<sup>84</sup> est d'idées préexistantes, elle ne les a pas causées. J'accorde que *questa sintesi è potuta avvenire soltanto perché Cartesio ha già pensato la sua fisica come metafisica* (p. 315) ; je supprimerais pourtant *soltanto*. Je n'ai (autant que je sache) modifié en rien mon attitude sur ce point. Tout ce que je concède, c'est une possibilité intrinsèque, mais je maintiens qu'il n'existe à ma connaissance aucun texte invitant à penser que les choses se soient passées ainsi, et que les textes à Mersenne, que citait Lévy-Bruhl, invitent à penser le contraire. Je n'oublierai jamais la première fois où il nous lut la phrase : 'Mais il ne faut pas le dire s'il vous plaît'. Je pense aussi encore que sa métaphysique est née d'une réflexion non métaphysique. Henri Gouhier est tellement meilleur historien que je ne le suis, que si un philosophe lui dit : 'je fais de la métaphysique', il en conclut que c'est un métaphysicien. Malebranche a étudié la métaphysique pour elle-

<sup>82</sup> H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962 ; J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991<sup>2</sup>.

<sup>83</sup> Voir sur tout ceci IGOR AGOSTINI, *Ne quidem ratione. Infinità ed unità di Dio in Descartes*, Lecce, Conte, 2004, en particulier pp. 160-163 et *L'indistinzione degli attributi di Dio in Descartes*, in MARIA TERESA MARCIALIS / FRANCESCA MARIA CRASTA (a cura di), *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, Lecce, Conte, 2002, pp. 55-70 et LAURENCE DEVILLAIRES, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin, 2004.

<sup>84</sup> Réminiscence de DANTE ALIGHIERI, *Vita nuova*, cap. XLII : « Appresso questo sonetto apparve a me una mirabile visione, ne la quale io vidi cose che mi fecero proporre di non dire più di questa benedetta infino a tanto che io potesse più degnamente trattare di lei ».

GIULIA BELGIOIOSO

même ; lui est un vrai métaphysicien ; il est même comme le disait si justement Gioberti, un métaphysicien que les Français ne méritaient pas d'avoir eu ! ».

En 1964, Gilson confirma son interprétation de 1913 : « *Je pense aussi encore que sa [de Descartes] métaphysique est née d'une réflexion non métaphysique* » et, avec Wolff, il répète : « *Pour Descartes j'en reste au décisif nisi fastidio metaphysicae correptus fuisset* »<sup>85</sup>.

Gilson et Del Noce n'ont rien en commun, mais cependant ce dialogue épistolaire a conduit le philosophe français à tracer un bilan de ses études cartésiennes et de certains de ses choix ; il donne son avis sur des interprétations dont il fut un protagoniste, et qui parfois s'étaient opposées à la sienne. L'attention à ses travaux s'est tout de suite manifestée et a duré dans le temps, bien que « dans [ses] ouvrages consacrés au cartésianisme », il ait réalisé « un revirement très net [...] : il s'agit désormais d'histoire et non d'apologétique rationaliste »<sup>86</sup> ; et par delà ces études historiques, demeure ce que le philosophe avait agencé, et qui aujourd'hui encore, reste un objet de discussion, à savoir comment conjuguer *la philosophie et son histoire*<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Gilson modifie la phrase de Christian Wolff (« Si Cartesius non fastidio philosophiae primae correptus fuisset » : *Philosophia prima sive Ontologia...*, Vérone, Moroni, 1779, vol. I, p. 137) qu'il avait déjà citée in *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 166.

<sup>86</sup> Voir Appendice A.

<sup>87</sup> Titre du petit livre qu'Henri Gouhier publie en 1948 chez Vrin et qui commence par un chapitre intitulé : *Digression sur la philosophie à propos de la philosophie chrétienne*. Les articles réunis dans *Etienne Gilson et nous*, op. cit., sont importants, parmi lesquels J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture*, art. cit., p. 13-34 ; JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Gilson et Heidegger*, pp. 103-116 ; PIERRE-ALAIN CAHNÉ, *Linguistique et philosophie*, pp. 123-130.

## Appendix A

TURIN, 14/3 '65

Monsieur le Professeur et cher Maître,

Je vous remercie bien des études qui vous avez eu l'obligeance de m'envoyer. Plusieurs choses m'ont distra-ité jusqu'ici, mais mon étude sur vous sera certainement prête entre le 10 avril.

Il me serait absolument nécessaire votre étude "Pour une histoire, des 'Méditations métaphysiques', 1951, où vous prenez position au regard de M.F. Alquié. Et aussi "Les deux XVII siècles" 1949 pour le concept de Anti-Renaissance, et La note sur l'antihumanisme, à propos de Berulle, 1953. *Je Vous prie de me l'envoyer au plus vite.*

Et aussi, si possible:

- ✓ La philosophie de la religion selon Auguste Comte, 1957 *ja ne me souviens*
- ✓ La signification historique du positivisme, 1958 *Insiste*
- Science et sagesse dans l'itinéraire de Maine de Biran, 1953
- Autobiographie et philosophie... chez Maine de Biran
- Maine de Biran et ses historiens, 1949 *Insiste*
- ✗ Maine de Biran et Bergson, 1958 *no reuse*
- ✗ Les rapports du monde et de Dieu dans la philosophie de Bergson, 1958 *Insiste*
- Le bergsonisme et l'histoire de la philos. française, 1959
- ✗ Bergson et la philos. du Christianisme, 1960
- ✗ Théâtre et philosophie, 1957
- ✗ Le livre "Notre ami Maurice Barrès, publié en 1928, se trouve-t-il encore en commerce ?"

Je chercherai aussi d'entendre la raison pour laquelle vous avez passé en 1930 de l'étude de Descartes et de Malebranche à l'étude de Auguste Comte. Votre maître Gilson, élève de Levy-Bruhl, avait passé à l'étude de Descartes. Vous avez suivi, au regard de la recherche historique, le chemin à l'envers. Et pour rappeler un écrivain qui n'était pas de tout un philosophe, mais un sociologue, Maxime Leroy, lui aussi avait passé de Saint-Simon à Descartes. Il y a donc, paraît-il, une certaine liaison entre les études cartésiennes et les saintsimoniennes et comtiennes. C'est celle de la phi-



APPENDIX A

philosophie de l'histoire et de l'image que celle-ci avait construite de Descartes ?

X Et votre première étude cartésienne sur Descartes à la Convention que je n'ai pas encore vue, devait traiter justement de Descartes et de la pensée révolutionnaire qui est la matière de la philosophie de l'histoire, dont Vous avez été un illustrateur et un critique si pénétrante.

Si Vous me permettez de consulter Vos Cours de Sorbonne, encore inédits ou roneotypés, surtout ceux sur Pascal, je Vous en serai extrêmement gré.

Encore: serait-il possible de voir la thèse de votre élève, aujourd'hui évêque de Versailles, A. Renard, sur la Querelle de la possibilité de la philosophie chrétienne?

C'est inutile de Vous assurer que, si Vous en avez peu d'exemplaires, je me haterais de Vous les renvoyer tout de suite, dès que j'aurais terminé mon travail.

Je me prend la liberté de Vous envoyer deux études, l'une sur Giovanni Gentile et l'autre sur Pietro Martinetti.

Je Vous prie de vouloir agréer, avec mes remerciements, l'expression de mes sentiments les plus dévoués

Votre

Augusto Del Noce

TORINO, Via Ettore de SONNAZ 11

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

16 febb. '64

ISTITUTO DI FILOSOFIA

Monsieur le Professeur et cher Maître,

Il "Mulino" est très honoré de faire paraître Votre livre "L'histoire et la Philosophie - La philosophie et son histoire". Au commencement de Mars je serais à Bologna et on vous en fera la régulière requête. La rédaction du "Mulino", Vous prie de parler à Votre éditeur pour qu' il ne leur rend la chose difficile.

Je serais heureux si Vous me permettiez de le présenter, par une brève préface aux lecteurs italiens.

Je vous serais bien gré si Vous aurez l' obligation de m' envoyer au plus vite, car je dois en tenir compte et le citer, Votre deuxième écrit sur l' antihumanisme de Pascal et, si c' est possible, tous Vos autres écrits sur Pascal, hormis ceux qui sont paru dans l' "Archivio di Filosofia", ou, tout au moins, leur indication.

Veillez agréer, mon cher Maître (et Vous avez été vraiment mon premier maître en me dévoilant la pensée religieuse du cartésianisme et un nouvel moyen de faire l' histoire de la philosophie), mes salutations plus amicales. A ces salutations s' unissent, avec un souvenir pour Vous et pour M.me Gouhier ma femme et mon fils.

Votre très dévoué

Augusto del Noce

Vous écrivez très-tôt, je crois, pour "Il Mulino".  
M. le prof. Alfonso PRANDI.



## Appendix B

Auxerre, le 29 septembre 1921

Cher Monsieur,

Vos compliments si aimables m'ont vivement touché. Je vous en remercie bien sincèrement.

J'espère que vous avez passé d'excellentes vacances et que l'air de la Suisse vous a été favorable, après ce bon repos, et avec une année scolaire moins chargée, votre santé sera certainement meilleure.

Il n'est pas inutile de vous dire que je me repose avec délice. Je profite de ces vacances pour essayer de combler quelques-unes des nombreuses lacunes qui me



désolément. Je fais un peu d'histoire de l'art, et j'ai  
fait connaissance avec Male qui m'a enchanté. Je le  
cite souvent dans mon cours ; j'y trouve matière  
à réflexion beaucoup plus que dans les Juyau, Seailles ou  
autres.

Je suis en correspondance avec Gilson pour ma  
thèse. Voici quelques sujets qu'il m'a proposés :

a) Histoire de l'Avénisme latin du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle.

b) Jassendi.

c) Publier la Correspondance de Mersenne ; et ~~par~~ on pourrait  
faire une thèse complémentaire d'un inventaire analytique  
de toute correspondance.

d) Leibnitz, et la Renaissance.

e) Malebranche.

Voici ce que me dit Gilson au sujet de ce dernier sujet,  
qui me conviendrait très bien et sur lequel je lui ai



APPENDIX B

demandé de plus amples renseignements.

« Malebranche: le dernier des grands ~~philosophes~~ scolastiques  
augustinien. Resurrection, dans le cas Malebranche, de la  
lutte engagée au XIII<sup>e</sup> siècle entre thomisme aristotélicien  
et augustinisme traditionnel. Vous avez là la clef de tous les  
cas de modernisme jusqu'à l'abbé Baulain et au  
P. Laberthonnière inclusivement. ».

Que pensez-vous de tous ces sujets, et de ce dernier en  
particulier? Vos conseils me seront très précieux. J'avais  
proposé à Gilson quelque chose se rapprochant de ce dont  
nous avons parlé: il s'agissait d'étudier le mouvement  
libertin au XVII<sup>e</sup>, et à propos de cela, d'examiner la fin  
de la scolastique en France, et dont la place au cartésianisme  
et impuissante à combattre la libre-pensée naissante.  
Tout en trouvant la chose intéressante, Gilson m'a fait, entre  
autres objections, une remarque dont je dois tenir compte  
pour mon avenir: une thèse doit me qualifier pour  
un enseignement assez précis; pour lui, il voit dans le



sujet dont je lui parlais une étude portant sur un  
 vaste mouvement de ~~renaissance~~ renaissance catholique, qui appartenait  
 plutôt à "l'histoire des idées religieuses", qu'à "l'histoire  
 de la philosophie." Or des travaux d'histoire de la  
 philosophie me feront plus facilement avoir une  
 chaire de faculté.

Inutile de vous dire que, si de votre côté, vous  
 songez à un sujet intéressant, je serai heureux de le  
 connaître. , même si ce n'était pas un sujet sur la  
 philosophie du XVII. L'histoire de la philosophie n'est  
 pas pour moi une fin ; si je choisis une thèse de cette  
 nature, c'est parce que je me trouve un peu trop jeune  
 pour aborder une question de métaphysique ou de morale ;  
 si pourtant vous en rencontrez une que je puisse traiter,  
 je vous demanderais de me la soumettre.

J'accepte avec plaisir de collaborer à la  
 Revue Universelle ... dans la mesure de mes moyens.



APPENDIX B

A ce propos, il me serait agréable de savoir ce qui vous conviendrait le mieux. Vous connaissez votre public et vous savez ce qui peut l'intéresser. Je vous soumetts deux questions, mais qu'il soit bien entendu que je suis à votre disposition pour traiter autre chose que vous jugeriez plus digne d'attention.

(chez Plou)

1°. Il va paraître en octobre ou novembre un Descartes, de Jacques Chevalier. A propos de ce livre, voulez-vous un article sur l'ensemble des études consacrées au cartésianisme, depuis quelques années, et en particulier sur le livre de Blanchet (les origines du Je pense, donc je suis), de l'année dernière? Peut-être, me direz-vous, ne faut-il pas ennuyer les lecteurs de la Revue en leur parlant toujours de Descartes, car de très bons articles de vous et de M<sup>lle</sup> Noelle Maurice Denis ont déjà paru.



D'autre part, je suis en excellents termes avec Jacques  
Chevalier ; il me serait difficile de critiquer son livre  
et c'est pourquoi je vous parlais d'un article plus  
documentaire que dogmatique sans lequel on  
montrerait le revirement très net qui depuis  
Espinosa et Gilson se remarque dans les ouvrages  
consacrés au cartésianisme : il s'agit désormais  
d'histoire et non d'apologétique rationaliste.

J. Chevalier m'a d'ailleurs communiqué son manuscrit.  
C'est un excellent ouvrage de vulgarisation ... mais  
il n'apporte rien de nouveau. Cela ne vous étonnera  
pas, sans doute ? (Je dois dire qu'il y a de très bons chapitres  
sur l'œuvre scientifique de Descartes.)

2° Parodi a réédité son livre de 1909

"Le problème moral et la pensée contemporaine" : c'est une  
série d'études sur la morale biologique (Le Dantec -  
Mekhnikoff), la morale de Babbot, celle de Durkheim



APPENDIX B

et celle de Levy Poulth. ; il ya ajouté une série de  
considérations inspirées de la guerre. D'autre part,  
Prelot vient de publier un ouvrage qui doit s'intituler  
"la conscience morale et la guerre". Est-ce que  
à propos de ces deux ouvrages, ou de l'un d'eux seulement,  
un article de morale vous intéresserait ? Il est bien  
certain qu'il ne pourrait être que de ton très respectable  
.... car ce sont mes deux inspecteurs généraux ;  
Aucun où ceci vous conviendrait, faut-il que je  
me procure les ouvrages en question (que s'ailleurs je  
pourrais avoir à l'École) ? ou bien l'habitude n'est-elle  
pas que les librairies les fournissent au bureau de la  
revue ? J'ignore tout des habitudes "journalistiques"  
et je vous serai reconnaissant de m'informer là-dessus.



Excusez, cher monsieur, cette trop longue  
épître. Veuillez croire à mes sentiments  
respectueusement dévoués.

Jean Fouquier

N.P. Nous nous bientôt votre étude sur Descartes  
que les lettres annoncent depuis deux mois ?  
Je vais peut être leur porter un petit essai sur  
"Bourget et le Pragmatisme".

non ne r  
eu Chre  
eime en  
as de pla  
aillé à p  
eatitude  
a Corps  
ent dau  
e, que  
se, le je  
as a'etr  
& meime  
ui en au  
que i'An  
y font r  
errectie

Francesco Marrone

## Descartes, Gilson et l'histoire de la philosophie. Une postface

Gilson et Descartes semblent partager la même destinée. Chacun d'entre eux – selon des proportions différentes et en relation à son propre domaine de compétences – constitue un point de non-retour, ou bien l'effet d'un virage dont les conséquences ont été (et restent aujourd'hui encore) imprévisibles, imprévues et requérant des éclaircissements ultérieurs.

Quelque impropre et paradoxale que cette comparaison préliminaire puisse paraître, il est néanmoins évident que la contribution d'Étienne Gilson aux études cartésiennes a été révolutionnaire. Il a été celui qui a soustrait Descartes à la scolastique des interprétations, principalement aux interprétations idéalistes ou positivistes qui dominaient la scène philosophique au tout début du XX<sup>e</sup> siècle, et qui a reconduit la philosophie cartésienne dans les bornes de son authentique dimension historique. Ce qui frappe, dans les travaux de Gilson, c'est en effet la tentative d'abandonner toute lecture 'internaliste', trop centrée qu'elle est sur l'interprétation des thèses cartésiennes à partir de modèles herméneutiques extrinsèques, et de promouvoir en revanche une lecture 'externaliste', dont le but serait plutôt celui de replacer les thèses cartésiennes dans les contextes théoriques ou doctrinaux au sein desquels elles avaient été formulées *de facto*.

Le choix d'adopter une approche 'externaliste' visant à mettre en avant les contextes doctrinaux et les débats au sein desquels s'est élaborée la 'révolution cartésienne' avait pour Gilson une double fonction ou finalité : d'une part, au niveau opératif, elle visait à épurer l'herméneutique cartésienne des 'incrustations' idéologiques qui avaient jusque-là caractérisé l'histoire (pourtant remarquable) des études cartésiennes ; d'autre part, à un niveau plus strictement méthodologique, elle s'attribuait le but de montrer de quelle manière, et en quel sens, l'étude de tels contextes pouvait contribuer à permettre une compréhension plus profonde des thèses cartésiennes et de leurs motivations intimes.

Cependant, le génie de Gilson ne consiste pas tant, ni seulement, dans cette préférence de l'approche 'externaliste' (au détriment de l'approche 'internaliste'), mais plutôt dans ce qu'il a repensé *ex novo* le rapport entre ces deux modalités de l'interprétation. S'il s'était limité à reconstituer des contextes théoriques sans supposer qu'une telle reconstitution historico-doctrinale pouvait produire d'importantes conséquences sur l'interprétation de la pensée cartésienne, son approche aurait été simplement 'documentaire' et dépourvue de retombées théoriques.

A ce propos, l'idée de Gilson – idée géniale en tant qu'inaugurale – est la suivante : aucune lecture 'internaliste' n'est possible si elle n'est pas fondée sur une approche 'externaliste' préliminaire. Aux yeux de Gilson, la reconstitution du contexte au sein duquel Descartes aurait formulé ses thèses est fonctionnelle à



FRANCESCO MARRONE

la compréhension (ou à l'interprétation) de ces thèses elles-mêmes. Le présupposé d'une telle interprétation est, à l'évidence, la conviction que toute 'proposition philosophique' répond directement ou indirectement à des questions qui ont été élaborées au cours d'une histoire ou d'une tradition de longue durée. Et même si une 'proposition philosophique' s'avère originale et irréductible à toute tradition, cela ne fait que confirmer, peut-être *a fortiori*, la nécessité d'interpréter le travail historico-philosophique comme une synthèse qui soit capable de mettre ensemble les mérites de l'approche 'internaliste' et les résultats que seule l'approche 'externaliste' permet d'atteindre.

Dans ce volume, un tel aspect du travail historico-philosophique est mis en avant par les trois contributions d'Igor Agostini, de Delphine Bellis et de l'auteur de cette postface.

La contribution d'Igor Agostini (*Qu'est-ce que constituer un Index scolastico-cartésien ?*) – dont le but explicite est celui de présenter l'ambitieux projet de mise à jour de l'*Index scolastico-cartésien* (1913) – rappelle les éléments essentiels qui caractérisent l'enquête (externaliste) de Gilson sur les antécédents scolastiques de la pensée cartésienne. A ce propos, ainsi qu'Igor Agostini le relève avec précision, le mérite essentiel de Gilson a été celui d'inaugurer une toute nouvelle saison des études cartésiennes ; et cela non seulement par rapport à ceux qui avaient proposé, comme l'avait fait Octave Hamelin, des lectures 'internalistes' caractérisées par des influences idéalistes ou positivistes, mais aussi eu égard à ceux qui, de même que Gilson, avaient pressenti l'intérêt d'une enquête consacrée aux antécédents scolastiques de la pensée cartésienne, mais qui pourtant n'avaient pas réussi à établir, au niveau méthodologique, les limites d'une telle approche historiographique.

Avant Gilson, des chercheurs de la valeur de Freudenthal, Veitch, von Hertling et Baldwin avaient déjà essayé de retrouver des antécédents de la pensée cartésienne dans la philosophie médiévale. Tous, pourtant, avaient mené des enquêtes qui n'étaient pas seulement partielles quant aux résultats, mais qui étaient aussi indéterminées en ce qui concerne la méthode de la recherche et les bornes chronologiques qu'on lui imposait : ils cherchaient des antécédents de la pensée cartésienne au sein d'une pensée médiévale trop vaguement circonscrite. En revanche, comme on le disait, l'un des mérites les plus remarquables de Gilson a été celui de limiter la recherche des antécédents au seul 'moyen âge' qui aurait pu s'avérer digne de considération afin de reconstituer le contexte de la formulation de la pensée cartésienne. Dans ce sens, le but de l'enquête que l'on a nommée 'externaliste' n'était pas de signaler une série de probables antécédents dans le contexte d'un 'moyen âge' indéterminé, mais celui, inévitablement plus intéressant et remarquable, d'enquêter sur ces auteurs et ces *corpora* que Descartes pouvait effectivement avoir connus pendant les années de sa formation auprès du collège jésuite de La Flèche.

Or, c'est dans la continuité de la voie inaugurée par Gilson que se présente le projet – dirigé par Igor Agostini – de mise à jour de l'*Index scolastico-cartésien*. Une telle mise à jour, d'ailleurs, s'avère d'autant plus nécessaire que l'*Index* gilsonien s'est *de facto* qualifié comme un *Index thomistico-cartésien*, comme le remarquait déjà François Picavet à l'occasion de la soutenance de thèse d'Étienne Gilson – ce qui rendait nécessaire, et rend nécessaire aujourd'hui, une extension systématique de l'*Index* aux autres grandes traditions de la pensée médiévale, à savoir le scotisme et l'occamisme.

A la différence de l'*Index* de Gilson, la mise à jour procédera selon un ordre inverse : alors que Gilson

Descartes, Gilson et l'histoire de la philosophie. Une postface

extrayait des ouvrages médiévaux des textes ou des passages qui auraient pu justifier les interprétations à venir, l'équipe s'occupant aujourd'hui de la mise à jour procède, au contraire, de l'interprétation à l'indexation, extrayant de la littérature critique ces textes ou ces passages qui constituent déjà le fondement textuel d'interprétations qui ont déjà été avancées.

La contribution de l'auteur de cette préface insiste, de même, sur la nécessité d'une extension au scotisme de l'enquête sur les antécédents scolastiques de la pensée cartésienne. *Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective* offre une reconstruction du débat entre Gilson et Roland Dalbiez à propos du rôle joué par le scotisme dans la genèse de la notion cartésienne de *realitas obiectiva*.

Mais la contribution de Delphine Bellis (*Météores cartésiens et météores scolastiques : la lecture philosophique d'Étienne Gilson*) insiste, elle aussi, sur le rapport entre la pensée cartésienne et la scolastique. Le but de l'article, pourtant, n'est pas tant de reprendre le dossier sur les sources possibles de la météorologie cartésienne (ce qu'il fait tout de même), mais plutôt de montrer que le vrai enjeu de l'enquête de Gilson sur les *Météores* consiste dans la détermination du rapport entre physique et métaphysique.

A ce propos, selon Delphine Bellis, l'interprétation de Gilson est caractérisée par une évolution qui le conduit à soutenir, pendant dix ans, deux thèses qui ne sont pas contraires, mais qui s'opposent tout de même partiellement. Dans un premier moment, qui coïncide avec la publication de *Météores cartésiennes et météores scolastiques*, Gilson attribue une primauté à la physique : selon cette lecture, la tâche de la métaphysique serait de garantir à la physique la légitimité et le fondement qu'elle exige et qui consiste essentiellement dans l'élimination des causes finales (en faveur de l'efficience) et dans la réduction de la réalité naturelle à l'étendue géométrique.

Successivement, influencé par la thèse du jeune Henri Gouhier, son premier thésard, Gilson modifie profondément son interprétation. L'article *Physique et métaphysique dans le système cartésien*, que Gilson publie en 1929 dans la « Revue d'Histoire de la Philosophie », propose en effet une thèse plus nuancée. Dans cette nouvelle lecture, la métaphysique n'est plus simplement subordonnée à la physique : s'il est vrai que la nouvelle physique exige des thèses métaphysiques qui puissent constituer le fondement de son approche à la réalité naturelle, il est vrai aussi qu'on ne peut pas affirmer qu'il y ait, entre la physique et la métaphysique, un rapport de subordination (de la seconde eu égard à la première). Dans ce nouveau cadre interprétatif, le rapport subsistant entre la métaphysique et la physique n'est plus de nature 'causale', mais se définit à nouveaux frais comme un rapport de 'co-appartenance' : la métaphysique n'est pas le simple résultat, ou l'effet (selon le modèle de la dépendance causale), des exigences de la nouvelle physique, mais se qualifie par contre comme le principe immanent de la physique – ou comme le fondement radical (pensons à l'arbre de la philosophie de la *Lettre-préface*) qui en justifie les présupposés et les résultats.

L'originalité de l'approche de Gilson dans le domaine des études cartésiennes, comme on l'a dit, concerne principalement la méthode de l'enquête historico-philosophique. La révolution méthodologique de Gilson, pourtant, ne concerne pas seulement la synthèse entre l'approche 'externaliste' (ou généalogique) et l'approche 'internaliste' dans le contexte restreint de l'exégèse du texte cartésien, mais aussi, plus en général, la possibilité de placer 'le moment Descartes' dans une perspective interprétative de longue durée.

FRANCESCO MARRONE

Les contributions de Jean-Christophe Bardout, de Vincent Carraud et de Giulia Belgioioso se placent exactement sur cette ligne directrice.

L'article de Jean-Christophe Bardout envisage le débat sur le réalisme qui, dans les années 30, a opposé Gilson à Léon Noël. La querelle Gilson-Noël porte sur la compatibilité entre le réalisme traditionnel (pré-cartésien et thomiste) et la philosophie critique telle qu'elle se définit à partir de la formulation cartésienne du *cogito*. Selon Noël, il est possible de formuler un modèle de réalisme qui soit en même temps immédiat et critique. Selon Gilson, en revanche, un tel réalisme n'est qu'une chimère de la néoscholastique : filtré par le subjectivisme moderne, il ne peut que conduire à la dérive idéaliste qui caractérise la pensée moderne. La tentative de légitimer le retour au réalisme thomiste, selon l'exhortation de l'encyclique *Aeterni Patris* de 1879 à partir d'une conceptualité équivoque (que l'on pense à l'idéalisme post-cartésien ou à la phénoménologie) comporte, selon Gilson, une essentielle contradiction, puisqu'il prétend légitimer le réalisme à partir de son contraire. D'après Gilson, qui interprète Descartes comme la source originaire de tout phénoménisme, le réalisme thomiste et l'idéalisme cartésien sont *stricto sensu* inconciliables.

Le texte dans lequel Gilson formule cette défense du réalisme thomiste contre les tentations du subjectivisme idéaliste est *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939). Le point intéressant de la contribution de Bardout, et de la précise reconstruction du débat sur le réalisme qu'elle fournit, consiste dans l'hypothèse selon laquelle *Réalisme thomiste*, tout en n'étant pas un livre sur Descartes, contribue à éclaircir la fonction ou le rôle historique que Gilson attribuait à la pensée cartésienne. En ce sens, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* est sans aucun doute, quant à son inspiration de fond, un texte théorique, mais il est aussi, comme le remarque précisément Bardout, l'un des lieux où Gilson fournit une interprétation historico-philosophique de la pensée cartésienne et attribue à Descartes la fonction d'être la source originaire du subjectivisme idéaliste et de la dégénération néoscholastique du réalisme.

Dans le cadre du volume, la contribution de Vincent Carraud est, elle aussi, assez particulière (*Socratisme chrétien, dépassement de la philosophie et chosisme : le Pascal d'Étienne Gilson*). En raison d'un paradoxe, d'ailleurs bien mis en avant par l'auteur, la contribution de Carraud ne porte pas sur Descartes, ni sur Gilson lecteur de Descartes, mais plutôt sur Pascal, et notamment (voici le paradoxe) sur le livre que Gilson n'a jamais consacré à Pascal. Néanmoins, ainsi que Carraud ne manque pas de le remarquer, Pascal constitue l'un des principaux points de repère culturels de Gilson.

Dans l'interprétation de ce dernier, telle qu'elle émerge de *l'Esprit de la philosophie médiévale* (1632), du *Réalisme méthodique* (1635) et de *Christianisme et philosophie* (1636), Pascal incarne trois 'figures' fondamentales de l'histoire de la philosophie. Premièrement, il constitue l'accomplissement moderne du socratisme chrétien : selon Gilson, Pascal reprend l'héritage de saint Augustin et de saint Bernard et contribue pour autant à ce processus de dévoilement de l'homme qui constitue l'effet historique du « connais toi-même » socratique. Dans ce sens, on pourrait soutenir avec Carraud que Pascal constitue pour Gilson le vrai *Socrate chrétien* !

Deuxièmement, aux yeux de Gilson, Pascal est également celui qui a opéré un vrai dépassement de la philosophie par le thème de la charité. Le fond de la question, ici, est l'attitude différente de Descartes



Descartes, Gilson et l'histoire de la philosophie. Une postface

et de Pascal eu égard à la fonction qu'il faut attribuer à la métaphysique. Le dépassement de la philosophie opéré par Pascal constitue pour Gilson une ouverture métaphysique, un 'geste théorique' qui attribue à la métaphysique une fonction qui est en même temps nécessaire et constitutive : *nécessaire*, en tant que la métaphysique répond au désir de la 'grandeur' de l'homme ; *constitutive*, en tant qu'elle délimite l'horizon de l'action humaine et donc, par voie de conséquence, de l'anthropologie pascalienne. Mais c'est justement cette ouverture de Pascal à la métaphysique qui distingue, selon Gilson, l'approche de Pascal de celle de Descartes. Contrairement à ce qui arrive chez Pascal, chez Descartes le dépassement de la philosophie se réalise sous la forme d'un abandon, ou d'un congé, de la métaphysique : reléguée dans la fonction de fondement de la science physique, la métaphysique finit par constituer un moment préliminaire, puis abandonné, d'une réflexion qui s'avère finalement indépendante et autonome.

Enfin, Vincent Carraud reprend la question du réalisme – également traitée, dans ce volume, par Jean-Christophe Bardout. Dans la contribution de Carraud, pourtant, le débat entre Gilson et les néoscholastiques n'est pas envisagé, comme c'est le cas dans la contribution de Bardout, en vue de mettre en avant la fonction historique que Gilson attribue à Descartes, mais plutôt afin de circonscrire, de manière similaire, l'identité philosophique de Pascal. A tel propos, le paradoxe formulé par Carraud au début de son article émerge de nouveau : Pascal s'avère absent des textes explicitement consacrés par Gilson à la querelle sur le réalisme, à savoir dans *Réalisme méthodique* et le *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Il est, par contre, mentionné uniquement dans le *Vade mecum du débutant réaliste*.

Cette mention permet d'envisager la fonction que Gilson attribue à Pascal. Aux yeux de Gilson, Pascal est l'antagoniste de Descartes – celui qui s'oppose à l'idéalisme implicite dans la métaphysique de l'*ego cogito* et qui reconduit la philosophie à son inspiration réaliste. Pour Gilson, donc, Pascal est une 'figure' historique du réalisme, même si le modèle de réalisme qu'il propose se définit *de facto* comme un 'chosisme', voire comme un réalisme des choses, assez différent du réalisme scolastique.

Le volume comprend enfin une précieuse contribution par Giulia Belgioioso, qui fournit un dossier complet à propos des échanges épistolaires entre Gilson et Augusto Del Noce. La reconstitution de cette discussion 'à distance' apparaît extrêmement significative pour au moins trois raisons : premièrement, parce qu'elle permet d'envisager le point de vue de Gilson sur des thèmes qu'il n'a pas traités dans ses ouvrages ou qu'il n'a traités qu'en passant ; deuxièmement, parce qu'elle permet d'envisager certains éléments moins connus de la réflexion de Gilson sur l'athéisme ; troisièmement, enfin, parce qu'elle permet de remarquer de quelle manière Gilson a reçu les critiques que Del Noce adressait à l'interprétation du rapport physique-métaphysique qu'il avait proposé, en 1913, dans *La Liberté chez Descartes et la théologie*.

Dans le cadre de l'échange entre Gilson et Del Noce, les deux correspondants consacrent une attention significative à ce que Gilson appelle la 'philosophie piémontaise-savoyarde' – soit ce courant philosophique qui, à partir de Malebranche, aurait conduit à des auteurs tels que Rosmini, Gioberti et Gerdil, et qui aurait été oublié à cause des critiques des néo-idéalistes de Naples. Selon Gilson, la critique de Giovanni Gentile à l'*intuitus* et à l'ontologisme de Malebranche serait ce qui a fait que des auteurs tels que Gerdil ont été totalement ignorés. Mais si Gilson et Del Noce partageaient le même intérêt pour la philosophie franco-italienne, ils n'étaient pas d'accord quant à la stratégie pour la soustraire à l'oubli : alors

FRANCESCO MARRONE

que Del Noce avançait qu'il fallait entamer une recherche systématique sur la philosophie piémontaise-savoyarde, Gilson soutient qu'il serait suffisant que quelqu'un, un Italien ou un Piémontais justement, s'occupe d'écrire une étude monographique sur Gerdil.

Aux yeux Del Noce, le thème de l'athéisme est également central. Il le considère, c'est bien connu, comme le vrai 'problème' de la philosophie moderne. Dans cette centralité propre à l'athéisme, est également impliquée la pensée cartésienne, qu'il faut libérer, selon Del Noce, des 'incrustations' des interprétations matérialistes inspirées du marxiste et de l'idéologie bourgeoise. Le péché originel de cette lecture de Descartes et de l'époque moderne s'enracine, selon Del Noce, dans l'asservissement de l'interprétation philosophique à l'idéologie marxiste.

Or, c'est justement sur ce point que l'on peut remarquer un désaccord entre Del Noce et Gilson, dans la mesure où ce dernier, à la différence de Del Noce, soutient qu'il ne faut pas rechercher l'origine de l'athéisme dans l'idéologie marxiste (dépourvue, à ses yeux, de tout contenu spéculatif), mais plutôt dans la pensée positiviste de Comte.

Un dernier point de discussion porte enfin sur l'interprétation du rapport physique-métaphysique proposée par Gilson dans *La liberté chez Descartes et la théologie*. Del Noce critique la thèse de Gilson selon laquelle la métaphysique, chez Descartes, serait simplement fonctionnelle à la fondation de la nouvelle physique. A cette critique Gilson répond avec décision ; mais au-delà du détail de cette discussion, ce qui s'avère plus intéressant, et qui fait aussi la valeur de la contribution de Giulia Belgioioso, est le fait que cette discussion 'à distance' permet d'approfondir, en direct et sur le vif, l'affrontement, ou la rencontre, entre deux des plus importants interprètes de la pensée cartésienne et moderne.

## Index nominum

### A

- Abra de Raconis, Charles François : 20.  
Adam, Charles : 6, 53n., 96, 96n., 97.  
Agostini, Igor : 5, 7, 11, 45n., 46n., 74n., 96n., 101n., 103n., 118.  
Alberoni, Francesco : 87n.  
Albert le Grand : 54.  
Anselme de Cantorbéry : 12.  
Argan, Giulio Carlo : 87n.  
Ariew, Roger : 13, 13n., 17n.  
Aristote : 17, 42n., 44n., 45, 46, 47, 47n., 51, 52, 53, 54, 54n., 61n., 67n.  
Armogathe, Jean-Robert : 6, 13n., 45n., 51n., 69n., 95n., 96n., 100n., 101n.  
Ashworth, Earline Jennifer : 78n.  
Augustin, saint : 8, 9, 12, 61, 61n., 62n., 63, 64, 66n., 74, 87, 99n., 102, 120.  
Averroès : 75n.

### B

- Baldwin, James M. : 12n., 118.  
Balzac, Jean-Louis Guez de : 63.  
Bardout, Jean-Christophe : 5, 7, 25, 27, 67n., 120, 121.  
Barone, Charles : 13n.  
Barthes, Roland : 87n.  
Baudoin, Jean-Baptiste : 99.  
Bayle, Pierre : 89.  
Beaufret, Jean : 29n.  
Belgioioso, Giulia : 5, 6, 45n., 46n., 49n., 74n., 87, 96n., 97n., 99n., 101n., 120, 121, 122.  
Bellis, Delphine : 5, 7, 10, 41, 118, 119.  
Bense, Max : 87n.  
Bergson, Henri : 58n., 69n.  
Berkeley, George : 29n., 30n., 33, 33n., 67, 68n.  
Bernard de Clairvaux, saint : 59, 61, 61n., 62, 63, 63n., 64, 120.  
Bérulle, Pierre de : 8, 9, 58n.  
Bettini, Sergio : 87n.  
Blanchet, Léon : 8, 58n., 100, 100n.  
Blay, Michel : 51n.  
Bo, Carlo : 87n.  
Bonaventure, saint : 60, 61, 61n., 87.  
Borghesi, Massimo : 49n., 87, 87n., 88, 92n.  
Bouillier, François : 12.  
Bouriau, Christophe : 38n.  
Boutroux, Émile : 58n.  
Boyer, Carl B. : 51n.  
Branca, Vittore : 87n.  
Bréhier, Émile : 58n., 100.  
Brunschvicg, Léon : 58, 58n., 62, 65, 66, 100n.



INDEX NOMINUM

Buchwald, Jed Z. : 51n.  
Buffier, Claude : 33, 33n., 34, 68n.

**C**

Cabeo, Nicolò : 53n., 54, 54n.  
Cahné, Pierre-Alain : 104n.  
Cajetan: voir Thomas de Vio.  
Cao, Gian Mario : 87n.  
Carraud, Vincent : 6, 13n., 57, 64n., 65n., 98n., 120, 121.  
Cassirer, Ernst : 38.  
Castellano, Danilo : 90n.  
Cavallera, Hervé. : 89n.  
Charron, Pierre : 62, 63.  
Chiaromonti, Scipione : 54n.  
Ciliberto, Michele : 88n.  
Codignola, Ernesto : 90n.  
Comte, Auguste : 7n., 92, 92n., 95, 98, 122.  
Cordemoy, Geraud de : 33, 33n.  
Cotta, Sergio : 87n.  
Couratier, Monique : 14n., 42n., 64n.  
Courcelle, Pierre : 62, 62n., 63n.  
Courtine, Jean-François: 66n., 78n., 104n.  
Cousin, Victor : 58n.  
Crasta, Francesca Maria : 103n.  
Cronin Timothy J. : 14, 14n., 16, 18, 75n., 78n.

**D**

Dalbiez, Roland : 5, 16, 16n., 71, 72, 77, 77n., 78, 78n., 79, 79n., 80, 80n., 81, 82, 83, 84, 85, 119.  
Danielou, Jean : 87n.  
Dante Alighieri : 87, 103n.  
De Rosa, Gabrielle : 87n.  
De Wulf, Maurice : 14.  
Del Noce, Augusto : 5, 6, 48n., 49n., 87, 88, 88n., 89, 89n., 90, 90n., 91, 91n., 92, 92n., 93, 93n., 94, 94n., 95, 95n.,  
97, 104, 121, 122.  
Delacroix, Henri : 5.  
Delbos, Victor : 5.  
Dell'Era, Tommaso : 88n.  
Denys le pseudo-aréopagite : 92, 92n.  
Denzinger, Heinrich J.D. : 27n.  
Depré, Olivier : 78n.  
Descartes, René : passim.  
Devillairs, Laurence : 103n.  
Dronke, Peter : 87n.  
Duns Scot: voir Jean Duns Scot.  
Dupré, Sven : 41n.  
Durand de Saint Pourçain : 79, 84.

INDEX NOMINUM

**E**

- Eco, Umberto : 87n.  
Elorduy, Eleuterio : 75n.  
Epicure : 91.  
Eric d'Auxerre : 12, 20.  
Eustache de Saint-Paul : 20, 21, 45, 47, 47n., 53n., 55, 55n.

**F**

- Fabbri, Diego : 87n.  
Fafara, Richard J. : 87n.  
Fonseca, Petrus de : 45.  
Forlivesi, Marco : 75n.  
Francastel, Pierre : 87n.  
Franklin, Burt : 100.  
Freudenthal, Jacob : 11, 11n., 12, 19, 100, 100n., 118.  
Fromond, Libert : 53n., 54, 54n., 55, 55n.

**G**

- Galilei, Galileo : 6.  
Garber, Daniel : 53n.  
Garin, Pierre : 16.  
Garroche, Sylvie : 49n.  
Gassendi, Pierre : 98.  
Gentile, Giovanni : 88, 89, 89n., 90, 90n., 121.  
Gerdil, Sigismond : 88, 89, 90, 121, 122.  
Gibieuf, Guillaume : 8, 17.  
Gilles de Rome : 40.  
Gilson, Étienne : passim.  
Gioberti, Vincenzo : 88, 90, 104, 121.  
Göckel, Rudolf : 21.  
Goclenius: voir Göckel, Rudolf.  
Goudriaan, Aza : 13, 13n.  
Gouhier, Henri : 5, 6, 7, 7n., 8, 8n., 9, 9n., 10n., 15, 33n., 41, 41n., 44n., 48, 48n., 50, 89, 90, 90n., 91, 93, 94, 94n., 95, 95n., 97, 98, 99, 99n., 100n., 103, 103n., 104n., 119.  
Grégoire de Rimini : 22.  
Gregory, Tullio : 21, 22n., 24, 24n.  
Grimaldi, Nicolas : 51n.  
Guillaume d'Ockham : 16, 22.

**H**

- Hamelin, Octave : 12, 12n., 96, 96n., 118.  
Hauréau, Barthélemy : 12.  
Havet, Louis : 58n.  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : 90, 90n., 92, 96n.  
Heidegger, Martin : 27n., 28, 29, 29n., 90, 104n.  
Hellin, José : 75n.  
Henri de Gand : 40.

INDEX NOMINUM

von Hertling, Georg F. : 11, 12n., 118.  
Hickey : 32n.  
Hugues de Saint-Victor : 9, 63n.  
Humbrecht, Thierry-Dominique : 59n., 67n.  
Hume, David : 33.  
Husserl, Edmund. : 17, 17n.

**I**

Izzo, Francesca : 88n.

**J**

Jean de Rodington : 22.  
Jean de Saint Thomas : 53n., 55, 55n., 84.  
Jean Duns Scot : 5, 16, 17n., 21, 39, 39n., 45, 45n., 61n., 78, 79, 82.  
Jean Scot Erigène : 12.  
Jésus-Christ : 5, 59n., 63n., 68n., 70.  
Jouffroy, Théodore S. : 68n.

**K**

Kant, Immanuel : 29n., 30n., 33n., 38n., 67, 67n., 68n.  
Koyré, Alexandre : 17, 17n.

**L**

Laberthonnière, Louis : 97, 99.  
Lacoste, Jean-Yves : 27n.  
Lafuma, Louis : 58n.  
Lalande, André : 5, 20, 69n.  
Laporte, Jean : 14, 15, 26n., 58n., 89, 90, 91, 94, 100, 101, 102, 102n.  
Lefèvre, Roger : 38, 38n.  
Leibniz, Gottfried Wilhelm : 33n., 61n., 98, 100.  
Léon XIII : 26.  
Leroy, Maxime : 93, 95.  
Lévy-Bruhl, Lucien : 10, 11, 15, 42n., 48, 48n., 49n., 93, 94, 94n., 95, 97, 97n., 98, 98n., 103.  
Liard, Louis : 37, 42, 48, 96, 97.  
Lories, Danielle : 78n.  
de Maistre, Joseph : 88, 89.

**M**

Malebranche, Nicolas : 30n., 33, 33n., 59, 59n., 61n., 66, 67, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 97n., 99, 99n., 103, 121.  
Marcialis, Maria Teresa : 103n.  
Maréchal, Joseph : 31n., 34n., 67n.  
Marion, Jean-Luc : 7, 13, 13n., 14, 14n., 15, 20, 20n., 23, 23n., 34, 38, 38n., 42n., 51n., 65n., 66n., 94n., 95n., 96n., 97n., 100n., 103n., 104n.  
Maritain, Jacques : 29n., 30n., 35n., 37n., 39n.  
Marrone, Francesco : 5, 9, 9n., 45n., 46n., 71, 74n., 76n., 101n., 117.  
Martin, Craig : 53, 53n., 54n.  
Martineau, Emmanuel : 63n., 64n.  
Marx, Karl : 88n., 91, 92.



INDEX NOMINUM

Mathieu, Vittorio : 87n.  
Maurer, Armand : 88.  
Maurras, Charles : 92.  
Mercier, Desiré-Félicien-François-Joseph : 26, 30n., 34n., 45n., 68n.  
Mersenne, Marin : 45, 45n., 66, 98, 102, 103.  
Meschini, Franco Aurelio : 45n.  
Mesland, Denis : 101, 102.  
Mesnard, Jean : 57n.  
Meyer-Bisch, Gabriel : 58n.  
Meyerson, Emile : 69n.  
Michel, Karl M. : 90n.  
Milhaud, Gaston : 53n.  
Mina, Alberto : 90n.  
Moldenhauer, Eva : 90n.  
Molina, Luis de : 17.  
Montaigne, Michel de : 62, 62n., 63n.

**N**

Nardi, Bruno : 21, 22n.  
Natorp, Paul : 38.  
Nervi, Pier Luigi : 87n.  
Nietzsche, Friedrich Wilhelm : 91, 94.  
Noël, Léon : 5, 26, 26n., 27, 27n., 28n., 29, 30, 30n., 31, 31n., 32, 34, 34n., 38n., 67n., 68n., 120.

**O**

Ockham: voir Guillaume d'Ockham.

**P**

Palacios, Miguel A. : 58n.  
Paolini Paoletti, Michele : 25n.  
Papuli, Giovanni : 90n.  
Pascal, Blaise : 6, 57, 57n., 58, 58n., 59, 59n., 60, 61, 61n., 63, 63n., 64, 65, 65n., 66, 66n., 67n., 68, 68n., 69, 69n., 70, 120, 121.  
Paul, saint : 20, 21, 45, 59n., 92.  
Pedrazzi, Luigi : 87n.  
Picard, Gabriel : 31n., 32, 33, 34n., 36, 37, 67n.  
Picavet, François J. : 5, 12, 15, 20, 118.  
Platon : 100.  
Plotin : 12, 63, 63n.  
Possenti, Vittorio : 90n.  
Pozzo, Giovanni M. : 90n.  
Prouvost, Géry : 30n., 87n., 97n., 98n.

**R**

Raimondi, Ezio : 87n.  
Régis, Louis-Marie : 96n.  
Reid, Thomas : 30, 68n.  
Reinstadler, Sebastien : 32, 32n.

INDEX NOMINUM

Renouvier, Charles : 58n.  
Resta, Francesco : 53n.  
Ricoeur, Paul : 5.  
Riva, Franco : 75n.  
Rodis-Lewis, Geneviève : 11n., 14, 15n., 16, 16n., 18, 18n., 22, 22n., 48n., 97, 97n.  
Roland-Gosselin, Marie-Dominique : 31n., 34n., 67n.  
Rosmini, Antonio : 88, 90, 121.  
Rossi, Enzo : 87n.  
Rossi, Paolo : 90n.  
Rousseau, Jean-Jacques : 57.  
Roux, Sophie : 53n.  
Ruvius, Antonius : 45.

**S**

Saint-Simon, Henri de : 7n., 95.  
Sanguineti, Edoardo : 87n.  
Sanna, Giovanni : 90n.  
Savini, Massimiliano : 13n., 45n., 46n., 74n., 101n.  
Schmutz, Jacob : 17n.  
Scribano, Emanuela : 13, 13n.  
Sennert, Daniel : 53n., 54, 54n., 55.  
Shook, Laurence K. : 87n., 88, 88n., 98n.  
Spinoza, Baruch de : 12, 33n., 100.  
Spirito, Ugo : 87n.  
Suárez, Francisco : 15, 16, 17, 18, 20, 21, 45, 75, 79, 82, 84, 96n., 101, 101n.

**T**

Tannery, Paul : 6, 96n.  
Thomas d'Aquin : 9, 25, 27, 27n., 29, 31n., 33n., 39, 40, 45, 61n., 66n., 70, 79, 83, 87, 91n., 92n., 98, 101.  
Thomas de Vio (Cajetan) : 79.  
Toledo, Francisco de : 20.  
Tycho Brahé : 54n.

**V**

Van Dyck, Maarten : 41n.  
Van Riet, Georges : 34n.  
van Steenberghen, Fernand : 87n.  
Vatier, Antoine : 49.  
Vázquez, Gabriel : 79, 82, 84.  
Veitch, John. : 11, 11n.  
Verbeek, Theo : 95n.  
Vianello, Mino : 87n.  
Vico, Gian Battista : 88, 89, 90.  
Voet, Gijsbert : 101, 101n.  
Voetius: voir Voet, Gijsbert.

INDEX NOMINUM

**W**

Wells, Norman. J. : 78n.

Wolff, Christian : 104, 104n.

**Z**

Zampetti, Pietro : 87n.

Zolla, Elemire : 87n.