

Séminaire québécois en philosophie moderne

Rencontres annuelles organisées depuis 2009



Quebec Seminar in Early Modern Philosophy

An annual meeting since 2009



Programme et résumés Program and Abstracts

La **10^e édition** du Séminaire québécois en philosophie moderne se tiendra **du 8 au 10 octobre 2021 à l'Université du Québec à Trois-Rivières et par visioconférence**. Nous aurons le plaisir d'y recevoir les conférenciers invités **Antony McKenna** (Université de St-Étienne) et **Gianluca Mori** (Università degli Studi del Piemonte Orientale).

The **10th edition** of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy will be held **from October 8 to 10, 2021 at the Université du Québec à Trois-Rivières and through videoconference**. We will have the pleasure to welcome guest speakers **Antony McKenna** (Université de St-Étienne) and **Gianluca Mori** (Università degli Studi del Piemonte Orientale).

Vendredi 8 octobre / Friday October 8

10:55 am Mot de bienvenue / Welcome Address

11:00 am Claudia Dimitru (doctorante / PhD candidate, Université Princeton)
Scarcity and the Hobbesian State of Nature

Many classic reconstructions of Hobbes rely on a premise of material scarcity to explain competition and conflict in the state of nature. But Hobbes does not talk about scarcity nearly as much as you'd expect from these treatments. In this paper I claim (1) that these interpretations are colored by Hume's analysis of the conditions necessary for justice to be instituted in human communities, but (2) that Hobbes himself is less concerned with scarcity. This is because his picture of human psychology is such that conflict would arise even in conditions of abundance (contra Hume and his modern followers), but also because of the way he thinks of scarcity is not straightforwardly a question of natural resources.

The question of scarcity, taken as a relation between population and resources modulated through conflict, was a question of interest in the tradition of Giovanni Botero and his English readers (such as Francis Bacon and Walter Raleigh). This paper situates Hobbes's remarks on scarcity in this rich tradition, one in which territory, technology, and labor turn out to be much more salient categories for conceptualizing scarcity than any reference to natural resources. The possibility of improving the land through "art of labor" and of displacing excess population into colonial territories means that scarcity is thought to only arise in limit cases. Thinking in these terms helps us see (1) why questions of scarcity are actually underdetermined for Hobbes's hypothetical state of nature, which is never defined territorially, and (2) why when the question of material lack does arise, it seems to come from the precarity of the fruits of labor, rather than from scarcity of resources.

In this connection, I analyze Hobbes's depiction of North America (infamously indicated as an extant instance of the state of nature) as typical of the discussions surrounding resources and population in the colonial context. Hobbes presents America as a territory rich in natural resources, but poor in commodities. The reason for this state of affairs, on Hobbes's interpretation, is the absence of art and labor, due to the precarity of the fruits thereof. Questions of scarcity can only arise once all the improved land has been populated to its maximum capacity by colonists. It is only in this last instance that scarcity, in Hobbes like in the Boterian tradition, becomes a limit case for politics: "When all the world is overcharged with inhabitants, then the last remedy of all is war, which provideth for every man, by victory or death." (Leviathan 540, 30.19).

12:00 pm Dîner / Lunch

1:30 pm

Conférenciers invités

Antony McKenna (professeur / professor, Université de St-Étienne)

Gianluca Mori (professeur / professor, Università degli Studi del Piemonte Orientale)

Les *Réflexions morales et métaphysiques* : un texte clé de l'évolution de la libre pensée entre le 17^e et le 18^e siècles

Notre enquête est partie de l'édition critique des *Réflexions morales et métaphysiques*. Il s'agit d'identifier l'auteur – qui adresse de Lyon une lettre, signée « Delaube » à Reinier Leers en 1715 – dans la perspective d'une publication. Nous avons suivi la piste fournie par une formule des *Réflexions* qui conduit d'abord à Jean Terrasson, auteur du *Traité de l'infini créé*, et ensuite à Camille Falconet, ami de Terrasson et membre fondateur de l'Académie de Lyon. Falconet réside à partir de 1707 à Paris, où il se fait connaître comme membre de l'Académie des inscriptions, proche de Fontenelle et de Malebranche, et comme un « bibliomane » dont la bibliothèque s'ouvre aux jeunes écrivains et, en particulier, vers 1748-1750, aux encyclopédistes.

Deux voies sont ensuite explorées : d'abord, nous constatons que les *Réflexions* dérivent du *Theophrastus Redivivus*, premier traité athée composé en France (1659), désormais attribué à Guy Patin, puis nous découvrons comment cette filiation a pu se réaliser; ensuite, nous explorons la réception des *Réflexions* et constatons qu'elles servent de base à la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau.

3:00 pm

Pause / Break

3:15 pm

Aurélien Chukurian (privat-docent, Université de Genève)

La théologie comme présence invisible dans la pensée cartésienne

La communication s'intéressera à la possibilité de présenter la théologie sous la forme d'une présence invisible dans la philosophie de Descartes. Or, se pencher sur la place de la théologie dans la philosophie cartésienne n'est pas chose aisée, en ce que Descartes trace une nette démarcation entre les sphères philosophiques et théologiques, l'une étant rattachée à la lumière naturelle de la raison, l'autre à celle surnaturelle de la foi. Aussi Descartes revendique-t-il faire oeuvre de philosophe, se tenant dans les bornes de la raison et ne recourant pas aux données de la foi. Pour autant, ce liminaire étant posé sur le plan de la méthode, l'étude des textes nous pousse à aller plus loin. L'on peut en effet s'apercevoir que la philosophie cartésienne, tout en étant structurée par la séparation entre raison et foi, ne congédie nullement ce qui ressortit à la foi : loin d'être absentes, les vérités de la foi demeurent un horizon de pensée pour Descartes. Cependant, et c'est là également un point capital, leur présence n'est pas clairement thématifiée, leur intelligibilité se mêlant à une part d'indétermination.

Dès lors, le fil rouge de la communication sera de faire ressortir que la théologie affleure d'une façon ambivalente dans la pensée cartésienne, de sorte qu'elle pourrait être assimilée à un invisible, au sens de ce qui appert sans être totalement pensé.

Cette thèse sera étayée en prenant appui sur les textes, l'enjeu étant de scruter à partir d'eux les modalités d'apparition de la théologie dans la pensée cartésienne. D'une part, l'on se tournera vers la théorie cartésienne de la foi, telle qu'elle est exposée dans les Réponses aux Seconde objections adressées aux Méditations de philosophie première, notamment concernant la

distinction entre la matière de la foi et sa raison formelle : il s'agira de tirer parti de cette distinction pour envisager la supériorité que Descartes semble conférer aux vérités de foi, aussi attestée par d'autres textes. D'autre part, l'on envisagera les thématiques de la métaphysique, telle qu'elle est exposée dans l'Épître dédicatoire placée en tête des Méditations de philosophie première, et de la véracité divine, telle que Descartes la met en avant dans les Réponses aux Seconde Objections : le traitement de ces deux thématiques dans ces textes montrera que, tout en faisant appel à un fonds scripturaire, Descartes aborde autrement le rapport de sa philosophie à la théologie, cette dernière s'ajustant cette fois à la primauté conférée à celle-ci.

L'on dressera alors les conclusions de ce parcours en mettant en relief les intérêts philosophiques qu'offre l'appréhension de la présence de la théologie dans la pensée cartésienne sous la forme d'un invisible.

4:15 pm

Thierry Côté (doctorant / PhD candidate, Université de Montréal)

Physique et métaphysique cartésienne de la voix chez Denis Dodart

La comparaison de l'organe vocal avec l'instrument de musique est une constante depuis l'antiquité¹. Plusieurs historiens des idées se sont intéressés à l'analogie de la voix et de l'instrument de musique à l'âge classique². On a pourtant trop peu souligné l'évolution progressive du sens de cette analogie, en fonction de l'évolution du dispositif métaphysique et anthropologique qui la prend en charge. Plus particulièrement en contexte cartésien, que signifie, pour la voix, d'être au sein du corps l'instrument de l'Homme? Comment comprendre le rapport de l'âme à l'instrument naturel? C'est à Denis Dodart qu'il reviendra, dans le Mémoire sur les causes de la voix humaine et ses différents tons³, de réinterpréter systématiquement l'analogie de la voix-instrument dans l'horizon moderne du cartésianisme⁴, soit à partir de la théorie du corps machine et de la doctrine de l'union de l'âme et du corps. L'analogie cartésienne du corps avec la machine admet néanmoins elle-même au moins deux types d'interprétations, selon qu'on place l'accent sur le mécanisme universel de la nature (comme le fera plus tard La Mettrie en élaborant sa vision de l'homme-machine) ou si on place plutôt l'accent sur la différence, soulignée par Descartes, entre les ouvrages de Dieu et ceux des Hommes. Nous nous emploierons à montrer comment cette tension règle l'application du modèle organologique à l'anatomie humaine dans l'ouvrage du médecin musicien. Au-delà de ce texte trop peu étudié, bien qu'il constitue la source principale de Rousseau et des encyclopédistes pour les questions de physiologie de l'organe vocal, la tension entre une organologie mécaniste de la voix et une anthropologie musicale de la voix crée structure les conceptions de la voix au siècle des Lumières.

Samedi 9 octobre / Saturday October 9

9:00 am

Eve-Lyne Perron (doctorante / PhD candidate,
Humboldt-Universität zu Berlin)

Pure Metaphysics? Leibniz's Two Proofs for Concreteness

Leibniz is often depicted as a pure rationalist. According to Couturat, for example, all Leibniz's essential theses derive from the analytic theory of truth; consequently, "everything in the world must be intelligible and logically demonstrable". (my translation) This picture of Leibniz as a pure rationalist has been called into question by more recent commentators. Rescher, for instance, remarks that Leibniz did not think that empirical science can be demonstrated in this logical fashion.

The overarching aim of this talk is to bring grist to the mill of this kind of reinterpretation. More specifically, it aims to point that, even in the realm of metaphysics, Leibniz made use of an a posteriori, empirical argument. Against Descartes, Leibniz argued that the mind is not an abstract thinking substance, but a concrete perceiving substance. To substantiate this argument, so I claim, he mobilized both an a priori proof and an a posteriori proof. The a priori proof, relying on principles such as the principle of the identity of indiscernibles (PII), shows that, if a Leibnizian substance exists, it will be a concrete perceiving substance. The a posteriori proof, on the other hand, relying not on principles but on reflection upon oneself, shows that at least one such substance exists. Both proofs lead to a concrete perceiving substance, but in two different ways: the a priori via the PII and the a posteriori via reflection.

Following the traditional interpretation, the a posteriori proof via reflection would be superfluous – a mere illustration of the a priori. My claim is that the a posteriori proof is far from superfluous. The a priori proof namely shows that if a Leibnizian substance exists, it will be concrete while the a posteriori shows that at least one such substance exists. As such, the a posteriori complements the a priori in a rather important sense. This might be one of the reasons why Leibniz puts emphasis on his a posteriori proof for substance via reflection, and it is certainly a reason why the traditional classification of Leibniz as a pure rationalist should be viewed with a critical eye. However, it should not be kept out of sight that the a priori proof for substance's concreteness has at least one implication that the a posteriori does not, i.e. that a Leibnizian substance is unique. It would be misguided, therefore, to believe those two proofs to be on a par. In this talk, I propose to briefly expose 1) the traditional reading of Leibniz, 2) the nature of a priori and a posteriori proofs in his system, 3) the a posteriori proof for concreteness, 4) the a priori proof for concreteness, 5) the role of the a posteriori with regard to the a priori, and 6) the limits of the a posteriori. The talk thus challenges the traditional reading by centring on the "twofold proof for concreteness" and its implications.

10:00 am

Nicolas Lema Habash (stagiaire postdoctoral / postdoctoral fellow,
Université de São Paulo)

La critique du jeune Spinoza de la conception aristotélicienne de l'âme et le développement d'un nouveau rapport corps-esprit

Dans le chapitre 6 de la deuxième partie des *Cogitata metaphysica* (CM) – lesquels forment, l'appendice aux *Principes de la philosophie de Descartes* (1663) (PPD) – Baruch Spinoza propose une définition de la « vie » qui va au-delà de ce que l'on comprend traditionnellement comme le domaine du « biologique » : « Nous entendons donc par *vie la force par laquelle des choses persèverent dans leur être* » (CM II, 6. Trad. Appuhn). La définition de vie donnée par Spinoza dans cet appendice implique une appropriation critique de la notion cartésienne de force (*vis*).

Cependant, cette définition est proposée dans un contexte où Spinoza discute et critique la notion d'âme chez Aristote. Dans cette intervention, nous nous concentrons sur la manière dont Spinoza lie la notion aristotélicienne d'âme dans les CM à une reformulation du domaine du vivant en son entier. Nous soutenons que la notion spinoziste de vie comme force se façonne à partir de ses critiques d'Aristote, mais que, en même temps, ces critiques se sont développées à travers un usage spécifique de la notion cartésienne de force.

En étudiant le problème de la vie dans les CM et la critique spinoziste de l'âme aristotélicienne, il faudra en même temps expliciter la critique fournie par Spinoza sur le rapport âme-corps. Cette critique vise à attaquer le modèle aristotélicien des rapports fonctionnels entre l'âme et le corps, fondé sur un schéma téléologique. Nous soutenons que Spinoza comprend très bien, et avant la lettre, la caractérisation hylémorphique du rapport entre âme et corps proposée par des commentateurs modernes, comme Richard Sorabji et Martha Nussbaum, pour lesquels l'âme chez Aristote doit se comprendre comme une substance « matérialisée » (*emmatèred*). Bien que d'après notre interprétation Spinoza avance une interprétation dans la même ligne que celle des commentateurs modernes, la différence principale est que Spinoza laisse entendre cette perspective afin de proposer un *critique* du modèle aristotélicien du rapport âme-corps. Spinoza critique l'ancrage de l'âme sur une base matérielle, ainsi qu'un principe d'explication non-mécaniste de la matière.

La critique des rapports âme/corps tels qu'ils ont été conçus par la tradition aristotélicienne donne à Spinoza l'occasion d'attaquer, en outre, les rapports esprit-corps tels que Descartes les a conçus. Spinoza fonde sa reformulation du problème de la vie sur le concept cartésien de force, mais cela implique une attaque aux principes dualistes propres de la philosophie cartésienne, laquelle ne reconnaît pas un principe vital dans les corps eux-mêmes.

Ainsi, Spinoza construit une notion de vie autour de sa lecture de la tradition aristotélicienne à travers sa propre compréhension des développements de la philosophie naturelle à l'intérieur du milieu de la philosophie moderne. La construction de cette notion de vie spécifiquement spinoziste se caractérise par le fait qu'il s'agit d'une conception radicalement « inclusive » : toute chose qui existe est « vivante », dans la mesure où chaque chose présente dans la durée a une force propre qui définit sa propre essence. Nous soutenons l'idée que ces développements théoriques sur le problème de la vie, ainsi que du problème des rapports âme-corps chez le jeune Spinoza commentant Descartes, impliquent déjà des éléments qui annoncent des développements théoriques ultérieurs présents dans l'*Éthique*.

11:00 am

Anaïs Delambre (doctorante / PhD candidate, Université de Montréal et Université de Picardie Jules Verne)

***La Medicina mentis* de Tschirnhaus, un texte spinoziste?**

Dès la préface de la *Medicina mentis*, Tschirnhaus revendique son rattachement à la philosophie de Descartes et au cartésianisme, ne serait qu'à travers le point de départ de son entreprise philosophique qui s'appuie sur principe suivant : « J'ai conscience de diverses choses. » (Préface, p. 42 (XXI)). Autrement dit, il place l'expérience de la conscience de soi au fondement de la connaissance, comme le reflet de l'expérience du cogito que l'on retrouve dans les Méditations métaphysiques de Descartes. Cependant, nous remarquons que la méthode exposée dans cette même préface pourrait aussi bien tendre plutôt vers une appropriation de ses échanges et de sa lecture de la philosophie de Spinoza. C'est l'hypothèse à partir de laquelle nous proposons de relire la *Medicina Mentis*.

Ami et correspondant de Spinoza, Tschirnhaus a eu la primeur de lire l'Éthique dont il possédait un volume qu'il a jalousement conservé pendant de nombreuses années. Il fréquentait également le cercle des amis de Spinoza pendant son séjour en Hollande. Pieter van Gent a traduit la *Medicina mentis* en latin et Rieuwertsz en a assuré l'édition en 1686. Ce contexte historique éclaire ainsi certaines résonances, remarquées au fil de la lecture, entre la philosophie de Spinoza et celle de Tschirnhaus, que ce soit dans la méthode exposée dans la Préface, dans le but de l'ouvrage, à savoir l'exposition de « tout ce que doit connaître en tout premier lieu un homme qui a la sérieuse intention d'acquérir la sagesse. », ou encore la manière dont on peut atteindre, par soi-même, « la vérité avec certitude, dominer judicieusement (ses) passions, (et la)conservation la santé » (Préface, p. 41 (XVII-XVIII)).

Ce travail répondra à la question suivante : derrière le cartésianisme affiché, Tschirnhaus n'aurait-il pas permis une diffusion de certains concepts et théories spinozienne.s? Nous nous proposons d'exposer ces résonances afin de mettre au jour le spinozisme déguisé de Tschirnhaus, à l'aide d'une étude comparative des textes, éclairée par la querelle qui a opposé l'auteur de la *Medicina mentis* avec Thomasius et la lecture de correspondance avec Spinoza.

12:00 pm Dîner / Lunch

1:00 pm Aaron Spink (chargé de cours / lecturer, Dartmouth College)
**Pierre-Sylvain Régis and a Cartesian-Empiricism:
Arguments for the Mind/Body Distinction**

Pierre-Sylvain Régis (1632-1707), who was one of the most prominent Cartesians of the 17th century, is frequently described as a Cartesian Empiricist. While this characterization deserves some qualification, he explicitly subscribed to the Peripatetic Axiom, nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensus (“nothing is in the intellect except what was previously in the senses”). The "empiricism" implied by the Peripatetic axiom is a genetic empiricism rather than a content empiricism, where the former is concerned with where our beliefs originate, and the latter includes the stronger claim that the content of all mental concepts is made up sensory content. But even the less restrictive genetic empiricism is, at least prima facie, in tension with some core Cartesian doctrines defended by Régis—the most problematic of which is the real distinction between the mind and body. The purpose of this paper is twofold. First, I plan to sound the depths of Régis' empiricism. Here, I will show that, like his teacher Dom Robert Desgabets, Régis' “empiricism” is genetic insofar as any mental activity depends on locomotion in a corporeal organ. Second, I will go on to detail the problems created by this empiricism for a real distinction between mind and body and how Régis' attempt to solve them leads him to a completely novel account of the human mind.

Much of Régis' philosophy is standard Cartesian fare. He explicitly holds that there is a real distinction between mind and body, that the mind is essentially a thinking thing, and that the mind is always thinking. Yet, this triad is in direct conflict with Régis' brand of empiricism. In short, because Régis' demands that anything in the intellect must pass through corporeal sense organs, a pure mind (i.e. a disembodied mind) cannot think on its own. If the mind cannot think on its own, then, because a mind is essentially a thinking thing, it would cease to exist once separated from its corporeal sense organs. This has brought some commentators to posit that Régis completely abandons the mind/body distinction. However, Régis is adamant that the mind can exist in a disembodied state and that it is truly distinct from the body.

Régis' solution here relies on two innovative additions to his theory of the mind. First, Régis embeds a robust concept of self-love into the very nature of the mind. For Régis, all action is

rooted in self-love; as such, self-love takes on a substantial role, where the content of individual actions or beliefs modify that original concept of self-love. Second, because self-love can take on modifications but is itself prior to those modifications, Régis is able to give those soul both active and passive properties and, I contend, makes the human mind analogous to a law of nature. In so doing, Régis not only provides a completely unique account of the human mind but also paves middle way between the 17th century's increasingly entrenched camps of Malebrancheans and anti-Malebranchean Cartesians that has been completely missed by contemporary scholarship.

2:30 pm

Fabio Malfara (doctorant / PhD Candidate, University of Western Ontario)

**Robert Desgabets on the Metaphysics of Matter:
Against a Monist Interpretation**

A core tenet of Cartesian physics is the identification of matter as a *res extensa*. According to this doctrine, the essence of matter consists in extension. Yet there is significant controversy regarding how we ought to understand the ontological status of the Cartesian *res extensa*. On the one hand, there is the *monist* interpretation. This reading holds that matter comprises a single substance, and that particular bodies merely constitute various modes of matter.¹ On the other hand, there is the *pluralist* interpretation. This reading conversely maintains that the material world is composed of a multitude of distinct material substances.²

Scholarly research of the metaphysics of Cartesian matter has also extended to the later Cartesians. Indeed, much of the extant scholarship on the French Cartesian, Robert Desgabets, has engaged with this very issue. Scholars have considered, that is, whether Desgabets conceives of the Cartesian *res extensa* monistically or pluralistically. However, in contrast to the contentious treatment of this matter in Descartes scholarship, Desgabets scholars have unanimously read him as espousing a *monist* metaphysics of matter.

In this paper, I deviate from this standard reading and instead defend a pluralist interpretation of Desgabets' metaphysics of matter. I begin by presenting a *prima facie* case for the pluralist interpretation which concerns the substantial union. A substantial union requires that each the soul and the body be substances, so that they form one complete substance through their union.³ If the standard monist reading is correct, however, Desgabets cannot fulfill this condition. For a consequence of the monist reading is that the human body is not a substance, but rather, a mode. As such, the union of the soul and body would be between an extended mode (*viz.*, the human body) and a thinking substance (*viz.*, the soul).

In the remainder of the paper, I refute the two main reasons offered by scholars in support of the monist interpretation. The first is what I call the Indivisibility Argument. According to this argument, matter is completely simple such that it contains absolutely no intrinsic parts. The Indivisibility Argument maintains that, because matter contains no intrinsic parts, a plurality of material substances is precluded since there are no grounds for drawing any real distinctions. Consequently, particular bodies, as parts of matter, must be something other than

¹ Proponents of this reading include Sowaal (2004), Secada (2006), Lennon (2007), Chappell (2008), and Smith and Nelson (2010).

² For defenses of this reading, see, for instance, Stuart (1999), Slowik (2001), Normore (2008), Kaufman (2014), and Schmaltz (2009, 2018).

³ This requirement for substantial union can be traced back to Scholastic treatments of the substantial union. See, for example, Suarez, *De Incarnatione*, VII.ii.2: *unio substantialis nihil aliud est quam conjunctio duarum rerum substantialium, per quam resultat una substantia composita vere ac proprie una.*

substances— namely, modes—which exist by virtue of motion.⁴ I provide three arguments against the Indivisibility Argument. The first is based on the nature of extension, which entails that matter is by its very nature divided into intrinsic parts. The second argument concerns the way in which God imparts motion to matter, which demonstrates that matter contains intrinsic parts independently of motion. And the third argument is grounded in the indefectibility of the parts of matter, from which it follows that the existence of these parts cannot be due to motion, but rather, exist intrinsically in matter itself.

The second reason that scholars have offered for the monist interpretation relies on Desgabets' concept of 'modal being'. Most commentators suggest that Desgabets understands

3:30 pm Pause / Break

3:45 pm Pedro Prikladnitzky (professeur / professor, Universidade Estadual do Oeste do Paraná—UNIOESTE)

Cavendish and the Ontological Status of Individual Bodies

Cavendish's materialism has peculiarities that distinguish it from the materialism customarily associated with 17th-century philosophers of nature. In the search for the establishment of the causes of all natural phenomena she asserts that corporeal nature has intrinsic motion, is alive and has cognitive abilities. She rejects the mechanistic model of motion which assumes the transfer of a quantity of motion between one part of matter and another through contact. If a part of matter has a certain amount or a certain degree of motion, that characteristic cannot be lost or communicated without changing the unity of that part. There is a great effort in Cavendish's philosophy of nature to move away from the mechanistic materialism that became popular in the 17th century, mainly through the works of Descartes, Hobbes and Boyle.

In this paper, I offer an interpretation of the principle of individuation and the ontological status of individual bodies in the work of Margaret Cavendish. By proposing an alternative to the mechanical model of natural philosophy, Cavendish must approach the metaphysics of matter from a different angle. Such a perspective can offer fruitful elements to understand the complex and diverse landscape of natural philosophy in Early Modern Philosophy. I contextualize Cavendish's natural philosophy and its relation to the developments of other early modern approaches. After an overview of Cavendish's natural philosophy, I present a difficulty concerning the individuation of bodies in modern philosophy in order to reveal the background in which Cavendish develops her position. An analysis of the central passages in which Cavendish explores the topic of individuation, I will try to show, exposes a problem concerning the ontological distinction between matter as a whole, the only entity that Cavendish describes properly as a substance, and the parts of matter. A realist reading of such passages would imply that nature is a substance that contains, in itself, other substantial entities as its parts, what can be inconsistent. I offer an interpretation that, for Cavendish, commonsense physical objects—what she calls bodies or parts of matter—are mind-dependent entities. They are real insofar as they are parts of the material substance. Their individuality consists in an abstraction of a whole that grounds every aspect of nature. This conclusion is supported by the occasional approach to causality developed by Cavendish. Individual bodies are not parts of matter that have substance-like behavior or are a real substratum of properties (a subject of inherence). They are determinations of matter that can present some relative and temporary stability and unity.

⁴ For explicit statements of the Indivisibility Argument as grounding the monist interpretation, see Schmaltz (2002) and Miller (2008).

Dimanche 10 octobre / Sunday October 10

9:00 am Clara Carus (professeure adjointe / assistant professor, Paderborn University)
**The Epistemic and Ontological Status of the Principles of Knowledge in
Émilie du Châtelet**

For Émilie du Châtelet the principle of contradiction and the principle of sufficient reason are the fundamental metaphysical principles, as was the case for Leibniz and Wolff before her. Yet differently to Leibniz and Wolff, to Du Châtelet these principles are principles of knowledge or cognitions (*connaissances*). In the growing amount of scholarship on Du Châtelet there is all but agreement about how the principles work in the context of the *Institutions de Physique*, and in turn how Du Châtelet's account of knowledge has to be understood. In this paper, I argue that there are two levels on which the two principles work: at a first stage, they are principles which make beings intelligible to an understanding being. They are principles according to which we understand things in the way in which they are. At this stage, it is not necessary to reflect upon those principles in order for them to be assumed to be true. At a second stage, they are the principles which have to be reflected upon and be drawn on in establishing true judgements. To Du Châtelet the faculties can lead away from the principles of knowledge and lead to judgements which are not based on them. This is especially the case with a large number of conclusions which all rely on each other. The imagination can, for example, substitute a reason with an imagination and reason can overlook contradictions if concepts are not defined or understood well. In order to establish true judgements, according to Du Châtelet, we have to reflect upon the principles of knowledge and demonstrate how our judgements refer to them and are in accordance with them. It is important to note here, that the second stage of reflection upon the principles of knowledge draws on how beings are understood in the first place and essentially is to avoid error by avoiding that our faculties produce judgements which are not based on (the understanding of) beings. Reflection on the principles of knowledge assures that beings are understood in the way they are and that our faculties do not lead us astray in bringing something into judgements which does not adhere to knowledge and the principles thereof. In my conclusion, I will outline the main consequences of this conception of the principles of knowledge for Du Châtelet's account of knowledge en large.

10:00 am Timo Kaitaro (professeur adjoint / adjunct professor, Université d'Helsinki)
Condillac on Self-Consciousness and Language

On reading Condillac's *Traité des sensations*, which deals with what the philosophe calls practical knowledge, in contrast to theoretical knowledge, one might get the impression that for him sensation alone is responsible for all of our ideas and cognitive functions. However, in his *Essai sur l'origine des connaissances humaines* Condillac emphasizes the role of language in the formation of ideas and cognitive functions. According to the *Essai*, it is the artificial signs that transform sensations into ideas, that is, into representations of something existing outside themselves. In addition, Condillac insists that words do not get their meanings from sensations as subjective experiences, but from language usage. He also claims that autobiographical memory depends on the possession language. Condillac's analyses of the case studies of deaf and dumb and of feral children are meant to point out that man's capacity to remember, to reflect on his own experiences, to make judgements and to reason is dependent on language. And when he explains in his letters to Cramer how we learn to reflect on our own mental states, he insists that this requires that we have first learned to understand the mental states of others. The consciousness of oneself as a continuous subject, having a biography and

projecting himself into the future, is thus based on the capacity to experience the subjective life of others. In other words, self-consciousness depends on the understanding the mental life of others, and not vice versa. We do not understand the mental life of others by projecting to others our own subjective and private mental experiences, but rather the other way round: being able to attend to own experiences depends on our capacity to understand the experiences of others, which, once again, requires language. Taking account of all this, it is evident that to reduce Condillac into a disciple of Locke is misleading, and to describe him as a sensualist is perhaps a misnomer. He explicitly criticises Locke for not taking account of the foundational role of language in human cognition and blames the English empiricist for putting the cart before the horse by making the second book on ideas precede the third book on words in *the Essay concerning Human Understanding*.

11:00 am

Kamila Babiuki (doctorante / PhD candidate, Université Fédérale du Paraná)

Le génie méchant. Génialité et morale chez Denis Diderot

Dans l'intention d'analyser les fondements de la moralité chez Denis Diderot, notre objectif ici, c'est d'explorer certains extraits des principaux écrits du philosophe à propos de ce sujet. Les textes choisis ont été conçus entre les années 1770 et 1780. Ce mouvement a comme point noyau l'explication de quelques-uns de ses principes pour comprendre le rapport entre le génie et le tyran, ou encore, pour trouver un type de vertu associée à la tyrannie. Nous avons donc deux concepts centraux. En premier lieu, le génie, ici compris comme une espèce d'excellence ou grandeur qui ne prend pas en considération les règles établies (soit les règles esthétiques ou les règles morales) pour se manifester, en plus d'être une conformation corporelle de l'individu. Celui qui a du génie a une grande imagination et mémoire, ce qui lui permet de trouver des rapports cachés aux yeux de la plupart des personnes. Après le génie, il y a la méchanceté, qui se présente de plusieurs façons, comme la tyrannie, la bassesse morale ou le manque de sociabilité. L'association entre génialité et méchanceté est présentée par Diderot lui-même dans les textes où il parle des difficultés des gens de génie pour bien vivre dans une société. Il souligne, par exemple, l'aspect du prestige des nations apporté par ce génie, la même personne qui, si observée en tant qu'individu d'un corps social, serait prise par un être méprisable. D'après Diderot, pourtant, ce trait biographique peu importe, car on se souviendra des honneurs et du prestige de la nation qui a fait naître le génie. On pourrait dire qu'une des façons de comprendre les traits centraux de la moralité d'après Diderot, c'est l'analyser à partir de la figure du tyran, un cas extrême de l'application des principes en question. Si on comprend comment le tyran se conduit devant les préceptes éthiques, il est possible, dans la suite, de comprendre de quelle manière ils sont appliqués dans les cas plus généraux. Les passages analysés seront extraits surtout des *Observations sur le Nakaz* (1774), des *Essais sur les règnes de Claude et de Néron* (1772-1782), et de la *Contribution à l'histoire des Deux Indes* (1780). Cet exposé fait partir de l'ensemble d'une recherche plus étendue, toujours en élaboration, qui vise à trouver la place du génie dans le schéma moral diderotien. Le problème qui nous entraîne ici c'est la question suivante : quel est le rapport du tyran avec le génie? ou encore, comment penser la figure du génie en tant que gouverneur ou souverain? Quand le philosophe parle du génie en politique, il signale qu'il ne s'agit pas de quelqu'un qui pourrait maintenir un État, mais le fonder ou le détruire. Or, le tyran brise les règles établies et instaure ses propres quand il fonde une nouvelle forme d'État, même si cette forme soit despotique et pensée en dépit du peuple. Prenant cet aspect d'analyse, on essaiera de montrer une façon de comprendre la vertu du tyran et pour cela il faudra l'associer avec la génialité.

12:00 pm

Clôture du séminaire / Closure of the Seminar

Organisatrice

Syliane Charles (syliane.charles@uqtr.ca)

Soutiens institutionnels

