

Constança Marcondes César, O Grupo de São Paulo, s.l.,
Impresa Nacional-Casa da Moeda, 2000, 258 p., coll.
« Estudos Gerais », série « Universitaria ».

Jean-Marc Gabaude

DANS **REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER** 2003/4 Tome 128 , PAGES 451C À 506C
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130534532

DOI 10.3917/rphi.034.0451c

Date de mise en ligne : 01/01/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-philosophique-2003-4-page-451c?lang=fr>



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



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

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

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

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

XX^e SIÈCLE (suite)

Paul Gorner, *Twentieth Century German Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, VIII-225 p.

Le livre de Paul Gorner (Université d'Aberdeen) a pour ambition de fournir un panorama sélectif de la philosophie allemande de Husserl à Apel. Écrit dans un style très accessible (« J'ai essayé de garder un peu de la clarté de la philosophie analytique, mais sans tenter de réduire la philosophie allemande à la philosophie analytique »), l'ouvrage s'adresse par priorité aux *undergraduates*.

Il évite les défauts habituels de ce type d'ouvrage, en particulier la tendance à la doxographie et à l'approximation. L'auteur reconnaît volontiers que l'expression « philosophie allemande » est un contresens, et son intention n'est pas de se tourner indistinctement vers tout ce qui, dans la philosophie du siècle dernier, parle allemand. Reposant sur l'idée que la philosophie de langue allemande du XX^e siècle s'est faite le réceptacle d'une tradition déterminée, l'ouvrage ne s'y intéresse que dans la mesure où elle illustre exemplairement le devenir d'une tradition qui lui est « distinctive » : la philosophie critique de Kant, l'idéalisme allemand, la philosophie transcendantale. Bref, il eût tout aussi bien pu s'intituler (la formule est de l'auteur lui-même, dans sa préface) : « Continuation et réinterprétation de l'idée de philosophie transcendantale. »

Inévitablement, ce choix a impliqué omissions et partis pris interprétatifs, dont la plupart nous semblent d'ailleurs justifiés. C'est en vain qu'on chercherait ici un exposé circonstancié des doctrines du Cercle de Vienne, de Dilthey ou des *Lebensphilosophen*. L'ouvrage entier s'ordonne autour de cinq noms : Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas, Apel. Dans cette optique, on s'étonne cependant de voir l'auteur accorder si peu de place (en tout, à peine une dizaine de pages) au néo-kantisme, qui représente pourtant, avec la phénoménologie husserlienne la plus orthodoxe, le seul grand mouvement philosophique allemand du XX^e siècle à s'être réclamé explicitement de l'idéalisme transcendantal. Rien sur Lask, et les quelques lignes que l'auteur consacre à Cohen, à Natorp, à Cassirer et à Rickert sont, pour l'essentiel, anecdotiques. De même, la quasi-absence de Nicolai Hartmann s'explique difficilement. On s'étonne également que l'ontologie fondamen-

tales de Heidegger soit identifiée, sans autre précaution, à « une forme de philosophie transcendantale » (p. 12), ce qui eût réclamé pour le moins quelques explications supplémentaires.

Denis SERON.

John McCumber, *Time in the Dutch. Analytic Philosophy and the McCarthy Era*, Evanston, Northwestern University Press, 2001, xxiv-213 p., 29,95 \$.

Bentham, dans son *Manuel des sophismes politiques* (Éd. LGDJ, 1996, p. 311), appelle *sweeping classifications* celles qui consistent à « attribuer à un objet individuel les propriétés d'un autre objet, seulement parce que ces deux objets sont rangés dans la même classe désignée par le même nom ». Bernard-Henri Lévy restera peut-être célèbre pour avoir proposé jadis l'une des plus jolies versions de ce fallace : les Lumières et la raison sont tyranniques, car Lénine, qui était un tyran, promettait les soviets et l'électricité. J. McCumber pourrait bien devenir célèbre pour avoir proposé une des plus jolies versions du même sophisme combiné avec le *post hoc ergo propter hoc* : la philosophie analytique s'est implantée aux États-Unis à l'époque du maccarthysme, qui faisait régner la terreur et l'intolérance au nom de la vérité ; par conséquent, la philosophie analytique est un terrorisme au nom de la vérité. L'auteur n'hésite pas à soutenir que l'ère McCarthy aux États-Unis explique non seulement les conditions institutionnelles par lesquelles le positivisme s'est implanté, mais aussi les présupposés philosophiques de la philosophie analytique dominante aujourd'hui (p. 18). L'argument est simplissime : les philosophes analytiques disent rechercher la vérité et examiner des énoncés, McCarthy faisait la même chose pour traquer les communistes, *ergo*... On croit qu'on va lire des archives sur des philosophes analytiques ayant dénoncé leurs confrères, ou ayant participé à des chasses aux sorcières, mais McCumber est évidemment bien en peine d'en trouver des exemples. Il s'appuie seulement sur des soupçons de dirigisme et d'autoritarisme de l'American Philosophical Association, principale organisation professionnelle aux États-Unis, qu'il n'est en mesure d'étayer par aucun fait probant. Il semble oublier que la plupart des émigrés positivistes des années 1940 fuyaient l'Allemagne nazie, et qu'une grande partie des analytiques, comme Carnap ou Putnam, ont été des socialistes et des marxistes (auquel cas il faudrait revenir à l'« argument » de BHL).

Donnons raison à McCumber sur un point : en effet, la philosophie analytique, depuis les années 1950, a dominé la philosophie américaine, et elle n'a jamais eu de grande sympathie pour l'existentialisme et ce qu'elle appelle la « philosophie continentale ». Ces philosophes ont-ils pour autant été empêchés d'enseigner et de publier ? Ce qui est vrai est que la philosophie analytique a tendu dans sa première période à être apolitique et orientée vers la science ; mais cette tendance s'est infléchie dans les années 1960 avec la guerre du Vietnam, les mouvements sur les droits civiques, etc. McCumber a sans doute raison de dire que la philosophie aux États-Unis n'est pas une discipline « culturelle » et que les philosophes y participent peu aux débats de « société » (encore que cf. Nagel, Rawls, Dworkin, Nussbaum, Kitcher, Dennett, etc.). Mais est-ce pour autant un mal en soi, quand on voit à quelles dérives conduisent les *gender studies*, les *cultural studies*, les *science studies* sur les campus ? Je ne plaide pas pour

l'isolationnisme des analytiques. Ils devraient plus prêter attention aux débats publics, ce qui laisse le champ libre aux penseurs « libres » (de dire n'importe quoi). Mais ce n'est sans doute pas en s'inspirant de la démarche heideggerienne qui « étend le territoire de la rationalité au-delà du modèle fondé sur la vérité de la thèse et de l'argument » (p. 166) qu'on retrouvera les conditions d'une vraie démocratie intellectuelle.

Cet ouvrage inepte est à recommander aux adversaires de la philosophie analytique qui voient en elle la forme contemporaine de la tyrannie intellectuelle. Ils y trouveront, à défaut d'arguments (inutiles et nuisibles, de l'aveu même de l'auteur), de quoi alourdir leur besace de fallaces.

Pascal ENGEL.

Constança Marcondes César, *O Grupo de São Paulo*, s.l., Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, 258 p., coll. « Estudos Gerais », série « Universitaria ».

C. M. C. réunit quatorze de ses articles ou communications, ainsi que deux extraits d'ouvrages d'autres auteurs, autour de la perspective historique et surtout des idées du Groupe de São Paulo qui fonctionne, depuis les années 1940, autour de ses principaux membres, fondateurs de la pensée brésilienne actuelle : Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Vicente et Dora Ferreira da Silva, Miguel Reale. Les membres de cette école ont entretenu un fécond et durable dialogue spirituel et spéculatif entre penseurs brésiliens et portugais, et ils exercent encore une importante influence culturelle et pédagogique. Les recherches *mythopoétiques* et métaphysiques des divers membres du Groupe portent notamment sur le concept de mythe et ses articulations avec le *logos*, sur la relation *homme-nature*, sur le sens transcendant de l'Histoire et l'herméneutique de la culture. C. M. C. souligne tant l'originalité de chacun des auteurs que leur convergence. Le Groupe critique le rationalisme et écoute la poésie et la ferveur religieuse qui se dégagent du monde.

Jean-Marc GABAUDE.

Leonardo Prota (hommage à) : Gilvan Luis Hansen, Elve Miguel Cenci (dir.), *Racionalidade, Modernidade e Universidade*, Londrina (Brésil), CEFIL-UEL, 2000, 298 p.

Ce « Festschrift » en hommage à Leonardo Prota à l'occasion de son 70^e anniversaire comporte des contributions à première vue sans unité intrinsèque : G. L. Hansen, « Kant : raison, liberté et moralité » ; A. V. Cenci, « La critique d'appel du concept kantien de liberté » ; G. H. Bressan Schiavon, « Droit et morale chez Habermas » ; L. Zancanaro, « La signification du "devoir" dans l'éthique du futur » ; E. Alencar Casagrande, « L'existence transcendantale et la critique kantienne de la métaphysique générale » ; G. L. Trombetta, « Qu'est-ce qu'il y a de moderne dans l'esthétique de Kant ? Une "autre" lecture des paradoxes de l'art dans la *Critique de la faculté de juger* » ; E. M. Cenci, « Les origines du pessimisme chez Adorno et chez Horkheimer dans la lecture de l'art dans *La dialectique de la raison* » ; A. Pavão, « Esquisse pour une critique du concept hégélien de l'État » ; A. A. Fávero, « Le concept de liberté chez Hegel : un commentaire des paragraphes 5-28 de l'introduction de *La phi-*

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

losophie du droit » ; M. A. Gomes Nalli, « L'archéologie au carrefour : Foucault entre la phénoménologie et le structuralisme » ; J. J. de Moraes Neto, « L'idée hippocratique de *physis* » ; A. Meyer Luz, « Du sens de la "connaissance" » ; M. Rodrigues da Silva, « John Stuart Mill et la société ouverte ».

Ce livre illustre-t-il la situation dans laquelle se trouve, selon A. Côrtes Guimarães, le préfacier de ce recueil, la philosophie brésilienne ? : « Quels que soient les paradigmes de la méditation philosophique assumés par des nouvelles générations – soit les paradigmes de la subjectivité, soit ceux du langage – [...], nous ne sommes encore que de simples répéteurs des modèles étrangers de la pensée, à l'exception du mouvement culturaliste représenté par Miguel Reale et Antonio Paim » (p. vii). La réponse doit être négative au moins pour deux raisons : 1 / la qualité des contributions citées dépasse, en général, le niveau de simples commentaires ; 2 / la majorité de leurs auteurs provient du groupe d'investigations sur « le processus de constitution et de consolidation des différentes rationalités dans la modernité » (dont le coordinateur a été L. Prota) et livrent ainsi le fruit de leurs recherches. À signaler aussi : la bibliographie de Leonardo Prota par G. L. Hansen, où le rôle éminent de cette personnalité polyvalente – organisateur (les 7 volumes contenant les matériaux des cinq « Rencontres nationales de professeurs et de chercheurs de la philosophie brésilienne » en constituent un témoignage bien éloquent), diffuseur (depuis 1995, il est directeur de la maison d'édition de l'Université d'État de Londrina), créateur (son dernier livre, *Philosophies nationales et la question de l'universalité de la philosophie*, soulève le problème toujours actuel) – dans le développement de la philosophie brésilienne est mis fort justement en relief.

Zdeněk KOUŘÍM.

Erik Del Bufalo, *Deleuze et Laruelle. De la schizo-analyse à la non-philosophie*, Paris, Kimé, 2003, coll. « Bibliothèque de non-philosophie », 266 p., 25,50 €.

Membre de l'école laruellienne, E. del B. expose la pensée des deux auteurs, puis la réciprocity de passage entre eux. La non-philosophie, qui n'est pas philosophie ni théologie négatives, récuse, tout en demeurant dans le champ philosophique, la philosophie qui se prétend langage réel du réel ainsi déterminé par ce langage. Tout en congédiant les concepts et les valeurs de la philosophie, la non-philosophie repense, de son point de vue philosophant, toutes les autres philosophies, ce qui fait émerger des idées. Depuis plus d'un quart de siècle, l'inventeur de la non-philosophie s'intéresse au cas deleuzien. Dès 1977, dans *Le déclin de l'écriture*, il recourait à un *matérialisme machinique* et à une *matière libidinale* ; et surtout, en 1986, dans *Les philosophies de la différence*, il reconstruisait très différemment la notion de *différence*. La solution de la schizo-analyse est, selon E. del B., la réversibilité continue de sa syntaxe, « dans la *schize* de la tension » (p. 134). Dans la schizo-analyse, apparaissent la dualité foncière et la double articulation ontologisante du langage. Pragmatique du discours philosophique, l'analyse universelle qu'est la non-philosophie se spécifie en *dualyse unilatérale* qui peut réduire la schizo-analyse en *non-schizo-analyse*. Mais cette dernière doit avouer ses amphibologies en étant à son tour soumise à cette dualyse. Bien que l'exposé soit plus clair que chez les

deux maîtres, la confrontation reste fidèle à ce qu'a souvent de brillamment difficile l'écriture laruelle. Ouvrage de haute tension pour doublement initiés.

Jean-Marc GABAUDE.

John Llewelyn, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Lévinas*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2002, XXII-258 p.

Ce recueil de quinze essais, écrits pendant les vingt dernières années, met en relation les pensées de J. Derrida et d'E. Lévinas. À travers une méthode spécifique, inspirée par la métaphore de la lettre grecque ζ, J. Llewelyn lit un auteur à partir de l'autre. Qu'est-ce que chacun des deux voudrait endosser de l'écrit de l'autre ? L'auteur considère leurs œuvres respectives du point de vue de la philosophie, de la linguistique, de la logique et de la théologie, et fait appel à de nombreux auteurs, notamment Austin, Deleuze, Heidegger, Kant, Mallarmé, Platon, Saussure et Valéry. Apposer, c'est appliquer une chose à une autre : c'est ce procédé que l'auteur envisage en philosophie. Le rapprochement de ces textes et, partant, le fait qu'ils s'interrogent l'un l'autre invitent le lecteur à la lecture croisée de deux pensées qui s'éclairent.

Un texte d'introduction met en rapport les écrits de Derrida et de Lévinas, réintroduit la responsabilité lévinassienne au sein d'un ensemble de « vis-à-vis », et interroge une proximité entre les deux auteurs, liée à la perspective husserlienne. Les trois premiers chapitres commentent des aspects de l'œuvre de J. Derrida : le rapport entre, d'une part, la responsabilité et, d'autre part, le couple décidable/indécidable se trouve réinterrogé, au même titre qu'une déconstruction comme force d'affirmation, liée à la différence, au *pharmakon*, à l'archi-écriture. Le troisième chapitre pose le problème des limites de la philosophie.

Les quatre chapitres suivants se rapportent principalement aux écrits de Lévinas. La relation à Dieu et la responsabilité à l'égard d'autrui interrogent un double rapport à la relation et à la connaissance. J. Llewelyn rappelle cette autre philosophie première, celle de Jankélévitch, avant de reprendre les concepts de justice et d'égalité, la question de Dieu, le rapport à la mort (à propos de laquelle l'architecture même du livre met en écho les perspectives lévinassienne et heideggerienne, en lien avec le concept de possible) et, au-delà, une éthique de l'infini.

Le chapitre 9 se présente comme une transition entre des chapitres explicitant l'œuvre de l'un des deux auteurs et une série de chapitres au cours de laquelle l'œuvre des deux est discutée. Lévinas et Derrida se rencontrent dans des commentaires où l'un parle de l'autre, comme l'atteste le rapprochement – de l'ordre du chiasme – entre « Violence et métaphysique » et un extrait de *Noms propres*. Une réflexion sur la philosophie lévinassienne du langage, traversant plusieurs chapitres, étudie le langage de cette philosophie, suffisamment problématique, parce que paradoxalement prophétique. Le chapitre 14 (tissant d'ailleurs un réseau de significations avec le dernier essai du livre), à mi-chemin entre le commentaire et la traduction, étudie le choix des termes chez les deux auteurs, et la perspective de leurs singularités respectives dans les contextes hégélien, husserlien et saussurien.

Patricia VERDEAU.

Martin Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, précédées de la *Correspondance Dilthey-Husserl (1911)*, édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens, Paris, Vrin, 2003, 218 p.

On sait la place que Heidegger a accordée à Dilthey au début de son chemin de pensée. L'ouvrage en apporte un nouveau témoignage en mettant à la disposition du lecteur français la traduction inédite, accompagnée de l'original allemand, de dix conférences données par Heidegger à Cassel, sous le titre « Le travail de recherche de Wilhelm Dilthey et la lutte relative à une vision historique du monde ». Ces conférences, parues dans le huitième volume du *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (1992-1993), ont été prononcées du 16 au 21 avril 1925 à l'invitation de la Société hessoise pour les arts et les sciences. Le texte ici présenté, qui paraîtra dans le volume 80 de la *Gesamtausgabe*, n'est pas, précisons-le, de la main de Heidegger, mais correspond à une retranscription, effectuée immédiatement après la conférence, de notes sténographiques prises par l'un des auditeurs, Hermann Bröcker, élève de Heidegger.

Jean-Claude Gens a fait précéder le texte de ces conférences par la correspondance que Dilthey a échangée avec Husserl du 29 juin au 10 juillet 1911. Dans ce bref échange, Dilthey réagit à l'article de Husserl « La philosophie comme science rigoureuse » paru peu de temps auparavant dans la revue *Logos*, article dans lequel Husserl dénonçait l'historicisme impliqué par la conception diltheyienne de la philosophie comme vision du monde. Dilthey tente de se défendre de cette accusation de relativisme et de scepticisme, mais sans réellement parvenir à convaincre Husserl, qui ne répondra pas, du reste, à sa seconde lettre. L'attitude de Heidegger à l'égard de Dilthey est tout autre et beaucoup plus favorable. Dilthey a posé et approfondi de façon nouvelle un problème fondamental, celui de l'histoire et du sens de la vie humaine ; il s'est efforcé de saisir la réalité historique dans son effectivité propre. « Dilthey, écrit Heidegger, s'est frayé une voie vers la réalité qui est authentiquement au sens de l'être historique, vers le *Dasein* humain. [...] Mais, ajoute-t-il, il n'interroge pas l'historicité elle-même, il ne pose pas la question relative au sens de l'être, à l'être de l'étant. C'est seulement depuis le développement de la phénoménologie que nous sommes aujourd'hui capables de poser clairement cette question » (p. 171). C'est à la répétition de la question ouverte par Dilthey que sont consacrées la plus grande partie de ces conférences, lesquelles reprennent largement le cours donné par Heidegger la même année, en 1925, sous le titre *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, et anticipent plus fondamentalement les thèses de *Sein und Zeit*, dont le coup d'envoi remonte aux années 1922-1923.

Dans une introduction substantielle, Jean-Claude Gens examine de manière très perspicace les différentes phases de la réception de l'œuvre de Dilthey dans la phénoménologie de Husserl et de Heidegger. Il avance ainsi l'idée d'une reconnaissance tardive de la problématique de Dilthey par Husserl, et va même jusqu'à évoquer une « communauté de pensée » de l'un et de l'autre, repérable notamment à travers la notion de monde de la vie chez le dernier Husserl. Mais cette convergence ne doit pas occulter une différence insurmontable dans la mesure où Husserl ne considère jamais le vécu historique comme un donné irréductiblement opaque et à ce titre insondable, mais s'attache bien plutôt à décrire l'émergence du sens qu'il abrite en faisant retour à une subjectivité constituante. Trois études

retracent ensuite les principales étapes de la réception heideggérienne de Dilthey, laquelle comporte deux moments essentiels, l'herméneutique de la vie facticielle en 1919 et l'herméneutique du *Dasein* de 1923 à 1925. Par la suite, Heidegger prendra ses distances à l'égard de Dilthey, lequel n'apparaît plus en 1929 que « comme un philosophe académique » bien en retrait sur la problématique de l'idéalisme allemand.

Au total, nous avons là un ouvrage de toute première importance qui restitue de manière magistrale un moment capital de la pensée allemande du début du XX^e siècle et permet de mieux cerner les positions respectives de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger à l'égard de la philosophie de la vie de Dilthey.

Alain BOUTOT.

Régine Kaminski, *Genèse du logique dans la phénoménologie transcendantale de Husserl*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, 89 p., 10 €.

Dans cet essai, R. Kaminski tente de ressaisir le rattachement des étapes chronologiques de l'entreprise husserlienne à leur tradition inaugurale pour rendre intelligible la considération du projet unique de Husserl : maintenir le fondement du sens de la *mathesis universalis* au moyen de la notion de base de l'intentionnalité. L'auteur montre que les remaniements incessants, les changements de perspectives sont autant d'occasions de réaffirmer la ligne directrice de la phénoménologie de la conscience constituante. En outre, il s'attache à déterminer les exigences sur lesquelles la phénoménologie assoit le concept de l'*ego* et comment le thème de la genèse empirique a été réinvesti dans l'horizon de la découverte du logique.

Genèse du logique doit donc s'entendre selon une double acception : fondation des catégories et des jugements sur le sol de l'expérience sensible, et généalogie historique des concepts recteurs de la phénoménologie transcendantale de Husserl. Aussi ce livre s'impose-t-il pour qui veut s'assurer une vue synthétique d'une philosophie trop souvent abordée partiellement dans un seul de ses moments.

Robert TIRVAUDEY.

Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Paris, La Table ronde, 2003, coll. « La petite vermillon », 272 p., 8,50 €.

Jean École, *Les grandes notions de la métaphysique lavellienne et son vocabulaire*, Gênes, Biblioteca de Filosofia oggi, 2002, 128 p.

Une nouvelle édition d'un livre important de philosophie morale nous est proposée. *L'erreur de Narcisse* rappelle, dans ses douze chapitres, que l'être – notre être – doit être réalisé par l'activité, c'est-à-dire grâce à la liberté s'exerçant dans la vie personnelle. À cette fin, l'homme doit éviter les obstacles psychiques de l'amour-propre. C'est ce que rappelle la précieuse préface de Jean-Louis Vieillard-Baron. Narcisse se regarde au lieu de vivre ; enfermé dans sa solitude, il n'est que désir pour son apparence. À l'inverse, il faut accueillir ce que nous voulons être. D'où l'importance de la vertu de sincérité qui saisit dans le moi la source d'un appel à faire rayonner dans mon activité. Le moi doit être fidèle à cette force qui

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

exprime ce qu'il est et la réaliser dans la simplicité et l'enrichissement du rapport avec les autres. Le moi devient une idée qui s'incarne, utilisant le dynamisme de la vie des passions en l'unifiant dans une sagesse qui vise une joie tranquille. En relisant ce texte, on ne peut rester insensible à la qualité du style.

Il faut dire aussi l'importance du livre de Jean École pour une exacte connaissance de la pensée de Lavelle. Les articles et les communications qu'il regroupe portent sur des questions essentielles. Ainsi la notion d'être et son sens spécifique de présence au moi ou les notions d'universalité et d'univocité de l'être, replacées dans leur contexte historique. Cette métaphysique s'élabore comme une science de l'intimité spirituelle. Le temps, dans son rapport à l'existence, la notion de monde ainsi que la notion de valeur sont l'objet de développements. Un précieux vocabulaire aide à situer toutes ces notions. On sait moins que le livre central de Lavelle, *De l'acte*, a eu une première rédaction dont le contenu diffère sensiblement du texte définitif. Lavelle s'éloigne du kantisme, de l'universalité de l'acte : ce texte est précieux pour saisir l'évolution de sa pensée. La célèbre formule « l'existence précède l'essence », employée dès 1937, conduit à confronter les positions de Lavelle et de Sartre sur la liberté et l'existence. C'est ce que fait le dernier texte retenu ici, avec une clarté remarquable. Ce livre deviendra vite indispensable pour toute étude de la métaphysique de Lavelle.

Michel ADAM.

Maurice Merleau-Ponty, *Causeuses*, 1948, établies et annotées par Stéphanie Ménasé, Paris, Le Seuil, 2002, coll. « Traces écrites », 77 p., 16 €.

Ces sept conférences, prononcées par Maurice Merleau-Ponty lors d'une intervention radiodiffusée pour l'émission « Heure de culture française » du 9 octobre au 13 novembre 1948, s'organisent dans une logique conçue par le phénoménologue. Après avoir montré que l'art et la pensée modernes nous font redécouvrir le monde perçu où nous vivons (I), Merleau-Ponty dégage « l'idée la plus claire de toutes » : l'idée d'espace (II). Pour la science, avec les géométries non euclidiennes, pour la peinture, avec Cézanne, pour la philosophie et la psychologie modernes, l'espace n'est plus un milieu homogène où les choses sont distribuées selon trois dimensions, mais une réalité hétérogène, avec des directions privilégiées en correspondance avec notre situation d'êtres jetés au monde. Les choses ne se livrent pas à nous comme objets neutres. Chacune symbolise pour nous une conduite et notre relation aux choses n'introduit pas un rapport distant de domination. Toute chose « parle » à notre corps et à notre existence (III). En retrouvant ce rapport ambigu d'un être incarné avec un monde énigmatique, nous découvrons que nous ne sommes pas seuls entre les hommes. Le monde ainsi redécouvert s'offre à l'enfant, au primitif, au fou et à l'animal. Et Merleau-Ponty de demander pourquoi la pensée classique se montre indifférente envers les enfants, les primitifs, les fous et les animaux. La conviction qu'il existe un « *homme accompli* », voué à être le maître des choses, capable de pénétrer l'être des phénomènes, écarte ces êtres de toute prétention à la vérité. Il n'est pas question ici d'ériger comme norme la pensée enfantine, morbide ou barbare, mais d'indiquer que la pensée adulte, normale et civilisée doit se mesurer aux obscurités et

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

aux difficultés de la vie humaine. Désormais, la pensée ne peut plus rompre son lien avec les racines irrationnelles de l'existence. La raison doit reconnaître que son monde est lui aussi inachevé (IV).

La tentative de regarder l'espace, les choses et les vivants par les yeux de la perception débouche sur l'humanisme de « l'homme vu du dehors », c'est-à-dire autrui. Si, pour l'humanisme traditionnel, autrui est esprit *et* corps, l'expérience d'autrui manifeste ce dernier comme esprit qui hante un corps. Il s'ensuit un réexamen de certaines distinctions, notamment celle de l'esprit et du corps, et une nouvelle image de l'humanité, qui n'est plus une collection d'individus, une communauté d'esprits purs, ni un seul et grand Être. Nous sommes engagés dans une situation ambiguë : chacun est seul et pourtant nul ne peut se passer des autres. Notre condition est ainsi motif entremêlé d'inquiétude et de courage : inquiétude devant les réels rapports entre les hommes et courage devant notre sort commun d'avoir à se rapporter à soi et aux autres (V).

La phénoménologie de la perception ne nous enferme pas dans l'horizon étroit des choses naturelles : elle entend retrouver, par le moyen de l'expérience perceptive et directe, les ouvrages de l'art, de la parole et de la culture. L'œuvre d'art est alors perçue comme « totalité charnelle » où le sens est captif de tous les signes et détails qui nous la manifestent. Ce qui signifie que la peinture, par exemple, n'est pas imitation du monde renvoyant à la chose naturelle mais un « monde pour soi », un spectacle qui se suffit (VI).

La dernière causerie dresse un bilan récapitulatif posant la question de savoir si le retour au monde perçu n'est pas signe de déclin au regard de la pensée classique. Si, chez les penseurs modernes, se substitue à l'ancien univers rationnel une entreprise de la connaissance et de l'action qui doute d'elle-même, qui n'exclut ni les failles ni les fissures de l'homme et du monde, plutôt que de parler de décadence, il faut dire que l'art est énigme, que la science est connaissance provisoire et approchée, et l'action incertaine. Car la pensée moderne est inextricablement inachèvement et ambiguïté, conscience aiguë de la condition de l'homme au monde.

Si les riches et belles analyses, émaillées d'exemples significatifs, conduites dans ces causeries montrent la démarche philosophique de Merleau-Ponty, elles débordent aussi, d'une manière générale, le cadre de la pensée merleau-pontienne en offrant un champ de recherches fertile en phénoménologie.

Robert TIRVAUDEY.

Mauro Carbone (dir.), *Merleau-Ponty. L'héritage contemporain, Chiasmi International*, n° 1, Paris-Milan-Memphis, Vrin-Mimesis-Université de Memphis, 1999, 320 p.

Douglas Low, *Merleau-Ponty's Last Vision. A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 2000, coll. « Studies in Phenomenology and Existential Philosophy », XVI-128 p.

La revue milanaise *Chiasmi* du Centre de recherche sur Merleau-Ponty s'est élargie en publication internationale trilingue consacrée au champ de pensée qui se développe autour de ce philosophe. Cette première livraison recueille les Actes d'un Congrès international tenu à Milan en 1998 et quelques autres contributions. Les vingt et un essais, de spécia-

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

listes de huit pays, sont publiés en italien, français ou anglais, chacun suivi d'un résumé dans les deux autres langues. Le regain de l'attention portée à M. M.-P. est stimulé par l'édition de textes dispersés et surtout d'inédits, ce qui renouvelle l'interprétation. C'est ainsi que tant le rapport à Bergson que la méditation esthétique jouent dans l'élaboration d'une ontologie et que l'intelligible est présent dans le sensible. Selon Renaud Barbaras, qui dresse un rapport de ce qui a paru, en France, de et sur M. M.-P., celui-ci radicalise et généralise la théorie husserlienne de la constitution de l'idéalité, « au point que le concept de *Stiftung* est utilisé pour penser le sensible lui-même » (p. 24). Les chercheurs français et japonais tendent aujourd'hui à situer M. M.-P. aux limites de la modernité et surtout de la phénoménologie. Les ultimes pages inachevées tendent vers une cosmologie du visible – déjà mentionnée dans une note du *Visible et l'invisible* –, vers une philosophie de la nature. Barbaras explique comment M. M.-P. ouvre la voie à cette paradoxale *cosmologie phénoménologique*. En effet, M. M.-P. comble « le fossé eidétique entre conscience et réalité naturelle » (p. 207). Le mode d'être de l'être unitaire dont conscience et objet sont des moments « consiste dans le virtuel comme actualisation » (*ibid.*), comme si le milieu ontologique complémentariserait exigence phénoménologique de la partition et exigence ontologique de l'unité.

Ce volume, dont la lecture s'impose au stade actuel des recherches merleau-pontiennes, aborde plusieurs autres points : rapports inter-culturels, rapports entre nature et institutions, paradoxe de l'expression, voix collective du sujet subverti, psychique qui n'est point celui de la psychologie, passivité de l'activité, relativité de l'individuation chez le dernier M. M.-P., schéma corporel et dialectique de l'incarnation, instauration d'une épistémologie merleau-pontienne en mathématiques. Sont également judicieuses des analyses comparatives de M. M.-P. avec Herder, Heidegger, Sartre, Lacan, Levinas, Deleuze, Derrida et son utilisation dans des problématiques non européennes.

D. Low, qui est aussi l'auteur de *The Existential Dialectic of Marx and Merleau-Ponty*, essaie de compléter l'inachevé *Visible et l'invisible* en recourant à d'autres publications posthumes de M. M.-P. Il interprète ce texte décisif comme un lien entre modernité et postmodernité. Phénoménologue existentiel, M. M.-P. part d'une conscience incarnée, elle-même enrobée et investie dans le monde. Low s'attache à l'esquisse de philosophie de la nature, d'une nature inséparable de l'humain, et il souligne que le concept de nature provient d'un donné indéductible. Mais il n'examine pas le paradoxal accord de cette philosophie de la nature avec l'ontologie (ce qu'a traité Barbaras, comme nous venons de le mentionner). Cependant il expose, avec concision et clarté, des points essentiels : analogie entre corps – qui est preuve de l'existence du monde – et *logos* ; trois types de chiasmes : corps/monde ou percevant/perçu, percevant/langage, mot/signification ; ce que n'est point la philosophie : ni intuition d'essences, ni coïncidence avec les choses, ni positivisme, ni philosophie de la réflexion, ni reproduction des dichotomies de la philosophie et de la culture occidentales. Low se trouve en convergence avec plusieurs contributeurs de *Chiasmi International*. Il estime que le dernier M. M.-P. a trouvé un équilibre entre soi-même et les autres, soi-même et le monde, le présent et le passé, le signe et la signification, et ainsi de suite. C'est une philosophie dialectique qui ne confond point les choses et ne réduit un élément de l'expérience à aucun autre ni le tout de l'expérience à l'un de ses élé-

ments. Son pouvoir explorateur cherche les structures des choses à l'intérieur de l'expérience.

Jean-Marc GABAUDE.

Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband, Emil Lask, Jonas Cohn, *Néokantismes et théorie de la connaissance*, textes traduits sous la direction de Marc de Launay, avec la collaboration de Carole Prompsy, Isabelle Thomas-Fogiel, Éric Dufour, Jean Seidengart, Paris, Librairie philosophique Vrin, 2000, 347 p., 28,97 €.

Il s'agit d'un recueil de textes des principaux représentants du néokantisme allemand de l'École de Marbourg (Cohen, Natorp, Cassirer) et de l'École dite « du Sud-Ouest » (Rickert, Windelband, Lask, Cohn). Tous ces philosophes ont estimé qu'un « retour à Kant » (selon le mot d'ordre formulé par E. Zeller) permettrait de penser les nouvelles formes prises par les sciences mathématiques, physiques, psychologiques, historiques, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. La présentation de ces textes obéit au souci de mettre en valeur moins les filiations que les différences, voire les divergences dans l'interprétation de thèmes néanmoins proches chez ces auteurs. Ainsi, l'importance déterminante de la lecture de Platon par Cohen, de même que l'amorce d'une psychologie philosophique de la culture dont seul E. Cassirer mènera le projet à terme furent des préoccupations constantes du premier courant. Quant aux protagonistes du second néokantisme, ils furent particulièrement préoccupés par le thème de la prétention à la « validité » (*das Gelten*), introduit par Lotze dans sa *Logique* (1874), référence incontournable pour tous ces auteurs. Cette prétention impliquait que la vérité fût une valeur devant être respectée au même titre que les autres valeurs : le Bien (cf. l'essai de Rickert), le Beau, etc. Du coup, se posait la question de l'inscription de la connaissance dans le champ des valeurs et, plus largement, des normes culturelles, comme de sa relation à l'histoire, dont le statut de connaissance scientifique demandait lui-même à être spécifié. Les textes ont été rassemblés dans le souci de donner un échantillon représentatif et les notices introductives fournissent une information indispensable à leur localisation dans l'itinéraire de chaque auteur. C'est là un outil de travail précieux qui vient compléter le panorama ouvert par *L'École de Marbourg*, t. XLVIII, des *Œuvres* d'E. Cassirer (Le Cerf, 1998).

André STANGUENNEC.

Michele Malatesta (dir.), *La Filosofia di Nicola Petruzzellis*, Naples, Ferraro, 2000, 128 p.

Actes du Congrès (décembre 1998) organisé par le département de philosophie de l'Université de Naples pour le 10^e anniversaire de la mort de N. P. Pour le réalisme spiritualiste de ce philosophe, l'ontologie constitue l'assise de la métaphysique et de l'axiologie critique. L'authenticité axiologique et l'éthique requièrent une fondation ontothéologique, car les valeurs impliquent un désir de Dieu, voie d'accomplissement. L'histoire et la pédagogie – qui est philosophique – doivent se corrélérer aux valeurs. La philosophie des

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

valeurs de N. P. résout des antinomies en complémentarités ou en interactions ; ainsi, « l'homme est fait pour la société et la société est faite pour l'homme » (p. 120). Bibliographie de 41 pages consacrée à N. P.

Jean-Marc GABAUDE.

Dermot Moran et Timothy Mooney (éd.), *The Phenomenology Reader*, Londres-New York, Routledge, 2002, x-614 p.

Ce recueil de textes poursuit l'ambition de rendre accessible aux lecteurs de langue anglaise le courant de pensée le plus influent de la philosophie européenne du XX^e siècle : la phénoménologie, inspirée par la psychologie descriptive de Brentano, inaugurée par Husserl avec ses *Recherches logiques*, et prolongée actuellement chez P. Ricœur et J. Derrida. L'introduction s'élabore autour des axes directeurs de la phénoménologie. Elle suit la transformation des problématiques issues de Husserl, qui sert de fil conducteur pour appréhender l'histoire du mouvement phénoménologique, en insistant à présenter la phénoménologie non comme compilation de doctrines, corpus de thèses, mais comme « manière de voir » et comme « mouvement » qui s'oppose au rationalisme, au naturalisme, au scientisme et au réductionnisme.

Après quoi l'historique se distribue en quatorze parties, chacune consacrée à un penseur d'inspiration phénoménologique (avec une brève introduction biographique, des références bibliographiques, une analyse des caractéristiques essentielles et des avancées les plus significatives de la phénoménologie). Cette vision panoramique est toutefois sélective puisque l'intention est de mettre l'accent sur les strates essentielles du développement de la phénoménologie et sur les travaux majeurs qui ont jalonné son déploiement. On souligne ainsi les différentes approches phénoménologiques investies dans des domaines variés. Ainsi, avec H.-G. Gadamer et P. Ricœur, sont abordés les entrelacs entre la phénoménologie et l'herméneutique. Avec H. Arendt, les rapports avec l'existentialisme et l'investissement dans la sphère du monde public ou de la philosophie politique. La partie relative à S. de Beauvoir met au jour la relation entre la phénoménologie et le féminisme. Il est montré comment Merleau-Ponty a repensé la perception et le corps, Heidegger élaboré une nouvelle ontologie, Levinas questionné l'éthique, Sartre analysé le sens de la liberté, ou J. Derrida mis en œuvre la pensée déconstructrice. Si cet historique demeure lié aux grandes figures, l'apport décisif bien que discret des contributions de Reinach, Scheler et Stein est aussi rappelé.

D. Moran et T. Mooney, qui enseignent à l'Université de Dublin, n'ont donc pas voulu écrire une histoire au sens classique : ce livre rejette l'encyclopédisme et l'érudition par une orientation à la fois thématique et historique, tenant ensemble l'histoire, le lexique et la dimension théorique des problèmes.

Robert TIRVAUDEY.

Denis Seron, *Introduction à la méthode phénoménologique*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, 2001, coll. « Le Point philosophique », 189 p.

Mouvement philosophique le plus marquant du XX^e siècle, la phénoménologie n'est pas pour autant bien maîtrisée. Cela tient notamment à

la démarche de son fondateur, dont la pensée est pour le moins ardue. Le livre de Denis Seron est donc d'un grand secours pour s'y initier. Ouvrage d'introduction à la phénoménologie du point de vue essentiellement méthodique, il se propose de retracer le plus fidèlement possible l'émergence, la dynamique et les implications de la phénoménologie husserlienne.

La méthode phénoménologique essaie de résoudre le problème de « la possibilité d'une connaissance authentiquement philosophique, c'est-à-dire d'une détermination apriorique universelle de tout étant » (p. 12). La « méthode » phénoménologique est à situer dans les deux directions empruntées par Husserl : l'« ontologie formelle » et la phénoménologie transcendantale rendant possibles une métaphysique et une philosophie authentiques. Aussi chaque axe d'orientation délimite-t-il un chapitre. La « méthode phénoménologique », se démarquant de toute autre méthodologie philosophique, se présente comme science eidétique dont l'acte est la *réduction eidétique*, et plus exactement comme science eidétique de la conscience pure procédant selon l'*épokhè* ou *réduction phénoménologique*. Cette double réduction définit l'essence et l'intégralité de la méthode phénoménologique dont le sens strict est la « science eidétique de la région conscience ». Cependant, Denis Seron ne se contente pas de thématiser cette méthode, il en souligne les difficultés essentielles, sur un ton alerte et soutenu. Il faut aussi relever les développements captivants quoique brefs sur les problèmes de l'origine ou de l'« *a priori* du temps », de la constitution du monde objectif, de la transcendance de Dieu et de l'intersubjectivité transcendantale.

Par ailleurs, l'originalité de la phénoménologie husserlienne est mise en évidence à l'aide des critiques, prolongements ou remaniements d'autres auteurs tels que Sartre, Merleau-Ponty, Fink, Patočka, Levinas et Heidegger. Chacun d'eux, en raison de ses objections, lève un aspect, une dimension ou un enjeu de la méthode. En faisant référence aux divergences entre les phénoménologues actuels – M. Henry, D. Janicaud, J.-L. Marion, P. Ricœur, J. Derrida –, D. Seron dégage l'actualité de la phénoménologie. C'est que la question de la méthode phénoménologique relance celle de la tâche philosophique dans son exercice présent et à venir. On comprend dès lors que le projet de la philosophie transcendantale est de s'élever à la connaissance de l'étant en tant qu'étant en général et, pour cela, de dégager l'« idée formelle » d'une telle philosophie transcendantale. Cette dernière apparaît alors comme une « ontologie synthétique universelle » dont la démarche méthodologique n'est autre que la phénoménologie. La phénoménologie transcendantale, revêtant la forme d'une analyse constitutive des objectivités données à la conscience pure transcendantale, poursuit la mission de fondation absolue de la science universelle philosophique. Dans ce cadre, l'auteur soulève les questions centrales portant sur le statut de la connaissance phénoménologique et sur la possibilité même de lui assigner une « méthode » phénoménologico-transcendantale.

Écrit dans une langue transparente et précise, l'ouvrage fourmille d'exemples clairs qui donnent à voir la richesse, l'amplitude du champ d'action et la fécondité de la méthode phénoménologique. On peut toutefois regretter que, peut-être par souci de concision, l'auteur ne s'attarde pas sur les controverses actuelles.

Robert TIRVAUDEY.

Éliane Escoubas et Bernhard Waldenfels (éd.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und französische Phänomenologie*, Paris, L'Harmattan, 2000, 640 p.

Ces actes d'un colloque tenu à l'Université de Paris XII et à la Ruhr-Universität de Bochum en juin et décembre 1999, sous la direction d'Éliane Escoubas et de Bernhard Waldenfels, qui font l'objet d'une double publication française et allemande (Dokumente Verlag, Offenburg), se divisent en quatre parties consacrées à l'héritage husserlien et heideggerien, à la temporalité et à l'historicité, aux questions éthiques et politiques, à l'esthétique et à la phénoménologie du langage. On y trouve un aperçu assez représentatif de problématiques déterminantes pour la recherche phénoménologique actuelle, tant du côté français que du côté allemand. Plusieurs contributions nous paraissent particulièrement significatives : on se bornera à en mentionner trois.

D'abord, nous avons lu avec le plus grand intérêt le diagnostic posé par François-David Sebbah (p. 155-173) sur la phénoménologie française actuelle. Si le constat rappelle celui de Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, il s'en démarque sur un point essentiel : les dissidences henryenne et lévinassienne sont internes à la phénoménologie elle-même. Elles ne prennent sens, comme telles, qu'à partir de la problématique de la réduction (voir p. 157). Au terme d'analyses remarquables, l'auteur ramène la partition actuelle de la phénoménologie française (ou, du moins, d'une partie de celle-ci) à une opposition entre deux conceptions fondamentalement différentes de l'épochè. D'un côté : la « famille merleau-pontyenne », qui « désocculte l'horizon ultime du Monde comme *a priori* de toute apparition (mais ne propose ainsi aucun sol de fondation) ». De l'autre : la phénoménologie comprise comme un effort toujours plus radical visant à faire retour à l'« originaire ». D'un côté, Maldiney, Garelli, Barbaras ; de l'autre, Michel Henry. Même délibérément partielle, cette grille de lecture paraît receler un avantage inestimable : d'un geste déjà amorcé par Janicaud, elle permet de resituer et de réinterpréter des divergences doctrinales à l'intérieur de problématiques de nature strictement méthodologique.

Une autre communication à nos yeux décisive est celle de Georg W. Bertram, consacrée à « la déconstruction en tant que phénoménologie du signe » (p. 581-608). Contribution à un débat brûlant et déjà bien fourni, grâce en particulier aux travaux de Rudolf Bernet, son approche est nouvelle sur plusieurs points, notamment en ce que Bertram entend poser à nouveaux frais une question selon lui laissée impensée par Bernet, celle de la *constitution* du signe. Dans le prolongement des § 17, 18 et 34 d'*Être et temps*, mais aussi et surtout en continuité avec la lecture derridienne de la première *Recherche logique*, Bertram accorde ainsi aux concepts d'usage et de « praxis de signification » (*Bedeutungspraxis*) une place fondamentale pour la compréhension phénoménologique du signe linguistique : d'abord, le signe nous révèle l'« inaliénable matérialité » de la signification ; ensuite, cette matérialité ne peut advenir, de son côté, que sur le fond d'une praxis. Cette étude ouvre de nouveaux horizons en phénoménologie du langage et devrait permettre une approche renouvelée de problèmes qui, depuis les *Recherches logiques* jusqu'à Bernet, en passant par Derrida, Mohanty, Christoff, n'ont jamais cessé de tenir un rôle fondamental à l'intérieur de la réflexion phénoménologique : le problème de l'idéalité de la signification, celui de son inscription phénoménale, etc.

On signalera enfin une contribution essentielle de Dominique Janicaud sur le thème : « Phénoménologie ou métaphysique ? » (p. 175-184), suivie d'un entretien avec Éliane Escoubas, Françoise Dastur, Bernhard Waldenfels, Alexander Haardt et Andris Breitling (p. 185-213) : deux textes visant à préciser cette question, à lui donner un sens et une portée renouvelés et, ce faisant, à fournir d'importants éclaircissements sur la question du « minimalisme » en phénoménologie, sur les prises de position de Janicaud envers Ricœur et Lévinas, sur la « phénoménologie de l'inapparent » et le statut de l'esthétique en phénoménologie, sur la différence de l'artiste et du phénoménologue, etc. Janicaud rappelle avec soin que la phénoménologie minimaliste n'est pas essentiellement un concept polémique, mais qu'elle représente d'abord (qu'on nous passe le jeu de mots) un nécessaire tournant méthodologique de la phénoménologie. D'emblée, elle fut « un essai de reconstitution, de réorientation des travaux phénoménologiques, justement par une réflexion critique sur le concept de phénoménologie comme concept de méthode » (p. 201). *Méthode* est l'un des mots clés, sinon de l'ouvrage entier, du moins de sa partie française, par exemple avec Marc Richir explicitant sa propre tentative pour « prolonger », par-delà les « métaphysiques phénoménologiques » de Heidegger et de Lévinas, Husserl selon lequel, précisément, « la phénoménologie n'est rien d'autre que la philosophie transmuée en méthode » (p. 115). De cet effort de réorientation on ne peut que se réjouir, si l'on aspire à une phénoménologie non arbitraire, critique, interrogeant sans relâche les conditions de sa propre possibilité. Il faut reconnaître à la position de Janicaud, ici explicitée de manière exemplaire, une valeur décisive pour le progrès de la recherche phénoménologique. En ce sens, l'un des mérites de cet ouvrage nous paraît de marquer, plus qu'une tendance nouvelle, un retour fructueux aux exigences critiques originelles de la phénoménologie.

Denis SERON.

Jocelyn Benoist, *Entre acte et sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002, coll. « Problèmes & Controverses », 256 p., 23 €.

Entre acte et sens regroupe une série d'études à l'entrecroisement de la phénoménologie et de la philosophie analytique, entre la logique contemporaine et la philosophie du langage. Cette réunion d'articles parus dans diverses revues philosophiques n'est pas une simple compilation de textes, mais forme une totalité cohérente de recherches philosophiques qui tentent de jeter une lumière sur les différentes dimensions de la théorie husserlienne de la signification se situant dans l'écart entre la saisie par Brentano des *actes* de la conscience et la problématisation du *sens* selon Bolzano.

Jocelyn Benoist montre comment Husserl, dans ses *Recherches logiques*, conduit une nouvelle synthèse en opposition aux thèses bolzaniennes, brentaniennes et frégéennes, en introduisant un pont entre un bord intentionnaliste (la pensée dans sa visée) et un bord objectiviste sémantique (l'objet d'une expression) dans la construction de sa théorie de la signification comme acte. Le tour original de la démarche consiste à pratiquer un passage entre deux types d'analyses et de problématiques d'origines distinctes, sorte de troisième voie entre la pensée de l'intentionnalité et l'objectivisme sémantique, par laquelle la phénoménologie se présente comme « idéalité du sens » inscrite dans un certain mode d'actes de cons-

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

science. Il en ressort que le sens originaire de la signification réside dans un acte de visée, ce qui ne veut pas dire que Husserl réduise la signification à des idées ou représentations. Car, fait remarquer l'auteur, si la signification est le sens de l'intention, l'unité de ce sens, comme unité idéale, se tient au-delà de l'effectivité des différents actes signifiants qui la motivent. Il ne se contente pas de montrer la force et la fécondité de la thèse husserlienne, il souligne l'équilibre toujours instable entre les versants intentionnaliste et objectiviste, l'ambiguïté ontologique qui se révèle au sein de son platonisme.

Une des avancées les plus décisives des *Recherches logiques* est la conquête d'une grammaire pure logique, édifiée à partir de la transposition de la méréologie, que Bolzano faisait porter sur le concept de « représentation », déplacement rendu possible par le caractère sémantique de l'analytique bolzanienne de la représentation comme « représentation en soi ». En suivant l'intuition de Husserl selon laquelle il n'y aurait pas d'ontologie formelle chez Bolzano, il en exhibe les raisons. En effet, l'inscription de la forme même dans l'être, qui est en lui-même, ne prend pas en charge l'existence des choses, qui existent indépendamment de la forme. La raison de fond est que Bolzano défend un réalisme logique.

On appréciera tout particulièrement la richesse et la rigueur avec lesquelles J. Benoist traite du problème des « représentations sans objet ». Par contraste avec la position supposée être celle de Wittgenstein – une assertion du type « un carré est rond » n'est pas tant fausse que dépourvue de sens car l'objet est impossible –, il souligne que, dans le cadre du réalisme sémantique de Bolzano, toute proposition exprimée est sensée, même si l'objet est inexistant. La contradiction d'une représentation ne lui retire en rien sa signification. C'est pourquoi les « représentations impossibles » ne peuvent être tenues pour des exemples de non-sens. Ce n'est donc pas leur non-sens mais leur sens qui est responsable de l'impossibilité qu'il y ait objet. Cette théorie bolzanienne de la signification est *positive*, ne laissant pas de place pour le non-sens.

Sur cette lancée, Jocelyn Benoist opère une révision des problèmes capitaux qui se posent à la philosophie du langage et à la phénoménologie. Sont abordées successivement des conceptualisations innovantes sur la grammaire, le jugement, la proposition, la négation, la vérité, l'indexicalité, le nom propre et les performatifs.

Robert TIRVAUDEY.

Maryse Dennes, *Husserl-Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie*, Paris, L'Harmattan, 1998, 335 p.

La littérature phénoménologique de langue russe demeure, par contraste avec l'importante contribution, par ailleurs bien connue, de la diaspora russe (G. Gurvitch, N. Berdiaev, L. Chestov, A. Koyré, etc.), pour le lecteur non russophone, une *terra incognita*. Parmi les tentatives isolées visant à modifier cet état de choses, il convient de mentionner les récents travaux d'Alexander Haardt, dont l'ouvrage *Husserl in Rußland*, sur Gustav Špet et Aleksej Losev (München, Fink, 1993), puis les traductions allemandes de Špet, Losev et Semen Frank, qui ont marqué une étape décisive.

Le patient travail de reconnaissance (au double sens d'acceptation et de première exploration) auquel se livre ici Maryse Dennes constitue un pas important dans la même direction. L'ouvrage embrasse l'ensemble de

l'histoire de la phénoménologie en Russie, depuis les premiers comptes rendus des *Recherches logiques* jusqu'aux travaux de Bibikhine et Moltchanov. Car, il est bon de le rappeler, l'histoire de la phénoménologie russe est déjà ancienne. La revue *Logos*, dans laquelle parut en 1911 l'article de Husserl « La philosophie comme science rigoureuse », fut une revue germano-russe, dont les deux éditions, en langues allemande et russe, avaient leur siège respectivement à Fribourg et à Moscou. Le lecteur recueillera également des informations précieuses, parfois surprenantes, sur la lecture de Husserl par Pasternak, sur la lente et difficile réception de Husserl et de Heidegger en un contexte d'abord néokantien, ensuite marxiste, sur le renouveau de la recherche phénoménologique au cours des deux dernières décennies, sur la manière dont la phénoménologie a pu être emblématique, durant la période soviétique, d'un durable effort de résistance, etc. Les descriptions historiques sont précises, richement documentées, et l'ouvrage comporte en outre une bibliographie détaillée et étendue. S'il est davantage une œuvre d'historienne que de philosophe, si les rares aperçus philosophiques sont généralement laconiques et quelque peu décevants, le livre de Maryse Dennes n'en est pas moins appelé à devenir le guide indispensable à quiconque entend aborder l'étude de la phénoménologie russe.

Denis SERON.

Bernard N. Schumacher, *Une philosophie de l'espérance. La pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, et Paris, Éditions du Cerf, 2000, 288 p., 48 FS / 192 FF.

Consacré au thème de l'espérance, ce livre est aussi une étude sur la pensée de Josef Pieper (1904-1997). En le situant par rapport à ses sources principales sur ce thème, Gabriel Marcel et Ernst Bloch, l'auteur montre comment Pieper a cherché le fondement de l'espérance dans une ontologie du ne-pas-encore, située dans sa dimension eschatologique. Son propos sur l'espérance s'opposera tout autant aux démarches nihilistes qu'aux projets d'un bonheur terrestre parfait. L'homme reste lié à sa condition itinérante et à son incertitude existentielle. L'analyse minutieuse des notions en jeu nous ouvre sur la connaissance de l'œuvre de Pieper, tout en invitant à une réflexion personnelle profitable. Ainsi, la recherche des fondements de l'espérance conduit à une opposition entre Pieper et Sartre, à propos de la nature humaine et de la liberté. Pour Pieper, l'être humain marche vers la plénitude d'être en tant qu'elle est son bien ; il est donc l'objet de sa recherche et cet être qu'il n'est pas encore, il lui faut l'actualiser. L'espérance est alors l'expérience spirituelle du développement vers un bien certes ardu, exigeant notre engagement, en attente, mais avec un minimum de certitude pour pouvoir être un désir réalisable. Des confrontations précieuses entre espérance et désir, espérance et attente, montrent dans l'espérance la place de la disponibilité et de l'ouverture, du don, de l'amour.

L'espérance est donc plus que l'espoir, car elle est le devenir même de la personne, ce qui la rend inobjectivable. Le désespoir se caractérise alors comme l'envers du processus de création. Puis il faudra affronter la présence de la mort, obstacle à l'espérance, image du néant. Dans l'acquiescement à l'être, on retrouve des thématiques de la philosophie classique ; Bloch

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

donne une réponse sociale, politique, à la provocation de la mort. Peut-on encore parler d'espérance, dans l'histoire humaine, après les camps de la mort soviétiques et nazis, après Hiroshima ? Les philosophies du progrès n'ont pas manqué ; sont évoqués ici Kant, Teilhard de Chardin, Lorenz et Bloch. Pieper maintient la place de l'espérance en rappelant que le processus historique n'est pas ce qui indique le but ultime du devenir humain.

Ce livre remplit la double fonction de faire connaître la démarche intellectuelle de Josef Pieper et de faire réfléchir, avec lui, sur cette expérience à vocation ontologique qu'est l'espérance. Parmi les précieuses confrontations avec d'autres auteurs, on regrettera l'absence de Louis Lavelle, à certains égards proche de l'auteur étudié.

Michel ADAM.

Anna Maria Nieddu, *Normatività, Soggettività, Storicità. Saggio sulla filosofia delle morale di Pietro Piovani*, Naples, Loffredo Editore, 2001, 328 p., 15,49 €.

Consacré à la philosophie morale de Pietro Piovani (1922-1980), ce livre nous met en présence d'une réflexion philosophique intense et riche en articulations, autour des trois thèmes proposés par le titre. La perspective centrale est celle de l'exigence d'authenticité. Une vie consacrée à la valeur éthique doit s'appuyer sur la raison raisonnante et s'ouvrir à une solidarité concrète. Tout en privilégiant le point de vue subjectif, il s'agit de l'ancrer dans le normatif pour réaliser l'autoconstruction de soi. L'analyse du *Criton* socratique le montre : il y a obéissance au devoir. L'agir est bien responsable, la subjectivité est délibérante et doit reconnaître la valeur, d'un point de vue critique, pour l'insérer dans une phénoménologie du quotidien. Ce n'est pas la personne, abstraite, qui est concernée, mais la personnalité concrète, sujet par rapport à sa situation. La conduite morale doit tendre à sa perfection, comme le voulait déjà Rosmini, ce qui exige la compréhension de soi et de sa réalisation. La réflexion devient autobiographique, mais doit intégrer la coexistence humaine ; le donné humain trouve sa vitalité dans la singularité de l'existence, liant l'action et la pensée. L'accent est mis sur la responsabilité envers l'authenticité de l'aspiration réalisatrice. Le devoir est personnalisés, car il porte sur sa propre existence. On trouvera dans cet exposé précis la manière dont Pietro Piovani dialogue avec les auteurs contemporains dont il s'inspire, comme avec la grande tradition de la philosophie morale. Pietro Piovani nous est rendu présent par la coordination des auteurs qui l'ont inspiré, par la façon dont il a réalisé sa propre doctrine, par le dialogue que le lecteur peut établir avec lui.

Michel ADAM.

Jérôme Dokic et Pascal Engel, *Ramsey. Vérité et succès*, Paris, PUF, 2001, coll. « Philosophies », 128 p.

La carrière philosophique de Franck Plumton Ramsey commença alors qu'il fut, à 21 ans, nommé *fellow* de King's College à Cambridge : ses collègues s'appelaient Russell, Moore, Wittgenstein ou Keynes. Elle s'acheva à sa mort, cinq ans plus tard, en 1930. De cette vie philosophique si brève, il nous est resté un nombre assez imposant d'articles et de notes qui expli-

quent que Ramsey fut tenu, de son vivant, pour l'un des esprits les plus féconds et les plus remarquables de sa génération. Le but de ce petit livre est donc d'abord de montrer la profondeur des idées philosophiques de Ramsey et leur influence dans la philosophie du XX^e siècle. Mais il est aussi d'évaluer ce que les auteurs considèrent comme son idée directrice : une croyance est une disposition à l'action et les conditions de vérité d'une croyance se confondent avec son « utilité » pour l'action.

Les auteurs montrent d'abord comment cette idée conduisit Ramsey à s'éloigner du logicisme de ses premiers travaux pour adopter, en philosophie des mathématiques, des positions intuitionnistes. Ils montrent ensuite comment Ramsey chercha à élaborer, autour de cette idée, une « logique de la probabilité et des croyances » pour faire droit à la rationalité propre aux connaissances empiriques. C'est sans doute dans ce domaine que l'influence de Ramsey est la plus profonde. Outre sa description d'une méthode pour mesurer les croyances et les désirs en fonction des comportements de pari des agents, une méthode qui est l'une des pierres angulaires des théories modernes du choix collectif et de l'action rationnelle, Ramsey introduisit une forme de fiabilisme en théorie de la connaissance. Il proposa en outre une théorie non énonciative des énoncés nomologiques ainsi qu'un procédé pour neutraliser l'import ontologique des termes théoriques (la *formule de Ramsey* d'une théorie), autant d'idées et de techniques qui ont eu une influence prépondérante dans l'épistémologie et la philosophie des sciences du XX^e siècle.

Toutefois, l'essentiel du propos des auteurs, au-delà d'une présentation, souvent fort pédagogique, des idées de Ramsey, est d'évaluer son *pragmatisme* à la lumière, d'un côté, de certains courants naturalistes réductionnistes contemporains, mais aussi, à l'autre extrême, de l'anti-réalisme et du relativisme de certains pragmatistes officiels. En identifiant les conditions de vérité d'une croyance avec son utilité pragmatique, les auteurs montrent que Ramsey n'a pas renoncé au réalisme et ouvert la porte au relativisme, dès lors que les croyances sont, pour Ramsey, « des cartes grâce auxquelles nous nous dirigeons » : une carte est une représentation, mais dont nous ne pouvons découvrir l'adéquation qu'en réussissant à atteindre notre but pragmatique. Si, d'autre part, les conditions de vérité de nos croyances sont fonction des conditions de réussite de nos désirs, cela n'implique nullement que nos croyances se réduisent à nos désirs ou que leur « succès » soit assuré non par leur vérité-correspondance, mais par leur sélection adaptative.

Autant qu'une utile introduction à la pensée philosophique de Ramsey, ce petit ouvrage est donc aussi un plaidoyer en faveur de la pertinence et de l'actualité de son pragmatisme réaliste.

Stéphane CHAUVIER.

Maria Adelaide Raschini, *Incontrare Sciacca*, Venise, Éditions Marsilio, 1999, 196 p.

Id., *Rosmini oggi e domani*, *ibid.*, 1999, 352 p.

Id., *Lettera all'Europa*, *ibid.*, 1999, 176 p.

Née en 1925, décédée le 14 mai 1999, l'auteur avait succédé, à l'Université de Gênes, à Michele Federico Sciacca. Dans une abondante production, fruit d'une activité d'une exceptionnelle fécondité, nous sont proposés ces trois recueils d'articles, témoignages de ses choix personnels et

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

des orientations de sa pensée. Le premier volume nous montre l'importance de sa relation à la démarche de Sciacca. Une fidélité sans faille unissait le maître et sa disciple, dont témoigne le premier texte, sur la conception que Sciacca avait de la vérité. Le second texte montre comment, dans la solitude de l'exercice de la pensée, Sciacca unissait tradition et contemporanéité. Le précieux texte suivant présente ce que le disciple doit à son maître, en se référant aux travaux successifs de Sciacca. On constate ensuite, dans l'œuvre de Sciacca, une inquiétude constructive, associée à un argumentaire polémique indispensable pour obtenir la vérité. Sciacca est présenté comme interprète de Socrate dans sa conception d'une intériorité à valeur objective. Platon est également bien présent dans son œuvre. Plusieurs études concernent l'histoire, dans son rapport avec le silence et la libération des contradictoires. Le sentiment de responsabilité est présent dans une approche de ce que Sciacca appelle la charité historique. L'étude suivante élabore la notion de spiritualisme, avec ses difficultés, ses risques de malentendus. On trouvera enfin de précieuses confrontations de Sciacca, avec Lavelle puis avec Vincenzo La Via et Vallet de Goytisolo. Ce premier volume permet, à travers la fidélité de M. A. Raschini envers Sciacca, une approche parallèle de ces deux auteurs.

Le second volume est consacré à Rosmini. M. A. Raschini participait activement à l'édition des œuvres complètes de Rosmini. On trouve ici 19 textes le concernant. C'est d'abord une présentation de la connaissance de l'œuvre rosminienne, à travers tous ses aspects, y compris politiques. Puis on aborde la nature de la philosophie comme organisation dialectique du savoir, investigation de l'ordre réel et de l'ordre idéal de l'être. Deux études concernent l'aspect encyclopédique du savoir, dans un climat de philosophie des Lumières et de recherche de la félicité de l'homme. Malgré sa connaissance de l'œuvre de Kant, sa reconnaissance de la valeur de la loi morale et de sa rationalité universelle, Rosmini souhaite valoriser le mystère de la liberté reliée à un Dieu qui est bien plus qu'un postulat. Dans sa philosophie du droit, Rosmini critique les principes de la démarche révolutionnaire, sans nier ses projets, mais en rappelant que la société n'est pas l'unique but ; tout projet sociopolitique ne peut que se centrer sur la personne. Les études suivantes confrontent Rosmini à Hegel puis à Zigliara. Sont présentées ensuite les notions de personne et de « synthésisme » (à propos des travaux rosminiens sur la psychologie) puis sa doctrine de l'harmonie. L'être moral rosminien est abordé ensuite. Une étude sur les liens entre la culture et la politique, une autre sur la confrontation avec l'œuvre de Melchior Gioia sont suivies par l'examen du livre de Rosmini concernant l'Évangile selon saint Jean. Tous les aspects fondamentaux de l'œuvre rosminienne sont abordés ainsi avec précision, perspicacité, selon une lecture qui ouvre l'œuvre du philosophe à un regard critique.

Le troisième volume témoigne de l'attachement et de l'engagement de M. A. Raschini envers l'Europe. Il s'agit de retrouver ses racines historiques et de préciser sa vocation. C'est dans ce but qu'un groupe de recherche universitaire fut fondé. Le premier texte, qui donne son titre à l'ouvrage, cherche à déterminer le projet unitaire qui doit donner un horizon à l'Europe, dans une voie culturelle, faisant appel au pouvoir synthétique de l'intelligence. L'Europe est à un carrefour ; elle doit refuser de plier devant les pouvoirs économiques pour chercher la vérité de sa lointaine origine et rejeter la fascination du néant, à travers une pédagogie nouvelle favorable à l'épanouissement spirituel. Il faut viser une *Politeia* idéale, principe d'harmonie humain où pourra s'exprimer une capacité de

création anéantissant les fausses oppositions. Le savoir retrouvera alors sa finalité en procurant une vision globale du réel où s'exprimera l'esprit de finesse grâce à la culture artistique. Cette richesse intérieure permet de viser les nourritures de l'esprit aussi bien horizontales que verticales.

Ces trois ouvrages présentent ainsi les guides de pensée de M. A. Raschini, en nous montrant que sa réflexion philosophique ne fut jamais séparée d'une visée idéale de la réalité humaine et cosmique.

Michel ADAM.

Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2000, coll. « Philosophies », 128 p.

L'étoile de la rédemption est sans aucun doute un des grands livres de notre époque, livre difficile que l'on commence à peine à découvrir. Le mérite du travail de G. Bensussan est de nous présenter une vue synthétique, claire et rigoureuse de la pensée de Rosenzweig et de ses enjeux majeurs. Il s'agit d'abord de voir en quoi elle procède d'une destruction de l'idéalisme philosophique, en sa version hégélienne notamment. À la question de l'Être se substitue alors celle du Et articulant un Oui créateur et un Non producteur. Il ne s'agit donc pas d'établir des fonctions catégoriales et des édifices conceptuels fixes mais de retrouver, dans le sillage du dernier Schelling, un langage des éléments antérieur à la discursivité. En renouant avec une parole de l'origine, Rosenzweig nous propose une grammaire de la parole divine dans son homologie avec la parole humaine, selon une révélation qui est foncièrement une pensée parlante. L'auteur étudie ensuite le rapport entre cette pensée parlante et le sujet humain, élucidant notamment une nouvelle acception du miracle comme rencontre avec l'événement ainsi que le statut de l'amour comme position d'un impératif hétéronomique. Dans une dernière partie, il dégage les implications pratiques d'une pensée qui s'efforce de réarticuler le théologique et le politique en donnant un sens nouveau au messianisme. Il en résulte une essence négative du politique, dans la mesure où l'État ne peut qu'exprimer une fausse éternité. À l'issue de l'accomplissement de la pensée métaphysique dans l'idéalisme spéculatif, Rosenzweig nous inviterait en fait à nous tourner vers un autre concept de la philosophie, en interrogeant les substituts modernes de la métaphysique (histoire, société, politique) afin de les réinscrire dans la temporalité, le langage, l'existence.

Jean-Marie VAYSSE.

Mara Meletti Bertolini, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.-P. Sartre*, Milan, Franco Angeli, 2000, 194 p.

On doit déjà à Mara Mellati (Université de Parme) une étude sur Bergson et la psychologie (1984) et une enquête sur la *Revue philosophique* du temps de Théodule Ribot (1991). L'originalité de cette nouvelle étude, consacrée à la morale de Sartre, est d'envisager les premiers écrits de celui-ci sous la catégorie de la magie en tant que correspondant à l'inauthentique. Après un regard rapide sur *L'être et le néant*, elle retrouve les deux derniers ouvrages posthumes, *Cahiers pour une morale* et *Vérité et existence* pour en dégager une morale de l'authenticité. Dans les premiers écrits, Sartre

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

montre comment le moi, pour fuir l'angoisse et la responsabilité, la contingence et l'échec, se réfugie dans la magie, lieu de l'inauthentique et expérience plus caractéristique encore que la mauvaise foi. On la retrouve, avant les travaux sur l'émotion, dans la lecture sartrienne de Husserl, la réflexion sur l'*ego*, la conscience irréfléchie. Il y a bien un agir magique dans la spontanéité de la conscience, dans l'auto-tromperie du sujet, dans la vie passionnelle et corporelle, la mauvaise foi en tant qu'elle est une sorte de croyance. L'imaginaire devient le mode irréfléchi de vivre le non-être.

Une conversion morale, c'est-à-dire une possibilité de libération, doit être envisagée, dont on trouve les linéaments dans *L'être et le néant*, ouvrant à une possible morale de la responsabilité et de la vérité. Les *Cahiers pour une morale* diront les conditions d'accès à l'authenticité, dans une morale du faire, de l'action concrète, du remplacement de la passion inutile par la passion de l'exister. Un mode concret de la liberté se trouvera dans la générosité, vécue dans la finitude, comme dans la tension motrice de l'histoire et dans le lien à un destin qu'on ne peut éliminer. Cette responsabilité de l'homme se retrouve dans la recherche de la vérité, dans la réalisation de la vérité, vécue comme mienne, faite pour être donnée et non contemplée. Pour cela, il faut d'abord vouloir la vérité, c'est-à-dire l'anticiper et la dévoiler.

Ce travail met en évidence l'importance des deux ouvrages posthumes de Sartre pour la constitution de sa pensée morale. Certes, la politique, la lutte contre l'aliénation sont des thèmes plus lisibles dans sa pensée. L'efficacité de l'action, la transformation de l'existence absurde en entreprise passionnée, l'engagement social sont comme des laboratoires du devenir humain, même si la contingence rend l'échec possible, comme on le voit dans les monographies proposées par Sartre. Cette lecture attentive, soucieuse de dégager une dynamique, un projet manifeste dans la succession des œuvres, donne une impression de développement nouveau de la pensée sartrienne. La lecture tant des œuvres de jeunesse que des œuvres posthumes éclaire d'une manière rafraîchie les thèmes courants d'une œuvre que l'on pensait trop bien connaître.

Michel ADAM.

Edward Domagala, *L'ermeneutica dell'esperienza dell'amore in Max Scheler*, Rome, Verso l'umano, 2000, 352 p.

Cette étude consacrée à la philosophie de l'amour de Max Scheler porte d'abord sur la compréhension d'autrui, puis sur la pensée dialogique. Universitaire à Rome, l'auteur souhaite situer Scheler dans le contexte de la philosophie contemporaine, dans la recherche du sens ultime de la réalité humaine et du monde, des différentes approches de l'existence, des problématiques de la communication humaine et de l'intersubjectivité : l'amour apparaît comme le lieu nodal de toutes ces préoccupations.

Il faut d'abord étudier la façon dont Scheler aborde la phénoménologie husserlienne et son étude de l'intersubjectivité et de l'activité de la conscience, de l'intentionnalité. L'ouverture à l'autre est inséparable de l'analyse du sujet et l'autre est appréhendé à partir du thème du corps propre. Cependant, la formation de la pensée de Scheler est loin d'être univoque. Après une formation juive, il rencontre le philosophe chrétien Eucken ; Husserl n'interviendra qu'ensuite, sans oublier Bergson. On peut ainsi diviser sa période créatrice en trois étapes : spiritualiste, catholique et

panthéiste. C'est l'expérience phénoménologique, le privilège donné à l'*a priori* émotionnel et à la perception affective qui seront au principe du système des valeurs. La valeur est étudiée comme échelle axiologique, connexion du sentiment et de l'intentionnalité.

L'amour est analysé dans le contexte de la personne, de son statut, ontologique, de sa dynamique et de sa primauté axiologique. Par le processus d'intentionnalité, l'amour s'inscrit dans le mouvement de l'être fini se déployant vers l'infini ; il est inspiré par des émotions de type originel et immédiat, orienté vers une réalité dotée de valeur, dans la réciprocité du fait et de la valeur. L'auteur distingue cette approche de l'étude schélérienne consacrée à la sympathie, contagion émotionnelle plus passive. La conduite d'amour favorise la connaissance d'autrui et sa compréhension. Ainsi se constitue une philosophie dialogique, marquée par l'ouverture et la réciprocité. Le dialogue est la dimension intégrale de l'amour, la manifestation plénière de la personne.

Un examen critique des travaux principaux consacrés à la pensée de Scheler, y compris celui de K. Wojtyła, termine cet ouvrage, complété par une bibliographie importante. C'est bien un travail d'ensemble sur Max Scheler que nous avons ici, mené avec beaucoup de précision, un grand souci d'exactitude dans une présentation pédagogique.

Michel ADAM.

Michele Federico Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, Palerme, L'Epos, 2000, 156 p.

Id., *L'uomo questo « squilibrato »*, Palerme, L'Epos, 2000, 224 p.

La réédition des œuvres de Sciacca (1908-1975) nous apporte ici un texte qui reprend un cours de 1969 prononcé à la « cattedra Rosmini », puis un texte qui, s'appuyant sur la thématique d'une philosophie de l'intégralité, cherche quelle stupidité bloque le développement de l'intelligence et conduit à une dégénérescence de la pensée de l'Occident. Il y a une mesure intérieure de la sagesse qui éclaire la pratique de l'intelligence. La créature humaine doit sentir la limite ontologique qui fait sa vérité. En perdre la conscience conduit à l'obscurcissement de l'intelligence et à la stupidité. L'homme doit reconnaître sa détermination et sa participation, dans sa propre limite et dans son amour, à l'infini. Ainsi se coordonnent la liberté comme fin et l'autorité du principe.

La stupidité est donc la négation de la limite ontologique, la prétention à substituer son être à une réduction naturaliste, la volonté de poursuivre des valeurs décadentes. Cette stupidité est contagieuse dans les masses. Les valeurs de l'Occident sont ramenées à ce qu'on peut appeler l'occidentalisme, avec le règne de la technicité, la recherche d'un bien-être fallacieux, le culte d'un progrès aveugle. Il faut produire et consommer pour oublier ce que l'on est. L'imaginaire devient la norme et conduit à l'exaltation de la passivité de la pensée. Les valeurs proposées par la vie culturelle ne parlent plus à la sensibilité et sont remplacées par des idéologies déstabilisantes, sous prétexte de libération des aliénations. L'hédonisme comme principe de conduite, la libre pensée, la fantaisie qui prétend remplacer la création artistique bouleversent les démarches de la réflexion au profit de la quotidienneté. Ces perversions gangrènent même la foi religieuse, sous prétexte de démythisation. La société du bien-être fait de Dieu

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

un tyran ; le bonheur terrestre, l'amour sous toutes ses formes doivent être lus dans les messages divins qui sont réduits à des allégories. La stupidité régnante est le principe de tous ces abandons.

Le second livre permet de retrouver les aspects centraux de la pensée de Sciacca, dans la thématique de l'intégralité, noyau dynamique et unifiant de sa démarche philosophique, avec le privilège donné à l'intériorité. Grâce à elle, l'être humain trouve sa réalité dans la vie spirituelle, la recherche du vrai, du beau, la pratique du vouloir. Mais il y a d'abord le chaos, la vie des instincts et des passions, et l'homme a le souci d'un équilibre dans une activité spirituelle qui intègre les éléments conflictuels rencontrés en lui. Telle est l'expérience de l'esprit incarné. On passe de l'individualité à la personne, dans l'existence et le mouvement de transcendance qui conduit vers la valeur. L'intégralité se trouve dans l'activité spirituelle, assumant le biologique, le social et l'aspiration vers l'infini. La saisie de l'unité entre corps et esprit est une expérience vitale première dépassant l'ordre de la nature pour saisir l'être comme Idée, et coordonner le vouloir et l'être, dans le mouvement qui conduit de l'inadéquation de l'existence à la réalisation de l'harmonie intérieure.

Une seconde étude rappelle la différence entre la raison éthique, – savoir des normes, établissement des principes sociaux de coordination – et l'intelligence morale sensible aux valeurs, à l'ouverture aux fins humaines et à la vie spirituelle. La vie morale pourra s'approcher de la vérité première de l'être, présence spirituelle assurant la liberté de la volonté. La règle morale n'est pas abolie mais transcendée. La pensée et l'existence se coordonnent, permettant ainsi la réalisation de notre vocation fondamentale.

Ces deux volumes nous conduisent au cœur de la démarche de Sciacca, dont on sait l'importance pour le développement de la philosophie italienne.

Michel ADAM.

Emmanuel Tourpe, *Siewerth « après » Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-Paris, Éd. Peeters, 1998, 24 × 16 cm, 466 p.

L'objet de ce livre est de dépasser la pensée de Siewerth, qui s'articule à la fois sur le thomisme et la philosophie de Heidegger autour de la notion d'être et de la critique des philosophies de l'essence (Duns Scot, Suarez, Descartes...), mais n'aurait pas été jusqu'au bout d'« un réalisme thomiste intégral » dont E. T. prévoit le « retour ». C'est le « système » de Ravaisson (voir p. 431-446) qui en fournirait la base. Cette conception est exposée dès l'introduction (intitulée « Siewerth parmi les thomistes ») : « À travers les fortes intuitions de Ravaisson, le thomisme, qui était parvenu à un certain accomplissement chez l'auteur de l'*Identitätssystem*, trouve l'expression de principes qui permettent une fondation supérieure de ce qu'a d'indépassable la doctrine siewerthienne, dans le sens d'un réalisme transcendantal ou positivisme spiritualiste de l'amour [...]. C'est la raison pour laquelle nous parlons de "Siewerth 'après' Siewerth". Chez Ravaisson, le thomisme découvre donc, paradoxalement à l'extérieur de sa tradition, la formulation de sa propre "idée de derrière la tête" » (p. 33). L'établissement de cette conception se déroule en cinq chapitres : I. « L'oubli histo-

rique de la différence » ; II. « Les composantes formelles du concept de la différence chez Siewerth » ; III. « Les plans de la différence fondée sur l'amour » ; IV. « L'habilitation du réel à l'idée » ; V. « Éléments critiques », et une Conclusion.

Jean JOLIVET.

Laura Corrieri, *Luigi Stefanini. Un pensiero attuale*, Milan, Prometheus, 2002, 240 p., 240 p., 19 €.

Alessandra Buccolieri, *Il Platone di Luigi Stefanini. Il rapporto Eros-Logos*, Milan, Prometheus, 2002, 248 p., 35 000 lire.

Luigi Stefanini (1891-1956), originaire de Trévis, fut un philosophe proche de ce que l'on a appelé en France la philosophie de l'esprit. La philosophie est pour lui une sagesse vitale nourrie d'une activité raisonnable qui doit révéler le sens profond de l'existence. Sensible aux problèmes sociaux, lecteur de Blondel, il est fondamentalement nourri de Platon, Augustin, Bonaventure, Gioberti, Rosmini, Mounier, Gentile. Il passa de longues années d'enseignement à l'Université de Padoue, où il marqua de nombreux étudiants. Une Fondation vient d'être créée à Trévis pour perpétuer le souvenir de sa pensée. Voici deux des premières publications de cette Fondation.

Le souci de Stefanini, à travers sa fidélité à son engagement chrétien et sa volonté d'être présent à son temps, est consacré à l'analyse de la notion de personne, sous ses aspects de liberté et de dignité, donc dans son statut ontologico-métaphysique. Sa réflexion porte sur l'ipsité singulière, mais n'ignore pas le réel social et historique. En même temps, la richesse de l'existence est maîtrisée par la rationalité pour tendre vers la vérité, contexte dans lequel la personne exprime sa liberté. C'est la méditation comme l'expérience sociale, la vie intérieure et religieuse qui permettent de déboucher sur une métaphysique de la personne. Le dialogue avec la pensée de Le Senne, Lavelle, G. Marcel conduit à l'élaboration d'une philosophie de l'action, nourrie d'un dynamisme spirituel qui transcende les faits et le donné, où la notion de personne devient le principe et l'élément unificateur de tout savoir et de toute action.

Cette notion de personne fonde des recherches plus particulières. Ainsi, la psychologie et la pédagogie privilégient le point de vue du sujet, la pensée morale valorise l'unité, la spiritualité, l'activité du moi, ainsi que son autonomie. La socialité est imprégnée de la valeur de la personne, comme on doit le voir dans le droit et dans la démocratie. L'art montre la présence vitale de l'artiste dans la création et l'expression de la subjectivité réalisatrice de toute œuvre. Le primat de l'intériorité, le respect de la valeur personnelle et la vocation de la personne pour la recherche de la vérité, centres de la pensée de Stefanini, sont l'objet du premier ouvrage qui se termine par une excellente et complète bibliographie (où l'on trouvera un article paru dans la *Revue philosophique* en 1954).

Le second volume propose un autre aspect de l'œuvre de Stefanini : l'histoire de la philosophie, et plus précisément l'étude de l'œuvre de Platon, autour du rapport *Éros-Logos*. Dans ce travail de recherche sur le Platon de la vie intelligible, de l'âme, du bien, de la cité idéale, s'attachant à la *Lettre VII* et au *Phèdre*, Stefanini est proche de la conception ésotérique, d'une doctrine jamais fermée sur elle-même, comme on le retrouvera dans

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

l'École de Tübingen et de Milan. Éros est le symbole de la recherche, une énergie affective liée au principe de la connaissance. Après avoir suivi, à nouveaux frais, la pensée de Stefanini et les étapes de sa formation, en dégageant tout ce qui pouvait le rapprocher de l'œuvre de Platon, puis du courant augustinien, en marquant son intérêt pour la pédagogie avec la *paideia* socratique et la *skepsis* platonicienne, l'auteur nous place au cœur du platonisme. Publié entre 1932 et 1935, le travail sur Platon aborde le problème de la chronologie des *Dialogues* et privilégie la forme dramatique comme principe créateur. Le rapport à Socrate et le culte de la raison, les rapports de l'oralité et de l'écriture, la relation un/multiple sont au cœur des analyses.

Avec minutie, l'auteur montre comment l'amour est utilisé pour conduire dans le chemin de la raison, comment l'intersubjectivité n'est vraiment signifiante que dans ses dimensions pédagogiques, pour promouvoir la vie de l'âme vers la rencontre avec le bien. La vie et la pensée sont en situation d'interpénétration ; Éros est un éducateur car il est créateur. Il élève et il libère, il purifie l'esprit et conduit vers un objet de connaissance à valeur absolue. L'âme devient principe automoteur dans la tension vers le bien et la maîtrise de la sagesse. Pour montrer la fécondité de la recherche dialogique, l'auteur suit minutieusement le texte de Stefanini et réussit en même temps à nous conduire au cœur de l'œuvre platonicienne. Ces deux livres nous rendent ainsi présent un auteur important qu'ils font revivre dans son travail universitaire et dans sa pensée propre.

Michel ADAM.

Simone Weil, *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, *Cahiers* (février 1942 - juin 1942), *La porte du transcendant*, éd. et prés. d'Alyette Degrâces et al., Paris, Gallimard-NRF, 2002, 676 p.

Dans cet avant-dernier volume du tome VI des *Œuvres complètes* de Simone Weil, nous nous mesurons à la réflexion intime d'une pensée qui, majestueuse et éveillée, bute et rayonne sur les mystères de l'existence. Les cahiers 8 à 12 (datés de février 1942 à juin 1942), séparés dans les précédentes éditions entre le troisième volume des *Cahiers* chez Plon et la *Connaissance surnaturelle* chez Gallimard se trouvent aujourd'hui rassemblés selon une parfaite cohérence historique et philosophique, clarifiant et réanimant notre plaisir.

Dans les deux premiers volumes des cahiers, Simone Weil nous amenait devant un seuil où apparaissait l'insuffisance de la raison : aux accents pascaliens, ce troisième volume engage la pensée dans une verticale ascension, impossible, promise seulement à la plus infinitésimale mais essentielle partie de l'âme. Il s'agira pour Simone Weil, et pour le lecteur qui voudrait pénétrer l'énigmatique Antigone, d'orienter son regard en platonicien, avançant sur le seuil, existence brute, l'âme orientée vers le Bien, τὸ ὄν, le réel, puis d'apprendre à lire l'ordre du monde dans sa plus juste dualité, voyant ainsi comme Platon dans *La République* « combien différent l'essence du nécessaire et celle du bien », aller jusqu'au bout de la contradiction, « épuiser la dualité », afin d'ouvrir une porte, la porte du réel, transcendant, unificateur.

Si Florence de Lussy, conservateur général au département des manuscrits de la Bibliothèque de France, intitule audacieusement ce volume des

cahiers « La porte du transcendant », c'est parce que les idées de Simone Weil ne dévoilent plus seulement la quête de l'absolu, mais, à l'évidence, elles marquent sa découverte, et Simone Weil, grosse de vérités surnaturelles, relit le monde sous le joug d'une certitude métaphysique. Simone Weil a donc ouvert la porte. Sa pensée part à la reconstruction du monde selon le point de vue décalé, certifié et amoureux d'une vision sommitale, où Dieu prend place loin du monde du nécessaire et au cœur même du consentement à celui-ci, dans l'amour. Mettant en œuvre une activité intellectuelle stricte et féconde, « éminemment rationnelle » comme le remarquait Maurice Blondel au sujet des mystiques, fondée sur la pensée que si « la raison est toujours l'unique instrument [...] il y a des choses que la raison ne saisit seulement qu'à la lumière de la grâce » (t. VI, vol. 2), principe qui rend compte du refus d'une simple raison close, contre une ouverture, via un langage théologique ou mystique, sur une connaissance surnaturelle, Simone Weil retrouve alors l'ordre du monde, sa beauté et son origine divine, au travers du pythagorisme, du platonisme, des tragédies grecques, de Galilée et du quantisme, de la psychologie freudienne, des contes folkloriques du monde entier, de l'astrologie, des textes sacrés chrétiens, bouddhistes et indous, de Darwin et de Cantor, d'Homère et de Kant, de Cézanne et de Monteverdi, d'Angelus Silesius, de Jean de la Croix et du P. Festugière... C'est par la richesse d'idées mises ingénieusement en rapport par un esprit dévoré de vérité et d'amour que ce volume respire l'universel et le transcendant.

La forme ramassée des jets de pensées dispersées décalque une intériorité franche et décidée, et nous invite, dans cette multitude qui dit l'unité, à un dépassement qui heurte autant la sensibilité que l'intelligence demande une folie : celle de ne pas vouloir être. Simone Weil veut relire le monde à partir de la matrice qu'elle a découverte. C'est pourquoi cette période d'écriture est capitale pour la compréhension du monde tel que Simone Weil le pense. Cette folie où l'impossible et le nécessaire se rejoignent en un même mouvement, analogue à celle de Dieu qui abdique sa puissance, son être, par amour pour nous, folie de tous les grands mystiques aussi, nous demande d'accepter que la vérité est au-delà de l'intelligence et le bien au-delà de la volonté. Le thème du consentement est alors le lieu de cette acceptation stoïcienne continuée, lieu de l'*amor fati* nietzschéen qui, soutenu par la mort de Dieu, est repris par Simone Weil sous un angle redoublé : « Ne pas croire en Dieu, mais aimer l'univers, toujours, même dans l'angoisse de la souffrance, comme une partie ; c'est là le chemin vers la foi par la voie de l'athéisme. Cette foi est la même qui respire dans les images de la religion. » Dieu est l'Absent du monde, il faut aimer le monde en sachant cela, il faut l'aimer *par* Dieu mais non *pour* Dieu. Cela suppose un passage à la connaissance surnaturelle, par la pleine exposition à la pleine lumière.

Mais la lumière fait peur, l'être fuit la lumière pour éviter d'être brûlé, de voir son imperfection, sa contradiction. La force qui fera tourner la clef dans cette porte liminaire sera le malheur le plus implacable, sans consolation ni espoir, la nuit obscure où le vide reste vide et le besoin de sens insouvi. « La douleur tourne la clef. Elle permet de passer la porte. Elle oblige à passer de l'autre côté » car c'est l'épreuve de la contradiction sensible et intellectuelle qui oblige au grand saut, qui « opère la transmutation de la volonté en amour ». La finalité est alors brutalement rabattue au rang de l'illusion, le beau retrouve une fonction purificatrice. Il ne reste qu'à aimer à vide, règle d'humilité, consentir à la nécessité douloureuse.

« La métaphore de l'élévation correspond à cela. Si je suis au flanc d'une montagne, je peux voir de tel point d'un chemin horizontal un lac ; de tel autre, après quelques pas, une forêt. Il faut choisir : ou le lac ou la forêt. Si je veux voir à la fois le lac et la forêt, je dois monter plus haut. Seulement la montagne n'existe pas. Elle est faite d'air. Il faut être tiré. » C'est de ce point irréductible et éthéré que Simone Weil s'exprime dans ses cahiers, laissant présager la grandeur spirituelle du dernier volume, attendu avec impatience.

Ce regroupement de cahiers à la compréhension difficile et réjouissante rend clairement compte de la volonté weilienne d'harmoniser les connaissances surnaturelles au monde de la pensée (mathématique) et de l'existence (condition humaine). Les annotations et les annexes nombreuses, complètes et éclairées aident précieusement le lecteur à suivre Simone Weil le long de ses pensées elliptiques, savantes et flamboyantes, permettant d'affiner davantage un regard critique et bienvenu dans une œuvre si investie.

Frédéric FLORENS.

Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, coll. « La Nuit surveillée », 723 p.

Dans ce livre tiré d'une thèse, Robert Chenavier montre comment la pensée de Simone Weil dessine, au centre d'une philosophie du travail, une véritable sagesse du travail. S'il est la forme même de l'existence humaine, une fois réapproprié par l'auteur de *L'Enracinement*, le travail devient condition d'accès à la transcendance.

Une lecture transversale de l'œuvre ouvrière de la philosophe présente les derniers écrits, métaphysiques et religieux (1943), comme la maturation spirituelle des réflexions laïques des écrits de jeunesse, militants et politiques (1925). Elle éclaire l'articulation des idées, en apparence hétéroclites et contraires, d'une philosophie qui, bien qu'ayant franchi des seuils, n'a jamais changé de direction. Examinant une « méthode weilienne » qui se veut et se peut, sans contradiction, « absolument pure et absolument concrète » (p. 399), Robert Chenavier nous fait pénétrer la pensée politique de Simone Weil, et nous fait comprendre comment le travail devient peu à peu un levier du surnaturel. Les trois parties sont à la fois chronologiques et thématiques. La première circonscrit l'intuition fondamentale de Simone Weil sur le temps et analyse la thèse selon laquelle « la genèse du temps et celle du travail sont simultanées » (p. 105). La deuxième développe d'une part la critique weilienne sur l'incohérence finale du matérialisme marxien, d'autre part les réflexions sur Descartes qui amènent à condamner le système oppressif comme un obstacle à la prise de conscience de la valeur spirituelle du travail, faute d'avoir su comprendre l'importance du concept d'analogie. La troisième partie précise la fonction du travail et rassemble, autour de la possibilité d'une connaissance du troisième genre, des concepts weilienens tels que la « lecture » ou celui de « décréation » – ou « travail décréateur » –, lesquels éliminent les résidus d'un moi opaque au surnaturel.

Simone Weil nous est ici présentée comme une philosophe de la condition humaine, la valeur du travail étant tout entière dans ce qu'il est à la fois condition d'existence et intermédiaire entre la matière brute et la connaissance surnaturelle, consentement mystique à l'ordre du monde, et

soutenu par une forte expérience du corps et de l'esprit (la Croix). Si l'A. prétend ne pas étudier la métaphysique religieuse de Simone Weil, il parvient toutefois à mettre en évidence, des sphères individuelles aux sphères sociales, la singulière relation entre les deux termes de cette philosophie dualiste, analysant comment le travail peut, de pesanteur nécessaire, devenir passage de la grâce.

Frédéric FLORENS.

Alfred North Whitehead, *Le concept de nature*, traduction et présentation par Jean Douchement, Paris, Vrin, 1998, 190 p., 150 FF.

On distingue généralement trois phases dans le développement de la pensée de Whitehead : la période logico-mathématique (1885-1913), marquée par la collaboration avec B. Russell, à Cambridge et à Londres ; la période londonienne (1914-1923), pendant laquelle il développe une philosophie des sciences de la nature ; la période métaphysique du Cambridge américain (1924-1947), où il se révèle comme penseur religieux. *The Concept of Nature* (1920) appartient à la deuxième période.

La philosophie de la nature de Whitehead est, tout comme la phénoménologie, une philosophie de la perception. Mais, à la différence du néo-cartésianisme des phénoménologues, l'« événement percevant » s'inscrit pour lui dans la nature ; de plus, ce qui l'intéresse est de dériver les concepts fondamentaux de la science – et, plus spécialement, le continuum espace-temps de la physique relativiste – des composantes essentielles et des évidences de la perception. Il faut se tenir au niveau de l'immédiateté de la perception et de la façon dont se donne la nature perçue. Sont récusées, à titre égal, la thèse matérialiste de la matière-substrat (ce serait la logique d'Aristote qui, en privilégiant l'attribution d'un prédicat à un sujet, aurait amené à postuler une substance sous ce qui est senti) et ce que Whitehead nomme la « bifurcation de la nature », c'est-à-dire la scission de la nature en une nature sensible apparente (le vert des arbres) et une nature intelligible (le système des molécules, électrons, etc.), cause de la perception par l'esprit de la nature apparente. Whitehead ne veut qu'expliquer en quoi consiste la nature perçue en tant que perçue, sans spéculer (dans cet ouvrage) sur « le caractère ultime de la réalité », ni même sur ce que peut bien être la Nature dans l'absolu : car, lorsqu'il parle de la « nature entière » ou du « tout de la nature », il ne s'agit que de l'ensemble de ce qui se donne à la perception, toute hypothèse cosmologique ou métaphysique étant – pour le moment – exclue.

Cela étant, il faut, dit-il, commencer par le « commencement », à savoir le *panta rhei* d'Héraclite : « On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve. » Ce qui est présent à la conscience sensible est l'événement total de la nature, dont l'essence est de passer. Cet événement se divise pour nous en une multitude d'événements partiels en interrelation. Par exemple, le vert de cet arbre à la lumière du couchant est un événement. Il varie en fonction de l'événement de la lumière : « Les vrais *relata* sont les événements. » L'espace et le temps ne sont que des abstractions tirées de ces éléments concrets que sont les événements. Ils ne sont d'ailleurs séparés que par l'abstraction ; car, concrètement, ils ne sont, l'un et l'autre, que des formes de l'« extension ». Des effets de permanence ont lieu en fonction de l'échelle du temps. Je parle du « vert » de cet arbre : je reconnais le

« vert ». Le vert, en lui-même, n'est pas un événement, mais un « objet » – l'« objet sensible ». L'arbre est un « objet physique » ; les cellules, molécules, etc., que l'on peut discerner en lui, sont des « objets scientifiques ». Quand un événement est passé, il est passé, alors que les objets supportés par les événements peuvent être « là encore ». Cependant, dans le temps immense de la nature, ce qui se donne à la perception quotidienne comme statique apparaît comme quelque chose qui arrive et qui passe : un événement. Les événements concrets ont une durée. Cette durée peut être supposée se réduire jusqu'à une limite idéale où l'on n'a plus qu'un éclair ponctuel de durée instantanée. Telle est la « particule-événement », qui est tout autant un instant du temps qu'elle est un point dans l'espace. Les « particules-événements » sont les éléments ultimes de la multiplicité à quatre dimensions de l'espace-temps que suppose la théorie de la relativité – ce qui signifie que quatre mesures d'espace et de temps sont nécessaires pour déterminer la position d'une « particule-événement » dans la diversité spatio-temporelle. Cela n'entraîne pas que l'on doive parler d'une « courbure » de l'espace. Whitehead se sépare ici d'Einstein : « Je n'admets pas que les phénomènes physiques soient dus à des bizarreries de l'espace » (p. 176).

Marcel CONCHE.

Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, présentation et notes par Jean-Pierre Cometti, Paris, Flammarion, 2002, coll. « GF », 224 p.

Est-ce le début de la normalisation pour Wittgenstein (1889-1951), avec son entrée dans la collection de poche GF ? Cette nouvelle édition des *Remarques mêlées* reprend la traduction de Gérard Granel, publiée en édition bilingue en 1984 (Éd. TER). Le texte allemand ne figure plus dans cette nouvelle édition, qui bénéficie en revanche d'une présentation, de notes, d'une bibliographie et d'un précieux tableau chronologique (biographie/écrits/événements contemporains). Ce texte, établi comme presque tous les « livres » de Wittgenstein par ses exécuteurs littéraires – ici, G. H. von Wright –, est une sélection chronologique de passages des manuscrits « qui n'appartiennent pas immédiatement aux œuvres philosophiques ». Beaucoup d'entre eux sont autobiographiques, nombreuses également sont les remarques sur la musique et sur l'art (Shakespeare, littérature autrichienne, architecture, etc.). Ce sont donc des marges de l'œuvre, mais elles lui sont étroitement liées, comme s'emploie à le montrer Jean-Pierre Cometti. Par exemple, les réflexions sur la musique, notamment sur la notion d'expression, sont cruciales aussi bien pour la philosophie du langage que pour celle des émotions : la nature de la compréhension musicale (« Suivre une phrase musicale *en la comprenant*, en quoi cela consiste-t-il ? ») est une clé de la compréhension tout court, qui est, pour Wittgenstein, le problème central de la philosophie du langage. Comprendre la musique n'est pas un état mental, une réaction émotionnelle par exemple, mais une activité, qui se manifeste dans l'écoute ou la pratique de la musique. Ces *Remarques* se rattachent donc à l'œuvre philosophique par les thèmes abordés, mais aussi en ce qu'elles ouvrent une porte sur la manière de travailler de Wittgenstein, ses doutes, ses horizons, son art d'écrire aussi, qui égale celui des grands auteurs d'aphorismes qu'il admirait,

comme Lichtenberg et Kraus (ainsi : « Celui qui est en avance sur son temps, son temps le rattrapera un jour », ou encore, « L'homme est la meilleure image de l'âme humaine », repris dans la seconde partie des *Recherches philosophiques*). Et, comme chez ces auteurs, il ne faut pas se fier à l'apparence de transparence et d'indépendance de ces aphorismes, qui dissimule une continuité souterraine entre les fragments, pour ainsi dire un système. En sorte que ces *Remarques* ne devraient être lues qu'avec les œuvres majeures de l'auteur.

Philippe de LARA.

Laurent Carraz, *Wittgenstein et la déconstruction*, Lausanne, Antipodes, 2001, coll. « Écrits philosophiques. Antilogies », 126 p.

Cet ouvrage a bien sa place dans une collection qui se définit par l'attention à l'écriture et à l'élaboration philosophique. Selon le constat de l'auteur, le lien entre la philosophie et son mode d'expression a suscité dans la culture universitaire américaine – à dominante analytique – un engouement pour la *déconstruction* et un comparatisme annexionniste entre les conceptions de Wittgenstein et de Derrida. Ceux-ci se trouvent alors rapprochés hâtivement sans mention de la divergence des méthodes et des problématiques. L. Carraz reprend l'ensemble de la question de la déconstruction, surtout genèse de ce terme et analyse de son emploi par Heidegger, Wittgenstein, Derrida et des auteurs américains. La déconstruction étant devenue aux États-Unis signe de ralliement d'une pratique philosophique centrée sur l'énonciation de la pensée, la superficialité de la lecture a masqué certaines affinités réelles entre Wittgenstein et Derrida. Tout en reconnaissant la singularité de ces deux penseurs, Carraz dégage des thèmes et des motifs communs, notamment une critique de la conception métaphysique du signe – néanmoins considéré différemment. Tandis que Derrida désavoue la récurrence heideggérienne du *phonologocentrisme*, Wittgenstein diagnostique, pour en guérir, la croyance au signe et donc à la métaphysique. De toute façon, n'y a-t-il pas entre les deux auteurs une certaine proximité quant au repérage et à la recherche de *jeux de langage* et au goût d'une expression iconoclaste ? Ni d'un côté ni de l'autre, l'analytique n'a de consonance avec l'analytique anglo-saxon.

Jean-Marc GABAUDE.

Alice Crary et Rupert Read (eds), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, 2000, x-404 p., 17,99 £.

Sous une jolie jaquette mordorée, on trouve des essais bien connus de McDowell, de Cavell, de Putnam et de Diamond publiés pour la plupart dans les années 1980. Ils sont accompagnés d'essais de D. Finkelstein sur les règles et le platonisme, de R. Read sur le problème des règles chez Kripke et W., de M. Stone sur W. et la déconstruction, de J. Conant sur l'élucidation et le non-sens chez le premier W., de J. Floyd sur les mathématiques et la philosophie, de C. Diamond (*again*) sur le langage privé dans le *Tractatus*, de D. Cerbone, sur W., Frege et le problème de la pensée illogique, de E. Witherspoon sur le non-sens chez Carnap et W. Ni les thèmes, ni les articles ne sont bien nouveaux. Ce qui semble justifier le

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

titre, c'est apparemment, d'après les directeurs du volume, l'idée que Wittgenstein aurait développé, dès le *Tractatus*, une position thérapeutique et quiétiste quant aux problèmes de la philosophie. P. Hacker, dans un article synthèse à la fin du volume, se prononce contre ces lectures, en faveur d'une interprétation plus traditionnelle qui me paraît correcte. Bref, pour user un peu facilement de l'adage, ce qu'il y a de bon sur W. ici n'est pas nouveau, et ce qu'il y a de nouveau n'est pas bien bon (à l'exception d'un ou deux articles, dont celui de Floyd).

Pascal ENGEL.

Christiane Chauviré, Sandra Laugier et Jean-Jacques Rosat (éd.), *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, Paris, Vrin, 2001, coll. « Problèmes et controverses », 376 p.

La publication progressive, depuis les années 1980, des manuscrits de Wittgenstein ainsi que des notes de cours de ses auditeurs a fait apparaître la place tout à fait considérable occupée par les développements consacrés à la « philosophie de la psychologie » pendant toute la dernière période de sa vie, des années 1946-1947 à sa mort. Pour expliquer cette importance prise par la « philosophie de la psychologie », on doit se rappeler que, dès la *Philosophie de l'atomisme logique*, Russell écrivait que « la notion de signification est toujours plus ou moins psychologique » et il ajoutait que « la théorie et l'usage du symbolisme n'est pas quelque chose qui peut être expliqué par la pure logique sans prendre en compte les diverses relations cognitives que l'on peut avoir avec les choses » (*Logic and Knowledge*, éd. R. Marsh, London, Routledge, 1956, p. 186), ce qui conduisit Russell, à partir de cette période, à se consacrer de manière presque exclusive à la psychologie de la connaissance et à la philosophie de l'esprit. On peut dire qu'une bonne partie de ce que Wittgenstein a écrit à propos du langage à partir des années 1930 aura consisté à essayer de montrer que ces deux assertions étaient fausses, ce qui accrédite l'idée, suggérée par Paulo Faria, dans sa contribution intitulée « À l'écoute de Russell », que « la trajectoire philosophique de Wittgenstein après 1929 est, dans une mesure que nous avons encore à estimer, réglée par la reconsidération de la philosophie de Russell » (p. 129). Mais on sait aussi qu'une erreur se nourrit souvent d'une illusion et, pour Wittgenstein, les illusions dont les philosophes sont en général victimes ont leur source dans « l'incompréhension que suscite l'usage que nous faisons de certains concepts » (J. Bouveresse, p. 357). On peut donc considérer la philosophie de la psychologie de Wittgenstein comme un complément indispensable à sa philosophie du langage, comme une tentative pour *exposer* l'usage des concepts psychologiques, afin de dissiper cette incompréhension et, avec elle, un certain type de discours philosophique sur les « processus et états mentaux ».

Les articles réunis dans ce recueil s'emploient, pour l'essentiel, à suivre Wittgenstein dans ce travail d'exposition de l'usage des concepts psychologiques, en rassemblant les notations éparses de Wittgenstein et en dessinant, pour chaque concept étudié, la carte de ses emplois. Le couple intérieur/extérieur (S. Laugier), le concept d'âme (C. Chauviré), le concept de « voir quelque chose » (O. Fontaine, J. Schulte et L. Raid), celui de calcul mental (J.-J. Rosat et J. Bouveresse) constituent quelques-uns des principaux concepts psychologiques dont les auteurs cherchent à faire apparaître l'« élasticité » (J.-J. Rosat), la reconnaissance de la variété et

de la fluidité des usages d'un concept étant, selon Wittgenstein, le meilleur antidote à toute volonté d'en réifier la signification.

Ces synthèses « locales » sont évidemment fort utiles, compte tenu de la grande abondance et dispersion des textes de Wittgenstein. Mais on peut regretter qu'un complément philosophique plus global n'ait pas été apporté à ces exposés « régionaux ». Car, au-delà du rejet de la théorie psychologique de la signification, quelle pouvait bien être la finalité de cette attention à la diversité des usages des concepts psychologiques ? Était-elle au service d'une forme de quiétisme ou d'agnosticisme qui considèrerait comme dénuée de sens toute interrogation sur l'essence de la perception, du calcul, de la mémoire, de l'émotion ? Ou bien cette attention à l'élasticité des concepts psychologiques était-elle au contraire la propédeutique à une *philosophie* de l'esprit plus raffinée, plus riche en distinctions que celles qui allaient voir s'opposer monistes et dualistes, monistes réductionnistes et monistes non réductionnistes ? Il aurait sans doute été utile au lecteur que les auteurs s'engagent plus nettement sur ce point.

Stéphane CHAUVIER.

Jacques Bouveresse, Sandra Laugier et Jean-Jacques Rosat (dir.), *Wittgenstein, dernières pensées*, Marseille, Agone, 2002, 382 p.

Cet ouvrage présente les actes d'un colloque tenu au Collège de France en mai 2001, à l'occasion du cinquantenaire de la mort de Wittgenstein. En dépit du titre, les treize contributions ne portent pas exclusivement sur la dernière période de l'œuvre, celle qui commence autour de 1945, après que Wittgenstein eut achevé la première partie des *Recherches philosophiques* et laissé de côté la philosophie des mathématiques pour se consacrer à la « philosophie de la psychologie ». On lira ainsi, sous la plume de Ian Hacking, une magnifique présentation de la philosophie des mathématiques de Wittgenstein, autour de la notion de preuve, qui rend lumineuses à la fois la portée générale et la plausibilité mathématique de cette partie de l'œuvre, souvent mal comprise. Hilary Putnam montre également que cette philosophie des mathématiques, loin de chercher le scandale et le paradoxe, rend compte de la pratique ordinaire du mathématicien, en dépassant l'opposition, généralement considérée comme insurmontable, entre l'invention (conventionnalisme) et la découverte (platonisme).

Deux thèmes parcourent l'ensemble des contributions : 1 / la nature de l'activité philosophique selon Wittgenstein, compte tenu de la fameuse « thèse » selon laquelle il est impossible d'avancer des propositions philosophiques douées de sens (et compte tenu du fait que l'énoncé qui précède ne saurait lui-même être compris, à peine de contradiction, comme une *proposition* philosophique) ; 2 / la contribution de Wittgenstein à la philosophie du sujet.

Sur ce dernier thème, Jacques Bouveresse revient sur la pierre de touche du débat entre grammaire philosophique et phénoménologie, à savoir le rapport entre vécu et signification. Vouloir dire (ou comprendre) quelque chose ne saurait consister en un vécu spécifique, une expérience de la signification, car cela supposerait que les vécus s'identifient eux-mêmes, sans le réseau de notre langage. Cela ne veut pas dire que la subjectivité n'est qu'un effet de langage, que la seule alternative à une philosophie de l'expérience est une philosophie du concept (selon un plan de dissertation à

la mode il y a une trentaine d'années), mais que l'expérience subjective ne peut être pensée en termes de vécu. Les contributions de Layla Raïd sur le (dé)raisonnable, de Christiane Chauviré sur le récit de rêve ou de Jean-Philippe Narboux sur la rationalité de l'action illustrent, sur des thèmes inattendus, les ramifications multiples de cette entente grammaticale du sujet.

Sur le premier thème, l'ouvrage enregistre la réception française d'un courant d'interprétation venu des États-Unis (voir en particulier la préface de Jacques Bouveresse). Ce courant, inspiré en particulier par les travaux de Cora Diamond sur le non-sens (*The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge, 1991) et représenté ici par James Conant et Sandra Laugier, radicalise le style antithéorique de la pensée de Wittgenstein, de la première manière du *Tractatus* à la « grammaire philosophique » chez celui qu'on ne devrait plus nommer le « second » Wittgenstein, puisque se découvrirait alors la continuité substantielle de l'inspiration de toute son œuvre. Alors que les lecteurs de Wittgenstein ont tendance à utiliser sa pensée pour traiter tel ou tel problème et, ce faisant, à lui attribuer des doctrines, on devrait, pour saisir le sens authentique et l'originalité de sa pensée, la tenir en deçà de toute option philosophique possible, prendre à la lettre l'idée qu'il n'y a pas de problèmes mais seulement des maladies philosophiques. En gros, la lecture « classique » reconnaît chez Wittgenstein des arguments transcendants, par exemple sur les conditions nécessaires de la compréhension linguistique ou de l'identification des phénomènes subjectifs (c'est l'argument dit de l'impossibilité d'un langage privé), tandis que la lecture « nouvelle » exclut cette possibilité comme encore trop théorique et contraire à l'interprétation « austère » des limites du sens.

Y a-t-il une muraille de Chine entre cette déconstruction austère de toute théorie et les pratiques plus classiques de la grammaire philosophique, qui affirment également que la grammaire n'a rien à voir avec la conception constructive, théorique de la philosophie, mais donnent néanmoins un contenu positif à l'entreprise grammaticale ? On pourrait en douter, au vu de la proximité entre les contributions de Sandra Laugier et de Vincent Descombes. L'une et l'autre s'attachent à lire les ultimes notes de Wittgenstein sur la certitude comme des arguments sur la psychologie de la croyance et la subjectivité. L'analyse du fameux paradoxe de Moore (l'étrangeté logique des énoncés de la forme « il pleut et je ne le crois pas ») ne relève pas d'une réflexion épistémologique sur la croyance, la connaissance et la possibilité ou l'impossibilité du doute, mais d'une critique de la conception réflexive de la philosophie de la conscience, du moi comme réflexion ou autoposition, soi qui se réfère à lui-même. La duplication de la conscience en conscience de soi dans la philosophie traditionnelle du sujet, c'est-à-dire l'idée que dire ce que je pense et dire que je le pense sont deux opérations distinctes, contient la même étrangeté logique que le paradoxe. En montrant que cette étrangeté correspond à une faute *logique* (et non à une contradiction performative, comme Apel), Wittgenstein dégage une autre conception du rapport à soi, comme « présence intéressée de l'agent à son activité (et non plus comme contact cognitif de soi-objet à soi-sujet) » (Descombes, p. 233). « J'ai une tout autre attitude à l'égard de mes propres paroles que les autres. Je ne les écoute pas et je n'apprends pas grâce à elles quelque chose à mon sujet » (Wittgenstein, *L'intérieur et l'extérieur*, p. 9). Paradoxalement, « la seule façon de se poser comme sujet de l'acte d'asserter ce que l'on croit vrai, c'est justement de *ne pas se poser comme*

sujet de croyance » (Descombes, p. 234). Commentant souvent les mêmes passages, S. Laugier montre que le véritable sujet de *De la certitude* est « l'invention d'un nouveau mode de la subjectivité dans le langage » (p. 238). Ses remarques sur la nature essentiellement problématique du « rapport aux autres et à moi-même » rejoignent les vues de Descombes, mais elles y ajoutent une dimension métaphilosophique, visant la reconquête de la primauté de la question du sujet ainsi entendue (ni épistémologique, ni psychologique) sur le problème de la connaissance qui, de Descartes à Quine, s'est présenté comme la philosophie première. Cet effort est manifestement une réaction au tour cognitif dominant dans la philosophie analytique contemporaine, en particulier aux États-Unis. Le style de Descombes est au contraire *unzeitgemäßig*, plus limpide mais peut-être moins concret. Les deux styles ont leur charme et leur utilité. Je me demande toutefois si la réaction « austère » ne risque pas de jeter le bébé philosophique avec le bain du non-sens, et de priver ainsi la grammaire philosophique d'une part de sa portée.

On trouvera enfin dans ce volume une des dernières contributions de Pierre Bourdieu, disparu quelques mois après ce colloque. Tenant compte d'objections formulées jadis contre la « construction sociale de la réalité » en général et son propre constructivisme en particulier, Bourdieu y prend ses distances avec les utilisations de Wittgenstein par certains courants sociologiques (notamment l'ethnométhodologie et les *science studies*), qui lui attribuent une forme ou une autre d'idéalisme linguistique et de relativisme radical, étrangers en effet aussi bien à l'esprit scientifique qu'à celui de la pensée de Wittgenstein¹.

Philippe de LARA.

J. F. Ortega Muñoz (éd.), *Palabras de caminante : bibliografía de y sobre María Zambrano*, Malaga, Centre « María Zambrano », UNED, 2000, 168 p.

L'œuvre de María Zambrano (1904-1991), incontestablement la plus grande philosophe espagnole, connue en France surtout grâce aux travaux d'Alain Guy et de Marie Laffranque, bénéficie actuellement, après une éclipse qui avait duré pratiquement jusqu'aux dernières années de la vie de l'auteur (passée en majeure partie en exil), d'un intérêt croissant qui ne se limite pas à l'Espagne et aux pays hispano-américains. La présente biobibliographie en constitue un témoignage probant et utile. Probat par le répertoire des livres et articles consacrés à celle que le président de la Fondation María Zambrano désigne comme « Espagnole, possiblement la plus universelle du XX^e siècle », et des multiples traductions de ses écrits ; utile, parce que sa pensée apporte, pour la philosophie actuelle, une note de fraîcheur régénérante qui est loin d'être superficielle.

Disciple de J. Ortega y Gasset, María Zambrano s'était émancipée de son maître tout d'abord politiquement par un engagement militant pour la république (cf. sa lettre à Ortega du 15 mai 1930), ensuite philosophique-

1. On ne peut recenser cet ouvrage sans rappeler le malheur qui s'est abattu sur plusieurs éditeurs, dont Agone, dont le stock a entièrement brûlé au printemps 2002 avec celui des Belles Lettres, et souhaiter que cet ouvrage, comme bien d'autres, puisse à nouveau être imprimé et diffusé.

ment, lors de la parution, dans la *Revista de Occidente*, de ses deux articles (en 1934) où elle commence à se distancier, en voulant la doter de la dimension poétique, de la « raison vitale » ortéguienne. J. F. Ortega Muñoz, actuellement sans doute un des plus qualifiés connaisseurs et interprètes de l'œuvre en question, écrit, à ce propos, avec beaucoup de justesse : « [...] par rapport à son maître qui se considérait comme "petit-fils de Hegel", María Zambrano revendique un renouveau radical de la philosophie, un nouveau chemin de philosophe », caractérisé par la « récupération de la raison intuitive », la « rencontre entre philosophie et poésie », l'exigence de ré-instaurer un savoir intégrateur et dialoguant, y compris avec la foi, l'humanisme concret, « personnaliste et transcendantal », impensable sans la pratique démocratique. La philosophie, dans la conception zambranienne, n'est donc plus « dominatrice ni créatrice de la réalité, mais soumise à l'être à qui elle tente de venir » non pour le saisir par la force de raisonnement, mais pour le comprendre dans son dynamisme originel ; comparable à « une symphonie, une pièce musicale, une harmonie », elle est « une philosophie herméneutique qui cherche un sens à ce qui nous est donné et de la manière dont cela nous est donné » (p. 30-35).

Cette biobibliographie de María Zambrano peut être considérée, du point de vue philosophique, tout simplement comme un ouvrage nécessaire. Un regret pourtant : elle contient beaucoup d'erreurs, parfois mal corrigées, même sur la feuille insérée de corrections.

Zdeněk KOUŘÍM.

DROIT, PHILOSOPHIE POLITIQUE, SCIENCES SOCIALES

Artemio Enzo Baldini (éd.), *La Ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni. Atti del seminario internazionale di Torino, 21-22 ottobre 1994*, Gênes, Name, 1999, 279 p.

Le volume, indispensable pour les chercheurs travaillant sur la Raison d'État et plus généralement sur l'histoire de la pensée politique moderne, rassemble les actes d'un débat organisé par Enzo Baldini et les promoteurs de l'*Archivio della Ragion di Stato* autour de publications récentes sur la raison d'État. L'introduction de E. Baldini fait le point sur les travaux actuels, extrêmement nombreux et dynamiques, consacrés à l'histoire de la raison d'État, en Europe, et ailleurs. Je retiendrai ici le seul résumé des travaux de l'auteur, extrêmement stimulants, qui tendent à montrer que la littérature de la raison d'État ne serait pas née sans l'initiative de la Congrégation de l'Index dans son entreprise de substitutions et de correction des ouvrages politiques condamnés pour leur impiété (Machiavel, Bodin, etc.).

Quatre ouvrages bénéficient chacun de deux interventions et discussions suivies d'une reprise par l'auteur ou (pour le dernier cas) par le responsable de publication : M. Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts...*, Frankfurt a. M., 1990 ; M. Viroli, *From Politics to Reason of State*, Cambridge, 1992 (version italienne, 1994) ; G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologne, 1993 ; *Raison et déraison d'État*, sous la direction de Y. Ch. Zarka, Paris, 1994.

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

L'intervention de Senellart, qui résume avec une grande clarté chacun des essais composant l'ouvrage de Stolleis, est particulièrement utile pour les non-germanistes mais elle est surtout intéressante pour les questions qu'elle pose, notamment sur l'obscurité problématique de la notion de raison d'État, par opposition à celle de souveraineté. Dans la réponse de Stolleis, une remarque d'une grande justesse sur la psychologie des auteurs, souvent peu fiables, quand on les interroge sur leurs livres, « car ils sont trop partagés entre scepticisme, autocritique et vanité pour être objectifs » (p. 69).

La discussion autour de l'ouvrage de Viroli, telle que la conduit A. Andreatta¹, est féroce, mais non dénuée d'intérêt. L'A. récuse la thèse selon laquelle la doctrine de la raison d'État constitue une révolution dans le langage de la politique, se substituant à celui de l'humanisme civique qui l'a précédé. L'humanisme civique ne présenterait pas une conception laïcisée de la politique, mais bien plutôt tout empreinte de sacralité, alors que la séparation des vertus politiques et des vertus chrétiennes est l'œuvre des théologiens : ce sont eux qui préparent l'autonomisation et la laïcisation de la science politique. Argument à la fois d'une parfaite mauvaise foi et extrêmement intéressant, qui a le mérite de montrer les limites des thèses monolithiques sur la question. L'A. refuse également toute pertinence à la traduction opérée par Viroli du débat entre raison d'État et humanisme civique aux controverses contemporaines entre les « *communitarians* » et les « *liberals* » outre-Atlantique. Très stimulant également, l'article de Hans W. Blom à propos du même ouvrage, qui cherche à montrer, à travers l'exemple du républicanisme hollandais, comment le Machiavel de la « *verità effettuale* » a pu être repris dans la tradition républicaine elle-même avec laquelle il semblait pourtant rompre de manière radicale. Viroli répond en fait surtout à un absent : Roberto Bobbio, qui a lui-même consacré un compte rendu à l'ouvrage (*L'Indice*, mai 1994), mais qui insiste sur le fait très intéressant, et interprétable en bien des sens, selon lequel le langage de la raison d'État était effectivement pratiqué dans les « *consulte* » et « *pratiche* » de la République, mais devait demeurer impérativement confidentiel, comme opposé au discours public (voir aussi l'intervention de J.-C. Zancarini, p. 206).

L'important ouvrage de Borelli est traité un peu à la va-vite par Stolleis et Y. C. Zarka (qui lui avait déjà consacré un long et détaillé compte rendu dans les *Archives de philosophie*, n° 58, 1995-2, auquel l'A. répond dans le présent recueil). Zarka conteste la liaison établie entre théorie de l'autorisation et doctrine de l'intérêt (il s'agirait de la constitution d'un droit sur les personnes et les actions radicalement différent du droit sur les choses). Il termine par une remarque sur la coexistence chez Hobbes du vocabulaire de la république et celui de la domination, contre la thèse virolienne de la substitution de celui-ci à celui-là.

Enfin, le livre dirigé par Y. Ch. Zarka fait l'objet d'une présentation par D. Quagliani et d'une intéressante réflexion de J.-C. Zancarini, qui discute en particulier la grande étude de Marcel Gauchet contenue dans le

1. Cf. déjà son intervention critique, in Enzo Baldini (éd.), *Aristotelismo politico e ragion di Stato, Atti del Convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993*, Fondazione Luigi Firpo, Centro di Studi sul Pensiero Politico, Florence, Leo Olschki, 1995 (dont j'ai rendu compte dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, 1996-II).

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

volume¹, en insistant sur l'importance de la force et de la violence dans l'émergence de la notion, en étroit rapport avec les conjonctures historiques : « au cours d'un siècle et demi (de 1494 à 1650) l'état de nécessité et d'urgence, né des guerres – et des guerres civiles – permanentes, a entraîné un enrichissement et un accroissement considérables du savoir sur la politique et sur l'État » (p. 210).

L'ouvrage se termine par une précieuse bibliographie par E. Baldini des ouvrages consacrés à la raison d'État, au tacitisme, au machiavélisme et à l'antimachiavélisme (1860-1999).

Jean-Pierre CAVAILLÉ.

Jean-Luc Bodiguel, Christian-Albert Garbar et Alain Supiot (dir.), *Servir l'intérêt général. Droit du travail et fonction publique*, Paris, PUF, 2000, coll. « Les Voies du droit », 290 p.

Cet ouvrage collectif, fruit d'un séminaire de recherche organisé pendant deux ans à la Maison des sciences de l'homme Ange-Guépin, a pour ambition d'examiner si la référence à l'intérêt général en tant que fondement des statuts particuliers auxquels sont soumis les travailleurs du secteur public est encore pertinente. Plus encore, il s'agit, en examinant cette question au regard de la réalité concrète – celle des services d'intérêt général, comme par exemple la RATP, mais aussi de certaines professions comme celles de journaliste ou de médecin – en France et dans différents pays européens, de vérifier si le recours à la notion d'un « tiers secteur » de relations du travail fait sens.

La partie comparative consacrée aux Pays-Bas, à la Grande-Bretagne, à l'Italie et à l'Espagne (le cas de l'Allemagne n'a malheureusement pas été étudié) met en lumière la diversité des situations, en ce qui concerne non seulement les structures de gestion des services d'intérêt général mais aussi le type de relations de travail qui y prévaut. Il apparaît toutefois que la généralisation du droit du travail domine, quand bien même la mise en œuvre de quelques règles particulières peut trouver justification dans l'invocation du « service public ». Finalement, il apparaît que la France peut être considérée comme le seul pays où un droit mixte spécifique est en vigueur.

L'intérêt et l'originalité de cet ouvrage, dont la lecture est passionnante, tient au premier chef à sa problématique ; mais, par ailleurs, l'information qu'il apporte devrait aussi conduire le lecteur à réfléchir sur les effets qu'induisent, à terme, l'extension du droit du travail et l'affaiblissement de l'idée d'intérêt général dans les rapports sociaux.

Françoise DREYFUS.

1. Compte rendu, *Revue philosophique*, n° 3, 1996, p. 408-411. Au texte de Marcel Gauchet est consacré un numéro des *Cahiers du Centre de recherches historiques*, n° 20, avril 1998 : « Miroirs de la raison d'État ».

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

François Boullant, *Michel Foucault et les prisons*, Paris, PUF, 2003, coll. « Philosophies », 128 p., 8 €.

Dans le contexte d'une politique de renforcement du carcéral (création de nouvelles infractions, alourdissement des sanctions, augmentation du nombre de détenus, création d'un secrétariat d'État au programme immobilier pénitentiaire¹), l'entreprise de François Boullant de revisiter les analyses de Michel Foucault sur les prisons est particulièrement bienvenue.

Les prisons, en général absentes des débats publics des démocraties dans lesquelles elles se sont développées comme instrument central de gestion des troubles sociaux, sont devenues depuis l'an 2000 – effet de la concomitance du succès d'un livre de témoignages écrit par un médecin et de différents rapports administratifs et parlementaires² – des sujets de réflexion majeurs. Il faut remonter vingt-cinq ans en arrière pour trouver en France une telle effervescence intellectuelle autour du fait carcéral, à la suite de la parution de *Surveiller et punir*, en 1975. De façon qui peut sembler singulière, de ses premiers textes publiés en 1971 jusqu'à sa mort en 1984, Michel Foucault a fait de la prison l'archétype des processus sociaux de disciplinarisation des sociétés modernes à un moment où elle semblait perdre de son caractère disciplinaire : abandon du travail pénitentiaire obligatoire, abandon du costume pénitentiaire, autorisation pour les détenus de posséder une montre, un miroir, disparition de la casquette étoilée des surveillants, etc. On peut établir un parallèle avec l'œuvre d'Erving Goffman, qui, en 1961, avait analysé l'hôpital psychiatrique en termes d'institution totale³ au moment où l'arrivée des neuroleptiques permettait des traitements moins directement coercitifs. Les deux analyses convergent et révèlent les logiques intrinsèques des systèmes de réclusion.

Après une introduction sur *L'impensable prison* (référence au livre coordonné par Michelle Perrot en 1980 dans lequel l'auteur de *Surveiller et punir* est confronté et répond à certains de ses contradicteurs), François Boullant développe ses analyses en quatre chapitres. Dans le premier, « Une généalogie de la morale », il montre comment le projet de Foucault visait à mettre au jour des systèmes de pensée, et qu'il s'y consacrait en menant de front un engagement de citoyen militant et un grand souci de précision historique. Dans le deuxième, « Des supplices aux cellules », une lecture de l'usage des illustrations dans *Surveiller et punir* lui permet de développer une analyse détaillée et stimulante de la façon dont Foucault se fait penseur de l'espace. Dans le troisième, « La fabrication de la délinquance », il se penche sur la rupture qu'introduit Foucault en substituant

1. Il n'y a pas de précédent dans l'histoire de la République française : un secrétariat d'État avait déjà été consacré à l'univers carcéral, mais il avait pour mission d'améliorer la « condition pénitentiaire », la nuance est de taille ; c'était entre 1974 et 1976, au moment de la parution de *Surveiller et punir*.

2. Dans l'ordre chronologique : Commission Canivet, *Commission pour l'amélioration du contrôle extérieur des établissements pénitentiaires. Rapport à Madame le Garde des Sceaux*, 2000 ; Commission Frage, *Commission sur la libération conditionnelle. Rapport à Madame le Garde des Sceaux*, 2000 ; V. Vasseur, *Médecin-chef à la Santé*, Paris, 2000 ; Assemblée nationale, *La situation des prisons françaises*, 2000 ; Sénat, *Prisons, une humiliation pour la République*, 2000.

3. *Asylums* (trad. franç. en 1968, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*).

le concept d'illégalismes à celui de délinquance ; cette sociologisation de l'approche entraîne une modification fondamentale de la construction d'objet : il n'y a plus une délinquance facilement attribuée à une frange de la population bien définie (principalement masculine, jeune et désœuvrée) mais différents illégalismes, spécifiques à chaque milieu social, différemment sanctionnés. Le dernier chapitre, « Punir est la chose la plus difficile qui soit », met en lumière une pensée qui, dans son évolution, ne s'est jamais départie d'un réalisme fécond qui lui a toujours fait privilégier les solutions pratiques à échéance mesurable et laisser à d'autres les projets utopiques qui visent une disparition pure et simple du système pénal-carcéral.

Ce petit livre dense mais clair, d'une écriture soignée et intelligemment construit, présente l'essentiel de la pensée de l'auteur de *Surveiller et punir* et des débats qu'il a suscités. La très grande fidélité de François Boullant à l'égard de Foucault le conduit à privilégier, parmi ses critiques, celles auxquelles le maître a lui-même répondu. Voilà un ouvrage important pour tous ceux qui réfléchissent sur le système carcéral.

Philippe COMBESSIE.

Bernard Bourgeois, *La raison moderne et le droit politique*, Paris, Vrin, 2000, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 290 p.

L'ouvrage recueille dix-neuf articles revus et modifiés qui furent publiés entre 1987 et 1997. Ces articles étudient et commentent les philosophes que l'A. a beaucoup étudiés, traduits et commentés dans ses principaux ouvrages : Hegel, certes, mais aussi Kant, Fichte, Schelling, et encore Marx, Spinoza ou Rousseau.

L'intérêt de l'ouvrage est de n'être ni une succession d'études de chacun de ces auteurs ni une présentation simplement critique et/ou historique des rapports entre leurs pensées, mais d'adopter une entrée thématique. Il propose en effet une suite d'études brèves et synthétiques remarquablement claires, soit de la pensée d'un auteur, soit des rapports entre les pensées de plusieurs auteurs, sur de nombreux thèmes essentiels de la pensée politique moderne comme la révolution, les droits de l'homme, les rapports des droits de l'homme et de la religion, de l'éthique et du droit, la république, la volonté générale, la démocratie ou la tolérance.

L'ouvrage est marqué en particulier par le souci d'éclairer des questions qui relèvent de l'actualité contemporaine (la citoyenneté européenne, républicanisme et mondialisme, la fin de l'histoire, le rôle de la philosophie dans la société) et manifeste l'engagement républicain de l'A. Il conjugue donc de manière remarquable un riche savoir, une pédagogie et un engagement.

Hubert FAES.

Philippe Chanial, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte - MAUSS, 2001, 384 p.

Dans quelle société devrions-nous vivre ? À cette question, beaucoup de théoriciens libéraux contemporains répondent que nous devrions au moins vivre dans une société juste. Sans doute une société juste ne réalise-

t-elle pas toutes les valeurs qu'on pourrait désirer qu'une société incarnât, mais la justice semble au moins, comme l'écrit Rawls, « la première vertu des institutions sociales ».

Philippe Chanial nous propose, sinon de renoncer à cet idéal d'une société juste, du moins de lui attribuer un rang subordonné. Non qu'il tienne l'idéal de la justice sociale pour inaccessible ou, à l'inverse, qu'il éprouve un penchant pour l'injustice. Mais il tient la justice, telle qu'elle est définie par les théoriciens libéraux contemporains, pour un idéal qui n'est articulable qu'à partir d'une conception de l'homme social qu'il juge à la fois empiriquement fautive et normativement stérile. Pour lui, les théories contemporaines de la justice sociale sont en effet solidaires de ce qu'il appelle le « paradigme de la raison utilitaire » et c'est cette conception de l'homme comme un agent rationnel soucieux de maximiser sa fonction d'utilité qu'il juge à la fois *inadéquate*, en tant que base d'une description de la société réelle, et *stérile*, en tant que prémisse d'une théorie normative. Au paradigme de l'intérêt, il propose donc de substituer celui du don et à l'idée de coopération mutuellement profitable celle d'association solidaire.

Pour ce faire, l'auteur puise dans un fonds d'auteurs allant de Mme de Staël à Jean Jaurès et Marcel Mauss, en passant par Fourier, Leroux ou Fournière, et il s'efforce de montrer qu'il a existé, dans l'histoire de la philosophie politique et sociale, une tradition de pensée qui, tout en rejetant l'individualisme de la pensée libérale et sa raison calculatrice, a néanmoins cherché à concevoir une forme de socialité qui ne serait pas fondée sur l'appartenance communautaire, la primauté des devoirs sur les droits, la dissolution des fins individuelles dans les fins communes. L'agent de cette conciliation du holisme et de la liberté serait l'*association* et son ressort moral, la *solidarité*. Une association, selon cette tradition de pensée, n'est pas un contrat, un accord entre des volontés individuelles, motivé par l'intérêt mutuel. On ne calcule pas les termes de son association : on est associé, voire on naît associé. Cette association plonge ses racines en deçà de la volonté et de la raison, dans une disposition sympathique que le mot de « solidarité » résume. On ne calcule pas non plus d'être solidaire : on est solidaire de ceux dont on partage l'activité sociale.

Mais, en même temps, si l'association naît en deçà de la volonté et de la raison, elle s'accomplit en volonté et en raison : nous assumons nos dispositions sympathiques et nous exerçons notre raison dans l'espace public de l'association. Il serait donc possible de concevoir le comportement social des hommes sans y voir un calcul, mais sans y voir non plus la simple mise en œuvre d'une fonction organique. L'homme social pourrait être l'Associé, celui dont la volonté, la raison et les intérêts s'exercent et se satisfont en sympathie avec les autres, et non à la suite d'un accord dominant/donnant avec eux. C'est ainsi que, dans la théorie normative de la société, le calcul pourrait être remplacé par la solidarité, la coopération par l'association, la prudence par le pari du don.

Ce plaidoyer séduisant repose toutefois sur une critique que l'on peut juger discutable des théories libérales de la justice. L'argument principal avancé par l'auteur est en effet que les théoriciens de la justice ne parviennent pas à montrer en quoi il serait rationnel d'être juste. Mais cet argument porte-t-il vraiment ? Une chose en effet est de déterminer ce que serait une société juste, une autre est de déterminer quel genre de motivation il faut prêter à des individus pour *expliquer* qu'ils puissent agir justement. *Un seul* auteur, David Gauthier, dont Philippe Chanial examine la doctrine, a prétendu que ces deux questions ne pouvaient être disjointes et,

plus profondément, que la seconde devait exercer une contrainte sur la première : la justice doit être définie de telle sorte qu'il soit possible de comprendre qu'un agent rationnel « égoïste » puisse vouloir être juste et s'efforcer d'agir justement. Mais la position néo-hobbesienne de Gauthier est loin de pouvoir s'appliquer à la problématique d'auteurs comme Harsanyi ou Rawls, dont Ph. Chanial examine également les doctrines. Pour un auteur comme Rawls, l'hypothèse de rationalité sert à *découvrir* les principes de la justice, mais elle n'exprime pas le genre de motivations qui sont requises pour qu'un individu agisse justement et se reconnaisse dans les délibérateurs rationnels placés sous voile d'ignorance.

Il nous semble donc que, à défaut de rendre caduques les théories libérales de la justice et leur hypothèse de rationalité, les idées véhiculées par la tradition de l'associationnisme civique et brillamment mises en perspective par l'auteur peuvent plutôt être exploitées dans le cadre d'une théorie des conditions psychologiques d'existence de la justice sociale et former, en amont de ce que Rawls a appelé le problème de la « stabilité », une solution possible à ce que, faute de mieux, on peut appeler le problème du commencement.

Stéphane CHAUVIER.

Catherine Colliot-Thélène, *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, PUF, 2001, coll. « Pratiques théoriques », 330 p.

Le troisième ouvrage de C. Colliot-Thélène sur Weber, qui approfondit l'orientation de ses travaux antérieurs, rassemble des articles rédigés durant la dernière décennie. Sa visée essentielle consiste, en opérant les recontextualisations nécessaires et en dénonçant les recyclages précipités, à couper court aux mésinterprétations et aux usages abusifs qui peuvent être faits, aussi bien en Allemagne qu'en France, de la pensée de l'auteur d'*Économie et société*. En particulier, pour C. Colliot-Thélène, cette pensée ne saurait en aucun cas être ramenée à une variante du projet eurocentriste d'une philosophie de l'histoire linéaire inspirée par les idées de progrès et d'évolution, comme l'indique, selon elle, la pluri-vocité définitive du terme de « rationalisation » ou encore le fait que la notion fameuse de « désenchantement du monde » n'ait jamais empêché le sociologue de prendre en compte les tendances à la resacralisation et les besoins de salut qui continuent de marquer la modernité. Bref, la pensée wébérienne de l'histoire est celle de sa contingence radicale et de la diversité irréductible des expériences, ce qui la rapproche plus de Nietzsche que de Hegel.

La critique de l'idéalisme constitue un autre terrain de lutte important, auquel l'auteur consacre une série de textes vigoureux. Ainsi une expression comme « sociologie compréhensive » ne doit-elle pas être surinterprétée, insiste-t-elle, comme si elle allait dans le sens d'un idéalisme herméneutique, d'une philosophie de la liberté humaine ou d'un individualisme méthodologique, selon une tendance favorisée en France par les analyses aroniennes. En effet, l'explication causale demeure chez Weber la perspective indépassable de la connaissance en science sociale et l'individu reste avant tout conçu chez lui comme le résultat d'un procès historique.

Un dernier ensemble d'études montre comment Weber, tout en plaçant l'accent sur la montée en puissance des forces contractuelles du lien social et sur les procès d'individualisation, s'oppose fermement à toute « inter-

prétation idéalisée de la socialité moderne » (p. 253) qui, selon une stratégie libérale bien connue, s'appuierait, par exemple, sur le constat d'une transformation du droit inhérente à la modernité : ainsi la contractualisation constitue-t-elle chez Weber une forme spécifique de domination qui simplement modifie la forme des contraintes et des appartenances ; les droits subjectifs sont d'abord fonctionnels par rapport à l'édifice moderne du droit rationnel ; l'exigence de l'accord intersubjectif à titre de principe de légitimation du droit n'implique pas d'elle-même un accroissement de l'intelligence et de la liberté dans la société, puisque les raisons que les agents mettent en œuvre en se conformant aux normes juridiques ne sauraient être ramenées à un modèle unique. Finalement C. Colliot-Thélène, au terme d'un parcours à la fois polémique et érudit particulièrement riche, peut réaffirmer la validité de la position fondamentale de Weber, inspirée d'abord par un positivisme tranquille et, d'autre part, par un scepticisme radical quant à la capacité de la raison à saisir le sens de l'histoire, la nature profonde de la socialité ou encore à dire d'autorité le juste et le bon.

Stéphane HABER.

Yves Cusset, *Habermas. L'espoir de la discussion*.

Myriam Revault d'Allones, *Merleau-Ponty. La chair du politique*.

Justine Lacroix, *Michael Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001, coll. « Le Bien commun », 124 p. pour chaque volume, 8,99 €.

Les derniers volumes de la collection « Le Bien commun », tous les trois très réussis, proposent chacun un essai portant sur l'apport d'une philosophie du XX^e siècle à la théorie politique.

L'ouvrage de Yves Cusset constitue une présentation remarquable, par sa richesse et sa pertinence, des enjeux de la philosophie politique de Habermas. L'auteur cherche à montrer comment celle-ci résulte à la fois d'une redéfinition communicationnelle de la raison en général et d'une volonté de prolonger l'éthique de la discussion dans le champ de la théorie politique, par l'intermédiaire du concept central d'« État de droit démocratique ». Il tente de la prolonger de façon plus personnelle en lui donnant une dimension à la fois plus critique et plus volontariste. Y. Cusset réussit toujours à être à la fois clair, précis et original dans sa démarche.

Myriam Revault d'Allones propose une réévaluation convaincante de la pensée politique de Merleau-Ponty dans laquelle elle voit un prolongement conséquent de ses prises de position en phénoménologie. L'interprétation merleau-pontienne de Marx et la confrontation avec Sartre sont analysées avec acuité. L'ouvrage se termine en développant la forte conception de la *praxis* historique qui ressort des *Aventures de la dialectique*, conception axée sur le thème de l'engagement et du sens (incertain) de l'histoire.

L'essai de Justine Lacroix offre une évaluation critique particulièrement stimulante du pluralisme des sphères de justice que Walzer a opposé tant au libéralisme qu'aux versions trop simplifiantes du communautarisme. J. Lacroix souligne les difficultés que rencontre Walzer lorsqu'il cherche à concilier son relativisme avec l'idée, souvent affirmée dans son œuvre, qu'il y a des valeurs et des normes valables pour tous. Elle montre d'autre part comment la théorie walzérienne s'ajuste mal aux défis de l'existence de sociétés multiculturelles et d'entités transnationales. Alors

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

que *Sphères de justice* soutient que la réalisation de la justice n'est possible que sur la base d'une communauté préexistante, les tendances de notre époque nous obligent plutôt à penser les conditions d'institutionnalisation d'une justice distributive à l'échelle internationale qui pourrait peut-être favoriser par surcroît l'émergence de significations partagées propres à de nouvelles communautés solidaires.

Stéphane HABER.

Christian Delacampagne, *Le philosophe et le tyran. Histoire d'une illusion*, Paris, PUF, 2000, coll. « Perspectives critiques », 247 p.

Réflexion personnelle sur les relations des philosophes aux pouvoirs, l'ouvrage possède également un fort caractère autobiographique, affirmé dans l'introduction, où l'auteur a sans doute voulu se donner pour un nouveau Candide de la philosophie et de la politique. Victime de la répression après les événements de mai 1968, Candide trouva la porte de l'Université fermée, mais il devint plus tard, en 1980, par le plus grand « hasard », conseiller d'un ministre des Affaires étrangères et il put alors constater que « les hommes politiques de droite ne sont pas si méchants qu'on le dit » (p. 3). Mais, avec l'arrivée au pouvoir de la méchante gauche, Candide fut envoyé aux « oubliettes » (« les annexes des chancelleries »), alors que ses ex-compagnons de révolte s'installaient dans « de confortables fauteuils politiques, médiatiques ou culturels » (p. 4). Finalement, « viré » du « Quai », le voilà devenu un modeste enseignant. De ses tribulations, il a tiré une leçon à laquelle le lecteur ne pourra qu'acquiescer : « Je dis presque toujours ce que je pense. Ce n'est pas bien malin. »

Fort de cette expérience exceptionnelle, Candide philosophe et s'emploie à montrer « le caractère à la fois faux et dangereux de la conception traditionnelle, selon laquelle le pouvoir devait être confié à celui ou à ceux qui "savent" » (p. 10). Il livre pour ce faire un panorama historique, depuis « les origines de la tyrannie » jusqu'aux temps des totalitarismes. Socrate d'abord, comme « anarchiste de droite », passe au feu d'une critique bien pâle en comparaison, par exemple, de ce qu'a pu écrire Nicolas Fréret il y a plus de deux siècles (non cité, pas plus que ne sont évoqués les travaux de Mario Turchetti sur tyrannie et tyrannicide¹). Viennent ensuite le tour de Xénophon, de Platon (« un anticonformiste. Un hérétique. Un extrémiste », p. 57) et d'Aristote. Candide aborde ensuite les théories du tyrannicide et du droit de résistance, au pas de course. Machiavel, dissimulateur ? Il « n'était point homme à transiger sur les choses importantes » et « ses positions devaient être trop connues pour qu'il servît à quelque chose de les cacher » (p. 88). La Boétie ? Il affronte d'un œil sûr la vue insoutenable du désir de soumission, quoiqu'il « lui arrive de jurer qu'il n'a pas voulu dire ce qu'il est en train de dire, et qu'il ne s'attaque point à la monarchie française » (p. 98) : restrictions malheureuses, dignes d'une lecture en effet candide des textes. Descartes ? La raison cartésienne aspire à « gouverner le monde » : elle est évidemment la philosophie qui convient à l'absolutisme...

1. De cet auteur est surtout sorti en France, depuis la parution de l'ouvrage de C. Delacampagne, la somme *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, PUF, « Fondements de la politique », 2001.

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

Avec Louis XIV, « c'en est fini des bouillonnements de la Renaissance, des délires maniéristes, des fièvres de l'âge baroque, des licences de la Fronde. Un âge nouveau se met en place : l'âge de l'ordre » (p. 104). Soit cinq poncifs en deux phrases. Les Lumières ? Elles combattent d'abord le despotisme, puis en deviennent les meilleures servantes... Le XIX^e siècle est celui des philosophes fonctionnaires, à l'exception notable de Comte et de Marx, philosophes du retrait critique, « trop radicaux » et, pour cette raison, expulsés de l'institution philosophique par les « collègues ». Le XX^e siècle est celui de tous les engagements où les philosophes ont voulu « guider le guide ». Sont d'abord convoqués Heidegger et Carl Schmitt, on devine pourquoi. Dans le monde communiste, la situation est pire encore : « De 1917 à 1989, il n'y a pas de véritable "division du travail" entre tyrans et philosophes. Car dans ce monde tous les tyrans *sont* philosophes » (p. 146). Enfin, après un excursus consacré à la trajectoire et au dérapage serbe de Régis Debray, la rétrospective se termine par un résumé critique de la controverse Strauss/Kojève, elle aussi bien rapide¹. Un détail surtout révèle la légèreté de notre Candide : dans un livre résumé des positions de Kojève, il est dit que Campanella (comme Fourier !) a prétendu changer le monde sans sortir de son « cabinet de travail » (p. 164). Dire cela d'un homme qui a payé son action politique d'une vie entière d'incarcération est difficilement excusable.

De Kojève, dont les services au KGB sont évidemment rappelés, est surtout retenue l'idée que la philosophie exerce bel et bien une influence « à retardement » sur l'histoire des hommes : « De l'abolition de l'esclavage à la condamnation des discriminations raciales ou religieuses, de l'affirmation de la liberté d'expression (pour les individus) à celle de l'autodétermination (pour les peuples), et de la proclamation du droit de résister à toute forme d'oppression illégitime, jusqu'à la reconnaissance du droit d'ingérence dans les affaires d'un État qui opprimerait ses propres sujets, on ne peut pas citer un seul des grands progrès accomplis par l'humanité occidentale qui n'ait été inspiré, accompagné et appuyé par la philosophie » (p. 171). Ce *satisfecit* est imparable et justifie son homme, sauf que l'ouvrage a aussi montré la participation des philosophes et de leurs travaux théoriques aux projets politiques les plus destructeurs et meurtriers...

La dernière partie de l'ouvrage est précisément une réflexion sur les liens intimes qui unissent la philosophie à la violence. L'auteur en donne un bel exemple en déchirant à belles dents Sartre et Foucault, le premier surtout, vilipendé pour avoir « soutenu » la cause palestinienne et les terroristes d'Action directe. Il y a, dans la vie du philosophe, selon le mot de Nietzsche, un « instinct tyrannique », que l'auteur est disposé à confesser en toute sincérité, appelant ses chers « collègues » à faire de même (aux antipodes de l'esprit nietzschéen, donc). Le discours toucherait ici au prêchi-prêcha, si l'auteur ne reconnaissait que toute « violence » n'est pas mauvaise et que, sans ces « exercices violents » que sont « penser », « classer », « nommer », il n'y aurait pas de philosophie. Il va même plus loin, dans un soudain accès d'audace, en se montrant critique à l'égard des pensées du « consensus » (Habermas, Appel), car l'espace politique est, « par principe, un espace de conflit plutôt que de consensus » (p. 201).

La conclusion peut cependant être résumée par le proverbe « à chacun

1. Voir le compte rendu de l'ouvrage rassemblant les pièces de l'échange Strauss/Kojève dans la *Revue philosophique*, n° 4, 2000, p. 550.

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

son métier et les vaches seront bien gardées » : les politiques agissent, les philosophes philosophent et « tant qu'ils éprouvent une conscience claire de ce qu'ils sont en train de faire, chacun dans son secteur, il ne peut se passer rien de grave » (p. 204). De toute façon, les temps ne sont plus au combat pour le triomphe de la vérité ; plus modestement, le combat a aujourd'hui « pour objectif de diminuer la quantité totale de souffrance inutile existant dans le monde » (p. 207). Effort louable, pieuses intentions ! On pourrait alors croire que le philosophe, descendu de son piédestal, renonce à son rôle de conseiller politique. Mais ce n'est pas tout à fait vrai, car il propose ses services « prudhommesques » à qui veut bien prendre le temps de l'écouter : « Le rôle du philosophe est d'indiquer clairement, pour tout problème qui se présente à lui, quelles sont les diverses solutions, quels sont les avantages et les inconvénients de chacune, et quelle est celle que finalement il recommande de mettre en pratique... » (p. 208). Combien a-t-il raison de dire qu'il est des jours où « le philosophe [...] lasse sa femme, fait fuir ses étudiants, ennuie ses lecteurs » ! (p. 206).

Je ne dissimulerai pas, enfin, que l'irritation du philosophe déçu et de l'historien contrarié s'accompagne d'une hostilité idéologique : l'ouvrage se termine par un épilogue où l'auteur égrène des idées convenues sur l'antisémitisme, le négationnisme (dont Chomsky aurait accepté de faire le jeu, p. 231), les excès de l'anticommunisme..., et se termine par un plaidoyer vibrant pour l'Amérique, accompagné d'une attaque du mouvement antimondialiste et en particulier des « agriculteurs du Larzac » (abstraction purement accusatoire, du type Juif ou communiste, pour désigner la Confédération paysanne) et de « José Bové », taxés de « souverainistes » (pure fausseté). L'auteur n'a pas en vain usé ses guêtres dans les fauteuils des ministères et les annexes de chancellerie. Il en reste bien quelque chose : la propension à se mettre spontanément du côté de la manche. Et ce serait trop d'honneur que de le renvoyer au titre du livre.

Jean-Pierre CAVAILLÉ.

François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, 655 p.

Sous la forme d'une biographie intellectuelle et d'un essai d'histoire des idées, cet ouvrage constitue une évocation de la figure singulière de Michel de Certeau, dont les travaux divers restent aujourd'hui encore des références dans de nombreux champs des sciences humaines. Érudit historien de la mystique chrétienne et du sentiment religieux, fin théoricien de l'historiographie, anthropologue attentif à l'apport des méthodes structurales et de la psychanalyse, Michel de Certeau a surtout marqué par une réévaluation du quotidien dans sa richesse et son inventivité qui s'opposait, à l'époque, au fonctionnalisme d'un Foucault ou d'un Bourdieu. Il a ainsi promu de façon originale la notion d'ordinaire en histoire, mais aussi joué un rôle important dans la réévaluation de la dimension réfléchie et non déterminée de l'action qui a ensuite influencé les thématiques des sciences sociales à partir de la fin des années 1980. L'ouvrage de François Dosse, tout en soulignant ces apports et leurs postérités en France ou ailleurs, s'attache à décrire le parcours d'une personnalité complexe pour qui le christianisme, le savoir et l'engagement dans le siècle ne se dissociaient pas.

Stéphane HABER.

Jean-Marc Ferry, *De la civilisation. Civilité, légalité, publicité*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, coll. « Passages », 194 p.

Sous la forme d'un diagnostic historique d'ensemble sur la modernité contemporaine, cet ouvrage dégage les présupposés philosophiques du récent travail de l'auteur, *La question de l'État européen* (Gallimard, 2000). Son propos consiste à s'opposer au pessimisme ambiant quant aux ressources dont disposent les sociétés occidentales pour surmonter les défis actuels, tout en marquant bien la nouveauté et les risques inhérents aux évolutions en cours. Dans les conjonctures auxquelles nous sommes confrontés, il s'agit avant tout, pour J.-M. Ferry, de réactiver les trois principes autour desquels s'est constituée l'expérience politique européenne depuis la Renaissance et la Réforme.

L'auteur appelle *civilité* le lien qui soude des individus sans pour autant les assujettir à des communautés fermées ; il montre que, dans des sociétés de plus en plus diverses du point de vue culturel, celui-ci demande à être reformulé sur des bases plus exigeantes encore. Il parle de *légalité* quand existe un ordre juridique fondé sur la reconnaissance de la liberté et de l'égalité de chacun. En ce sens, J.-M. Ferry s'oppose à la vision fonctionnaliste et positiviste du droit et rappelle que, même à l'époque contemporaine, le droit doit conserver un lien avec la rationalité pratique telle qu'elle s'affirme par ailleurs dans la morale. Enfin, l'auteur insiste sur le caractère fondamental du principe de *publicité* dans la culture politique occidentale – l'idée d'une autonomie fondée sur la délibération publique, la libre expression et le libre échange des opinions. Ce principe n'a pas vieilli et ne peut pas s'effacer au profit d'un gouvernement par l'expertise qui relèguerait la démocratie à un simple moment formel dans le processus de prise de décision. Seulement, il doit se renouveler pour faire face à la fois aux défis d'une complexification accrue des systèmes économiques et techniques et à la relativisation du cadre national. Logiquement l'ouvrage de J.-M. Ferry s'achève donc par l'appel à la constitution d'un espace public transnational en Europe : dans la mesure où il serait l'instance par laquelle une maîtrise politique des peuples sur leur propre destin deviendrait envisageable, il incarnerait aux yeux de tous l'*actualité* du projet émancipateur occidental et son incontournable exemplarité.

Stéphane HABER.

Raffaello Franchini, *Pensieri sul « Mondo »*, Naples, Luciano Editore, 2000, 356 p., 20,66 €.

L'auteur (1920-1990) enseigna aux Universités de Messine et de Naples. Entre 1950 et 1966, il donna régulièrement au journal *Il Mondo* de Mario Pannunzio des textes qui nous sont présentés ici dans l'ordre chronologique de leur publication : réflexions diverses sur l'humaine condition, recensions, notes polémiques dans le débat culturel et politique. Ainsi, le philosophe peut intervenir dans la vie de son temps et associer son savoir à l'engagement social, dans une philosophie militante. Disciple de Croce, Franchini présente une thématique de progrès, cherche les origines de la dialectique, élabore une théorie de la prévision. Certes, la pratique du journalisme lie l'écriture à des circonstances et à la vie de la collectivité, elle conduit à préférer des philosophes dont on se sent proche. Mais l'auteur ne

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

refuse pas de reprendre des aspects classiques de la philosophie, montrant sa connaissance de Bergson comme d'Aristote. La philosophie de l'histoire de Burekhardt ou la sociologie de Dilthey, l'œuvre de Hegel comme celle de Husserl, les travaux de Gentile comme les écrits de Sartre, Kant ou Kierkegaard, Platon, Nietzsche, Marx, Ryle, Schelling, Vico et bien d'autres sont mobilisés en contrepoint de la vie culturelle italienne. Le climat politique du journal favorisait la culture libérale et laïque. C'est ainsi tout un aspect de la vie intellectuelle italienne que l'on retrouve. Le lecteur français entendra l'écho de publications hexagonales (Monnerot, Jankélévitch ou encore Voltaire ou Jouvenel) : c'est aussi un accès à la vie culturelle européenne qui nous est proposé.

Michel ADAM.

Mark Hunyadi, *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, coll. « Humanités », 142 p.

Cet ouvrage constitue une critique de la théorie walzérienne de la justice telle qu'elle s'exprime dans cet ouvrage désormais célèbre qu'est *Sphères de justice*. L'auteur se propose de montrer que, bien que plus complexe que les versions du communautarisme proposées par MacIntyre, Taylor ou Sandel, cette théorie ne parvient pas à s'arracher aux difficultés traditionnelles de cette position. En effet, Walzer entend se démarquer sous deux aspects du communautarisme classique : d'une part, il n'y a pas chez lui de communauté unique et fermée, mais différentes sphères de l'agir collectif, possédant toutes les lois propres en fonction des biens qui les définissent, et commandant chacune des règles de distribution spécifiques ainsi qu'une forme d'égalité particulière ; d'autre part, Walzer tend à insister plus fermement que les autres tenants du communautarisme sur la place de la discussion et de la délibération dans l'établissement des règles de justice et dans leur fonctionnement quotidien. Mais, objecte Hunyadi, Walzer continue à partir des « significations partagées », des conceptions de soi et du monde toujours données d'avance, ce qui fait que l'accentuation pluraliste n'empêche nullement que les individus et les groupes restent chez lui prisonniers de formes de vie sur lesquelles ils n'ont pas prise. Quant à la valorisation de la délibération publique et démocratique, elle reste lettre morte, puisque l'auteur de *Sphères de justice* ne cherche jamais à en préciser les conditions effectives d'institutionnalisation ; le fait de l'appartenance continue donc à prévaloir sur la volonté politique.

De cette façon, Walzer, bien qu'il se réclame de l'expérience américaine, se montre incapable d'affronter le défi multiculturaliste, le défi d'une vie sociale qui ne peut plus s'appuyer sur des valeurs communes partagées et des coutumes sédimentées (p. 131). Or ce défi porte précisément en lui l'exigence de concevoir un mode de vie collectif où la procédure abstraite de la délibération, placée plus haut que les sphères de justice elles-mêmes, deviendrait constitutive du lien social. C'est donc l'histoire elle-même qui est en train de dépasser les fausses solutions d'un communautarisme certes subtil et complexifié, mais finalement toujours en retrait par rapport aux acquis de la modernité politique.

Stéphane HABER.

Boniface Kaboré, *L'idéal démocratique entre l'universel et le particulier. Essai de philosophie politique*, Sainte Foy (Québec) - Les Presses de l'Université Laval - L'Harmattan, 2001, XIV-326 p.

La valeur accordée à la démocratie est-elle fonction de certains idéaux propres aux sociétés occidentales ? Est-il légitime d'exiger de tous les États, sous tous les climats, qu'ils soient démocratiques ? D'après l'auteur, il convient de distinguer l'idéal démocratique, caractérisé par les concepts de liberté, d'égalité et de souveraineté du peuple et les institutions politiques qui, dans les sociétés occidentales, s'efforcent d'incarner cet idéal. L'idéal démocratique est un idéal rationnel, qui se déduit de la seule idée de l'homme comme être rationnel, mais c'est un idéal purement formel, en ce sens que la raison ne donne aucune indication sur les institutions propres à permettre aux membres d'un État d'être traités comme des êtres libres, égaux et collectivement souverains. La thèse de l'auteur est que l'impératif démocratique exige, pour être applicable, une « interprétation », c'est-à-dire une « appropriation » culturelle des constituants de l'idéal démocratique. Il en résulte que la démocratie occidentale, avec son régime de libertés individuelles et son multipartisme, ne doit être perçue que comme l'appropriation de l'idéal démocratique par des sociétés habitées par les valeurs de l'individualisme libéral, des valeurs qui ne sont pas intrinsèquement rationnelles et n'ont donc aucune légitimité à s'imposer universellement. Pour l'auteur, ni un régime de libertés individuelles étendu, ni le multipartisme ne sont donc des constituants nécessaires de l'idéal démocratique, ce qui le conduit à soutenir que, « tant que l'on prétendra enseigner et pratiquer la démocratie selon les formes qu'elle a pu prendre en Occident, l'expérience démocratique restera à jamais étrangère à bien des sociétés non occidentales » (p. 303-304).

Reste que, si l'on peut concéder à l'auteur que le parlementarisme n'est peut-être pas un ingrédient nécessaire de la démocratie, il est douteux que l'« expérience démocratique » puisse ne pas prendre la forme d'une participation directe ou indirecte des citoyens aux décisions politiques. Or il n'y a certainement pas un nombre illimité de moyens institutionnels propres à permettre d'atteindre une telle fin dans un État de plusieurs millions d'hommes qui s'abstiendrait de créer artificiellement une opinion publique homogène. Une société politique peut sans doute être bien ordonnée, sans être démocratique. Mais il est douteux qu'elle puisse être démocratique sans être participative et sans assurer à la société civile un régime de libertés publiques. L'auteur évoque en quelques lignes, pour finir, l'idée d'une « démocratie consensuelle » dans une société pluri-ethnique, qu'il oppose aux démocraties majoritaires d'Occident. Mais s'il songe à quelque conseil des représentants des ethnies, il est douteux que l'on puisse qualifier de démocratique une société de ce genre, à moins que chaque ethnie ne soit une petite démocratie dans la grande. Et comme on ne peut reculer ainsi à l'infini, il faut bien, à un moment donné, que l'*individu* soit citoyen et par conséquent concitoyen de tous les autres, quelle que soit leur « ethnie ». Il est donc douteux que l'idéal démocratique soit compatible avec des « interprétations » institutionnelles fort dissemblables, et pour être rendue plus convaincante la thèse de l'auteur aurait sans doute exigé des illustrations institutionnelles plus détaillées.

Stéphane CHAUVIER.

Jean-François Kervégan (éd.), *Identités et spécificités allemandes* (Revue d'histoire des idées politiques, n° 14), Paris, Picard, 2001, p. 227-248.

L'objet de ce numéro est l'étude des jalons qui, du Moyen Âge au XX^e siècle, ont marqué la constitution de l'identité intellectuelle allemande. J.-M. Moeglin montre comment l'histoire nationale allemande ne s'est pas construite suivant un modèle monolithique, car les Allemands se sont pensés comme les dépositaires d'un Empire qui n'était pas limité à un territoire donné, mais se concevait comme un office s'étendant à la Terre entière et à l'humanité universelle. L'historiographie allemande aurait ainsi rejeté la notion d'une histoire territorialisée. Le peuple et la nation allemande se sont construits au double niveau du *Reich* et des *Länder*, dont les rapports ne sont point tant de hiérarchie que de complémentarité, laissant coexister une histoire impériale et des histoires régionales. C. Gantet analyse la manière dont le siège de Vienne de 1683 a permis de nouvelles définitions du pouvoir et de la représentation de l'espace dans le Saint-Empire, s'articulant à la structure impériale et territoriale de ce dernier : à la suite de repli de l'universalisme impérial dans le cadre national, le débat glissa du problème de la souveraineté vers celui de l'administration de l'État.

J. A. Barash étudie l'interprétation des idées politiques de Burke proposée par F. von Gentz. Ce dernier, influencé par la pensée kantienne, développe une théorie spécifique du progrès : s'il est un progrès réel vers la paix, celui-ci a des limites naturelles, et l'idée d'une maîtrise perpétuelle de la nature humaine au moyen d'institutions politiques s'avère illusoire, la Révolution française témoignant aussi de la nature belliqueuse de l'homme. D. Losurdo montre comment la pensée politique de Fichte implique un dépassement de la question nationale. « Nation » est d'abord pour lui synonyme de « nation révolutionnaire et républicaine », permettant de dépasser, à l'aide du modèle français, la question nationale telle qu'elle se pose en Allemagne. Toutefois, il apparaît vite que la nation française demeure une « culture unilatérale », débouchant sur l'hypocrisie de la *pax napoleonica*. Si Fichte ne renonce pas à l'idéal de paix perpétuelle, il conçoit alors la paix comme un équilibre de rapports de forces entre États. En dépit de ses contradictions, la force de sa pensée politique est de poser le problème des guerres de libération et d'indépendance émancipées de toute idéologie expansionniste. J.-F. Kervégan montre comment le traitement hégélien des notions de souveraineté et de représentation vise à surmonter l'alternative de la pensée moderne entre souveraineté représentative et représentation souveraine. La société civile devient alors la question centrale de la modernité : dans le monde issu de la Révolution française et de la révolution industrielle, la distinction du politique et du social exige des dispositifs d'intégration institutionnelle de la diversité sociale, permettant au peuple en sa diversité de faire corps avec l'universel. A. Stanguennec montre comment la philosophie romantique et la philosophie hégélienne sont à l'origine de l'idée allemande de nation. Si le point commun entre les Romantiques et Hegel est un organicisme politique, Hegel s'oppose cependant au Romantisme tant sur la question de la législation que sur celle des rapports entre l'Église et l'État et sur le rôle de l'histoire. Si les thèses hégéliennes s'opposent au nationalisme, les thèses romantiques l'ont alimenté : est ainsi justifiée l'affirmation de C. Schmitt, pour qui Hegel est mort en 1933. Signalons enfin une étude sur R. Capitant et la critique de l'idéologie nazie (O. Beaud) ainsi que la traduction de la conférence de

H. von Treitschke, *Fichte et l'idée nationale*, document important sur l'utilisation de Fichte au service du nationalisme.

Cette livraison offre un ensemble d'études de haute qualité, très instructif pour les philosophes, les historiens et les germanistes.

Jean-Marie VAYSSE.

Farhad Khosrokhavar, *L'instance du sacré. Essai de fondation des sciences sociales*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, coll. « Passages », vi-330 p., 220 F.

Dans l'impersonnalité du monde, nous sommes déchirés par le sentiment de la perte de soi, l'appartenance à diverses sous-cultures et les malentendus avec autrui. Aussi l'auteur avance-t-il un sujet pur, *ego transcendantal* en cheminement continu, *homo viator* conciliateur entre le Je, le Tu, le Nous (le monde) et le Vous (le sacré). L'interaction de ces quatre catégories permet *vertu transcendante* et *civisme transcendantal*. Toute solution implique recours à un *hieros* qui, sans forme, entre dans la structure ontologique de l'*ego avant* l'avènement de la religion.

Jean-Marc GABAUDE.

Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, Paris, La Découverte, 2001, coll. « Textes à l'appui », 360 p.

Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular : Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 383 p.

Will Kymlicka & Wayne Norman (eds), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, xii-444 p.

Will Kymlicka s'est singularisé, dans le paysage de la philosophie politique contemporaine, en soutenant qu'une théorie *libérale* de la justice imposait de reconnaître des *droits collectifs* spécifiques à certaines minorités ethniques présentes sur le sol d'un État, qu'il s'agisse de droits à l'autonomie gouvernementale, de « droits polyethniques » (comme le droit réclamé par les Sikhs du Canada à ne pas porter de casque de moto) ou de droits spéciaux de représentation politique. Dans *Multinational Citizenship*, publié en 1995 et dont Patrick Savidan nous propose une traduction française préfacée par l'auteur, Will Kymlicka soutient en effet qu'« il n'y a pas de liberté individuelle sans culture sociétale » (p. 120) et, par *culture sociétale*, il entend « une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines » (p. 115). Selon Kymlicka, si une culture sociétale est nécessaire pour choisir un genre de vie aussi bien que pour réviser ses choix, c'est non seulement parce qu'une culture sociétale est ce qui nous offre des options de vie, mais aussi parce qu'elle « leur donne un sens pour nous » (p. 123). De là vient que « la disponibilité d'options signifiantes dépend de l'accès à une culture sociétale et de notre compréhension de la langue et de l'histoire de cette culture » (p. 125). Or, en dehors de celui qui choisit librement de quitter sa culture sociétale d'origine, en émigrant, ou bien de celui dont la nature « cosmopolite » lui permet de puiser simultanément dans plusieurs cultures, la plupart des hommes, dès lors qu'ils naissent dans une certaine cul-

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

ture, font de celle-ci une composante essentielle de leur identité et conservent tout au long de leur vie un attachement pour elle. Que faire alors, lorsque, du fait de l'histoire, une culture sociétale se trouve en minorité, vis-à-vis d'une culture sociétale dominante à l'intérieur d'un État ? La valorisation libérale de la liberté individuelle jointe à celle de l'égalité dans l'exercice de la liberté n'impose-t-elle pas d'adopter des mesures de discrimination positive, propres à compenser ce désavantage ?

Dans l'introduction au recueil d'articles intitulé *Politics in the Vernacular*, Kymlicka mentionne l'une des principales objections que l'on ait formulées à l'encontre de cette analyse. Un État libéral est une « nation civique », fondée sur l'adhésion à des principes de justice, et non pas une « nation ethnique », fondée sur l'adhésion à des formes de vie culturellement marquées. En reconnaissant des droits spécifiques à des minorités ethniques, on violerait donc le sacro-saint principe de la neutralité libérale. De même qu'il n'appartient pas à l'État libéral de protéger une religion contre l'érosion de ses membres, il ne lui appartiendrait pas non plus de protéger une culture à la vitalité anémiée. Cette objection a conduit Kymlicka à formuler ce qui nous semble la thèse véritablement centrale de ses analyses, à savoir que la neutralité ethnoculturelle de l'État libéral est un mythe, que tout État n'existe qu'à la condition de fabriquer une nation, ce qui passe, au premier chef, par la promotion d'une langue, sinon officielle, du moins socialement dominante. L'existence d'un État est donc, dans son principe, source de tensions pour les langues et cultures minoritaires, ce qui conduit nécessairement à rechercher les conditions d'une construction « équitable » de la nation, qui n'aurait pas pour condition la destruction ou la marginalisation des langues et cultures minoritaires.

Dans le recueil précité, Kymlicka considère comme acquis qu'une nation doit être bâtie d'une manière ethniquement équitable et il se penche donc sur les diverses formes que peut prendre la protection légale des minorités ethniques et culturelles, en même temps que sur les conséquences de la reconnaissance des droits des minorités sur la vitalité civique des États multiethniques. L'auteur distingue notamment deux problèmes très différents. D'un côté, celui posé par les immigrants légaux dans une nation ou par les minorités ethniques sans territoire qu'elle renferme (les « Afro-Américains » aux États-Unis, par exemple), un problème dont la justice imposerait qu'il soit résolu par l'intégration active de ces populations, mais sans créer une situation brutale d'acculturation – autrement dit, sans aller jusqu'à l'assimilation culturelle. L'autre problème est celui que soulèvent les minorités ethniques implantées sur une fraction du territoire national qu'elles considèrent comme « leur » territoire. Dans ce cas, l'équité imposerait non l'intégration, voire, l'assimilation, mais, au contraire, la reconnaissance de formes d'autonomie et d'autogouvernement aussi larges que possibles, pouvant aller jusqu'à la constitution d'États fédéraux à base ethnique.

Ces solutions sont généreuses et, dans leur principe, peut-être peu contestables. Mais leur formulation conduit à des problèmes théoriques et pratiques redoutables dont l'examen constitue le principal objet de *Politics in the Vernacular* ainsi que du très riche ouvrage collectif intitulé *Citizenship in Diverse Societies*. Supposons un État qui accorderait des droits collectifs aussi larges que possible aux minorités ethniques qu'il renferme. Aux communautés formées d'immigrants légaux, il reconnaîtrait le droit à des institutions d'éducation enseignant la langue et la religion communautaires ; aux minorités ethniques territorialisées, il reconnaîtrait une large

autonomie politique et culturelle : comment, tout d'abord, cet État pourrait-il être un État si, d'aventure, il adoptait le régime de la démocratie délibérative ? Comment, d'autre part, un sentiment de cocitoyenneté qu'on pourrait dire transethnique serait-il psychologiquement possible parmi ses membres ? Dans la conception traditionnelle de l'État libéral, le lien civique est fondé sur la reconnaissance par chaque citoyen de certains principes de justice et de droit. Dans un tel cadre de pensée, il n'y a donc pas de place pour des droits collectifs à base ethnique, les appartenances culturelles relevant de la seule sphère privée. Pour justifier la reconnaissance de tels droits collectifs, il faut non seulement reconnaître que, *de fait*, les États libéraux ont aussi une identité ethno-culturelle, mais surtout que, *en droit*, ils doivent en avoir une. Cette conception, Will Kymlicka l'appelle le « nationalisme libéral », expression que le lecteur aura le droit de considérer comme un oxymoron. Mais alors, si l'État est fondé à créer une citoyenneté non seulement juridique mais ethnique, il devient purement et simplement contradictoire de demander qu'il reconnaisse aussi à divers sous-ensembles de ses citoyens le droit d'adopter une identité ethnique distincte de l'identité ethnique nationale. Et si l'on soutient que l'État pourrait se borner à favoriser une citoyenneté sans contenu ethnique, reposant seulement sur la reconnaissance de principes juridiques communs, on admet alors qu'un État peut être fondé sur la seule adhésion à des principes juridiques, ce qui est en contradiction avec l'hypothèse qui conduit à la justification des droits ethniques. Autrement dit, soit la citoyenneté ne contient aucune composante culturelle, et l'on ne peut donc défendre le principe de droits collectifs pour les minorités ethniques ; soit, comme le fait Kymlicka, on admet que la citoyenneté possède non seulement en fait, mais en droit, une composante culturelle et l'on semble alors s'interdire de comprendre non seulement comment un État pourrait accepter de se séparer d'une partie de ses membres en leur reconnaissant un droit à l'autonomie culturelle, mais comment des « cultures » différentes pourraient partager une même citoyenneté.

Politics in the Vernacular examine ces problèmes au niveau théorique et, quoiqu'il mobilise une riche matière consacrée au nationalisme, au cosmopolitisme, au fédéralisme et à l'éducation civique dans des États multiethniques, on ne saurait dire qu'il parvienne à leur apporter une solution applicable sous tous les climats. Par contraste, les auteurs de *Citizenship in Diverse Societies* entendent montrer, en discutant des exemples précis tirés de sociétés aussi différentes que celles de l'Australie, de l'Europe de l'Est ou de l'Amérique du Nord, que l'on peut trouver, dans les mœurs et les habitudes nationales, des moyens de concilier ce qui semble théoriquement inconciliable – par exemple, que l'existence d'enseignements confessionnels n'est pas nécessairement un obstacle au sentiment d'appartenance nationale ou que la représentation politique de groupes ethniques peut, dans certains cas, favoriser une démocratie transethnique.

Ces deux ouvrages sont donc clairement complémentaires et, si on les joint au traité de 1995, l'ensemble offre au lecteur un aperçu substantiel des problèmes théoriques ouverts, non pas tant par la montée des revendications particularistes et ethnocistes que par la reconnaissance théorique du bien-fondé de ces revendications.

Stéphane CHAUVIER.

Bruno Latour, *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État*, Paris, La Découverte (Armillaire), 2002, 320 p.

L'austérité apparente du titre de cet ouvrage ne doit surtout pas décourager le lecteur auquel est donnée l'occasion de séjourner au cœur d'une institution qui, longtemps protégée des regards extérieurs, s'est depuis quelques années ouverte aux chercheurs et, en particulier, à Bruno Latour. Son travail d'observation ethnographique, s'il s'intéresse aux lieux, aux usages, aux pratiques et aux caractéristiques du corps du Conseil d'État, a pour ambition ultime de comprendre comment est fabriqué le droit administratif et de comparer cette production d'objectivité avec celle des sciences exactes à laquelle l'auteur a consacré de nombreux travaux. Ce livre passionnant, au style enlevé, nous fait cheminer dans les méandres du traitement des dossiers contentieux et nous donne à voir de quelle manière s'opère le *passage du droit* au terme d'une démarche qui ne consiste pas à appliquer des règles mais à évaluer, cas par cas, au vu des faits, des précédents, des textes, les avantages et les inconvénients de telle ou telle solution juridique.

Cette investigation minutieuse conduit B. Latour à contester la pertinence de toute sociologie du droit qui tend à expliquer ce dernier par « l'influence du contexte social, alors qu'il sécrète lui-même une forme originale de mise en relation contextuelle de personnes, d'actes et d'écrits, si bien que l'on aurait grand-peine à définir la notion même de contexte social sans recourir aux véhicules du droit » (p. 278) ; ce point mériterait discussion. Que le droit soit « déjà du social » et qu'il « juridicise toute la société qu'il saisit comme totalité à sa façon particulière » (p. 381) n'est guère contestable. Il n'en demeure pas moins qu'une étude sociologique du Conseil d'État permettrait de nuancer cette interprétation – celle donnée par l'institution elle-même – qui insiste sur l'autonomie constitutive de la chose juridique.

Françoise DREYFUS.

Niklas Luhmann, *La légitimation par la procédure*, préface et trad. de Lukas K. Sosoe et Stéphane Bouchard, Sainte Foy (Québec) - Paris, Les Presses de l'Université de Laval - Éditions du Cerf, 2001, LI-248 p.

La légitimation par la procédure, publié en 1969, quatre ans après *Grundrechte als Institution* avec lequel il constitue les prolégomènes du projet de déconstruction de la modernité auquel s'attache *Soziale Systeme* (1984), est le premier ouvrage de N. Luhmann – décédé en 1998 – traduit en français. Cette initiative mérite d'être soulignée d'autant plus que *La légitimation par la procédure* a, d'une part, été considéré en Allemagne comme un livre provocateur parce que mettant en cause l'affirmation soutenue par la théorie libérale du droit et de l'État selon laquelle « les procédures juridiquement instituées contribuent à la légitimation des décisions ayant force de loi » (p. XLIII, préface à l'édition de 1969) et a, d'autre part, avec les autres ouvrages de Luhmann consacrés au droit, alimenté une longue controverse avec Jürgen Habermas (voir p. ex. L'idée d'État de droit, in *Droit et morale. Tanner Lectures (1986)*, Paris, Le Seuil, 1997 ; ainsi que *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, notamment p. 61-66).

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

Considérant le droit comme un système autopoïétique, Luhmann s'appuie sur la théorie des systèmes sociaux pour réinterpréter d'un point de vue strictement fonctionnaliste ce que masquent les procédures et l'idéal de justice, dont elles sont censées assurer la concrétisation qui serait au fondement de leur légitimité. À l'encontre de « la définition classique de la procédure qui pose la vérité comme étant le but de celle-ci » (p. 44), il analyse la procédure en tant que système d'action différencié et autonome par rapport à l'environnement ayant pour fonction *in fine* de réduire l'incertitude et/ou de régler des conflits, dont l'issue est indéterminée, par la production d'une décision. N. Luhmann examine, d'une part, les situations de décision et les procédures de décision qui comportent une complexité déterminée, dont l'application juridictionnelle du droit constitue empiriquement l'exemple le plus illustratif, et, d'autre part, l'élection et la législation qui visent à réduire une complexité indéterminée. Dans tous les cas, les participants à la procédure doivent de façon constante s'imposer des rôles, cette prise de rôles, au sens où l'entendait Georges Herbert Mead, étant d'une manière générale la condition d'une interaction continue (p. 79). Toutefois la question centrale demeure de comprendre pourquoi la décision (le jugement d'un tribunal, l'élection d'un représentant, la production d'une loi) est acceptée par celui qui est jugé ou a déposé son bulletin de vote alors même qu'elle va à l'encontre de ses intérêts ou qu'elle déçoit ses attentes. Si, contrairement à la théorie de l'*Aufklärung* héritée du XVIII^e siècle, la légitimation ne peut trouver son fondement dans des considérations métajuridiques, et si la procédure ne constitue pas le moyen permettant de produire une décision juste, il convient d'adopter une posture sociologique et d'étudier les mécanismes psychiques et sociaux qui, dans le système procédural (dont c'est une fonction latente mais essentielle), conduisent les individus à accepter une décision.

Ouvrage d'un abord ardu, notamment en raison de la difficulté constante à laquelle se heurte toute traduction de l'allemand, il peut aussi apparaître comme relativement daté, dans la mesure où l'extrême engouement des sciences sociales pour le systémisme comme théorie explicative des faits sociaux est aujourd'hui moins prégnant qu'il ne le fut il y a une trentaine d'années. *La légitimation par la procédure* n'en demeure pas moins d'une lecture stimulante pour ceux qui s'intéressent au droit en tant qu'objet sociologique.

Françoise DREYFUS.

Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, Paris, PUF, 1999, coll. « Pratiques théoriques », 324 p.

Les textes réunis ici, écrits entre 1965 et 1997, n'ont pas été modifiés ou ajustés l'un à l'autre, à plus forte raison organisés en un tout cohérent, mais chacun est accompagné d'un bref commentaire relatif aux conditions de sa production, au sens et à la valeur que l'A. lui reconnaît aujourd'hui. Le dossier ainsi constitué témoigne de la façon dont s'est effectué dans la pratique d'un philosophe un changement d'époque qui le conduit à « se retrouver à présent comme le survivant d'un monde disparu » (p. 1). Ce dossier comporte une dimension personnelle, la pratique de la philosophie étant toujours, en fin de compte, le fait d'un individu

Revue philosophique, n° 4/2003, p. 451 à p. 506

engagé dans une situation et porteur de sentiments et d'une capacité de réaction qui lui est propre. Mais il ne tourne jamais à l'autobiographie et son objectif n'est pas de constituer une identité narrative. Son but est de faire état d'opérations philosophiques et des conjonctures dans lesquelles elles sont produites, celle d'une mutation historique qui fait passer des années 1960 aux années 1980, celle d'une mutation profonde du système scolaire et universitaire français, celle d'une pratique de la philosophie liée à ce système et caractéristique d'une philosophie à la française. De cette façon, l'A. dépasse et récuse l'interprétation de ces mutations en termes de changement de génération et de page qu'il faut simplement tourner.

Ce dossier fort riche offre non seulement des matériaux mais des orientations à ceux qui voudront faire l'histoire intellectuelle de cette période à bien des égards surprenante en France. Deux centres d'intérêts ressortent plus particulièrement. Le premier concerne l'histoire du marxisme en France. Les textes ici reproduits ou produits rappellent l'engagement de l'A. aux côtés d'Althusser, et ce que cela impliquait déjà de distance par rapport au « marxisme officiel » ; ils expliquent comment il choisit de prolonger le marxisme hors du marxisme et à distance d'Althusser lui-même. « J'ai renoncé presque complètement, explique-t-il, à m'appuyer sur la référence marxiste, non parce que j'en aurais renié les choix initiaux, mais parce qu'il m'a semblé que le marxisme n'avait d'avenir qu'hors de lui-même, en se libérant de sa terminologie figée et de ses problèmes qui avaient fini par tourner en cercle fermé, au contraire exactement de ce qui au départ avait constitué sa raison d'être » (p. 138). Cette voie est celle d'une pratique matérialiste qui opère non en dématérialisant comme Derrida mais en rematérialisant, c'est-à-dire en résultant dans les conditions matérielles et non en référant à une matière substantiellement déterminée. P. Macherey se dit frappé aujourd'hui de l'orientation mystique d'Althusser dans l'affirmation de ce matérialisme.

Un second centre d'intérêt est constitué par l'ensemble des réflexions de l'A. sur la pratique de la philosophie et l'histoire de la philosophie. Il montre alors en pratique ce que peut devenir le marxisme hors du marxisme. Repartant de l'idée althussérienne de la philosophie comme pratique théorique, il la redéfinit comme opération et non comme action, ce qui lui donne pour objectif réel non pas de totaliser le sens dans un système spéculatif mais d'intervenir dans un champ qui conditionne et localise son opération. Par des remarques relatives à l'*épistémè* de Foucault et à la notion de champ pratique de Bourdieu, il précise que ce conditionnement n'est pas déterministe mais laisse toujours ouvertes des possibilités de transformation du champ lui-même. Partant de cette idée, l'A. propose des analyses des conditions de la pratique de la philosophie en France liées notamment à son institutionnalisation dans l'Éducation nationale et plus généralement sur ce que peut être une histoire de la philosophie. Ces analyses ne devraient pas être ignorées de quiconque se veut philosophe et se soucie de l'avenir de la philosophie. Elles font mentir ceux qui pensent que le marxisme n'a été qu'une parenthèse sans suite dans l'histoire de la pensée et de la société.

Hubert FAES.