

Platon, La République, traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002, « GF », 801 p., 6,71 E.

Annie Larivée

DANS **REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER** 2005/1 Tome 130 , PAGES 77Y À 130Y
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130549499

DOI 10.3917/rphi.051.0077y

Date de mise en ligne : 01/12/2007

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-philosophique-2005-1-page-77y?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.

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

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE (suite)

Michel Adam, *Essai sur la bêtise*, éd. augmentée, Paris, La Table ronde, 2004, coll. « La petite vermillon », 264 p., 8,50 €.

La première édition (cf. Lucien Jerphagnon, *Revue philosophique*, n° 3, 1976, p. 357-358) a été enrichie. On trouve, en outre, deux articles en appendice : « Sottise et imagination » (*Journal de psychologie normale et pathologique*, n° 4, 1983) et « Bêtise et méchanceté : la contamination axiologique » (*Revue philosophique*, n° 1, 1984). Avec acuité et finesse de psychologue, appréciation d'éthicien, réflexion de philosophe érudit et talent d'écrivain, l'auteur intéressera un large public autant que les spécialistes.

La bêtise se caractérise par de la passivité, de la lourdeur ou de la faiblesse d'esprit, de la naïveté, de la niaiserie, du conformisme et aussi par une imagination soit incontrôlée, soit indigente. C'est dire qu'elle se définit aussi par défaut, si lui sont opposés maîtrise de soi, plasticité et adaptation de l'imagination et de l'intelligence, dynamisme de l'esprit, sens du réel et de l'opportunité, pensée originale, discernement, perspicacité, esprit critique (pas esprit de critique), saisie des principes dans le raisonnement. Ainsi l'auteur décrit-il du même coup le fonctionnement *optimal* de l'esprit et des fonctions psychologiques. Une telle *analyse duale* invite à s'auto-examiner et à mieux comprendre la conduite du prochain, préceptes que méconnaît ou ignore le sot. Certes, il arrive que tout un chacun, à certains moments, ne se contrôle guère plus et cède à de la confusion, à quelque conclusion prématurée, à du snobisme, à une réaction déplacée. Toutefois une bêtise occasionnelle et remédiable se différencie de l'état constitutif de bêtise dont le sujet ne semble guère directement responsable et coupable, du moins dans la mesure où il ne s'en rend pas compte. Un tel état comporte donc des degrés et c'est en raison inverse de sa gravité que sont engagées responsabilité et culpabilité. La bêtise semble plus grave chez l'*imbécile* que chez le *sot*. Certes, il est ardu de démêler la *complexité psychomorale* de la bêtise et d'évaluer les manquements, d'autant plus que c'est *plus ou moins* que le sot est *inconscient*. « Méchant sans le savoir, il ne

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

peut être bon ; il a perdu toute compétence dans le domaine éthique » (p. 231). Il n'a pas su se fixer une ligne d'action et il s'est illusionné.

Au fond, estime judicieusement l'auteur, ce qui constitue la bêtise, c'est l'absence du sens des Valeurs et ce qu'implique une telle absence. La *sottise*, conduite corollaire de la bêtise, manifeste, en raison de ce vide, une rupture d'équilibre entre la réalité, la pensée et la sociabilité. Le sot ne saisit pas que la Valeur n'est point de l'ordre du fait (cf. p. 115). Il ne sait pas réfléchir sur la relation entre le réel et la Valeur à potentialité formatrice. Michel Adam ne peut donc ouvrir son *explicit* que sur un appel qui ne touchera guère les sots : « Une réflexion sur la bêtise n'est donc paradoxalement profitable qu'à ceux qui vivent déjà selon les exigences de l'esprit » (p. 195). Philosophes, sommes-nous indemnes de toute bêtise ?

Jean-Marc GABAUDE.

Thomas Duddy (ed.), *Dictionary of Irish Philosophers*, Bristol, Thoemmes Continuum, 2004, 385 p.

Faisant suite à sa remarquable *History of Irish Thought* (dont j'ai rendu compte ici même, 2004, n° 3, p. 382), T. Duddy nous livre à présent cet excellent dictionnaire des philosophes irlandais. « Irlandais » est entendu ici au sens large, incluant non seulement les purs produits de la pensée irlandaise tels que Berkeley, Boyle, Molyneux, Hutcheson, Swift, Toland ou Burke, ainsi que des écrivains comme Goldsmith, Wilde ou Yeats (même si nombre d'entre eux passèrent autant de temps sur l'autre Île que dans l'Érin), mais aussi des auteurs qui, comme Boole, naquirent en Angleterre et y travaillèrent, mais vinrent passer une partie de leur carrière en Irlande, ou des figures telles que ce François Anglade, prêtre français réfractaire qui fit du jardinage et publia en Irlande des *Elementa philosophiae*, ou ce très curieux « TRJ » qui défendit l'athéisme à Dublin au XVIII^e siècle (et eut la prudence de ne pas révéler son identité). Le charme du volume vient de ce qu'il ressuscite toutes sortes de figures inconnues, en même temps qu'il donne de belles synthèses sur celles qui sont plus connues. Écrit par les meilleurs spécialistes, cet ouvrage va être des plus utiles aux historiens, et il va surtout confirmer l'existence d'une catégorie dont les contours étaient encore il y a quelques décennies, avant des travaux comme ceux de Duddy et d'autres, assez flous : celle de « philosophe irlandais ». Ces philosophes ne parlent pas d'une même voix, et ils sont d'une très grande diversité, doctrinale, biographique, intellectuelle. Mais ils ont tous à un titre ou un autre le droit de dire, avec Berkeley : « *We, Irish...* »

Pascal ENGEL.

Jean-Pierre Faye, *La philosophie désormais*, Paris, Armand Colin, 2004, coll. « L'Inspiration philosophique », 240 p., 19,50 €.

Voici la reprise *transformatiste* – terme *doctrinal* de l'auteur – de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (cf. *Revue philosophique*, n° 2, 1999, p. 240-241) qui avait esquissé le concept de *transformat*. Ce *transformé* redessiné et approfondi fait jouer et justifie sa néologie. À notre époque où chaque fraction de l'humanité devient sourde à elle-même, faute de traduire la pensée

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

des autres, le philosophe travaille dans le débordement mutuel des langues. Il doit se transformer *perspectivement* en circulant en vue de l'avenir à travers passages de langues, siècles et rivages. D'une façon multiples interrogative, « avance la pensée, sans prêter attention aux droits de péage idéologiques et aux interdits douaniers » (p. 203). Au bord des fleuves et des courants de réflexion, l'auteur, qui reprend la leçon nietzschéenne que toute vision est perspective, nous invite à « l'apprentissage philosophique des chemins de traverse et des ponts suspendus » (p. 12). Sous-titres et formules éloquentes suggèrent et interpellent. De ce penseur original, l'écriture libre et inventive semble procéder par association de mots idéels dont l'apparent désordre tourne comme un effet d'inspiration et de recherche dans « l'interaction entre le narratif et le conceptuel » (p. 126). « Le passage au concept : moins frontière que levier » (p. 113). En exergue, première page de couverture : « Il faut que les hommes philosophes soient narrateurs de bien des choses », Héraclite, le plus cité après Nietzsche référence majeure ; puis viennent Descartes et Heidegger, ce dernier à nouveau pourfendu en raison de sa compromission nazie qui, notamment, transforme en *conceptuel* un lamentable *narratif* (cf. l'épisode de l'officier SS recteur, p. 149-157).

Comme le précédent, l'ouvrage comporte deux parties : « Question sur l'être », « Éthique des langages ». Questionnements, maintes analyses comparatives de termes imagés (*cinabre*, « personnage conceptuel », p. 209) ou de mots phares (*philosophie* elle-même, *sujet*), déplacements dans la géo-historicité philosophique, réflexions sur des situations et des narrations, fenêtres de textes à valeur permanente donc actuelle et de commentaires de Faye, par exemple « Fenêtre Maïmonide ou : nul "oubli de l'être"... » (p. 61), « Fenêtre de Dôgen » (p. 83), « Fenêtre de la "Guerre des Recteurs" » (p. 160) qui provoqua la *Seconde Doctrine* heideggérienne. Le terme *être* et sa constellation interrogent, éventuellement par défaut, la philosophie au sein du grec, puis des autres langues. Les mots les plus intraduisibles, tels *logos*, *tao*, *Dasein*, se commentent indéfiniment. Une telle richesse provoquée par une pénurie essentielle constitue pour l'auteur le *champ philosophique* langagier. Le mythe fondateur de la *déconstruction* opposant le *logos* à l'*écriture* est originellement démenti par une découverte archéologique (cf. p. 205-206). « La philosophie désormais ? L'apprentissage des mouvements qui rendent possibles toutes transformations – dangereuses ou secourables, et nécessaires » (4^e de couverture).

Jean-Marc GABAUDE.

Jean-Marc Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, coll. « Passages », 211 p., 30 €.

Si *Les puissances de l'expérience* ont été saluées par Paul Ricœur, à la parution de ce livre en 1991, comme la promesse de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, ce nouveau livre de Jean-Marc Ferry est la réalisation de cette promesse, à cette différence près que ce n'est pas le Savoir absolu qui émerge à la fin du parcours comme chez Hegel, mais la raison critique. Hegel reste néanmoins encore présent, le jeune Hegel d'Iéna, spécialement à travers la logique des trois instances de notre rapport différencié au monde : être représenté, être produit, être reconnu. Car ces trois formes de compréhension du monde sont des formes de reconnaissance. Il faut

d'abord s'entendre sur le sens à attribuer au mot *grammaire*. Jean-Marc Ferry appelle « grammaires » les codes logiques des processus mentaux et comportementaux. Un même enjeu sous-tend la distinction des quatre grammaires présentées dans ce livre. On peut l'exprimer sous forme d'une question : comment réagir à la *dégrammaticalisation* du monde contemporain dès lors que, par cette destruction de la grammaire, ce qui est atteint, c'est l'intelligence critique ?

Le partage grammatical du monde s'effectue par quatre niveaux de compétence communicationnelle et de forces illocutoires : le premier niveau est celui de la grammaire évocative (ceci nous évoque cela), ou grammaire de l'*association iconique* ; le deuxième est celui de la grammaire projective et transférentielle de l'*imputation indiciaire*. Le troisième est celui de la *différenciation verbale* ; le quatrième, enfin, critique, est celui de la grammaire de la *validation discursive*.

La logique des évocations et des correspondances (exemples de la poésie ou du portrait chinois), cette grammaire antéprédicative et infra-symbolique, en conférant une profondeur sémantique à l'association d'images, met en œuvre une compétence vitale ; c'est elle qui permet aux animaux de se repérer, elle se rencontre dans l'esthétique et dans la logique des rêves. Aujourd'hui, elle est devenue privée et cryptée. Le lexique en a disparu, il a été comme privatisé, et, bien qu'elle continue à exercer sa puissance sur chacun d'entre nous, elle est un langage perdu. Nous nous heurtons alors à ce paradoxe : ce qui nous est le plus propre nous est aussi le plus étranger.

Avec la deuxième grammaire, nous passons de la grammaire des rêves à celle de la dynamique de groupes. La compétence à laquelle elle fait appel est de reconstituer des scènes à partir de traces. C'est celle des oracles, des présages, des prémonitions.

Avec la troisième grammaire, c'est la profondeur de notre être-au-monde qui se révèle. Les temps, les personnes, les modes en sont les dispositions les plus claires. Nous rejoignons l'intuition du jeune Hegel, professeur au lycée classique de Nuremberg : la grammaire doit être regardée comme la « philosophie élémentaire », et considérée non seulement comme un moyen, mais encore comme un but. Dire quelque chose à quelqu'un au sujet de quelque chose, c'est la possibilité ouverte par la troisième grammaire, de la différenciation verbale, envisagée d'un point de vue pragmatique. L'indicatif, le gérondif, l'impératif offrent des ressources pour structurer un être libre. Ainsi peut-il se faire reconnaître comme responsable, capable de répondre devant d'autres de ses paroles et de ses actions. Alors apparaît la question de Kant : comment la raison pure pratique est-elle possible ? Une double transcendance du monde par rapport au langage se dessine du côté d'une matérialité ordonnée en objets, et du côté des normes. L'icône, d'un côté, l'idée, de l'autre, représentent cette double transcendance par rapport au langage. Se déploie la quatrième grammaire dont l'enjeu est la lisibilité des forces illocutoires sur tout l'espace de la raison publique. Cette raison publique, en prétendant à la *vérité*, utilise une procédure argumentative, d'où une force autoréférentielle se dégage.

Mais, et c'est sans doute la plus grande originalité de Ferry, il y a un plan supérieur à la pratique argumentative, c'est celui de la *reconstruction*. Les dialogues de Socrate en sont un exemple. Universalisme et faillibilisme y sont associés, manifestant la disposition de l'intelligence critique à concilier l'exigence la plus élevée et la souplesse la plus grande. L'intelligence critique permet de situer la vérité possible au-delà de la seule sémantique

des contenus propositionnels. Elle permet aussi de communiquer avec d'autres, d'autres cultures et d'autres époques. Elle est éclairée par la « charité critique ». Le point d'orgue en serait une éthique de la reconnaissance. Sous le regard reconstructif, la reconnaissance de soi dans l'autre décèle l'élément universel retenu dans les dispositions pragmatiques sous-jacentes à la diversité des positions sémantiques singulières.

Ainsi, ce livre, en dégageant des *a priori* syntaxiques et sémantiques agissant comme des régulateurs permettant de coder notre appropriation du monde, et en mettant en question une ontologisation du langage, va bien au-delà d'une interrogation sur le langage. Il est un livre de phénoménologie philosophique qui pose la question d'un *art de juger* caché dans les profondeurs de la nature humaine (question sur laquelle Kant a buté).

Guy SAMAMA.

Franck Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 218 p.

L'A. fait l'hypothèse que l'agir est devenu central après Kant parce que l'être a été compris comme agir. Il expose les développements d'une ontologie de l'agir de Fichte à Marx en passant par Hegel et Schelling et montre qu'il y a bien continuité des propos à cet égard, même si certains des auteurs concernés ont eux-mêmes soutenu le contraire, comme dans le cas de Schelling s'opposant à Hegel. Ce faisant, il nous propose une intéressante relecture de l'idéalisme allemand et de son unité en y incluant Marx.

La conclusion s'interroge sur la portée de ce qui a été mis en évidence pour une histoire de la métaphysique. Cette ontologie de l'agir est le sommet d'une métaphysique de la subjectivité, mais Heidegger a ignoré que cette ontologie considérait l'être comme activité. Il n'a vu dans la primauté de l'agir à l'époque contemporaine que la primauté de la production, en ramenant l'agir à l'activité d'un sujet qui travaille et produit. Si le privilège de la *poiësis* a effectivement marqué les développements de la métaphysique occidentale, Heidegger lui-même n'a pas échappé à cette influence dans sa façon de comprendre l'agir.

L'A. soutient que l'ontologie contemporaine de l'être comme activité, laquelle vise non plus le point d'achèvement mais le point de passage, le lieu de l'inquiétude, recèle bien d'autres possibilités que celle qui s'est accomplie jusqu'à présent, rejetant l'idée qu'il n'y a plus rien à faire et que la fin de l'histoire est arrivée.

Hubert FAES.

Christian Godin, *La Totalité*, vol. 6, *La Totalité réalisée. L'Histoire*, Seyssel, Champ Vallon (diff. PUF), 2003, 768 p., 38 €.

Voici le terme d'une totalité qui, avec son *Prologue. Pour une philosophie de la Totalité* (1997), comporte sept volumes. Cette encyclopédie rationaliste s'impose tant par l'ampleur des savoirs qu'elle met en œuvre en les éclairant que par l'ordonnancement systémique, la rigueur conceptuelle et la pertinence des analyses et des synthèses. Chaque idée avancée est développée à l'aide d'une moisson de faits interprétés et de références.

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

Nous avons exposé le dessein de l'œuvre (*Revue philosophique*, n° 2, 1999, p. 242-244, et n° 4, 2001, p. 532-533). Les trois premiers volumes englobent ce qui est totalité imaginée ou pensée ; ensuite la trilogie de *La Totalité réalisée* traite *Les arts et la littérature*, puis *Les sciences*, enfin *L'Histoire*. Celle-ci est *totalité détotalisée*, « mouvement infini de totalisation » (p. 8) et de pouvoir, « englobant sans extériorité » (*ibid.*), ensemble des tentatives collectives pour constituer des totalités. *L'Histoire* reprend la dichotomie principielle de toute l'œuvre entre point de vue quantitatif ou extensif et point de vue qualitatif ou intensif. La première partie de l'ouvrage juge deux figures de la totalisation intensive : la fonction utopique avec le mythe du paradis perdu et le plérôme chrétien ou communiste, puis le totalitarisme politique. Godin montre que Platon, Hobbes, Rousseau, Fichte, Hegel, Marx ne sont point des philosophes du totalitarisme. Il souligne la spécificité de celui-ci par rapport aux formes prétotalitaires du pouvoir. Le totalitarisme détruit la totalité effective et il nie l'universel.

L'A. procède ensuite à l'examen critique de la totalisation extensive dans l'Histoire. À la guerre totale intensive des totalitarismes et à la figure extensive de l'empire succède « la guerre globale contemporaine de la mondialisation » (p. 276). Une rétrospection met en valeur, depuis l'Antiquité, des moments clés. Ainsi, Kant ouvre notre modernité en misant sur la réalisation de l'universalité. La gouvernance mondiale devrait, estime Godin, promouvoir quatre valeurs universelles : paix, liberté, justice, développement non réductible à la croissance. La *globalisation*, technologique, économique et financière, devrait se subordonner à une *mondialisation* qui ne se réduirait plus à la systémique ultralibérale du *pancapitalisme*. « La déréglementation libérale est, dans toute la rigueur de l'étymologie, une politique *idiote*, c'est-à-dire particulière » (p. 695). La mondialisation, « ensemble de processus contribuant à unifier la terre et l'humanité » (p. 445), est un problème de civilisation. Priorité sera-t-elle accordée à la reconnaissance de l'universel *éthico-juridique* et à une régulation supranationale s'y référant ? À défaut de celle-ci, la mondialisation reste inachevée, ce qui est son plus grand danger. En fin de volume, l'épilogue de l'œuvre reprend l'impératif : « Pas de totalité humaine qui vaille sans universel » (p. 717) ; condition *sine qua non* pour promouvoir une totalité ni oppressive ni nostalgique, mais « respectueuse de la singularité humaine » (p. 716).

Jean-Marc GABAUDE.

Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. III : *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Le Cerf, 2004, 1 025 p.

Avec ce troisième volume¹, J. Greisch nous livre la dernière étape de sa somme sur la philosophie de la religion, en développant l'idée d'un paradigme herméneutique de la religion, tel qu'il a été élaboré avec Dilthey, Heidegger, Gadamer et Ricœur. Ce schéma permet de renouveler la philosophie de la religion par une confrontation avec les philosophies de la vie, de la réflexion et de l'existence incarnées respectivement par Bergson,

1. Cf. *Revue philosophique*, n° 4, 2002, p. 492 et n° 4, 2004, p. 481 (*NdIR*).

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

Nabert et Jaspers. Dans un premier temps, l'auteur envisage la religion comme problème herméneutique, en suivant le fil d'une tradition qui va des Grecs à Dilthey et Gadamer en passant par l'exégèse scripturaire. Dans un deuxième moment, le problème herméneutique est repris à partir de Schleiermacher, Hegel, Kant, jusqu'aux phénoménologies contemporaines de la religion (Henry, Marion). Un troisième chapitre est consacré aux pensées de Bergson, Nabert et Jaspers qui, en dépit de leurs divergences, nous conduisent tous trois vers la question de l'interprétation du sens de l'existence. Le quatrième chapitre est une enquête minutieuse sur la question du divin chez Heidegger et sur sa problématisation de la théologie. Le livre s'achève sur un examen de la théorie de l'herméneutique chez Ricœur. Il ressort de cette vaste enquête que la question de l'herméneutique est essentielle à la philosophie de la religion : si les phénomènes religieux exigent d'être interprétés, cela tient essentiellement au fait que l'interprétation est elle-même constitutive du phénomène religieux. Comme les ouvrages précédents, ce livre érudit est un outil de travail et une mine de renseignements précieux, utile à tous ceux qui veulent approcher la religion d'un point de vue philosophique.

Jean-Marie VAYSSE.

Alexandre Kojève, *La notion de l'autorité*, édité et présenté par François Terré, Paris, Gallimard, 2004, 205 p. (« Bibliothèque des idées »), 16 €.

Cet essai d'éclaircissement philosophique a été écrit par Kojève en 1942, peu avant l'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* avec lequel il nourrit d'étroits rapports. Kojève décrit quatre grandes figures d'autorité humaine qu'il place chacune en correspondance avec une théorie : le Père (la scolastique), le Maître (Hegel), le Chef (Aristote), le Juge (Platon). Ces figures constituent des types purs, à la manière de Max Weber, mais les formes effectives de l'autorité représentent des combinaisons de ces types. Trois niveaux d'analyse sont distingués : phénoménologique, métaphysique, ontologique. C'est leur va-et-vient qui caractérise l'analyse : descente à partir d'une ontologie vers le phénomène, montée à partir d'une phénoménologie vers l'Être en tant qu'Être. L'autorité de juge trouve son fondement métaphysique dans la « pénétration » de l'Éternité dans le temps. Les trois autres types, en revanche, ont un caractère temporel. L'autorité du Père est une manifestation du passé, celles du Chef et du Maître manifestent respectivement l'avenir et le passé. Concernant le présent, en tant que tel il ne peut avoir aucune autorité : c'est le présent historique (le « moment historique ») qui possède une autorité, non le présent de la physique. Ce qui est ainsi manifesté, c'est la présence réelle de l'Esprit dans la Matière, de ce qui n'existe pas dans l'existence effective.

Les Déductions qui suivent tirent les conséquences de ces analyses : conséquences *politiques* (l'État en lui-même), conséquences *morales* (l'individu citoyen et l'État dans leurs rapports mutuels), conséquences *psychologiques* (l'individu-citoyen en lui-même) constituent trois étapes. En appendice, nous est présenté un cas concret d'autorité politique : l'autorité du Maréchal en France en 1942. En mai 1942, la France n'a pas encore d'*idée* révolutionnaire, tout en acceptant le *topos* de la Révolution nationale. Ce que propose alors Kojève, c'est de *simuler* l'existence d'une idée révolutionnaire. Car un *simulacre* d'idée peut engendrer un simulacre

d'action révolutionnaire, et cette activité pseudo-révolutionnaire peut contribuer à maintenir une *situation* révolutionnaire, sans laquelle aucune action révolutionnaire ne serait possible. Ainsi, la nation a l'*impression* d'agir en fonction d'une idée révolutionnaire.

À un moment où l'on s'interroge de plus en plus sur une prétendue disparition de l'autorité, ce petit livre passionnant devrait aider à éclairer le mystère de l'autorité.

Guy SAMAMA.

Michel Larroque, *Approches occidentales du bouddhisme zen. La spontanéité active*, Paris, L'Harmattan, 2004, 150 p., 14 €.

Se référant à des expériences mentales à portée universelle et s'engageant dans le discours pour parler d'intuitions ineffables, l'A. souhaite utiliser la pensée occidentale pour éclairer la doctrine zen. Il s'agit d'une illumination qui révèle la vie en une vision unitive, à partir d'événements quotidiens, d'actes simples. Le projet est de viser une réalisation parfaite. Utilisant Bergson, l'A. montre le temps vécu comme durée présente, synthèse spontanée, non réfléchie, primitive. L'illumination zen sera comme un retour à ce qu'il y a d'originel. De même, le quiétisme voulait oublier le temps passé pour vivre avec Dieu dans le présent. Il faut retrouver la spontanéité, l'unité primitive (*prajñā*) dans laquelle intelligence et volonté sont unies. Le zen rejoint ici le taoïsme. L'esprit d'enfance est privilégié et la réflexion repoussée. Le quiétisme est à nouveau proche : l'abolition de l'ego, la désappropriation permettent de rejoindre la spontanéité efficace. Les caractères de la conduite historique apportent des éléments de comparaison possibles.

Il faut éviter l'effort où le moi est dédoublé, tel que Biran l'a montré dans la deuxième vie. Il faut laisser aller l'esprit et pouvoir dire que l'homme de vertu supérieure est naturellement bon ; s'il y a eu un effort initial, il est aboli dans une spontanéité paisible. La volonté isolée entraîne la duplication de la nature et de l'esprit, des états mentaux. Il faut revenir, contrairement au rationalisme, à une volonté qui s'enracine dans la spontanéité.

Cherchant à proposer un accès, constitué d'« approches », cet ouvrage en a les limites. On a parfois l'impression de n'avoir que des évocations. C'est surtout vrai pour la pensée occidentale utilisée. Les mystiques rhénans, cités p. 116, auraient donné une pensée plus riche que les auteurs quiétistes. La conception biranienne des trois vies, dont la troisième vie inspirée précisément par Fénelon, méritait un meilleur sort. La doctrine malebranchiste de l'attention et de la causalité passe ici à côté de l'essentiel (p. 102). Ce livre ouvre donc à une problématique qu'il appartiendra d'approfondir, pour tout curieux de ces lieux de réflexion.

Michel ADAM.

François Laruelle, *La lutte et l'utopie à la fin des temps philosophiques*, Paris, Kimé, 2004, coll. « Bibliothèque de non-philosophie », 208 p., 22 €.

Mutation et inversion des fonctions de la philosophie, la *non-philosophie*, depuis son lancement par F. L., n'a cessé de rassembler des *Revue philosophique*, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

disciples et de produire. Le maître répartit sa vingtaine d'ouvrages en périodes : *Philosophie et non-philosophie* (1989) dans la deuxième, *Principes de la non-philosophie* (1996) dans la troisième, ; depuis 2002, voici le troisième ouvrage de « Philosophie IV ». Quatre périodes de philosophie, car c'est bien, malgré tout, la philosophie qui prête à sa négatrice un usage du raisonnement et une « technologie conceptuelle incontournable » (p. 11).

La non-philosophie s'insère paradoxalement « entre l'utopie qui la détermine et la lutte où elle se résout » (p. 18), tout en identifiant lutte et utopie. Voilà la fin imminente et immanente des *temps philosophiques*. En vue d'une telle eschatologie, la *philo-fiction* qu'est la non-philosophie répond à la question centrale, l'Homme, de la science-fiction et de la gnose, et « elle élève le nom générique d' "homme" à l'état de Nom propre » (p. 9). Désormais résolue, la pratique philosophique, « archéologie des utopies sans avenir » (p. 16), est subvertie en utopie négative, en *uchronie*, en pratique d'utopie en acte. Cela requiert des énoncés non philosophiques à la fois axiomatiques, oraculaires et transcendants. « La non-philosophie ne va pas du transcendantal au Réel (et de l'*a priori* au transcendantal) comme la philosophie, mais du Réel au transcendantal (et de celui-ci à l'*a priori*), à l'occasion de la philosophie » (p. 38). Elle abolit la confusion de l'Homme et du sujet « qui fonde la Subjectivité absolue moderne » (p. 39).

Le présent ouvrage comporte sept moments : un abrégé de non-philosophie, les trois axiomes fondamentaux ou la *base structurale* de la non-philosophie, *philosophabilité* et *praticité*, utopie de l'Homme comme *table rase négative*, organisation non philosophique internationale (ONPHI) comme esquisse d'une utopie non institutionnelle, droite et gauche de la non-philosophie, enfin dyade maîtrise/rébellion et théorie de la lutte future. Chacun de ces moments contribue à établir les conditions de développement de la non-philosophie. Régulateur, le maître d'œuvre ne conçoit point d'éclatement anarchique. C'est au nom d'un *ordre* (dans les deux sens du mot) qu'une philosophie marquante prétend dénier ce qui la précède. F. L. écarte ou invertit les concepts de l'humanisme et de la métaphysique. Il écartèle le Cogito au profit d'un « Je radical séparé du *sum* et de l'*existo* » (p. 58). Il utilise l'*histoire* de la philosophie pour exposer les ruses de la philosophie (cf. p. 191). Platonisme, christianismes occidental et oriental, gnose forment son contexte de discussion, et il se prévaut d'une « messianité spécifiquement humaine » (4^e de couverture). « Notre Socrate à nous, les non-philosophes, c'est l'Hérétique inconnu, l'Ange Inhomme que nulle terre ne peut identifier et qui vient avec l'Homme de nulle part » (p. 189). Cependant, si la non-philosophie ne se veut point philosophique, son opérateur n'en reste pas moins un philosophe dont l'acte est de philosopher en reconnaissant « la puissance de la philosophie » (p. 191). Peut-on rendre compte philosophiquement de la non-philosophie, car la subversion de la pensée et de la langue – déconstruction pas scolastique malgré des apparences – requiert durée de développement et difficulté technique ? Si le grand œuvre de la non-philosophie s'impose au spécialiste par sa force de pensée et par son originale cohérence, ce finale actuel de la symphonie laruelle risque, pour tel tempo, de paraître peu audible pour le non-initié.

Jean-Marc GABAUDE.

Pier Paolo Ottonello, *Trattato della Paura*, Venise, Marsilio, 2003, 102 p., 12 €.

Ce volume propose une série de méditations philosophiques dans lesquelles la personne, dans les flux et les reflux de la vie, devant le Bien, l'Amour, l'Éternité, trouve la réalité fondamentale du présent, à la recherche d'une cohérence. Qui sera mon interlocuteur, quelle unité établir avec lui, pour ne pas rompre le lien ? La confusion et le désespoir guettent celui qui cherche à ordonner ses méditations. Il faut se constituer un alphabet mental, chercher comment saisir la vérité. Or la peur est ce qui crée l'indistinction et disperse les possibles. Le savoir résiste mal à la fatigue, à la disjonction de l'un et du multiple. Des limites briment notre condition ; la mort en est l'extrême détermination. La pratique de la liberté se heurte à l'extériorité, alors que je voudrais la rendre essentielle et absolue. On cherche les normes dans les rapports des moyens et des fins, on est en quête d'une mesure. Mais la peur et la haine, comme l'indifférence, font sentir la proximité du néant. La violence reste proche. Faut-il fuir devant toutes ces incohérences historiques ? Peut-on se protéger avec des automatismes apportés par les habitudes ? Le mal est là qui propose la transgression, alors que la transvaluation invite au dépassement. On peut refouler la dignité pour se complaire dans les alibis et les compromissions, choisir les conventions tandis que la subjectivisation des fins bafoue la possibilité d'une maîtrise humaine. Le conflit de l'intérieur et de l'extérieur, du visible et de l'invisible, de la violence et de la force bousculent la conjonction de l'intelligence et de la volonté. L'extériorité de la foule, la chute dans l'infantilisme, la crainte me limitent. La nostalgie éloigne l'idéal comme le symbole permet d'échapper au réel. La mort et la pensée de l'immortalité exigent un dialogue avec les valeurs qui transcendent la durée, le Bien, la Vérité, l'Amour. Des expériences plus sensibles, plus intimes, font l'objet de rapides méditations, comme le repos, la force, la tendresse. En nous mettant au contact de ces situations privilégiées, ce livre valorise les éléments existentiels et spirituels qui s'affrontent dans ces expériences et place notre intellect et notre volonté devant la tâche de coordonner ce que nous sommes en tant qu'être intégral.

Michel ADAM.

Michael Paraire, *20 philosophes pour le bac et après*, Pantin, Le Temps des cerises, 2002, 193 p., 12 €.

Femmes philosophes, femmes d'action, Pantin, Le Temps des cerises, 2004, 143 p., 12 €.

Le premier ouvrage, constitué de la présentation claire et simple de vingt philosophes (de Platon à Sartre), comprend aussi dans son dernier moment des conseils pour réussir commentaire et dissertation, ainsi qu'une bibliographie des textes de référence relatifs aux auteurs cités. Le livre répond à trois objectifs : amener le lecteur à accéder aux grands textes de philosophie, proposer une vue d'ensemble de l'histoire de la philosophie, ainsi que de la pensée de chaque auteur cité, enfin amener le lecteur à la réflexion, dans une perspective scolaire, universitaire ou privée. La présentation des auteurs s'attache à différencier – tout en interrogeant leur cohérence – les domaines philosophiques relatifs à une pensée spécifique, mais aussi à préciser les relations d'influence et d'opposition qui ont présidé à

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

son élaboration progressive grâce à des repères chronologiques et historiques précis. Le site <http://www.heraclitea.com> permet de retrouver les portraits présents dans le livre, ainsi que des compléments d'information.

Le second ouvrage propose d'établir un exposé à la fois chronologique et synthétique de la pensée de huit femmes (Mme de Staël, Flora Tristan, Louise Michel, Rosa Luxemburg, Alexandra Kollontäi, Simone Weil, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir) qui ont contribué à l'histoire de la pensée contemporaine. Sans s'intéresser exclusivement à la cause féminine, mais en la prenant en compte, il affirme que ces femmes, souvent cantonnées de manière injuste au statut d'écrivain, portent un projet de société, un engagement, et ne doivent pas être tenues plus longtemps à l'écart de ce qu'on a pu considérer comme une « liste officielle » des philosophes.

Ces deux ouvrages sont illustrés par Chloé Bensimhon.

Patricia VERDEAU.

Pierre-André Stucki, *La promesse de la liberté. Philosophie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2003, 168 p., 25 € (17 FS).

Ce qui différencie la religion de la simple confession, c'est la liberté, c'est-à-dire une visée, vécue dans le langage et la communication. Cet itinéraire a pour point de départ la lecture de Kierkegaard et de Bultmann, une méditation sur la dualité luthérienne de la Loi et de l'Évangile, puis le message de la Grâce. Dans le contexte paradoxal du christianisme, il faut trouver le droit sacré de chacun à la liberté.

La première étude porte sur la communication, la discussion et la proposition d'assertions, où nous nous trouvons en situation dialectique ; par rapport à la vérité (comment doivent se constituer les thématiques ?) et aussi par rapport à la Loi qui détermine le sérieux et par rapport à la grâce qui permettra l'émergence du sens. Je pourrai ainsi reconnaître la liberté d'autrui, dans son intériorité. Le texte suivant analyse la *répétition* kierkegaardienne, montrant l'existence humaine aux prises avec l'épreuve, dégageant la recherche de la vérité comme un dialogue. Puisque le problème premier est celui de l'existence individuelle, seule devant Dieu, dans la foi, il faut saisir l'amour du prochain vécu dans la communication. Selon le troisième texte, dans l'administration de la justice, il faut interroger la compréhension qu'on a de soi. Or celle-ci est inséparable de l'orientation de sa vie, qui est vécue comme promesse, ainsi que de la relation du croyant avec Dieu. Ainsi, il ne peut y avoir de justice que dans cette recherche libre de l'authenticité de chacun.

On trouvera ensuite une étude sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, à travers les doctrines du contrat social (Hobbes, Locke, Spinoza), fondant ces droits sur la liberté comme promesse, par communication sociale. Ce sera ensuite une étude sur la Loi dans le contexte herméneutique, d'abord à travers Spinoza et Locke, puis les doctrines du soupçon, pour atteindre la théologie de l'Alliance, l'espérance et d'abord l'affirmation de la liberté comme contexte de l'identité et de l'histoire de chacun. Une étude sur la reconnaissance, après avoir dépassé l'aliénation selon Marx, retrouve la pensée kantienne pour rappeler la connexion de la loi et de la promesse, en tant que cela concerne la personne, la communication et la valeur donnée au travail comme réaction contre le mal. Signalons encore une étude sur les rapports de la rationalité avec le

paradoxe chrétien, une étude sur l'enseignement de la philosophie, à travers l'argumentation, une étude sur la compréhension de la métaphysique et, enfin, une réflexion sur les rapports de la religion avec la vérité, la justice et la liberté.

À travers ces études, fortement ancrées dans la spiritualité protestante, on trouvera l'expression d'une conviction soucieuse de fonder et d'éclairer ses positions. De grandes qualités pédagogiques facilitent et agrémentent la lecture de ce livre.

Michel ADAM.

G. V. Tagare, *The Pratyabhijñā Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2002, xvi-166 p.

Si la philosophie de l'Inde indique les chemins de la Libération, les principes de ses écoles ne sont pas identiques ; la terminologie qui les caractérise est à saisir dans leur originalité propre. L'auteur s'est consacré à en établir la démarche spécifique. Il s'agit ici d'une école qui s'est manifestée au Cachemire. Il est difficile d'en réduire l'exposé à une analyse. Il présente les maîtres successifs de cette doctrine (p. 1-13), puis les concepts fondamentaux qui servent à l'exprimer (p. 15-40). Il montre ensuite les guides qui aideront à comprendre et à suivre la doctrine (p. 41-71), puis la manière de saisir les buts fondamentaux à atteindre pour réaliser le programme spirituel (p. 73-111), avant de présenter plus précisément la doctrine du grand maître védañta Mādhavācārya (p. 113-122) et d'indiquer comment comprendre aujourd'hui cette doctrine (p. 123-126). Un glossaire, une rapide bibliographie et un index complètent cet exposé.

Rappelons que cette doctrine traite de l'Unité de l'Être, tout en présentant sous forme de triade Çiva, l'Énergie cosmique et l'âme individuelle. Le mot *Pratyabhijñā* veut dire « reconnaissance de la vraie nature de soi-même ». Par vibration, l'effectuation du monde est bien réalité. Ce qui permet de dire que Çiva conserve une transcendance absolue et en même temps est toute chose, tout être et tout pouvoir. L'enseignement visé consiste avant tout à montrer le chemin de la vie spirituelle, tant du point de vue de la connaissance que de l'action.

Michel ADAM.

Bertrand Vergely, *La mort interdite*, Paris, J.-C. Lattès, 2001, 303 p.

Il y a deux lectures possibles du livre de Vergely. La première est celle de ceux qui partagent ses thèses, c'est-à-dire un spiritualisme chrétien où, « à l'aune de l'amour, tout demeure toujours possible. C'est ce que veut dire la résurrection » (p. 297), et chez qui l'humanité « est liée au mystère de l'être, elle en est la messagère » (p. 73). La seconde est celle de ceux qui ne partagent pas nécessairement les thèses de l'auteur et seront cependant sensibles à cette leçon de sagesse, nourrie d'innombrables références philosophiques ou littéraires. Car il est clair que notre époque, tournée vers l'hédonisme, en oubliant le sens de la mort a aussi oublié celui de la vie, qu'« on ne sait plus quoi dire sur la mort parce qu'on ne sait plus quoi dire sur la vie » (p. 13). Alors, même sans être tout à fait d'accord avec l'auteur sur le suicide, et tout en restant sceptique sur ses allusions aux expériences de vie au voisinage de la mort (*Near Death Experiences*), même si l'on pré-

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

fère s'appuyer sur un point de vue darwinien contraire à ce qu'affirme l'auteur quand il dit que « la morale précède la nature et non la nature la morale » (p. 172), on peut cependant souscrire à sa quête de sens de la vie. La mort humaine est grave parce qu'elle est perte d'un sens de l'humain, porté par la vie d'un être conscient. Il faut lui conserver sa gravité et son sérieux, ne pas céder aux sirènes modernes qui déréalisent la vie et la mort « en remplaçant le sérieux de l'existence par un jeu avec l'existence » (p. 94). Il faut donc saluer ce plaidoyer courageux, qui, méditant sur la mort interdite, nous invite à réfléchir sur le sens de nos vies.

Georges CHAPOUTHIER.

Jean-René Vernes, *L'existence du monde extérieur et l'erreur du rationalisme*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, 104 p.

L'auteur estime donner enfin la preuve, jusqu'à lui manquante, de l'existence d'une réalité en dehors de la conscience. Le problème avait surgi avec Descartes qui imagina une solution grâce au principe de causalité dont Hume dénonça l'origine empirique. Kant n'a pas découvert l'autre moyen de sortir de la conscience. Selon Vernes, la *raison déterminante* de type déductif se complémentarise d'une *raison aléatoire* que Pascal avait anticipée en fondant implicitement le calcul des probabilités sur un principe de probabilité *a priori*. On peut objecter que ce calcul est une théorie mathématique déductive dont les applications usent de raisonnements inductifs. On peut aussi contester la notion ou du moins l'appellation d'un *imaginaire* dont le désordre serait postulé par le principe de probabilité *a priori* et dont la contradiction avec l'ordre perceptif constituerait « le nœud gordien de la philosophie » (p. 75). Ce principe de probabilité « est logiquement antérieur au principe de raison suffisante compris comme principe de raison déterminante » (*ibid.*). Pour ce qui est de ces deux derniers principes, une note aurait pu rappeler la filiation rationaliste de leurs rectifications à partir de Leibniz chez Wolff, Crusius et Kant (d'abord dans *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique*). De toute façon, pour Vernes, seule la raison aléatoire est apte à démontrer « l'existence d'un quelque chose extérieur à la conscience » (p. 89) et seule par conséquent la conception *empirico-rationnelle* de la connaissance peut fonder l'élaboration de la théorie physique. L'hypothèse matérialiste est la plus performante pour expliquer l'expérience et la seule également « qui nous autorise à croire à l'existence des autres » (p. 98).

Jean-Marc GABAUDE.

Miklos Vetö, *La naissance de la volonté*, Paris, L'Harmattan, 2002, coll. « Ouverture philosophique », 332 p.

La naissance de la volonté : le titre peut paraître anodin, mais on en mesure le sens et toute la densité à l'ambition que déploie tout le livre. Vetö ne fait pas simplement l'histoire d'une notion ; il cherche dans l'histoire de la philosophie les éléments propices à une constitution qui engage l'essence intemporelle, pour tout dire nouménale, de la seule volonté. Car la prémisse est forte autant qu'originale : une métaphysique de

la volonté est à reconstituer, qu'on ne peut lire comme telle dans aucun des systèmes, mais que chacun d'entre eux fait vivre partiellement. En historien savant, l'auteur propose néanmoins de cheminer graduellement de l'École stoïcienne au courant post-kantien. Mais il nous met en garde : si cette longue histoire est celle d'un avènement, elle n'en demeure pas moins extrêmement capricieuse.

Soulignons tout d'abord de quoi il est question : de la volonté même en son autonomie, cœur battant d'une région de l'humain extra-ontologique. Vetö ne cesse d'y insister : la vraie Philosophie de la Volonté même est nécessairement celle d'une instance qui tranche sur le trop-plein de l'être. C'est là un enseignement que l'auteur tire magistralement de la pensée de Malebranche (chap. III) : la volonté qui veut ne fait strictement rien. La face positive de cette grande vérité et son implication dernière, c'est que la volonté dessine une sphère d'intelligibilité à nulle autre pareille ; loin d'être irracionnelle, elle jouit d'une rationalité qui n'a rien à envier au savoir théorique. On devine l'horizon qui travaille tout l'ouvrage, le guide dans ses pas et se trouve promis dès les premières pages : la perspective kantienne, qui est indépassable (chap. VI et VII). « Avec Kant, répète ainsi l'auteur, la Philosophie de la Volonté a accédé à une perfection qui n'a jamais été ni ne sera jamais plus atteinte » (p. 281). Pourquoi « jamais » atteinte ? Parce que, avant Kant, l'esquisse d'une césure entre la liberté et l'être ne donne jamais lieu au grand dédoublement de la rationalité, à l'exacte promotion de la raison pratique.

L'apport des Stoïciens n'est cependant pas maigre (chap. I, 2) ; sa mise en évidence nous vaut de très belles pages sur la pensée de Sénèque et la « naissance » en elle d'une pensée de l'intention ; mais la séparation entre le côté formel et le côté matériel de l'agir volontaire ne suffit pas encore à libérer de l'être (de la nature, ou du monde) la volonté comme telle. C'est à saint Augustin que revient le mérite d'avoir, le tout premier, montré l'ambivalence propre du Volontaire, qui engage à la fois le plan de la *facultas*, faculté de désirer, et par ailleurs le plan de la stricte *voluntas*, instance de liberté (chap. I, 3). Pour la première fois, la volonté se voit ainsi reconnaître un sens réservé et, du même coup aussi, une aire métaphysique que la force du désir ne peut lui disputer. Le physique de l'action, non seulement son impact mais aussi et d'abord son ressort naturel, tout cela est relégué hors de la volonté, arrimée à la liberté seule. La séparation forte de la volonté même d'avec le naturel serait-elle ici acquise ? M. Vetö montre qu'il n'en est rien : encore trop théologien, Augustin ne conçoit pas que la volonté bonne relève d'un autre ordre que de celui de la nature. C'est Duns Scot qui, plus tard, finit par détacher la volonté comme telle de tout ce qui n'est pas elle, y compris de l'intellect (chap. I, 4). Mais avant de nous convier au tournant décisif que marque, à l'âge classique, la pensée de Malebranche, l'auteur nous entraîne sur des terres en marge de la philosophie, où le mystique travaille (essentiellement Fénelon, chap. II), en dehors du concept et par une ferme ascèse, à la conquête de soi de la volonté même en son autonomie.

Le chapitre suivant (chap. III) est le troisième temps fort du livre tout entier : le Père de l'Oratoire est décrit comme celui qui, depuis Augustin, déploya à l'extrême la dualité interne du Volontaire, tout à la fois puissance de mouvoir (physique, ontologique et, en tant que telle, reçue) et néant de liberté (moral et, comme tel, autonome). La scission n'est pas loin d'être alors consommée entre le domaine de l'être et celui du devoir-être. Mais, pour que la volonté naisse enfin à elle-même dans la philosophie (kantienne), il faut qu'elle se libère de ce qui, jusqu'alors, semble la condition-

ner : non seulement de son passé, et de tout ce qui déborde sa pure actualité, mais plus généralement de tout ce qui occulte son essence spécifique – car, en sa vérité, c'est une instance située au-delà même du temps comme au-delà de l'espace. À cet affranchissement Vetö fait participer deux penseurs : l'un, Jonathan Edwards, injustement méconnu, et l'autre, bien connu, Jean-Jacques Rousseau. Ils occupent deux chapitres, également percutants et peu conventionnels (chap. IV et V).

On ne résumera pas les analyses minutieuses que l'auteur consacre au philosophe de Königsberg (chap. VI et VII) : ce serait en dire trop en même temps que pas assez. Le lecteur, finalement, se laissera surprendre par le dernier chapitre (chap. VIII) où Vetö, schellingien de renom et auteur d'une grande somme sur l'Idéalisme allemand, finit par recueillir, chez Fichte et chez Hegel, quelques lumières précieuses sur le champ effectif de la volonté : comment donc redescendre du vouloir nouménal vers le phénoménal ? Comment donc la morale peut-elle être effective ? telle est l'ultime question que cherche à suggérer le traitement réservé à la théorie fichtéenne du corps et à la conception hégélienne du rapport réciproque entre les volontés. L'auteur estime-t-il la question pour autant résolue par ces deux post-kantiens ? Kant paraît avoir tout dit sur ce qu'il y a de volontaire dans la volonté même, sur ce qu'il y a d'essentiel, pour le métaphysicien, dans l'instance volontaire : c'est sa philosophie qui recèle le vrai sens de la Volonté comme telle, essentiellement finie mais portée par l'idée de sa propre perfection.

Outre ces grandes intuitions, l'ouvrage est émaillé de trouvailles diverses qui ne manqueront pas d'attirer l'attention : citations inédites, rapprochements suggestifs. Il appellera ainsi des lectures multiples, toujours renouvelables, qui en signent la richesse autant que la profondeur.

Alexandra ROUX.

Charles T. Wolfe (ed.), *The Renewal of Materialism*, *Graduate Faculty of Philosophy Journal*, 22, n° 1, New School for Social Research, 2000, XIV-354 p., 10 \$.

Le titre, en contexte américain, sonne un peu comme une provocation : nombre de philosophes américains contemporains ne se considèrent-ils pas comme des matérialistes ? Or ce volume ne parle pas, à quelques exceptions près, de Smart, Lewis, Dennett, Davidson, Dretske, Fodor ou Millikan. Il s'agit presque exclusivement d'essais sur l'histoire du matérialisme, écrits par des philosophes français qui s'inscrivent dans la tradition de l'histoire des sciences et de la philosophie, d'auteurs comme Canguilhem ou Dagognet, Jacques Roger ou Olivier Bloch. Je pense que le volume aurait été mieux intitulé « La redécouverte du matérialisme historique », car il contient essentiellement des études d'histoire de la philosophie et des sciences, sur Descartes et Harvey (A. Bitbol Hesperies), Cudworth (Y. Zarka), Spinoza (M. Korichi), Buffon (A. Cherni), Diderot (A. Ibrahim et J. Rey), La Mettrie (Ann Thomson), le matérialisme médical et chimique (A. Surrateau Ibraken, A. Métraux et P. Kersberg). Les écrits sur l'état plus contemporain des discussions sont ceux de Dagognet qui ouvre le volume par un article intitulé « Une philosophie aux renaissances multiples », ceux de J.-C. Bourdin sur Althusser et de A. Negri sur « Alma Venus ». Il y a donc un côté biface de ce volume. Côté pile, on a un bel ensemble d'études, de très grande qualité, par certains des

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

meilleurs chercheurs français dans ce domaine, sur le statut du matérialisme en métaphysique classique, au siècle des Lumières, et dans l'histoire de la pensée biologique et médicale. Cet ensemble ouvrira les yeux aux lecteurs américains qui ignorent souvent les origines historiques de thèses qu'ils analysent dans un contexte postpositiviste.

Le côté face ne tient pas la promesse du titre. Si je devais essayer de résumer un leitmotiv, il s'agit de montrer que le matérialisme se renouvellera en revenant à ses sources biologiques plutôt qu'en s'appuyant sur le néo-mécanisme des thèses « computationnalistes », et que l'essence du matérialisme est plutôt chez Spinoza et Diderot, ou dans le matérialisme dynamique d'un Dagonnet. Pour ma part, outre le fait que ni Turing ni Rosenblueth, Wiener ou McCulloch, les pères des approches computationnalistes, n'étaient étrangers à la biologie, je ne vois pas très bien en quoi ce matérialisme se distingue de formes de vitalisme et de pansychisme, qui sont des tentations permanentes pour le matérialisme. Le seul article qui entreprend un peu une confrontation avec le matérialisme contemporain américain et australien est celui de D. Gil, opportunément intitulé, comme celui de Place de 1956 : « Is consciousness a brain process ? », mais il revient à opposer la théorie de l'identité esprit-cerveau comme identité « logique » à une théorie de l'identité « biologique ». La première serait le lit de Procuste sur lequel on coucherait le matérialisme d'un *homo informaticus* que Canguilhem fustigea jadis d'un spinoziste « *Ultimi barbarorum* ». L'A. cumule l'*ignoratio elenchi* avec les *non sequitur*. Je ne vois pas en quoi on devrait opposer un cerveau logique et un cerveau biologique. Si l'on veut indiquer la voie du renouveau pour le matérialisme, encore faut-il le confronter à ses versions contemporaines qui, contrairement à ce que semblent croire nombre d'auteurs de ce volume, sont biologisantes (mais darwiniennes, c'est peut-être là que le bât blesse).

Pascal ENGEL.

Jean-Pierre Zarader (dir.), *Le Vocabulaire des philosophes*, préf. de J.-P. Zarader, Paris, Ellipses, 2002 ; t. I : *De l'Antiquité à la Renaissance*, préf. de Jean-François Balaudé, 720 p. ; t. II : *Philosophie classique et moderne (XVII^e-XVIII^e siècles)*, préf. de Denis Kambouchner, 832 p. ; t. III : *Philosophie moderne (XIX^e siècle)*, préf. de Bernard Bourgeois, 704 p. ; t. IV : *Philosophie contemporaine (XX^e siècle)*, préf. de Frédéric Worms, 1 120 p.

L'idée d'une sorte d'encyclopédie de philosophes sous la forme d'un vocabulaire exigeant est une première. Chacun des soixante-six philosophes choisis est examiné par un spécialiste sur une cinquantaine de pages en moyenne (Husserl en requiert près de cent) de manière à définir ou plutôt à faire comprendre sous plusieurs aspects ses *termes clés* (une vingtaine à une cinquantaine) classés, de même que les philosophes, dans l'ordre alphabétique. Chaque notion retenue prend sens en étant replacée dans son contexte doctrinal. Elle est approchée progressivement à trois niveaux (à l'exception du vocabulaire de Popper) selon une complexité ou un approfondissement croissants et s'élargissant. Une telle *structure tripartite* permet de guider les divers types de lecteurs.

Chaque vocabulaire a son unité et la pluralité des vocabulaires forme elle-même une unité globale grâce à cette méthode tant pédagogique que

noétique et à la pratique d'une sorte d'*épistémologie du vocabulaire philosophique*. Celui-ci ne saurait être simple lexique définitionnel ou définitoire. Avec pertinence est introduite et ouverte chaque philosophie avec ses clés et sa maîtrise d'une unité interne et des articulations et tensions qui engagent sa force et son évolution. Comme le déclare la préface du directeur, « l'idée même d'un *Vocabulaire des philosophes* est, en un sens, elle-même philosophique » (p. 5 de chaque volume). Les préfaces et les soixante-six introductions traitent la question liminaire et centrale de l'emploi des vocables, tant il est vrai que toute problématique implique la mise au point de *mots-concepts* appropriés dont le décryptage s'imposera à la compréhension. En réciprocité, l'invention philosophique se gagne par un labeur à même la langue. En répondant de et à son philosophe, chaque co-auteur donne à penser l'idée même d'un *Vocabulaire* embrassant vingt-cinq siècles de conceptualisation. La préface de Worms signale l'*écart*, à un siècle de distance, entre la visée de Lalande et l'entreprise lancée par Zarader dans le renoncement à une idéalité d'univocité. Le concept de *concept philosophique* lui-même n'est définissable qu'en éventail. Aujourd'hui plus que jamais, le sort de la philosophie diversifiée se lie à l'explicitation de sa relation à un langage de plus en plus *sédimenté*. À travers cette *épaisseur historique* s'opposent des pensées qui communiquent entre elles par leur *différence*. Le pluralisme métaphysique implique un autre écart, suggère Worms, car le discours est débordé par ce qui le dépasse. Ne serait-ce pas là le lieu même de la métaphysique ? Ce que confirme le vocabulaire de Bergson dans ses trois étages – *qualitatif, critique, intensif* – distingués par Worms. Balaudé ajoute, dans sa préface, que l'évolution terminologique est portée par le mouvement de l'histoire et des conditions culturelles, économiques et politiques. Chaque période a ses usages. Kambouchner signale dans sa préface le soin classique à *peser les mots*. De la perfection de la langue à l'âge classique, Pierre Magnard, introduisant Pascal, le donne en exemple de la suggestive parcimonie d'une expression pour laquelle est décisif le choix des mots.

Si une terminologie technique est apparue dès les premiers pré-socratiques, la philosophie n'a guère tardé à devenir, avec des variations, art d'*intertextualité*, ce dont prennent acte les vocabulaires, par exemple ceux si dissemblables de Montaigne et de Heidegger. Tout philosophe adopte des termes de devanciers en les *retravaillant*, parfois jusqu'à les subvertir. Jean-Paul Coujou fait ressortir le remaniement opéré par Suarez du « corpus conceptuel de la tradition aristotélicienne et scolastique » (I, p. 631). Dans sa préface, Bourgeois insiste sur le renouvellement, notamment lexical, qu'inaugure Kant. Introduisant Hegel, il dénote un vocabulaire seulement *basique*, mais la mise en réseau discursive du contenu morphologique requiert un effort du lecteur. *Le Vocabulaire* illustre une disparité non sans exigences communes. Si les concepts ne s'enferment pas dans le premier degré de leur définition, c'est qu'ils sont relation et résultat aussi bien par exemple chez Hegel que chez Maine de Biran. Dans son introduction à ce dernier, Pierre Montebello souligne l'activité de conscience qui produit les concepts dont le sens intérieur doit être conquis contre le sens figuré ; d'ailleurs chaque concept relève de plusieurs genèses, variations sur un même thème. Les remarques que nous relevons ne sont pas réservées à un seul vocabulaire et elles s'adaptent de plusieurs façons. *Le Vocabulaire* n'étudie pas les difficultés, liées par exemple à l'évolution des doctrines et de leurs vocables. C'est ainsi que Husserl marginalise des

termes et en emploi de nouveaux lorsque sa pensée franchit un seuil et, insiste Jacques English, les *registres de vocables* successifs ont marqué, « dans sa manière même de s'exprimer, un réapprofondissement essentiel » (IV, p. 65). Le terminologie associe un décalage sémantique à une avancée, à un repositionnement, à un tournant ou même à un renversement de perspective. Husserl ne s'est approprié l'adjectif *transzendental* qu'en 1906-1907, puis a démultiplié les lieux d'exercice de ce concept, « *leitmotiv le plus constant de toute son œuvre après 1913* » (IV, p. 152).

Zarader et son équipe ont assumé un choix. Le premier tome retient Duns Scot, Maître Eckhart, Machiavel, Calvin ; le suivant, Vico, Montesquieu, Voltaire, Condillac, Diderot, Bentham. Le tome III s'ouvre sur Kant – la philosophie du XIX^e siècle commence, avec l'idéalisme allemand, à la fin du XVIII^e – et n'y sont pas oubliés Ravaisson, Tocqueville, Dilthey, Frege. Parmi les 21 du dernier volume : Malraux, Lacan, Quine, Goodman, Lévi-Strauss, Foucault, Deleuze, École de Francfort, Habermas. Consacrés à des auteurs moins reconnus ou bien extérieurs à la tradition occidentale paraîtront d'autres *Vocabulaires* dans la collection d'Ellipses « Vocabulaire de », laquelle avait déjà sorti quelques contributions du présent *Vocabulaire*. Nous avions estimé probant le premier fascicule paru, *Le vocabulaire de Kant* de Jean-Marie Vaysse (cf. *Revue philosophique*, n° 2, 2002, p. 247). Maintenant c'est l'œuvre entière, *Le Vocabulaire des philosophes*, événement éditorial, qui mérite ce jugement. L'ambition de cet ouvrage de référence est, selon l'expression de Martine de Gaudemar dans son introduction à Leibniz, de faciliter l'accès aux textes, de « faire office de passeur, ou de passerelle » (II, p. 331). En outre, grâce à une table générale de 1 400 entrées (en fin de chaque volume), le chercheur, par exemple comparatiste, peut circuler à travers les vocabulaires.

Jean-Marc GABAUDE.

Yves Charles Zarka (collab. Serge Trottein) (dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris, PUF, 2001, coll. « Quadrige », 336 p., 11,50 €.

Ce volume d'Actes inaugure un programme international consacré à l'histoire de la philosophie, avec sept thèmes prévus d'ici 2004. Ce premier volume recherche si la philosophie relève d'une démarche historique spécifique. Les vingt-cinq contributions donnent une étude critique précise des diverses pratiques. Zarka explique que l'intérêt, pour aujourd'hui, de l'histoire de la philosophie suppose une lecture philosophique à l'opposé d'une histoire historienne (à la façon de Gouhier) et d'une histoire des idées et concepts. La signification philosophique d'une doctrine n'est point rivée au contexte de son apparition. L'histoire philosophante implique une transhistoricité. Didier Deleule décrit la mission d'enquêteur et de passeur de l'historien. L'historien analytique, remarque Pierre Aubenque, par son refus d'une pluralité de sens et de la *contextualisation*, ne saurait dépasser la platitude qu'en empruntant subrepticement à l'herméneute. Jean-Marc Narbonne repère le remodelage de *structures sources* par des *structures interprétatives*. Devant la menace de banalisation de la philosophie en Terminale, Charles Coutel plaide pour une histoire philosophique de la philosophie à laquelle point ne faut substituer une doxographie. L'histoire de la philosophie, dont le temps est *réversible*, doit se garder tant de la dérive historiciste que de la dévire éternitariste. Dans la méthodologie pour l'étude

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

de la réception en histoire de la philosophie, Jean-Louis Vieillard-Baron remarque que la plupart des études relèvent d'un empirisme historique, d'ailleurs scrupuleux, plutôt que du dogmatisme. Le fondement de la réception, c'est qu'une œuvre révèle progressivement sa valeur et sa fécondité. Aux directions linguistique et ontologique J.-L. V.-B. préfère la direction historique – mais pas historiciste – de l'herméneutique. À propos des critères d'exactitude, Tom Sorell évalue la pertinence et les limites de la caricature de Descartes.

L'innovation en histoire de la philosophie : avec Thomas De Koninck, du *noûs* d'Anaxagore à la *noêsis noêseôs* d'Aristote ; avec Pierre Magnard, au sens d'une *hybridation* des pensées grecque et chrétienne en philosophie médiévale ; avec Jérôme Schneewind, en historiographie de la philosophie morale, souvent utilisée comme critique sociale ; avec Bernard Bourgeois, à propos de l'invention philosophique, de l'idéalisme absolu de Hegel à l'idéalisme radical de Gueroult, historien du *philosophisme* des savoirs absolus autarciques que sont les systèmes. Rapport de la philosophie aux autres histoires : Joël Biard, sur le cas de l'Université médiévale, examine l'histoire des idées et des institutions ; John Rogers reconnaît des *paradigmes* – ainsi, à propos de Russell, l'histoire *contextuelle*, thème que développe la communication de Daniel Garber.

La deuxième partie de l'ouvrage comporte dix interventions. Pierre Destrée : Aristote considère les philosophes antérieurs comme des interlocuteurs. Jean-Baptiste Gourinat : historicité de la logique de l'Antiquité. Anca Vasiliu : autour d'un statut de l'image entre histoire de la philosophie et histoire de l'art. Thierry Gontier : l'humanisme, catégorie *historiographique* obliérée. Pierre Caye : le *généalogiste* complète l'historien. Cristina Viano : construction hégélienne du système d'Héraclite avec source sceptique et *temps-corps*. Yves Radrissani : méthode *prospectiviste* de la philosophie transcendante de l'École munichoise. Enrico Nuzzo : entre histoire de la culture et histoire des *figures* de la pensée. Emmanuel Picavet à propos du rapport des savoirs politiques à leur histoire, le problème de l'action collective. Francesco P. Adorno : *a priori* historique et discontinuité chez Foucault.

Jean-Marc GABAUDE.

Pierre V. Zima, *Théorie critique du discours. La discursivité entre Adorno et le postmodernisme*, Paris, L'Harmattan, 2003, coll. « Diagonale critique », 187 p.

Sur la base d'articles publiés ces quinze dernières années, l'auteur, bien connu pour ses nombreux travaux en allemand et en français sur la théorie littéraire et la philosophie contemporaine, propose aujourd'hui une sorte de bilan provisoire. Il prend la forme d'une évaluation des apports de la Théorie critique à la pensée du langage qui s'emploie à souligner ses affinités et ses différences avec les positions postmodernes. Le livre, à distance tant d'Adorno que de Habermas, cherche à illustrer la fécondité du primat bakhtinien du *dialogique*, entendu comme ce qui rend possible la confrontation polyphonique et le métissage des idiolectes hétérogènes, sans perspective de réconciliation finale ou de consensus rationnel. Ce projet s'illustre dans deux champs privilégiés.

Dans le domaine de la *philosophie de l'art* tout d'abord, Zima ne se veut pas insensible aux problématiques postmodernes ou déconstructionnistes ; il dit son accord avec les esthétiques qui, depuis Benjamin jusqu'à Lyotard,

s'orientent en fonction des thématiques de l'ambivalence, du choc, du sublime, et de la conjonction des contraires dans l'œuvre d'art. Mais sa perspective reste néanmoins fidèle à la tradition représentée par Lukács et Goldmann où l'on s'efforce de combiner une vision plutôt sociologisante de la création avec l'idée selon laquelle l'œuvre d'art littéraire moderne réussie constitue le symbole compensateur de l'idéal d'une vie humaine pleinement réalisée, non aliénée, devenue irréalisable dans l'effectivité. Dans le domaine de la *philosophie sociale* enfin, l'auteur tente de redéfinir l'*idéologie* comme ce qui, dans la vie sociale et la culture, résiste à la fluidification qu'apporte la discussion et tend pour cela à s'enfermer dans la stérilité du monologue. Il cherche sur cette base à dépasser l'opposition entre la « modernité » et la « postmodernité » comprises comme deux défenses unilatérales et crispées, d'un côté d'un horizon universaliste qui risque de paraître bien pâle et bien abstrait, et, de l'autre, d'une singularité subversive qui, si elle ne sait pas se communiquer, risque de s'enfermer dans la pauvreté et l'autarcie. L'ouvrage de P. Zima, bien qu'assez programmatique, est une intéressante tentative pour montrer l'actualité d'un certain nombre de problématiques qui se sont déployées au XX^e siècle en lien avec le marxisme, mais à l'écart de tout dogmatisme.

Stéphane HABER.

ANTIQUITÉ

Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce, I. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983* (La création humaine, II), Paris, Le Seuil, 2004, coll. « La Couleur des idées », 361 p., 24 €.

Ce livre rassemble les cinq premiers mois des séminaires d'enseignement dispensés par Castoriadis en 1982-1983. Le projet d'ensemble est de décrire les germes de la double création par les Grecs de la philosophie et de la démocratie, inséparables dans leur genèse comme dans leur signification, en présentant « la première saisie imaginaire du monde et de la vie par les Grecs telle qu'elle s'exprime dans la religion et les mythes ». Sont d'abord soigneusement étudiées l'*Iliade* et l'*Odyssée* d'Homère, et la *Théogonie* d'Hésiode, puisque c'est par ces récits que tout commence dans la culture occidentale : surgissement du Cosmos à partir du Chaos originel, caractère arbitraire de tout pouvoir, même divin, définition du monstrueux (l'épisode des Cyclopes) comme privation de déterminations et absence d'assemblées délibératives et de lois, refus de l'illusion du salut dans un au-delà, la mort étant une limite ultime, une conception de la justice comme réponse humaine à l'état a-sensé du monde. Cette saisie imaginaire est une saisie tragique, ou métatragique, la question posée étant : Que peut souhaiter l'être humain dans un monde qui n'a pas été fait pour lui et qui ne contient aucune réponse évidente ? Depuis Homère, et jusqu'à Alexandre environ, la réponse a été le *kleos* et le *kudos*, la renommée et la gloire. Ces deux valeurs donnent un tour agonistique à la culture grecque. La tension entre elles sera présente tout au long de l'histoire grecque.

Sont longuement discutés ensuite des fragments d'Anaximandre – le *khreôn* est une loi de génération et de destruction constantes – et d'Héraclite. L'*apeiron*, l'indéterminé comme principe des êtres, chez Anaximandre, représente une rupture totale avec le représentable, et peut-être avec le pensable, car ce qu'il fait voir est un abîme. Et, pour la première fois, la pensée y apparaît comme intéressée par elle-même comme activité *pure*, donc comme désintéressée. Héraclite représente une nouvelle étape : il affirme une universalité du *logos*, l'égalité participation de tous à ce *logos*. Avec le *logos xunos*, c'est la position démocratique de la philosophie grecque qui est indiquée.

Au sujet d'Héraclite, Castoriadis, réservé sur l'édition de Diels, « tributaire des idées de son époque », est nettement critique vis-à-vis de la traduction et du commentaire réalisés par Bollack et Wissmann (*Héraclite ou la séparation*), « exemples de cette tentative de certains modernes de trouver coûte que coûte dans les fragments un sens qui leur convienne, non trivial ». Par-delà cette polémique, l'occasion nous est donnée de confronter le commentaire (p. 236) du fragment d'Héraclite « La nature aime à se voiler » par Castoriadis à l'analyse de Pierre Hadot dans son étude sur l'histoire de l'idée de Nature, *Le voile d'Isis*. Ils s'accordent à ne pas y voir une réflexion sur le mystère de la réalité, point de départ d'une série de

contresens. Mais, là où Castoriadis saisit un écart entre ce qui apparaît et ce qui est vraiment (l'être indique ou signifie ce qu'il est sans le dire), Hadot voit un lien entre la naissance et la mort dans une même alternance vitale (ce qui naît tend à disparaître). Sont-ils si éloignés de Heidegger – critiqué d'une manière récurrente par Castoriadis – pour qui l'être se dévoile en se voilant ? Par exemple, lorsque Heidegger dit que les Grecs interprètent l'être comme présence, et que c'est la vérité profonde de la philosophie, Castoriadis répond : « Non, pour les Grecs, l'être n'est pas présence, mais *peras*, détermination ; et la présence n'est qu'une modalité de la détermination. » Ce qui sépare Castoriadis de Heidegger, c'est encore plus la différence ontologique, cette idée que l'être est radicalement distinct de l'étant : avatar de la pensée centrale de la théologie, cette idée imposerait une distance infinie entre quelque chose, Dieu, et les créatures. Heidegger appartiendrait ainsi à la tradition onto-théologique par cette séparation, qui serait étrangère au monde grec.

Mais, si Anaximandre comme Héraclite sont longuement discutés parce qu'ils manifestent dès le VI^e siècle av. J.-C. « la liberté achevée de l'esprit », Leucippe, Démocrite, Épicure, Platon et Aristote, le philosophe de la médiété, qui pourrait sembler antérieur à Platon, Jean-Pierre Vernant, dont l'énoncé « la raison est fille de la cité » est critiqué, et beaucoup d'autres, rendent le contenu de ces séminaires particulièrement riche.

Le volume est complété par des comptes rendus d'enseignement ainsi que par un texte de 1979, *La pensée politique*, qui expose une identité essentielle entre la saisie imaginaire du monde (la découverte de l'Abîme et de l'*hubris*, qui découlent du non-sens que constitue pour chaque humain la certitude de la mort) et l'activité politique grecque : c'est parce qu'ils perçoivent le monde comme Chaos que les Grecs édifient la Raison. D'où une question s'impose : comment poser, et qui pose, une loi ?

Si un reproche pouvait être adressé à ce bouillonnement de documents, d'interprétations, d'analyses acérées, ce serait peut-être celui d'*hellénocentrisme*, notre modernité philosophique étant passée au crible de catégories et de manières de penser qui sont propres aux Grecs (l'enracinement dans l'être et le primat du *logos* constituant à eux seuls un modèle difficilement transposable dans *toutes* les cultures et pour *toutes* les manières de penser).

Guy SAMAMA.

Giorgio Colli, *La naissance de la philosophie*, trad. de Patricia Farazzi, Combas, L'Éclat, 2004, coll. « Polemos », 116 p., 12 €.

Ce titre presque nietzschéen, s'il peut rappeler l'éditeur des œuvres de Nietzsche, évoque également celui qui enseigna la philosophie grecque à l'Université de Pise. Il prévoyait une histoire de la philosophie grecque : seuls trois volumes ont pu paraître, qui couvrent la période allant des origines mythiques à Héraclite. Caractérisés comme des sages, ainsi le fait encore Platon, les premiers penseurs visaient l'excellence du savoir, du connaître. En deçà des déviations historiques d'Aristote ou de Hegel, il faut les retrouver en leur exactitude, retrouver les paroles archaïques à partir desquelles s'est constitué l'arrière-plan de la pensée grecque. Le texte ici proposé est issu d'entretiens présentés à la radio italienne en 1974 et publiés en 1975, parallèlement au grand projet (11 volumes prévus)

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

d'études de la sagesse grecque, dont il faut précisément saisir l'esprit. C'est pourquoi il n'y a pas de notes de bas de pages.

La philosophie a d'abord repris la tradition de la poésie et de la religion pour présenter une nouvelle lumière sur la valeur de la vie, à travers la folie prophétique, la mantique. Ariane, maîtresse du labyrinthe, à travers jeu et violence, piège, préside à cet affrontement où la volonté de vivre s'articule avec la raison. Vont apparaître Dionysos, Apollon et Orphée pour exprimer le sens des mystères. Sortie de l'exaltation, la parole devra formuler l'harmonie, en tant qu'intuition unifiante. La divination aidera à se connaître, à travers le reflet d'un propos divin, souvent formulé comme énigme. Le tragique remplace ainsi le religieux, à travers ce défi adressé à la capacité humaine. La dialectique naît ainsi comme agonisme humain, mettant au défi de trouver le fil de la démonstration d'une façon discursive. Le langage traduit dans le monde humain ce qui est le fond caché des choses. Mais le discours, devenu autonome, peut se perdre dans la rhétorique, la vulgarisation, être autant destructeur que constructeur. En même temps que sur un art littéraire, l'écriture débouche sur un emploi politique (Isocrate) comme sur le dialogue à la recherche de la sagesse (Platon), écartant l'enthousiasme des origines de la société grecque.

Joint à ce volume, un texte de Massimo Montinari présente la personnalité de Giorgio Colli comme le parcours et la richesse de sa vie de chercheur.

Michel ADAM.

André Laks et Claire Louguet (éd.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, avec Index des noms et des passages, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, 550 p.

Ce recueil d'articles, réunis par André Laks et Claire Louguet, est un des rameaux du colloque qui s'est tenu à la Maison de la Recherche de l'Université Charles-de-Gaulle - Lille 3, les 2-4 octobre 2000. Les éditeurs ont privilégié le thème du développement de la philosophie comme discipline séparée, et la question afférente de la légitimité de l'objet « philosophie présocratique ». Cette dernière se résume-t-elle à une construction de la science du XIX^e siècle ou relève-t-elle d'une catégorisation de la pensée grecque ?

À cette question de « second ordre » répondent principalement les articles réunis dans la première partie du recueil (*Questions générales*). Leurs réponses (*A. Caractériser les Présocratiques*) sont contrastées : Geoffrey Lloyd et M. Laura Gemelli Marciano récusent l'homogénéité de l'objet. Que l'on substitue à nos catégories celles de l'homme grec (σοφός, σοφιστής, φιλόσοφος), ou que l'on analyse les « territoires intellectuels » en compétition, on ne trouve aucun objet qui s'apparente à notre « philosophie présocratique ». On ne peut pas plus l'identifier avec l'étude de certaines questions de premier ordre (comme celle de la nature) ou de second ordre (comme celle du critère de connaissance) : nos Présocratiques n'entrent pas dans une définition. M. Laura Gemelli Marciano corrobore cette thèse en soulignant l'individualisme de ces premiers penseurs : chacun se définit dans un contexte culturel et pragmatique spécifique. Contre l'exégèse allemande, l'opposition dialectique entre les penseurs ne constitue pas la philosophie comme tradition. Défendant au contraire l'homogénéité du champ philosophique, André Laks accorde une légitimité à ces « constructions » que sont

les notions de « philosophie » et de « Présocratiques ». Il réhabilite une téléologie de l'histoire de la philosophie : le champ est constitué *a posteriori* par la lecture. Être philosophe, c'est être lu par un philosophe. Maria Michela Sassi voit dans « une mutation temporelle de la réflexion » (p. 71) l'acte de naissance de la philosophie : le *logos* philosophique se différencie du *logos* mythique par la succession critique (et non la simultanéité de différents modèles) ; et c'est l'écriture en prose, Parménide et Empédocle exceptés, qui promeut « la reconnaissance de la pensée réflexive ». Enfin, Patricia Curd explique ce qui justifie que nous regardions les Présocratiques comme des philosophes : leur projet d'une enquête rationnelle sur la nature. Ce qui est le cas non seulement d'Héraclite, ou de Parménide, mais de Xénophane.

Cependant, il faut remarquer que le débat entre défenseurs et contradicteurs de la notion de philosophie présocratique ne s'érige pas sur des présupposés communs. A. Laks tient Nietzsche pour l'inventeur véritable de la notion de Présocratiques. Chez lui, elle signifie discontinuité : est-ce conciliable avec la téléologie postulée ? Pour M. Sassi, en revanche, les fondateurs sont Hegel et Zeller : loin d'unifier, il s'agit de déconstruire un objet trop construit. Autre malentendu : là où G. Lloyd et M. Sassi s'interrogent sur l'unité de la philosophie du point de vue de l'« observateur », c'est « notre » point de vue qu'adopte P. Curd, attachée à justifier la définition « anglo-saxonne » de la philosophie présocratique. Avant d'entrer dans le débat, le lecteur devra donc soigneusement faire la part des présupposés de chacun.

Le prolongement justifié de la question de la caractérisation des Présocratiques est celle de leur édition (*B. Éditer les Présocratiques*). Éclairant les présupposés de l'édition d'H. Diels, les remarques de W. Leszl sur son travail d'édition de Démocrite sont précieuses. Il remet en question la distinction usuelle entre témoignages et fragments : c'est ignorer que les Anciens résumant autant qu'ils citent ; il remet en question l'ordre de présentation adopté – Diels suit l'ordre supposé des *Placita* d'Aëtius : c'est tenir la tradition péripatéticienne comme l'unique source des fragments. Olivier Primavesi, avec l'exemple d'Empédocle, insiste sur l'incomplétude du corpus des Présocratiques. Enfin, Alberto Bernabé, qui projette une édition des Orphiques, pose les bases d'une recherche ultérieure sur les rapports entre les Orphiques et les Présocratiques : il préconise d'abord une caractérisation large de l'orphisme, et classe ensuite thématiquement les matériaux qui pourront servir à une étude comparative.

La question de l'homogénéité de l'objet « philosophie présocratique » résonne plus faiblement dans la seconde partie de l'ouvrage (*Profils et problèmes*). A. Laks concède, dans son avant-propos, que ces études « n'abordent parfois qu'indirectement les questions de “second ordre” sur lesquelles il nous importait d'insister » (p. 8). Cette seconde partie se caractérise en effet par la singularité des objets étudiés : étude d'un auteur (*A. Auteurs et œuvres*), d'un problème spécifique (*B. Problèmes de cosmologie archaïque*), de la réception d'un auteur (*C. Lectures*). Ce changement de perspective n'entache pas la qualité des différentes contributions, qui entrent en résonance sans nécessairement tomber d'accord. Sur Démocrite, on pourra lire les articles de W. Leszl, D. Sider et P.-M. Motel ; sur Xénophane, les articles de P. Curd, E. Mogyorodi et Alexandre P. D. Mourrelatos. L'ouvrage, dans sa conception même, favorise ces lectures croisées.

Anne BALANSARD.

Platon, *La République*, traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002, « GF », 801 p., 6,71 €.

Quinze ans après le début de la nouvelle entreprise de traduction des textes de Platon en édition de poche chez Garnier-Flammarion, paraît enfin *La République*. Les ouvrages de cette collection, d'abord destinés à un public étudiant, tendent de plus en plus à s'imposer au sein de la communauté scientifique francophone. Comment expliquer ce phénomène ? D'un point de vue général d'abord, il s'agit d'une nouvelle génération de traductions qui cherchent à rester fidèles au ton, au rythme et à l'articulation du texte grec. En se dépouillant du style « grand classique », elles permettent de saisir de manière plus nette et plus précise les enjeux philosophiques des textes originaux. La traduction de G. Leroux, très vive, qui respecte la diversité des niveaux stylistiques présents dans *La République* sans gommer les tournures souvent abruptes ou elliptiques du grec, témoigne bien de cette grande orientation. Toutefois, c'est sans doute la qualité de l'appareil scientifique accompagnant ces traductions qui permet d'expliquer le succès de cette collection. Il existe d'autres excellentes traductions françaises de *La République* (comme celle de P. Pachet parue en 1993 chez Gallimard, coll. « Folio-Essais »), mais celle de G. Leroux a l'immense avantage d'être accompagnée d'une introduction de 70 pages (comprenant deux plans détaillés : un « plan linéaire » et un « plan structurel »), de près de 1 200 notes, d'une bibliographie d'environ 25 pages, de plusieurs figures, d'un tableau chronologique et de plusieurs index.

L'introduction fournit d'abord des explications sur le cadre dramatique du dialogue, sur sa structure et sur la place qu'il occupe dans l'œuvre de Platon. Viennent ensuite des questions plus philosophiques : celle du projet politique et métaphysique qui sous-tend *La République* (section où sont abordés les thèmes de la *politeia*, de l'utopie et du « totalitarisme » de Platon) et celle du rapport entre la justice dans la cité et la justice dans l'âme. Enfin, quelques pages sont consacrées à la transmission du texte et aux commentaires anciens sur *La République*. G. Leroux explique avoir « cherché à construire l'équilibre le plus rigoureux possible entre une lecture centrée sur l'histoire et une autre qui prend la métaphysique comme foyer principal » (p. 14). Il s'oppose ainsi vigoureusement à l'interprétation dépolitisée de J. Annas, pour qui le *télos* de *La République* se situe dans l'horizon éthique de l'âme individuelle. Selon G. Leroux, ce dialogue comporte en effet un sens à la fois moral et politique : « *La République* est une réponse à la tourmente de l'histoire, et pas seulement aux troubles de l'âme » (p. 15). L'appareil de notes fournit en abondance les informations historiques, philosophiques, politiques, mythologiques et littéraires nécessaires à une pleine compréhension du texte et se signale par le nombre important de renvois à des passages parallèles dans l'œuvre de Platon ainsi qu'à d'autres auteurs antiques (Homère, les poètes tragiques, Xénophon, Isocrate, Aristote ou Proclus, par exemple). Elles sont assez développées pour jouer le rôle d'un commentaire suivi du texte, ce qui donnera lieu à des appréciations différentes suivant les attentes des lecteurs. Visiblement soucieux de les guider pas à pas, l'A. fournit en effet des explications très abondantes anticipant ou résumant après coup le sens des arguments, ce qui peut contribuer à rendre la lecture des notes, souvent très longues, quelque peu laborieuse.

Malgré la clarté de ces explications, on pourra se demander, en prenant un peu de recul, si le recours à des concepts modernes tels que ceux de

« métaphysique » (dans des expressions récurrentes telles que « doctrine métaphysique », « métaphysique du bien », « métaphysique de l'immortalité », « métaphysique de l'âme », etc.), de « psychologie », voire de « morale » (voir par ex. les notes 69 ou 82 du chap. I où il est question de désintéressement moral et de « conception morale de l'intérêt du plus faible », idées qui pourront sembler quelque peu anachroniques) ne contribue pas à situer les textes de Platon dans une perspective herméneutique qui leur est étrangère. Certes, il n'est pas interdit d'aborder les textes anciens au moyen de concepts issus d'horizons historiques différents (en faire complètement abstraction est même impossible), mais ce choix gagne à être justifié explicitement. Ainsi, lorsque, à propos du passage si controversé de 509 b 8-10 sur le rapport de l'*agathon* à l'*ousia*, l'A. parle (note 5 du chap. II) d'un bien en soi qui serait « au-delà de l'être et dont l'appréhension dépasse la connaissance de la raison » (nous soulignons), on peut n'être pas d'accord avec cette lecture, mais, dans la mesure où il signale l'origine néo-platonicienne de cette interprétation (voir la fin de la note 140 du chap. VI et la note 16 du chap. VII), il a le mérite d'afficher clairement ses présupposés exégétiques et de les soumettre à l'appréciation critique des lecteurs. De telles questions, et bien d'autres encore, mériteraient une discussion beaucoup plus approfondie. Quoi qu'il en soit, on ne peut que se réjouir à l'idée que le débat autour de ce texte fondateur soit à nouveau avivé par le gigantesque travail de traduction et d'interprétation accompli par G. Leroux.

Annie LARIVÉE.

Saïd Binayemotlagh, *Être et liberté selon Platon*, Paris, L'Harmattan, 2002, 291 p., 25 €.

Sur la couverture de ce livre, on peut voir des cavaliers enturbannés s'adonnant à un jeu qui ressemble au polo. Quel rapport avec le thème annoncé ? Il est bien malaisé de le dire. Chose sûre, cette absence de lien annonce, de manière symbolique, la question qui s'imposera sans cesse à la lecture de cet ouvrage.

Dans la section introductive intitulée « À la recherche des fondements de la liberté métaphysique : platonisme ou stoïcisme ? », il est bien question de liberté. Toutefois, dans la mesure où l'A. parle surtout d'Épictète, on voit mal en quoi ses propos nous apprennent quoi que ce soit sur Platon. En fait, les questions avec lesquelles il aurait fallu commencer : « Que signifie la liberté pour Platon ? », « Qu'est-ce que la liberté intérieure ? », n'apparaissent qu'à la toute dernière page du chapitre (p. 36) et n'obtiendront pas de réponse dans les sections qui suivent. En effet, dans les parties I et II, consacrées respectivement au *Parménide* et au *Sophiste*, l'A. cherche plutôt à mettre en lumière « les fondements ontologiques de la liberté » (p. 13) en insistant sur l'Un et l'Être.

Dans le premier chapitre de la partie I (intitulé « Sujet et style du *Parménide* »), l'A. résume la première partie du dialogue et passe ensuite à la question de la participation et de la dialectique dans le *Timée*, le *Sophiste* et le *Parménide*, puis au thème de l'aspect ludique du dialogue. De la liberté ? Pas de nouvelles. Même silence au second chapitre intitulé « L'être selon le *Parménide* » qui porte sur la deuxième partie du dialogue. Après 70 pages, le mot « liberté » fait finalement son apparition dans les toutes dernières lignes et encore une fois sous forme de question : « Si l'Un

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

est, quelles en seront les conséquences pour l'homme, son être et sa liberté ? » (p. 109). La réponse viendra sans doute au chapitre III, se dit-on. C'est du moins ce que le titre, « Le problème de la liberté et l'apport du *Parménide* », laisse espérer. Erreur ! D'emblée, l'A. explique – ce dont le lecteur avait déjà un vague pressentiment – qu'en première approche « le *Parménide* ne présente aucun thème touchant, tant soit peu, au problème de la liberté » ! (p. 111). Les déclarations aussi péremptoires qu'obscurées sur lesquelles se referment ce maigre chapitre de 7 pages, selon lesquelles « le *Parménide* pose les fondements premiers d'une doctrine métaphysique de la liberté », ne changent rien à l'affaire : le lecteur ne voit toujours pas comment, pourquoi, en quel sens le *Parménide* lui permettrait de mieux comprendre la question de la liberté. Si ces analyses étaient particulièrement pénétrantes, il pourrait toujours se consoler en pensant qu'il comprend un peu mieux ce dialogue hermétique. Malheureusement, l'approche exégétique choisie par l'A., qui interprète souvent des interprètes d'interprètes (Binayemotlagh interprète de P. Fruchon interprète de Gadamer interprète de Platon, ou encore : Binayemotlagh interprète d'A. Boutot interprète de Heidegger interprète de Platon), ne favorise pas la compréhension du texte. La suite du livre est à l'avenant.

Tout au long de l'ouvrage, certaines formulations bizarres semblent trahir soit une insuffisance de la pensée, soit un simple manque d'aisance avec la langue, soit les deux à la fois. Chose sûre, ce livre est écrit dans un mauvais français et la bibliographie truffée de coquilles. Cette maison d'édition ne se signalant généralement pas par la qualité des livres qu'elle publie, il n'y a rien d'étonnant à ce que ses directeurs aient accepté d'imprimer un tel ouvrage. En revanche, le fait que ce livre soit paru « avec le concours du Conseil scientifique de l'Université Marc-Bloch de Strasbourg » laisse songeur...

Annie LARIVÉE.

Monique Dixsaut et Aldo Brancacci (éd.), *Platon, source des Présocratiques. Exploration*, (Appendice : Mentions dans les dialogues des noms des Présocratiques étudiés dans ce volume, Bibliographie par Luc Brisson avec le concours de Benoît Castelnérac, Table des abréviations, Index des auteurs cités), Paris, Vrin, 2002, 239 p.

Le titre de ce recueil suscite d'abord l'étonnement avant de trouver sa justification dans la double introduction d'Aldo Brancacci et de Monique Dixsaut. A. Brancacci (« La notion de Présocratique ») prend parti dans un débat actuel (cf. A. Laks et C. Louguet (éd.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, voir ci-dessus p. 99) en défendant la fécondité et la valeur heuristique de la notion de Présocratiques. M. Dixsaut (« Les multiples dialogues de Platon ») précise en quel sens Platon peut être source des Présocratiques. Le rapport de Platon à ses prédécesseurs n'est pas historique, mais dialogique. Aussi les références sont-elles complexes. À défaut d'isoler des « citations », on peut expliciter la compréhension que Platon a des thèses de ses prédécesseurs. Ce projet est mis en œuvre, sans prétendre être achevé, dans les neuf contributions qui suivent. Luc Brisson (« Platon, Pythagore et les Pythagoriciens ») s'intéresse à lever l'hypothèse d'une influence pythagoricienne sur Platon : la tradition qui fait de Platon un disciple de Pythagore se nourrit de la rareté même des indices et repose sur des témoignages postérieurs aux dialogues. Si la démonstration est

dans l'ensemble efficace, on peut reprocher à L. Brisson, d'une part, la rapidité avec laquelle certains témoignages sont récusés (notamment le témoignage d'Aristote sur la participation), d'autre part, l'inversion de perspective qu'opère l'article : Platon n'est plus considéré comme une « source » des Présocratiques, mais comme un « non-successeur ». Semblable objection peut être faite à Nestor Luis Cordero (« Platon, Empédocle et l'origine de l'être humain ») dont l'objet est de démentir une filiation entre la cosmologie d'Empédocle et le mythe du *Politique* : la première implique une succession régulière et cyclique ; le second, un procès brusque de rétrogradation. L'article polémique plus contre les interprètes contemporains qu'il n'éclaire Empédocle du regard de Platon.

Les autres perspectives s'avèrent plus fécondes. En distinguant deux problématiques imbriquées dans le *Cratyle* – l'une sur l'origine naturelle ou culturelle des noms ; l'autre, plus essentielle, sur la relation intrinsèque ou extrinsèque du nom avec la chose –, Francesco Aronadio (« *Sêmeinein* et *dêloun* : ontologie et langage chez Héraclite et Platon ») met en évidence une convergence entre le témoignage platonicien et la pensée d'Héraclite. Le nom, à la lecture des fragments, est « un lieu de phénoménologie de la chose » (p. 56). Il n'en exprime pas l'essence, la nature, mais il l'« indique » (*sêmeinein*). C'est cette thèse qui est soumise à réfutation par Socrate : le nom est distinct de la chose. Il n'est pas un « symptôme » de l'être (p. 63), mais un instrument, qui peut être bien ou mal constitué (dimension de l'*orthotês*), qui peut être bien ou mal utilisé (dimension de l'*alêtheia*). Le *Sophiste* est tenu pour le lieu d'un parricide, celui de Parménide. Giovanni Casertano (« Parménide, Platon et la vérité ») remet en cause cette opinion : en posant l'existence d'un non-être relatif, l'Étranger valide l'équation parménidienne entre dire/penser la vérité et dire/penser ce qui est. Lucio Pepe (« Le livre d'Anaxagore lu par Platon ») croise de manière très originale les témoignages et fragments d'Anaxagore avec des passages du *Philèbe*. La thèse que critique Socrate – « faire une seule chose de toutes les choses les plus opposées » (13 a), rapportée à Anaxagore – peut constituer un témoignage sur la doctrine mathématique du philosophe. Elle implique en effet que les choses, au sein du mélange des illimités, doivent leur unité à un *plêthos* (une quantité non discrète) et non à un *poson* (une quantité discrète). Du point de vue platonicien, « l'erreur d'Anaxagore est justement d'avoir relié directement *apeiron* et *plêthos* » (p. 123). La théorie des corps élémentaires du *Timée* et l'atomisme de Démocrite ont fait l'objet de nombreux rapprochements. Pierre-Marie Morel (« Le *Timée*, Démocrite et la nécessité ») choisit d'analyser le rôle de la nécessité (*anagkê*) dans les deux « physiques ». Contrairement à la nécessité de Démocrite, la nécessité matérielle platonicienne n'est nullement une causalité autonome, mais, parce qu'elle prend l'aspect et d'un désordre pré-cosmique et d'un hasard résiduel à l'intérieur même du monde organisé, elle « recouvre (et donc explique) les deux aspects fondamentaux de l'*automaton* » démocritéen : « l'idée d'une spontanéité originelle [...] et l'idée d'indétermination ou de devenir aléatoire » (p. 150). Laurent Ayache (« Hippocrate, l'ultime recours contre Socrate ») propose une double lecture de la référence à Hippocrate dans le *Phèdre* (270 c). Si cette référence s'avère inopérante pour classer les traités de la *Collection hippocratique* (le « principe de totalité » qu'elle suppose peut recevoir des interprétations différentes), l'analyse de sa situation dialogique produit un véritable témoignage sur la méthode hippocratique, qui ne sépare pas l'être humain

de son environnement. C'est le sens donné à *meteôrologia* et *phuseôs peri* qui opposent le médecin au philosophe. On observe, dès Hérodote, une conscience linguistique qui ne devient réflexive qu'avec la sophistique. La théorie protagoréenne de l'*orthoepia* constitue un moment original de cette réflexion sur le langage. C'est cette théorie qu'Aldo Brancacci (« Protogoras, l'*orthoepia* et la justesse des noms ») reconstitue à partir de textes du *Théétète* et du *Protagoras*, sans esquiver l'apparente incompatibilité d'une théorie de la justesse des noms et d'une thèse relativiste de la connaissance. L'article de Monique Dixsaut tisse de manière très serrée lectures de Gorgias (*Traité du non-être, Défense de Palamède*) et lectures de Platon (*Parménide, Sophiste, Théétète, Gorgias*). Platon répète Gorgias ; mettre au jour cette répétition, c'est déployer l'assise et la puissance théorique de la rhétorique. Platon, donc, ne récuse pas l'efficacité de la rhétorique, ni la nécessité de son usage (seul le discours vraisemblable peut agir sur le grand nombre), mais il inaugure « une autre situation de parole », « en posant (en inventant, en découvrant ?) une autre réalité » (p. 217). Mais il faut *déjà* être philosophe pour inventer cette *autre* réalité...

Au total, si le projet annoncé est inégalement réalisé – mais n'est-ce pas un écueil inévitable ? –, il jette un jour nouveau sur les Présocratiques en nous invitant à lire Platon autrement.

Anne BALANSARD.

Heinrich Dörrie et Matthias Baltes (éd.), *Der Platonismus in der Antike. Die philosophische Lehre des Platonismus*, t. 6.1 et 6.2, *Von der « Seele » als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Bausteine 151-168 et 169-181 (texte, trad. et com., Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag - Günther Holzboog, 2002, XIV-437 p., X-454 p. Prix : 710 €.

Der Platonismus in der Antike, colossale entreprise d'édition, de traduction et de commentaire de textes issus du platonisme ancien lancée par H. Dörrie en 1987 et poursuivie par M. Baltes, s'est enrichie de deux volumes thématiques consacrés à l'âme. Dans la brève préface de ces volumes, le regretté M. Baltes souligne l'importance cruciale de la « doctrine de l'âme » dans la pensée platonicienne : il la considère comme « das Mittelschiff des ganzen platonischen Lehrgebäudes, der platonischen Kathedrale » (p. XIII). Ce caractère central explique sans doute que deux volumes de la série y soient consacrés, même s'ils ne contiennent qu'une petite partie des textes écrits par les représentants du platonisme antique sur la question de l'âme. M. Baltes explique avoir effectué ce choix en se fondant non pas sur des préférences personnelles, mais, autant que faire se peut, sur « des critères objectifs » (p. XIII). Même s'il n'en précise pas la nature exacte, on peut supposer que le souci d'offrir un échantillon aussi représentatif que possible des principaux problèmes qui occupaient ces philosophes a guidé sa sélection. Le titre des vingt sections qui forment la charpente des deux ouvrages donne une idée de la diversité de ces problèmes :

Tome 6.1 : 1 / *Doxographisches zur Definition der Seele* ; 2 / *Verteidigung der Seelenlehre Platons gegen Aristoteles und die Materialisten* ; 3 / *Was ist die Seele ?* : a) *Mittelplatonische Beiträge über des Wesen der Seele*, b) *Die Seele ist eine μέση ousía*, c) *Die Seele ist eine mathematikê ousía*, d) *Die Seele ist eine νοετή/νοετή ousía*, e) *Die Seele ist mit dem Menschen identisch*,

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

f) *Die Seele ist mit dem Leben identisch* ; 4 / *Das Entstehen der Seele* ; 5 / *Woher stammt die Einzelseele ?* ; 6 / *Arten der Seele* : a) *Götter-, Menschen-, Tierseelen*, b) *Gute und schlechte Seele*, c) *Die Beseelung der Embryonen* ; 7 / *Teile der Seele – Vermögen der Seele* ; 8 / *Der Seelenwagen* ; 9 / *Harmonie – Kampf der Seelenteile* ; 10 / *Welche Seelen oder Seelenteile sind unsterblich ?* ; 11 / *Unsterblichkeitsbeweise*.

Tome 6.2 : 12 / *Fähigkeiten der Seele* : a) *Das Erkennen*, b) *Seele und Mantik* ; 13 / *Präexistenz der Seele, Ideenschau und Wiedererinnerung* ; 14 / *Abstieg der Seele in den Körper* ; 15 / *Die Verbindung der Seele mit dem Körper* ; 16 / *Die Freiheit der Seele* ; 17 / *Die Reinigung der Seele* ; 18 / *Das Schicksal der Seele nach dem Tod* ; 19 / *Rückkehr der Seele in die Heimat* ; 20 / *Die Seelenwanderung* : a) *in Menschen und Tiere/Pflanzen*, b) *nur in Menschen*, c) *Befreiung der Seele aus dem Kreislauf der Wiedergeburten*.

Les volumes sont divisés en deux grandes parties, la section « Textes » étant suivie d'une section « Commentaire ». Dans la première partie (141 pages en 6.1 et 113 en 6.2), les textes sont présentés dans leur langue originale (grec ou latin) sur la page de gauche avec traduction allemande en regard. Un appareil critique accompagne ces textes qui sont numérotés afin de faciliter les renvois à la partie commentaire. Parmi les auteurs présents dans cette anthologie, on trouve un grand nombre de philosophes néo-platoniciens (Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus, Damascius, par ex.), mais aussi plusieurs représentants du moyen platonisme (Alcinoos, Ammonius Saccas, Maxime de Tyr, Apulée de Madaure, Galien, Plutarque de Chéronée), de même que des penseurs appartenant à la tradition latine (Cicéron, Calcidius, Macrobe, Boèce) ou chrétienne (Tertullien, Némésius, Origène).

La partie commentaire est organisée de la façon suivante. D'abord, pour chaque grande section, l'A. énumère une série de commentaires modernes pouvant éclairer le thème abordé. Suit un commentaire détaillé et richement annoté de chacun des textes présentés dans la première partie de l'ouvrage. M. Baltes tâche d'éclairer ces textes d'époques diverses en faisant d'abondants renvois aux dialogues de Platon et en citant nombre d'autres auteurs anciens. Une *Zusammenfassung* vient clore le commentaire de plusieurs sections.

Les livres de cette série sont avant tout des ouvrages de référence, ce qui transparait dans la technicité de leur présentation. Ainsi, tout au long de l'ouvrage, dans le corps du texte comme dans les notes, les œuvres de commentateurs sont évoquées à l'aide d'abréviations. On trouve les références complètes de ces nombreux commentaires aux pages 419 à 451 du tome 6.2 (liste d'ouvrages extrêmement riche qui tient lieu de bibliographie), ce qui implique une utilisation conjointe des deux volumes.

Signalons que les deux dernières pages du tome 6.2 sont consacrées aux *Addenda et corrigenda* des tomes 1 à 5, soit : 1 / *Die Geschichtlichen Wurzeln des Platonismus : Bausteine 1-35* (1987) ; 2 / *Der hellenistische Rahmen des kaizerzeitlichen Platonismus : Bausteine 36-72* (1990) ; 3 / *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus : Bausteine 73-100* (1993) ; 4 / *Die philosophische Lehre des Platonismus : einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I : Bausteine 101-124* (1996) ; 5 / *Die philosophische Lehre des Platonismus : Platonische Physik (im antiken Verständnis) II : Bausteine 125-150* (1998). Un index portant sur les tomes 1 à 4 est également paru en 1997. Selon les indications de M. Baltes, le septième volume de la série devrait porter sur la

théologie et le huitième sur l'éthique : il est à espérer que cette ambitieuse entreprise de publication trouvera rapidement, si ce n'est déjà fait, un nouveau directeur digne de l'admirable travail de ses deux prédécesseurs.

Annie LARIVÉE.

Michel Fattal (dir.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001, coll. « Ouverture philosophique », 416 p.

Ne sacrifiant pas plus à la vulgarisation qu'il ne prétend à la systématisme, ce collectif présente les principaux noyaux problématiques de la philosophie platonicienne, répartis en autant de rubriques copulatrices : « Poésie et philosophie », « Art et imitation », « Du plaisir et de la science », « Logos et dialectique », « Philosophie et politique », « Théorie de la Forme et Idée du Bien ». Françaises, mais aussi allemandes, italienne ou canadienne, les contributions manifestent en même temps l'ampleur du champ parcouru par la lecture « historique » de l'œuvre, privilégiée sur une interprétation analytique anglo-saxonne dont Y. Lafrance explicite en conclusion les principes « logico-linguistiques », même si place est faite, avec Th. Szlezák, à la voie de l'ésotérisme ou, du moins, d'un « ésotérisme immanent » explorée par l'École de Tübingen.

Dans le champ ainsi ouvert, le volume se signale à la fois par le travail de mise en perspective intertextuelle face aux silences ou aux allusions du texte et par le souci d'une remobilisation de la lecture face aux éclats ou aux arrêts de l'interprétation.

Les analyses de J.-L. Pérelli, de J. Frère, d'A. Villani et de N. L. Cordeiro s'attachent particulièrement à restituer le contexte théorique dont hérite Platon ou les tensions qu'il affronte, fût-ce en les taisant. Le renfort des mathématiciens liés à l'Académie, de Démocrite, de Parménide et d'Héraclite, ou encore d'Antisthène, permet tour à tour de découvrir l'arrière-fond de la référence platonicienne à la « mesure » et de préciser son sens (celui peut-être d'une « médiété géométrique » innommable dans le texte pour cause de stricte irrationalité mais dont la valeur « dorée » est comme approchée par encadrement), de désigner dans la colonne lumineuse du mythe d'Er le moment où la philosophie au début de son histoire, en tant que pensée des contraires, choisit de s'arracher au champ de l'immanence et, surtout, de motiver l'infléchissement progressif dans les textes de la question de la participation à la théorie, dans le *Sophiste*, de la « communication », qui déplace le problème de la différence entre « qualifiés » et « qualifiés ».

Le décryptage des sources n'exclut cependant pas l'attention accordée à la singularité créatrice des dialogues. Précisant le système de négation dans les hypothèses par lequel le *Parménide* complète la méthode de Zénon, J.-B. Gourinat cerne à cet égard avec tact la puissance « dialectique » exceptionnelle du dialogue, laboratoire expérimental du rationnel, à la fois en proposant une règle éclairante de production des différentes combinaisons et en indiquant dans l'hypothèse inclassable de l'instantané, qui « combine en fait l'ensemble des possibilités », le secret d'un suspens théorique qu'il a soin de préserver. Soucieux, de même, de ne pas rabattre le *Cratyle* sur le *Théétète* ou sur le *Sophiste*, M. Fattal, tout en s'inspirant des analyses de H. Joly, invite à y lire une recherche encore hésitante sur le statut du faux plutôt que déjà une théorie linguistique de l'attribution ou

de la signification, dont le terrain est occupé par l'ontologie, même s'il interroge pour finir, par un suspens cette fois programmatique, sur les rapports de l'être et de la langue au sein de la « dialectique ».

Mais c'est au motif de la *mimèsis* dans la *République* que sont consacrées les plus nombreuses propositions originales de relecture, qui remontent du livre X aux livres inauguraux, à commencer par celle de D. Bouvier sur le statut du lecteur, invité, devant le choix ordinaire d'Ulysse opposé aux « singeries » de Thersite, à devenir « le bon imitateur de Socrate » et à se découvrir dépositaire de la réalisation de la cité idéale dans cette relation médiatisée au « maître ». R. Muller et P. Rodrigo reviennent, pour leur part, sur le procès platonicien de l'art en soulignant la part, pour l'un, d'une mise à distance artificielle et « iconologique » dans l'image, donnée à lire dès la composition « picturale » du texte du livre I, et, pour l'autre, d'une mise à distance des images elles-mêmes au sein de l'analyse, trop souvent négligée, de la musique, où l'écart entre copie et original, qui implique à la fois construction du modèle et risque d'autonomisation du « signifiant », ouvre la possibilité d'une esthétique non figurative.

Quant à la question politique chez Platon, les lectures affinées de M. Vegetti et de J.-F. Mattéi travaillent à desserrer la gangue interprétative qui l'entoure. Extraite du commentaire italien en cours, la contribution du premier, tout en resituant dans le contexte historique le divorce entre philosophie et politique et en concluant à l'avenir académique de la *République*, ne fait pas moins droit dans la progression du texte à la tension continuée d'un double dessein, à travers les variations de la figure du philosophe qui, au livre V et contrairement aux *archontes* des livres II-IV comme aux dialecticiens des livres VI-VII, émerge spontanément dans la cité sans être éduquée par elle. Le second fait pièce à l'accusation de totalitarisme lancée par Popper grâce à une relecture « démocratique » des dialogues attentive à leur structuration cosmologique de l'égalité, au croisement de deux axes : un axe spatial et arithmétique, littéralement « géo-métrique », combiné à un axe temporel et hiérarchique, « ourano-métrique », qui, du *Timée* et des *Lois*, permet de revenir sur l'« hyperbole » du Bien dans la *République* et d'ajouter à la dimension « dialogique » des dialogues comme partage de la parole la dimension « dialectique » de la subordination au vrai.

Dans l'ensemble, la « philosophie de Platon » se révèle assez déterminée, du moins quant à l'objet auquel s'arrêtent les contributions, la moitié d'entre elles centrée sur la *République*, le reste insistant de préférence sur les dialogues « tardifs » (*Parménide*, *Timée*, *Philèbe* en particulier) : nulle part n'est abordée la question des dialogues « aporétiques », à part implicitement dans l'article réflexif de M. Erler, qui dégage dans la parole mise en scène une stratégie continue d'étayage du « oui-dire » et de refondation de la tradition, au risque du « malentendu » ; et rien n'est dit, pour n'évoquer que des dialogues eux-mêmes historiques (il est vrai à divers titres), de l'*Apologie de Socrate* ou du *Banquet*. Mais le volume (qui d'ailleurs se présente incidemment comme un premier tome) n'aurait pas suffi à une telle exhaustivité, qui n'est ni sa prétention ni son intérêt : les propositions ici rassemblées dans des rubriques laissées ouvertes témoignent de la diversité, de l'actualité et, par-dessus tout, de la féconde exigence de la recherche suscitée par l'œuvre de Platon.

Hugues-Olivier NEY.

Linda M. Napolitano Valditara, « *Prospettive* » del gioire e del soffrire nell'etica di Platone, préface d'Enrico Berti, Edizioni Università di Trieste, 2001, coll. « Ética, linguaggio e dialettica in Platone e Aristotele », 184 p., 28 000 liras.

À la suite d'un autre ouvrage sur la liaison, dans le corpus platonicien, de l'expression linguistique et conceptuelle avec la perception visuelle, L. Napolitano recherche quelle consistance le recours à la métaphore visuelle confère à l'éthique de Platon, notamment à travers *Protagoras*, *Phédon*, *République*, *Théétète*, *Philèbe*, *Lois*. Ces dialogues emploient, avec cohérence, des métaphores visuelles d'illusionnisme perspectif. Or la peinture en « trompe l'œil », par exemple, dont l'effet provient d'une illusion optique, illustre pour Platon la faillibilité de la vision. La culture grecque assimile d'ailleurs la capacité rationnelle à la compétence du regard. À l'encontre d'une démesure calculée avec précision afin d'obtenir une apparence de perception exacte, la véritable *métrétique* comporte un savoir théorétique et un art de la pratique qui rendent capable de peser, de mesurer et d'apprécier tant le jouir que le souffrir. L. Napolitano souligne l'évolution de Platon en faveur de la jouissance de l'âme. Elle propose une nouvelle lecture du mythe d'Er. Elle estime que Platon rapproche, d'une part, les perspectives globales du plaisir et de la souffrance ; d'autre part, la douleur personnelle et celle qui est vue chez les autres, permettant de mieux se regarder soi-même à travers l'expérience d'autrui.

Jean-Marc GABAUDE.

Michel Narcy (éd.), *Les Lois de Platon (Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 16, 2^e semestre 2002), Paris, Picard, 2003, p. 226-448, 28 €.

Ce numéro thématique consacré aux *Lois* de Platon rassemble des articles issus de communications présentées lors du VI^e *Symposium platonicum* qui s'est tenu à Jérusalem en août 2001. Dans la mesure où dix des douze articles publiés ici l'ont également été dans les Actes de ce colloque (*Plato's laws : From Theory into Practice*, L. Brisson et S. Scolnicov (éd.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003), on peut s'interroger sur la pertinence de cette publication. Pourquoi ne pas avoir coordonné ces deux recueils de manière à publier un plus grand nombre de textes originaux ?

Les deux textes qui ne figurent pas dans les Actes sont ceux de O. Goldin, « Qu'est-ce qu'une loi dans *Lois* ? », et de S. Dušanić, « Les *Lois* et les programmes athéniens de réforme constitutionnelle au milieu du IV^e siècle ». Les articles de R. F. Stalley, « La justice dans les *Lois* de Platon », de C. Rowe, « Socrate, les lois et les *Lois* », de S. Sauvé-Meyer, « Les dangers moraux du travail et du commerce dans les *Lois* de Platon », et de W. Drechsler, « Les *Lois* de Platon, fondement de l'Économie du droit », sont des traductions françaises de textes parus (dans une version identique) dans les Actes. Les quatre articles suivants sont des versions plus ou moins remaniées de textes publiés, sous le même titre, en anglais ou en allemand, dans les Actes : « La "seconde navigation" dans la philosophie politique de Platon », de H. W. Ausland ; « Les *Lois* de Platon entre les mains d'Aristote », de P. Simpson ; « L'égalité, justice et femmes dans la *République* et les *Lois* de Platon », de G. Santas ; « Des repas en

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

commun pour les femmes. Une utopie platonicienne », de K. Schöpsdau. Enfin, même s'ils portent des titres différents, « La prétendue rivalité entre Platon et Xénophon », de G. Danzig, et « La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'Empire perse selon Platon et Xénophon », de L.-A. Dorion, sont également deux versions plus développées de textes parus dans *Plato's Laws*. Deux brefs documents viennent compléter ce numéro thématique : la Préface à la première traduction française des *Lois* de J.-N. Grou (parue en 1769) et la Dédicace de cette traduction adressée par l'éditeur M.-M. Rey à J.-J. Rousseau.

Ce numéro comporte également une courte section de comptes rendus et un répertoire des articles touchant l'histoire des idées politiques publiés en 2001 dans un grand nombre de revues francophones.

Annie LARIVÉE.

Christophe Rogue, *Comprendre Platon*, Paris, Armand Colin, 2002, coll. « Cursus-Philosophie », 164 p., 13 €.

Comprendre Platon : l'ambition n'est pas mince. Selon la présentation du service de presse, cet ouvrage se veut « une introduction à la pensée de Platon ainsi qu'une récapitulation réflexive, spéculative et rétrospective utile à ceux qui sont déjà familiers avec cet auteur ». En fait, par sa facture, ce livre, très bien écrit, s'apparente clairement à la catégorie des ouvrages « pédagogiques ». Dans l'introduction, qui est suivie de deux tableaux consacrés à la vie de Platon et au classement chronologique de ses œuvres, l'A. présente les grandes orientations de son interprétation. Suivant une opinion contestable mais très largement partagée, il soutient que les dialogues « socratiques » auraient été écrits alors que Platon subissait encore fortement l'influence de son maître et que ce ne serait qu'avec les grands dialogues, Platon ayant alors « dépassé ce premier niveau » et s'étant « détaché de Socrate », que l'on verrait apparaître les thèmes spécifiquement platoniciens (p. 5-6). À la suite de cette rupture, le « projet fondamental de Platon », consistant essentiellement en une quête de l'unité, prendrait la forme d'un double mouvement « sotériologique » : « Dans son aspect disjonctif, le platonisme des grands dialogues est une volonté de s'échapper de la multiplicité sensible pour parvenir à l'unité pure de l'Idée », alors que, « dans sa phase tardive, le platonisme devient une volonté de réintroduire l'unité dans le désordre infiniment multiple du sensible » (p. 7). Dans les six chapitres (« Bien parler ou parler bien », « Une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue », « La nature et la loi », « La philosophie, préparation à la mort », « L'infranchissable fossé entre sensible et intelligible », « L'accord parfait de l'âme et du monde »), l'A. tente ensuite de montrer la pertinence de cette hypothèse de lecture en évoquant l'ensemble des dialogues.

L'approche adoptée, extrêmement synthétique et affirmative (l'A. ne tempérant jamais ses assertions par l'expression d'un doute et présentant ses idées comme s'il s'agissait d'avis sortis tout droit de la bouche de Platon plutôt que d'interprétations), ne permettra pas à celui qui n'aurait jamais lu les dialogues de soupçonner les innombrables problèmes exégétiques qui font de leur lecture un véritable défi herméneutique. On pourra d'ailleurs regretter que les textes de Platon ne soient que rarement cités, la présence de quelques passages encadrés ici et là ne suffisant pas à combler cette lacune. Du point de vue méthodologique, signalons que l'ouvrage a le mérite de comporter plusieurs index (des passages cités, des termes grecs,

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

thématique, des noms propres) et une annexe sur la question des nombres irrationnels chez Platon, mais que la bibliographie (« indicative », il est vrai) reste extrêmement maigre avec neuf titres, tous d'auteurs français et sans indications de dates de publication. D'ailleurs, mis à part de rares renvois à certains grands commentateurs d'une autre époque (Robin, Festugière, Taylor ou Diès, par exemple), la littérature secondaire reste quasi absente de ce livre qui ne prétend visiblement pas offrir une discussion critique.

Finalement, abstraction faite des mérites et des lacunes de ce court ouvrage, on peut s'interroger sur la vertu de telles synthèses introductives. N'est-il pas préférable que le jeune lecteur puisse se faire sa propre idée avant d'absorber insensiblement les axiomes exégétiques d'un commentateur, préjugés qui risquent ensuite de faire obstacle à une libre interprétation des textes ? La meilleure façon de « comprendre Platon » (ou, plus modestement, de s'initier à la lecture des dialogues) ne reste-t-elle pas, d'abord et avant tout, de lire Platon lui-même ?

Annie LARIVÉE.

Aristote, *Traité du ciel*, trad. par Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, présentation de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2004, « GF », 469 p., 10,60 €.

Ce traité a un statut spécial à l'intérieur du *corpus* aristotélicien. D'abord, premier paradoxe, il n'est pas un livre d'astronomie. L'astronomie d'Aristote est exposée ailleurs, dans le chapitre 8 du livre L de la *Métaphysique*, où sont discutés les systèmes d'Eudoxe de Cnide et de son élève Callippe de Cyzique. « Le système des sphères homocentriques [...] n'est [...] pas exposé dans le traité *Du ciel* » (p. 22), mais il est considéré comme acquis. Si le monde réalise une perfection physique globale, bien qu'il soit affecté d'une coupure qui sépare le supralunaire du sublunaire, c'est en raison de son unicité.

Deuxième paradoxe : contre la pluralité des mondes soutenue en particulier par les Atomistes, Aristote expose que le monde est un, d'une unité organique. Il est un corps qui a en lui-même le principe de son mouvement (comme les êtres vivants).

Mais, troisième paradoxe, si le monde peut être appelé un être vivant, c'est parce que « la vie se dit de plusieurs façons [...]. La vie comme *bios*, c'est celle des vivants de la région sublunaire, alors que la vie éternelle, celle de Dieu, est qualifiée de *zôè* » (p. 28). C'est une interprétation prudente, minimale, à laquelle Pellegrin propose de se rallier (p. 29). La thèse de l'unité du traité est défendue par Pellegrin, malgré la différence de contenu entre les deux premiers (le premier ciel et ses parties, ainsi que les astres qui y sont transportés, leurs composants, leur caractère ingénéral et incorruptible) et les deux derniers livres du traité (les quatre éléments constitutifs de tous les corps, le pesant et le léger : il existe un pesant et un léger absolus). « Pour saisir le statut du sublunaire dans l'univers, [il faut] comprendre que la génération est un processus élémentaire, que les éléments ne sont pas en nombre infini [...], que les éléments se changent l'un dans l'autre [...], que ce changement ne se fait pas par une modification de leur configuration » (p. 34-35).

Autre paradoxe du traité, le terme *ciel* a au moins trois sens : la dernière sphère de l'univers, dans laquelle sont serties les étoiles fixes, et qui

est animée d'un mouvement régulier ; l'ensemble des corps célestes, cette même sphère des fixes et les sphères planétaires qui sont animées de mouvements plus complexes ; l'ensemble de l'univers, enfin, jusques et y compris la Terre, qui est immobile au centre du monde. Parfois même « ciel » désigne le séjour des dieux. Cette polysémie réduit la fracture entre les quatre parties du traité, d'autant qu'Aristote situe l'étude du ciel à l'intérieur de la physique. Autre argument : Aristote n'éprouve aucun besoin de traiter du Premier moteur immobile, qui est pas *dénié* pour autant, parce que ce traité est un ouvrage de physique, non de cosmologie : « L'existence du Premier moteur immobile n'étant en rien réfutée [...], ce moteur exerce son action sur les corps célestes, et la matière de ces derniers, la "cinquième essence", est descriptible en termes de potentialité [...] à recevoir un mouvement circulaire éternel » (p. 47). « Aristote ne se détourne pas », dans ce traité, « de sa méthode habituelle d'investigation physique » (p. 54). Bien d'autres arguments, démontrant la cohérence et l'unité de ce traité, sans refuser d'y voir un certain nombre de paradoxes, rendent sa lecture passionnante.

Guy SAMAMA.

Richard Bodéüs, *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Paris, Vrin, 2002, 267 p.

L'*Aristote* que Richard Bodéüs nous présente comme « un travail d'introduction » est indéniablement une « entrée » dans l'œuvre du philosophe. La lecture, aussi aisée soit-elle – le lecteur participe de la familiarité de l'auteur avec la pensée du Stagirite –, n'est jamais simplificatrice. La remarque vaut pour la perspective adoptée : R. Bodéüs récusé l'hypothèse d'un corpus qui ferait système, comme il récusé une approche génétique de la pensée du philosophe. Cela ne l'autorise pas à faire d'Aristote un interlocuteur contemporain dont la pensée serait sollicitée au gré de *nos* questionnements : les différences sont plus riches de sens que les « ressemblances superficielles » et R. Bodéüs assume la perspective de l'historien de la philosophie. Il ne s'agit pas de réduire le philosophe aux limites de son temps, mais d'analyser les héritages qu'il a fait siens. On « entre » donc dans Aristote en observant, avec l'auteur, sa façon de s'approprié la philosophie.

Il s'ensuit un cheminement original dans l'œuvre : R. Bodéüs rejette la pertinence du partage traditionnel entre écrits de logique, écrits de philosophie pratique et écrits de philosophie théorétique. Aristote n'a jamais pensé la logique comme un préliminaire à la science, ni la science pratique comme philosophie. Le développement n'est donc pas fondé sur l'analyse de telle ou telle branche supposée de la philosophie aristotélicienne (physique, biologie, etc.), mais se fait au gré de questions regroupées par l'auteur « non sans une part d'arbitraire » (p. 10). La première partie, « L'Asclépiade » – Aristote était fils de médecin –, insiste sur l'intérêt du philosophe pour l'exploration de la nature. La préoccupation prépondérante d'Aristote, comme le montre le corpus, est de fonder la science naturelle. Cette science nous paraît obsolète ; du point de vue d'Aristote, elle aurait toutes les qualifications pour être « philosophie première », n'existait une science plus fondamentale ayant pour objet ce que présupposent les autres sciences : la substance.

Si cette première partie, comme les suivantes, s'ouvre sur un chapitre critique, sa thématique se dégage de l'observation du corpus. Elle trouve

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

une unité positive dans le projet avéré du philosophe. Les deux autres parties, en revanche, sont de nature polémique et ne rencontrent pas aussi nettement une préoccupation aristotélicienne. Dans la seconde partie, intitulée « Le Platonicien », R. Bodéüs dénonce le cercle d'une lecture génétique d'Aristote. Poser, en outre, qu'Aristote s'émancipe progressivement de Platon, c'est occulter la part de l'héritage qui est pleinement assumée : l'exigence de séparer la science de l'opinion, laquelle se fait jour dans les recherches sur les différents raisonnements rhétorique, dialectique et scientifique.

Dans la troisième partie, « Le philosophe et l'intelligence », R. Bodéüs s'oppose à une lecture anachronique d'Aristote, qui se cantonne aux *Éthiques* et à la *Métaphysique*. Ces œuvres sont tenues pour *actuelles* ; R. Bodéüs les relit (et relie) dans le cadre d'un héritage, refusé cette fois. La sagacité (*phronèsis*) et la sagesse (*sophia*) sont les vertus de l'intelligence. Mais la première s'exprime dans l'exercice des choses humaines ; la seconde, dans la spéculation des premiers principes. Autrement dit, la sagacité, vertu du politique, et la sagesse, vertu du philosophe, ont des domaines séparés : contre Platon, le vrai politique n'est pas le philosophe. Même si l'unité de cette dernière partie se laisse moins saisir, on doit reconnaître à la perspective adoptée par R. Bodéüs toute sa pertinence : la réflexion sur l'héritage dégage de fortes cohérences sans faire du corpus un système.

Pour finir, signalons l'originalité de l'auteur dans ses choix de traducteur : la traduction de *phronèsis* par « sagacité » rend mieux compte du caractère intellectuel de cette vertu que la traduction traditionnelle par « prudence ». Signalons également la clarté de ses explications exemptes de tout jargon. Sur un plan formel, le texte présente des coquilles, mais les doit-on à la précipitation de l'auteur ou à celle de l'éditeur ?

Anne BALANSARD.

Jesús Manuel Conderana Cerrillo, *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2002, 23,5 × 17 cm, 421 p.

La question que pose cet ouvrage est celle de savoir ce qu'il y a exactement de théorique, de conceptuel, dans la morale telle que la conçoit Aristote. La thèse soutenue par J. M. Conderana est que, si l'éthique d'Aristote est bien de nature essentiellement « cognitive », la connaissance des principes pratiques repose cependant sur l'intuition. Il appuie son analyse sur l'ensemble de l'œuvre et pas seulement sur l'étude des grands textes moraux. C'est ainsi qu'il montre d'abord que la doctrine aristotélicienne de la science en général exige la connaissance de principes vrais connus sans médiation (chap. I) ; il établit ensuite que l'induction est le chemin qui permet d'accéder à la compréhension de ces principes (chap. II) et enfin que, en ce qui concerne l'éthique elle-même, il est nécessaire de connaître des principes *pratiques* afin de rompre le cercle qui renvoie de la prudence à la vertu et réciproquement (chap. III). Suit alors un recensement des différents principes éthiques que nous rencontrons dans l'œuvre d'Aristote où l'auteur montre qu'ils sont connus par deux types différents d'intuition pratique : l'une appréhende les principes universels, l'autre ceux qui relèvent de la circonstance et de l'action même qui est à réaliser (chap. IV).

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

Ces principes sont-ils directement connus de façon intuitive ? Une réflexion sur les termes fondamentaux de l'éthique aristotélicienne (le « bon », par exemple, ou encore la *recta ratio*) montre que le refus d'Aristote de définir certains mots par le moyen d'autres mots n'implique pas incertitude sur leur signification mais tout simplement que les critères qui règlent la conduite prudente ne sont pas réductibles au concept. Mais il y a plus, car l'auteur voit, après Ortega y Gasset, une sorte de « kantisme chez Aristote ». Dans la connaissance théorique comme dans la connaissance pratique, en effet, la fonction des principes est de rendre raison de la connaissance elle-même, ce qui implique que l'intuition se déplace alors de la connaissance du principe à la connaissance d'un fait incontestable qui exige une justification.

Au total, J. M. Conderana considère que ce qui distingue l'éthique aristotélicienne de celle de Platon tient avant tout à une conception différente de la notion de bien : alors que, pour Platon, le bien est une qualité indivisible qu'une technique déductive permet, au moins en droit, d'appliquer à chaque situation, Aristote est convaincu que les biens sont pluriels et, en un certain sens, incommensurables, car qualitativement différents. Il faut donc comprendre ce que chacun est en propre et, arrivé au moment de l'application, connaître par intuition quelle hiérarchie doit être établie entre eux dans chaque circonstance.

La thèse est exposée de façon méthodique et minutieuse. Les termes grecs sont accompagnés d'une traduction en espagnol. Les différents index sont utiles (notions, noms propres, références des citations d'Aristote...). La bibliographie, établie avec le plus grand soin, confirme les qualités scientifiques de cet ouvrage qui mérite toute l'attention des lecteurs d'Aristote.

Yves LORVELLEC.

Maria Protopapas-Marneli, *La rhétorique des Stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2002, coll. « Ouverture philosophique », 224 p., 19 €.

Avec le souci de rassembler et de faire jouer les textes et les citations, l'A. replace l'art stoïcien de la parole et de l'écriture au sein du système. Elle considère que cette rhétorique n'est pas seulement un art. Certes, si les Stoïciens pratiquent et enseignent leurs techniques de l'expression, leur rhétorique devient avant tout une *science* liée à une grandiose vision du monde. Dans la compacité systémique, la rhétorique, malgré la diversité des Stoïciens, se fait solidaire de la physique et de la morale. Elle est, avec la dialectique, l'une des deux parties principales de la logique, laquelle est l'ossature du système. Cette rhétorique contribue à l'acquisition et à l'enseignement du vrai et, comme le savoir du Portique est la clé de la bonne conduite de la vie, elle ouvre la voie de la vertu et, par surcroît, du bonheur. Ainsi remplit-elle une fonction morale et éducative qu'en outre elle confère à la poésie et à la musique.

Tout l'ouvrage revalorise la portée de la rhétorique stoïcienne sous l'angle de laquelle il rappelle l'essentiel de la doctrine. Il accorde une place majeure à Cléanthe, notamment en analysant l'*Hymne à Zeus*. Au nom de la parenté entre les hommes et le Dieu, Cléanthe tutoie celui-ci. Maria Protopapas-Marneli souligne l'influence d'Héraclite sur Cléanthe et les Stoïciens, par exemple à propos du mal. Pour Cléanthe, philosophe-poète, comme le savoir dépend de la valeur d'un enseignement, celui-ci ne se

réduit point à un exposé de thèses. Le maître doit s'efforcer d'initier son auditoire à savoir écouter et à vouloir. Dès lors, qu'il recoure à la poésie : les ondes transmises par la diction vibrent à travers le corps de l'auditeur et conduisent les mots à pénétrer l'intellect.

Les Stoïciens instituent une linguistique ternaire en ajoutant au son vocal et à l'objet existant un incorporel, le *lekton*, l'*exprimable*. La doctrine des *lekta* repose sur une sorte de méta-ontologie dont « l'élément le plus général n'est pas l'être mais le *quelque chose (ti)* » (p. 35) englobant les incorporels. Langage et pensée se confondent comme *logos*. La concision est introduite par les Stoïciens comme qualité du discours. L'A. insiste également sur deux autres techniques de leur enseignement : les formes géométriques servent à expliquer leurs thèses et l'analogie joue aussi un rôle démonstratif. Enfin, les diverses formes stylistiques ont une vertu didactique et donc morale. Trois bibliographies, deux index onomastiques, un index des notions.

Jean-Marc GABAUDE.

Jean-Michel Charrue, *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, coll. « Études anciennes », 454 p.

Richard Dufour, *Plotinus. A Bibliography 1950-2000*, Leyde, Brill, 2002, VIII-176 p.

Florent Tazzolio, *Du lien de l'Un et de l'Être chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2002, coll. « Ouverture philosophique », 302 p.

Michel Fattal (dir.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2003, 366 p., coll. « Ouverture philosophique ».

Plotin, *Ennéades*, traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion. Traités 1-6 (2002, 292 p.), 7-21 (2003), 22-26 (2004, 260 p.). Six autres volumes annoncés.

Enrico Peroli, *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del platonismo*, Milan, Vita e pensiero, 2003, 556 p.

Jacques Derrida dit de Platon et d'Aristote qu'ils sont comme un vieux couple s'invitant partout. Sans complexe, ils prennent part à toutes les conversations, et donnent leur avis sans attendre qu'on le leur demande. Ils envahissent notre pensée, notre vie privée en se mêlant de tout. Et s'il y a une table à laquelle ils se sont invités, c'est bien celle de Plotin. Trop souvent, on a voulu voir en Plotin un simple suiveur de Platon et d'Aristote. Indéniablement, ces deux figures ont joué un rôle profond dans la pensée plotinienne, elles en sont au fondement. Mais, en même temps, Plotin ne cesse de remettre en cause cet enseignement reçu par une mise en exercice subtile faisant varier et le sens et la fonction des concepts étudiés, par exemple la dialectique. Si Platon est effectivement l'immense référence de la pensée plotinienne, la dialectique incarnant la méthode du maître de la caverne a peu de prise sur Plotin. Sans doute, il consacre un de ses cinquante quatre traités à cette méthode (I, 3, *Peri dialektikès*), mais cette analyse tient plus, déjà, d'une histoire de la philosophie que d'une prise de position engageant sa philosophie propre. Sans doute, le discours plotinien répond à d'autres exigences, où la réflexion ne se tient plus en termes d'oppositions mais d'affirmations. En cela, Plotin renoue, en bien des points, avec le discours présocratique. Mais si, aujourd'hui, nous percevons l'apparition de Platon au sein de la philosophie comme une rupture, ou un bouleversement, précisément par l'irruption de la dialectique, il est certain

que les néo-platoniciens, et à plus forte raison Plotin, ne devaient pas percevoir ainsi la philosophie platonicienne. L'essentiel était probablement de recueillir un savoir par des sources multiples, sans distinction d'époque ou de reconnaissance de mouvements, comme le prouve la richesse des références. L'essentiel était de progresser dans la connaissance vraie des choses en s'orientant dans la pensée par les outils divers à leur disposition. Platon était pour Plotin une source importante, mais non exclusive. Sur ce point ainsi que sur l'évolution de la dialectique platonicienne à partir du *Parménide*, on lira avec profit l'ouvrage de Jean-Michel Charrue.

L'étude de la philosophie de Plotin vise aujourd'hui à lui rendre toute sa spécificité novatrice par le dévoilement de ses origines multiples, et non seulement platonico-aristotéliennes. Cette entreprise semble avoir pris naissance il y a une trentaine d'années lorsque des spécialistes de Plotin ont accentué leurs recherches sur cette multiplicité de pensées et de courants ayant marqué ce philosophe né en Égypte, de culture grecque, ayant longtemps enseigné à Rome. Ce tournant de la réception plotinienne ressort bien de l'ouvrage de Richard Dufour, œuvre de patience et précision, qui référence par thèmes, figures et langues la plupart des articles et livres écrits sur Plotin entre 1950 et 2000.

Si l'étude d'une pensée par son contexte n'est pas propre au cas plotinien (par exemple, l'étude de la philosophie de Nietzsche ou celle de Bergson suivent actuellement le même mouvement), elle est porteuse d'une grande fertilité par le dévoilement de courants hétérogènes au travail dans la réflexion plotinienne, comme ceux portés par les Stoïciens, Épicure, les Gnostiques, l'orphisme, ou encore les Mystères égyptiens ou la philosophie indienne. Comprendre qu'une pensée puisse apparaître sous la pression de courants philosophiques distincts, voire opposés, est sans doute une attitude *nouvelle*, contraire au principe d'élection de la figure qui a pu hanter longtemps l'histoire de la philosophie : la pensée se nourrit d'un réseau avec lequel elle crée des régimes de connexions, plus qu'elle n'apparaît en dehors de lui pour mieux le transcender. Dans ce principe de lecture contextuelle, on appréciera le livre de Florent Tazzolio, analysant l'ambiguïté plotinienne de l'être dans son rapport avec le Un à la lumière de ces apports conceptuels différents. On remarquera particulièrement son étude rapprochée des trois hypostases et des liens qu'elles instituent, créant ainsi une véritable topologie des relations de l'être avec le Un. La pensée plotinienne est alors montrée comme un tout dans la cohérence d'un système autant transcendant (hénologique) qu'immanent (noétique et psychique). Cela en n'hésitant jamais à se laisser éclairer par les sources non grecques dont Plotin a pu jouir.

Selon Michel Fattal, le statut qu'octroie Plotin au *logos* est particulier, par sa fonction unificatrice des trois hypostases, par la vie qu'il y transmet. Au sujet de cette question si précise dans la philosophie de Plotin, et l'originalité qu'il y développa, Fattal avance au préalable plusieurs analyses concernant le principe du *logos* chez Héraclite, Démocrite ou Parménide, mais aussi chez Platon et Aristote. Il se propose d'articuler le *logos* avec les autres concepts plotiniens et de montrer particulièrement son rôle dans l'hénologie plotinienne. Peut-on parler d'un *logos hénologique* ? Telle est la question à laquelle, fondamentalement, cet ouvrage et les six années de séminaires de DEA animées par Michel Fattal ont tenté de répondre.

La nouvelle traduction des *Ennéades* par Luc Brisson et Jean-François Pradeau ne remplacera en rien la célèbre traduction bilingue d'Émile Bréhier. On doit la considérer comme un essai sur Plotin (et par lui-même), et

non comme l'exposition objective de sa pensée et sa traduction. Émile Bréhier tenta d'exposer la pensée de Plotin dans sa virginité, par la publication des deux versions grecque et française en regard, sans véritable appareil critique orientant ou dirigeant le lecteur. Au contraire, si cette nouvelle traduction désire se suffire à elle-même, elle est cependant encadrée d'un appareil critique puissant, guidant et instruisant le lecteur à chaque pas, tant sur les problèmes que la traduction peut engendrer que sur le sens des passages obscurs et des origines diverses de cette pensée. Un commentaire expose la pensée de Plotin dans son processus créatif même, par le soulignement de ses hésitations, de ses affirmations et de ses références. Il est vrai que l'on ne peut appréhender les *Ennéades* comme le fruit mûr d'une pensée reposée, car Plotin écrivait abruptement et sans relire ni retoucher ses textes (Porphyre, *Vie de Plotin*, VIII). Ce qu'il nous a donc laissé est un travail ne renonçant aucunement à dévoiler les chemins de sa propre pensée dans le moment même où il les emprunte. L'appareil critique de cette traduction retrace et souligne chacun des méandres de cette création en acte.

Sur l'apport de la pensée plotinienne aux générations postérieures, le livre d'Enrico Peroli tente de combler une lacune importante. Concernant plus particulièrement l'influence potentielle de Plotin sur le monde chrétien, on voit combien Grégoire de Nysse a été amené à concevoir son propos sur l'âme à partir de la connaissance qu'il détenait du plotinisme (Grégoire de Nysse, *De instituto christiano*, 40), théorie qui ne reproduit pas la conception aristotélicienne de l'âme mais la développe en un sens nouveau (contemplation). On lira avec attention les deux chapitres (2 et 4) qu'Enrico Peroli consacre à l'âme chez Plotin et à la réception qu'en a faite Grégoire. Plus globalement, l'ouvrage fait le point sur l'importance du néo-platonisme dans la constitution de la théologie chrétienne à travers les figures de Grégoire de Nysse, donc, mais aussi de saint Ambroise et de saint Augustin.

Stéfan LECLERCQ.

Monique Dixsaut (dir.) (collab. Pierre-Marie Morel et Karine Tordor-Rombaut), *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, 326 p.

Cet ouvrage collectif, écho du séminaire de philosophie antique dirigé par M. Dixsaut et D. O'Brien durant l'année 1998-1999, à la Sorbonne, est présenté par M. Dixsaut comme « un moyen d'accès à la philosophie de Plotin dans son ensemble » (p. XVII) et, de façon plus générale, comme une occasion de réfléchir à la signification du terme « soi-même » inclus dans le fameux précepte delphique « Connais-toi toi-même ». En effet, lorsque Plotin reprend cet adage, il n'entend pas s'interroger sur le « moi » constitué dans sa singularité, ni non plus sur un exemplaire de la nature humaine. Il ne se demande pas ce qu'il en est de l'introspection ou des diverses techniques d'analyse de soi. Comme le remarque M. Dixsaut, dans ce traité qui a pour titre porphyrien *Des hypostases qui connaissent et de ce qui est au-delà*, Plotin « exhorte moins à connaître ce que nous sommes qu'à devenir ce que nous devons être si nous voulons être véritablement nous-mêmes » (p. VII).

Cet ouvrage comporte deux volets : le premier regroupe des études générales qui envisagent la question de la connaissance de soi dans son rap-

port avec l'ensemble de la philosophie de Plotin ; le second présente des études concernant plus directement le traité 49, thèmes, structure, analyse de points particuliers.

La question de la connaissance de soi ne concerne pas d'abord l'âme humaine ou, plutôt, ne la concerne qu'autant qu'elle est en lien avec l'Intellect. Seul l'Intellect, en effet, jouit d'une connaissance pleinement autoréflexive, affranchie de toute extériorité qui obligerait à distinguer entre sujet connaissant et objet connu. Tant que cette distinction est présente, on ne peut échapper à l'objection sceptique qui fait remarquer que ce qui connaît ne peut en même temps être connu, en sorte que la connaissance de soi-même est impossible. Si une telle connaissance doit être possible, il faut qu'il y ait coïncidence entre connaissant et connu, sans qu'il y ait pourtant confusion, ce qui supprimerait toute connaissance véritable. Une telle unité dans la multiplicité renvoie, à sa façon, à l'Unité sans multiplicité du premier principe, dont on pourra alors se demander s'il se connaît lui-même. D'où les études consacrées à l'Un, à côté de celles qui portent sur l'Intellect et sur l'âme humaine.

On trouvera aussi dans ce volume une longue bibliographie due à A. Larivée, ainsi qu'un index des auteurs cités.

Monique LASSÈGUE.

Joachim Lacrosse, *La philosophie de Plotin. Intellect et discoursivité*, Paris, PUF, 2003, coll. « Thémis-Philosophie », 276 p.

Chacun des neuf chapitres qui composent cet ouvrage a trait à l'intellect, ce qui justifie le sous-titre. Il s'agit bien pourtant d'étudier l'ensemble de la philosophie de Plotin, tant il est vrai que cette pensée est telle qu'on ne peut sans artifice isoler un thème des autres.

On peut regretter que ce nouveau livre de J. Lacrosse use souvent d'un langage inutilement ésotérique, propre à rebuter ceux qui ne pourraient pas immédiatement lire les termes grecs sous leur déguisement français, mais la thèse de l'A. est claire. Il s'agit de montrer que la philosophie de Plotin n'est pas un système ou une explication du monde. En usant d'une multiplicité de genres de discours – exégèse, mythes, raisonnements dialectiques, introspections psychologiques –, Plotin veut faire comprendre que l'intellect aussi bien que l'Un sont au-delà de tout discours. La philosophie de Plotin n'est pas un exposé, c'est une pratique du lien dynamique qui rattache l'inférieur à ce qui le précède, notamment l'âme douée d'intellect à la plénitude de l'intellect subsistant. C'est pourquoi, à travers ses multiples formes, le discours plotinien est proche de la musique, incantation qui apaise l'âme impuissante à dire ce qu'elle a vu (p. 257).

Pourtant il ne s'agit nullement de présenter la philosophie de Plotin comme une mystique. L'A. revient à plusieurs reprises sur la nécessité de se défendre d'une surdétermination des termes plotiniens, notamment celui de *noûs* auquel on ajoute subrepticement des présupposés chrétiens dès qu'on le traduit par « Esprit ». Si on veut parler de mystique, il faut entendre par là non pas un aboutissement des pratiques intellectuelles, conduisant à une union indicible avec l'Un, mais la condition qui permet ces pratiques et les empêche de s'abîmer dans un système clos. C'est ainsi que l'A. justifie sa thèse selon laquelle Plotin « surmonte la théologie par l'hénologie » (p. 229). Encore cette hénologie n'est-elle posée que pour permettre de saisir l'intellect comme « seconde hypostase ». En dépit des cri-

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

tiques dont cette expression a été l'objet, l'A. veut la conserver, en raison de l'autonomie, de l'autarcie et de l'unité du niveau noétique. Parler de seconde hypostase, ce n'est pas seulement faire entendre la subsistance de l'intellect, c'est dire aussi que l'intellect n'est pas l'Un dont il dépend et n'est pas non plus le produit des actes de l'âme, même s'il n'est pas saisissable en dehors des pratiques discursives qui sont les siennes. « Hypostase » donne à penser que l'intellect est matière d'un principe supérieur, l'Un, qu'on peut alors appeler « hyperstase », et, en ce sens, l'intellect est la première hypostase et le second principe.

Le livre comprend aussi une bibliographie et un index des textes de Plotin cités ou allégués, incluant la *Vie de Plotin*. Signalons aussi l'importance des notes qui accompagnent les différents chapitres et sont souvent propres à éclairer la position de l'A. par rapport aux travaux contemporains sur la pensée de Plotin.

Monique LASSÈGUE.

Evanghélos Moutsopoulos, *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Académie d'Athènes, Centre de recherche sur la philosophie grecque, 2003, 196 p.

Parmi ses soixante quatre ouvrages, l'académicien d'Athènes avait déjà beaucoup publié sur Proclus. Il focalise ce nouveau volume sur le concept clé de *kairos*, exclusivité de la langue et de la pensée grecques, que, philosophe du *kairos* et de la kairicité, il avait instauré il y a plus de quatre décennies. Il fait apparaître ce concept comme structurellement et fonctionnellement omniprésent chez Proclus, charnière médiévale kairique, plus *rationaliste* que Plotin. À l'encontre de plusieurs commentateurs, il montre que le Diadoque est, plutôt qu'un théurge, un métaphysicien cohérent marqué par sa rigueur de mathématicien. Cette métaphysique du plein est un système clos, à la fois unitaire et distinctif – donc fortement hiérarchisé –, qui ordonne et rationalise. La *hiérarchisation*, tant ontologique que gnoséologique, est solidement structurée. Les complications et la complexité de la procession et les nuances de la conversion sont systématisées et intégrées. La luxuriance est maîtrisée et les oppositions s'harmonisent. C'est ainsi que la *précarité* de l'intervention du *kairos* au sein de l'univers n'en impose pas moins la *consistance* permanente de ses effets. E. M. souligne également chez Proclus une coexistence tant d'*unité* et de *multiplicité* que de *continuité* et de *discontinuité* ontologiques et logiques, essence du néo-platonisme surtout tardif. En effet, à l'intersection des axes du *pas-encore* et du *jamais-plus*, le *kairos* définit chez le Diadoque « une zone minimale autant qu'optimale de discontinuité à l'intérieur d'une continuité ainsi restructurée » (p. 168). Instrument d'organisation créé par l'Un, il émane, le plus souvent par procreation, de chacune des hypostases, hénades ou puissances en profusion dans l'univers ontologique proclusien et il remplit ainsi multiplement sa fonction. Cette surabondance d'entités intermédiaires prévient tout hiatus, toute rupture, tout vide, et elle facilite la « mobilité des manifestations du *kairos* à tous les niveaux du réel » (p. 105). Ceux-ci *participent plus ou moins de l'Un* grâce à la puissance diffuse qui agit également comme un *kairos discriminatoire* (cf. p. 45). La dynamique ontologique se transmet tout au long de l'échelle. Tout désordre est kairiquement ordonné et E. M. décèle « l'existence d'une *entropie* à la fois ontologique et cosmologique » (p. 32). Tout demeure en tout, *métastable*. Le *kairos*, « structure restructurante »

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

(p. 97), confère à l'âme, en l'harmonisant, un statut ontologique d'hypostase et, mesuré, il maintient l'équilibre universel et l'*ordre providentiel*, de sorte qu'il devient « un objet constant d'espérance chez l'homme » (p. 105). L'être ne s'évanouit point et la matière, en participant, indirectement et tant soit peu, de l'Un, est *quasi-non-être* et non pur non-être, à la différence du dualisme plotinien. Le corps lui-même, par son rôle de véhicule de l'âme, s'élève kairiquement à partir de la matière, ce qui manifeste un réalisme métaphysique. Entre les facultés de l'âme persistent fonctionnellement la continuité originelle et une collaboration. La praxéologie proclusienne responsabilise l'homme dans la mesure où il agit en connaissance de cause.

E. M. fait jouer les trois modalités les plus fondamentales de la présence kairique : ontologique, cosmologique et consciente. Il qualifie les fonctions qu'exerce toute structure, notamment kairique, « de *motivantes*, de *réalisantes* et de *performantes* » (p. 36). Temps, espace et mouvement, paramètres fondamentaux de la réalité cosmique, sont « dominés par un quatrième paramètre, la kairicité, qui leur est virtuellement inhérente, puisqu'il lui est permis de s'insérer à tout instant dans leur conduite et d'en modifier la structure et le cours » (p. 105). La stratégie kairique s'immisce partout, par exemple dans la méthode déductive et en scientifïcité, notamment en cosmologie ou encore dans la conception – inspirée de Platon et de Plotin – de l'œuvre d'art, qui s'enrichit ainsi à propos de trois problématiques : statut ontologique de l'œuvre d'art comme « produit de l'élan instauratif de l'artiste » (p. 141), préfiguration instaurative ou intentionnelle, fonctionnalité instrumentale. Axé sur l'idéocentrisme plotinien, le réalisme proclusien s'éloigne du réalisme intellectualiste esthétique des *Ennéades*, car le sensible est, pour le Diadoque, « bel et bien réel » (p. 147). Ce réalisme proclusien, pragmatique, intervient à tous les niveaux de l'activité humaine : politique, stratégique, pédagogique, agricole, maritime. E. M. tient pour authentiques les commentaires de Proclus sur *Les travaux et les jours* d'Hésiode.

Cet ouvrage d'une haute technicité, écrit avec précision et élégance, revalorise la doctrine du Diadoque et en renouvelle pertinemment, textes à l'appui, la lecture. La rigueur de la composition, la pédagogie de la difficulté, l'érudition des notes, le choix des citations traduites, la portée philosophique en font un ouvrage de référence. Son acribie est encore complétée par la bibliographie et par quatre index des passages cités de Platon, Aristote, Plotin et Proclus. L'auteur annonce son prochain ouvrage sur la philosophie proclusienne des arts – particulièrement de la musique – et le rôle qu'y joue le *kairos*.

Jean-Marc GABAUDE.

Evanghélou Moutsopoulos, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Académie d'Athènes, Centre de recherche sur la philosophie grecque, 2004, 228 p.

E. Moutsopoulos, philosophe notamment du *kairos*, ainsi que de la culture et de la musique grecques, complète, avec *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, plusieurs séries de ses ouvrages – à savoir, la mise en valeur de Proclus, du *kairos* et de la philosophie grecque de la musique. On doit à l'académicien d'Athènes d'avoir souligné : a) l'intention, la cohérence et la stratégie d'une grande philosophie ; b) la fonction du *kairos* ; et c) la place centrale de la musique dans la pensée philoso-

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

phique des Grecs durant une douzaine de siècles. Commentant Platon, Proclus l'éclaire et le prolonge à la fois, tout en l'infléchissant, en l'enrichissant d'apports novateurs et en construisant un système. Dans *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus* (1985) et dans *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus* (ci-dessus), l'auteur avait déjà établi l'essentiel du système proclusien. Il suit toujours de près les textes.

Que le Diadoque soit parvenu à surmonter et à maîtriser tout un jeu de tensions internes au profit de la rigueur logique et de l'esthétique de sa doctrine, c'est l'un des signes d'une grande philosophie – selon une épistémologie de la philosophie et de son histoire. C'est ainsi que le trait proclusien fondamental est le jeu tendu entre une discontinuité originelle héritée de Plotin et la quasi-continuité de fait permise par l'interpolation de valeurs ontologiques intermédiaires, telles les hénades, entre les hypostases. Grâce à la multiplication de ces entités, qui ont pourtant « des statuts et des fonctions à la fois unitaires et multiples » (p. 168), la hiérarchisation ontologique tend à la continuité. Au sein de la procession, toute entité imite l'entité immédiatement supérieure dont elle dérive et, au sein de la conversion, toute entité aspire finalement à l'Un. E. Moutsopoulos décrit ce processus en montrant que procession et conversion se complètent et tendent à se confondre unitairement. Cohésion et unification s'imposent grâce à un principe universel de participation et d'imitation, principe « à la fois ontologique, épistémologique et praxéologique » (p. 74). Toute entité est participée selon un rapport de cause à effet médiateur et de modèle à réplique. Seule hypostase imparticipable, insaisissable et inconnaissable, l'Un, tellement désiré, laisse émaner de lui un équivalent de participabilité et, à partir de son « mouvement immobile » (p. 135), le mouvement se transmet circulairement – pas directement de haut en bas ni vice versa – tout au long de l'échelle. La continuité unifiance est orchestrée selon un jeu de danses et de tourbillonnements. Proclus imagine un immense chorus de rondes successives et échelonnées – autrement dit, de chorées, danses cycliques, donc ordonnées, qui se répètent à tous les niveaux de la réalité dans un temps lui-même cyclique. Autour de chaque choreute, d'autres choreutes gravitent en ronde imitativement, et ainsi de suite. C'est également en dansant autour des intelligibles que « les âmes sont en mesure de les contempler » (p. 68). Dans un tel ordonnancement parfaitement réalisé par la logique mathématique du Diadoque, sont transposées l'arithmologie pythagoricienne et la mathématisation platonicienne. Les révolutions périodiques de l'univers, dans leur mimésis et dans leur régularité, correspondent à des nombres parfaits. À l'intérieur de la hiérarchie cosmique, la tétraktyz établit médiatricement « un modèle complexe d'imitation » (p. 147).

Dans le système proclusien, l'unité et la continuité finales qui dominent et effacent diversité et discontinuité requièrent, outre la participation et l'imitation, musique, lien, harmonie et analogie. Activité unificatrice, la musique se répand dans tout l'univers. La mission de la création musicale et l'universalisation de la musicalité confirment la continuité entre les divers niveaux du réel. Le lien musical est un modèle de continuité. Le musicien illustre « le lien qui relie le monde sensible au monde intelligible » (p. 52). Dès lors, le Diadoque érige le lien, présent dans le *Timée*, en une structuration rapprochant les contraires, réduisant la pluralité à l'unité et suscitant la communion avec soi-même (cf. p. 23-24). La création musicale est à la fois un symbole et une évidente manifestation de l'agencement et

de l'harmonisation des contraires. Dérivant de l'élan créateur universel et finalement de l'Un par la médiation de la hiérarchie ontologique, elle bonifie l'ensemble de la réalité. L'âme peut se transformer en produisant des actes musicaux, et la musique, selon le finalisme platonicien repris par le Diadoque, révèle « à l'homme son essence harmonique intime » (p. 20). La création de musique et donc d'harmonie reflète la musique divine et l'harmonie intelligible qui s'expriment cosmiquement et universellement. « Qu'elle soit musicale, astronomique ou mathématique, l'harmonie se manifeste en tant qu'union de contraires » (p. 219) et elle est omniprésente dans cette alliance bénéfique d'éléments d'abord opposés. L'analogie, qui est harmonique, est le plus beau des liens, un lien de plus en plus parfait à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie. Le lien harmonique interne est providentiellement imposé par la relation intrinsèque entre des termes. Avec E. Moutsopoulos, nous voyons là une *harmonie préétablie* avant la lettre « existant virtuellement à l'intérieur de chacun des termes » (p. 223). L'analogie, qui symbolise l'échelonnement, unifie la pluralité, ainsi pour les divinités. E. Moutsopoulos montre que l'ontologie proclusienne est dominée par l'idée d'analogie. Il y a homologie entre les structures, notamment celle de la nature et celle de l'univers intelligible. L'élan créateur pénètre toutes les couches de la procession jusqu'à la matérialité qui est quasi-non-être, mais point non-être. Il n'y a de non-être que l'Un.

Les ambiguïtés et ambivalences, qui se répètent partout, se résolvent dans une conciliation unifiante et de même en est-il des problèmes, tel celui du mal. La scission active de l'âme pensante entre contemplation du divin et souci du corps reproduit l'indivisibilité de l'Intellect. En recherchant providentiellement stabilité et permanence, la vie humaine prolonge l'énergie du divin. Le démiurge, que l'on peut selon E. Moutsopoulos assimiler au *noûs*, est à la fois unique et pluriel (cf. p. 193) ; or, s'il est pluriel, c'est parce qu'il délègue un pouvoir à des dieux subordonnés. Une telle procuration sauvegarde la « continuité régnant entre les créatures » (p. 194). De même est instituée une communion continue « entre l'Intellect et l'Âme en tant que réalités ontologiques distinctes » (p. 198). Dans l'aspiration à imiter l'activité du démiurge et la création cosmique, la créativité humaine, notamment artistique, « oscille entre les niveaux de l'intelligible et du sensible » (p. 183). Selon E. Moutsopoulos, les ambiguïtés sont parfois levées par le *kairos*, par exemple à propos du rapport temporel entre le *vivant en soi* et le démiurge (cf. p. 169-170). Les analyses érudites d'E. Moutsopoulos permettent de penser que le système proclusien semble s'autojustifier répétitivement puisqu'il est lui-même *supération* et harmonisation des différences et oppositions.

Avec précision et acribie, l'auteur a également investigué sur la conception proclusienne de la musique. Pour mieux la situer, il décrit les pratiques musicales depuis Damon d'Oa et le rayonnement platonicien du paradigme musical. Vu le décalage de neuf siècles, Proclus ne pouvait guère connaître les faits musicaux de l'époque de Damon et de Platon. En outre, il est tombé dans le piège du « principe musical » (p. 207) en interprétant le *Timée* « selon une optique musicologique » (p. 208). N'étant point musicien, il s'appuie sur la tradition livresque et il recourt à sa propre inspiration. Sa structuration est parfaitement adéquate à la structuration du système, à tel point que les deux se confondent (cf. p. 247-248). Les index des passages de Platon, d'Aristote, de Plotin et de Proclus et la netteté de la composition achèvent de constituer cet ouvrage de référence en instrument de recherche.

Jean-Marc GABAUDE.

D. Koutras, *Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy*, Athenes, Papadakis, 2002, 125 p.

Dans ce volume, l'auteur, éminent historien de la philosophie, a réuni les textes de douze articles et conférences. La communauté philosophique pourra désormais accéder facilement à des textes qui traitent de multiples questions philosophiques. Bien que la moitié de ces essais soit consacrée à la pensée d'Aristote, ce qui n'est pas pour surprendre de la part d'un philosophe dont la formation aristotélicienne est bien connue, des aspects de la philosophie de Parménide, de Socrate, de Plotin, du Pseudo-Denys, de Grégoire Palamas et de Pléthon sont également éclairés de façon pénétrante et créative. La notion d'*être* chez Parménide, traitée dans la perspective de sa connexion avec celle de *logos*, constitue le thème principal du premier essai. Les limites de la déduction chez Aristote, le sens de la notion d'équité (*ἐπιείκεια*), la mise au point du rôle accordé à l'homme dans la cosmologie du Stagirite, la pérennité de sa morale, ses réflexions sur la poésie et l'histoire telles qu'elles ont été développées dans sa *Poétique* sont les thèmes des six textes suivants. Trois autres essais sont consacrés à la notion d'œuvre d'art chez Plotin, à celle du beau chez le pseudo-Denys, et à la métaphysique de la lumière chez Grégoire Palamas. L'approche de la conception de la nature et de l'art chez Pléthon Gémiste offre au lecteur un éclairage particulièrement intéressant du texte *De differentiis* et des références astucieuses, bien qu'erronées, du philosophe de Mystra à la *Physique* aristotélicienne, ce qui dévoile son intention intime d'attaquer, à travers Aristote, Thomas d'Aquin. Le lecteur attentif de cet ouvrage saura apprécier la perspicacité et l'ampleur philosophique de la pensée de D. Koutras, ainsi que la richesse de sa documentation et la rigueur de son style.

Evanghélos MOUTSOPOULOS.

Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001, 283 p., 18,29 €.

Depuis quelques années, les interprètes de philosophie ancienne sont l'objet d'un intérêt particulier. Ainsi, en 1999, paraissaient les *Entretiens* de L.-A. Dorion avec L. Brisson (*Rendre raison du mythe*, Montréal, Liber). Plus récemment, on pouvait lire les propos échangés entre P. Pellegrin, M. Canto-Sperber et J. Brunschwig dans la partie introductive du recueil d'hommages consacré à ce dernier à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire (*Le style de la pensée*, Paris, Les Belles Lettres, 2002), alors que paraissait également, au cours de l'année 2001, un livre d'entretiens entre J. Carlier, A. I. Davidson et P. Hadot.

Ces entretiens avec P. Hadot comportent trois volets. Le premier entretien entre J. Carlier et P. Hadot (chap. I et II), d'ordre strictement biographique, est un récit beaucoup plus détaillé que l'interview accordée à M. Chase en guise de « *postscript* » à la traduction anglaise des *Exercices spirituels* (*Philosophy as a Way of Life*, Oxford, Basil Blackwell, 1995). La seconde partie du livre (la plus étendue, des chap. III à VIII) est consacrée à un entretien de nature plus philosophique avec Arnold I. Davidson qui questionne P. Hadot sur l'orientation particulière de sa pratique herméneutique. Cette partie, sorte de « *digest* » dialogué de l'œuvre de P. Hadot, intéressera plus particulièrement ceux qui ne

connaîtraient pas encore bien la pensée de cet auteur. La transcription de ces entretiens a fait l'objet d'un utile travail d'édition puisque les références exactes des textes auxquels P. Hadot renvoie sont presque toujours indiquées en notes. En revanche, le lecteur qui aurait déjà lu les articles et les livres de P. Hadot ne trouvera rien de vraiment neuf dans ce second entretien, ni sur le fond, ni même du point de vue de l'expression. En vérité, plus que de *vraies* questions, les interventions de Davidson semblent plutôt offrir l'occasion à P. Hadot d'exposer à nouveau des idées qu'il avait déjà exprimées ailleurs. Si le fait de s'entretenir séparément avec deux interlocuteurs permet d'aborder la pensée de P. Hadot sous des angles différents, il présente aussi l'inconvénient de donner lieu à de nombreuses répétitions.

Du point de vue philosophique, c'est la dernière partie du livre, où J. Carlier joue, suivant sa propre expression, « l'avocat du diable », qui s'avère la plus stimulante. Fermement décidée à déstabiliser P. Hadot, elle le confronte à plusieurs arguments qui semblent s'opposer à une réappropriation contemporaine de la philosophie antique comme mode de vie. P. Hadot entreprend alors, de manière sereine, mais non sans vigueur et sans vivacité, de mettre au jour les préjugés contestables qui sous-tendent de telles critiques et en profite également pour rectifier certaines interprétations erronées à propos de la pratique des exercices spirituels. En guise de postface, P. Hadot présente enfin une brève anthologie de citations d'auteurs anciens et modernes ayant exprimé de manière particulièrement condensée ce qu'il a lui-même cherché à communiquer dans ses écrits.

Annie LARIVÉE.

Evanghélou Moutsopoulos, *Variations sur le thème du kairos de Socrate à Denys*, Paris, Institutions philosophiques réunies - Vrin, 2002, 208 p.

Philosophe et historien de la philosophie, esthéticien et philosophe de l'art, compositeur et musicologue, E. M. est le *philosophe du kairos*. De la pensée grecque qui a inventé et, durant dix siècles, exploité la notion de *kairos* associée à celle de *mesure*, il se constitue, depuis 1962, tant l'héritier que le maître. De cette notion qu'il analyse minutieusement à travers les textes, il dégage une complexe unité et le sens fondamental d'un *contre-temps* biface bravant la triade temporelle. De sa conceptualisation du *kairos*, E. M. tire des idées pour aujourd'hui. Ce nouveau recueil ajoute des *variations* à d'autres ouvrages de l'auteur, notamment à *Kairos. La mise et l'enjeu* : à notre compte rendu (*Revue philosophique*, n° 4, 1992, p. 553-556) nous renvoyons à propos de cette catégorie dont E. M. est le créateur.

Voici quelques-unes des notations que nous apporte le nouveau volume. L'opposition dialectique des contraires, chez Platon, « est résolue non par supériorité (*Aufhebung*), comme chez Hegel, mais par recours à la modération, le plus souvent exprimée par une médiété » (p. 16), modération et médiété étant pourvues de *kairicité*. E. M. fait justice du truisme relatif au prétendu idéalisme platonicien, alors que l'attitude de Platon devrait être qualifiée de *réalisme modéré*. Il montre que l'anthropologie du *Timée* se préfigure dans le mythe du *Protagoras*. Le processus de création *continue* y est scandé par une *discontinuité* d'instant. Chez Aristote, la minimalité optimale du *kairos* introduit « une discontinuité au sein de la continuité temporelle » (p. 79). Les hénades de Proclus mettent de la conti-

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

nuité dans la discontinuité plotinienne. Aristote opposant potentialité à actualité, c'est en vertu d'un substrat potentiel de la forme actuelle – c'est-à-dire d'un modèle structural intégré et évolutif – que la substance s'actualise en se finalisant. Vertu politique de la cité et vertus individuelles sont des médiétés relevant de la mesure et de la modération. Aristote reconnaît aux différents travaux une égale importance et à tous les travailleurs un statut équivalent. L'éducation musicale préfigure l'éducation politique. Selon Proclus, c'est par l'enseignement que la vertu est tirée de son état latent et les dieux dispensent aux âmes des sortes de grâces quasi providentielles, ce que Grégoire de Nysse avait exprimé différemment en soulignant dans la *Bible* la grâce d'un autre *kairos*. Ce sont des assises ontologiques proclusiennes que le Pseudo-Denys confère à l'immuable union en soi qu'est la paix. Bref, un recueil suggestif pour une métaphysique et une axiologie du *kairos* et éclairant pour des rectifications en histoire de la philosophie.

Jean-Marc GABAUDE.

Serge Wüthrich. — *Le Magnificat, témoin d'un pacte socio-politique dans le contexte de Luc-Actes*, vol. 2, Berne, Peter Lang, 2003, coll. « Christianismes anciens », 213 p.

Ennuyeux et décevant, ce livre a certainement pour origine la lecture des théologiens de la libération qui voient dans le Magnificat une sorte de manifeste révolutionnaire. L'auteur semble vouloir montrer que, si tel était le cas, il ne serait pas en accord avec le reste de l'œuvre de Luc.

En fait, il ne montre rien de tel. Après une analyse du texte qui, pour être minutieuse, n'en reste pas moins « littéraire » au sens banal du terme, il essaie – de manière lourde et scolaire – d'appliquer à l'œuvre de Luc un certain nombre de grilles de lecture sociologiques qu'il commence par présenter de manière très abstraite (c'est pourquoi le livre est ennuyeux) et dont il montre l'inadéquation (c'est pourquoi le livre est décevant). En définitive, on s'aperçoit que ce qu'il nous dit de Luc est ce qu'on y a déjà vu soi-même : à savoir qu'il n'est ni inféodé au pouvoir romain, ni révolutionnaire, ni ennemi des Juifs, ni des païens – bref, qu'il est un diplomate, un conciliateur, et que le Magnificat n'est pas l'Internationale.

Tout au plus recueille-t-on, au passage, quelques renseignements.

P. 9 : le contenu du « Sermon sur la Montagne » de Mathieu est, chez Luc, dans un « sermon dans la plaine » (Luc 6).

P. 53-58 : discussion sur la date et le lieu de composition du 3^e évangile et des Actes. L'auteur choisit « les années 80-85, en Asie Mineure, par un auteur grec converti au judaïsme avant de devenir chrétien ».

Le seul passage vraiment intéressant est l'ensemble des pages 180-187 qui insiste sur la fréquence tout à fait spéciale du mot *εἰρήνη* chez Luc, fréquence qui semble faire de son œuvre une réponse « chrétienne » à l'idéologie du règne d'Auguste rattachant la *pax romana* au rôle salvateur de l'empereur (par ex. lien avec la 4^e églogue de Virgile).

Yvon BRÈS.

MOYEN ÂGE

Jean-Michel Bonet, *L'if ou l'olivier. Sagesse et perte d'après le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, L'Harmattan, 2003, coll. « Ouvverture philosophique », 444 p., 34 €.

C'est à la page 294 qu'on aura l'explication du titre : les fruits de l'if sont toxiques, donc associés à la mort, tandis que l'olivier, qui est associé au soleil, est symbole de force et de paix. L'interprétation qui est proposée du roman de Chrétien de Troyes s'appuie sur une antinomie, la sagesse et la perte, la vie intérieure et l'abandon à l'extériorité, les personnages de Perceval et de Gauvain. On suit leurs aventures au fil du livre ; elles sont présentées en même temps comme le devenir spirituel des personnages dans le contexte de la doctrine chrétienne et surtout de la spiritualité cistercienne, associée parfois à l'œuvre des Victorins. L'auteur s'appuie sur les travaux de Michel Pastoureau pour les couleurs, sur un livre de M.-M. Davy pour la pensée interne à l'art roman, sur un livre du P. Chenu pour la théologie au XII^e siècle, sur des étymologies de mots. Les principaux courants de pensée du XII^e siècle ne sont cités qu'à la fin du livre. La symbolique des chapiteaux romans est trop vite abordée ; des impressions tiennent souvent lieu d'affirmations théoriques. On prend trop de temps dans les paraphrases et commentaires du texte de Chrétien de Troyes. Parfois celui-ci sert de prétexte à des exposés concernant les personnages de l'Ancien Testament ou des paraboles de l'Évangile, qui apparaissent presque comme des exhortations religieuses. Tout cela donne à ce travail une allure instable. On le regrettera d'autant plus que la trentaine de dernières pages indique qu'il y avait de quoi davantage approfondir cette étude, tant dans la pensée philosophique du XII^e siècle que dans l'étude même de la symbolique. La série des travaux de la collection « Zodiaque » aurait pu être utilisée. On est en présence d'un ouvrage sympathique qui n'a pas toujours su trouver son centre de gravité, mais qui permet d'accéder au climat culturel du XII^e siècle.

Michel ADAM.

Muhammad Ibn Zakariyyâ al-Razi (Rhazès), *La médecine spirituelle*, introd., trad. notes et bibliogr. de Rémi Brague, Paris, Flammarion, 2003, « GF », 206 p., 7 €.

Razi est plus connu comme médecin que comme philosophe ; mais le climat de ce livre est celui des conseils stoïciens, pour guider l'âme dans sa maîtrise de soi et son épanouissement. Razi a vécu en Iran et en Irak, à cheval sur les IX^e et X^e siècles. Nourri de l'œuvre de Galien, contemporain d'Al Fârâbî, il apprécie peu Aristote. Rejetant tout engagement religieux, il valorise l'image de Socrate. Pour lui, le monde est créé par l'Intellect et est moins une prison qu'un point de fixation pour l'activité de l'esprit ; c'est dire que la science aura pour but de faciliter la vie dans le monde,

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

avec l'appui d'un Dieu bienveillant, connu par la raison. La tâche de la philosophie est de purifier les âmes, ce qui est le but proposé pour nous libérer de nos habitudes pernicieuses. Il s'agit donc d'un traité de morale pratique. La lecture de cette traduction, faite par Rémi Brague, nous est grandement facilitée par une préface bien documentée et des notes éclairantes.

Les vingt chapitres visent, dans un souci pédagogique, à nous confier à l'intellect, pour dominer la passion, en nous mettant sous le patronage de Platon. Nous sommes conviés à une austérité raisonnable par un retour sur soi et un regard critique sur le plaisir ; le médecin coordonnera la considération du corps à l'examen de l'âme. Tour à tour l'orgueil, l'envie, la colère, le mensonge, l'avarice, la tristesse, la gourmandise, l'ivrognerie, la sexualité, la dépense, la vie mondaine sont étudiés par Razi. Il s'agit d'éviter que rien ne vienne gêner notre chemin vers la vie vertueuse, pas même la peur de la mort. Ce livre pittoresque sera une aide pour la connaissance de la pensée arabe, ainsi que persane, la réception de la pensée grecque et le cheminement de la sagesse humaine.

Michel ADAM.

Irène Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Le Seuil, 2004, 780 p.

Historienne des idées linguistiques médiévales, Irène Rosier livre ici un *opus* qui est à la fois le prolongement de ses travaux antérieurs (*La parole comme acte*, Paris, Vrin, 1994) et une avancée originale dans un univers encore inexploré. Dans le vaste corpus des réflexions des théologiens médiévaux, elle s'est intéressée particulièrement à leurs réflexions sur la nature des sacrements, indissociables d'une analyse des signes qui a ses origines chez Augustin et se prolonge jusqu'à la fin du XIV^e siècle. Ces réflexions portent, avant la lettre, sur l'efficacité du rite sacramentel en tant qu'acte de langage : le sacrement (« je te baptise ») produit ce qu'il signifie (*id efficit quod figurat*). Dans sa patiente reconstruction des théories médiévales, I. Rosier est conduite d'abord à replacer ces discussions dans le cadre de la théorie augustinienne des signes (chap. 1), puis à exposer les débats sur la causalité sacramentelle (chap. 2), à discuter la nature des intentions associées aux signes (chap. 3), pour exposer enfin les analyses des médiévaux sur la consécration eucharistique (chap. 4). Elle montre que la plupart de ces discussions opposent une conception de l'efficacité des signes par causalité physique à une conception de l'efficacité par pacte, qui rappelle à bien des égards l'opposition, chez les théoriciens contemporains des actes de langage, entre la thèse qui associe le caractère performatif des signes à ses propriétés intrinsèques et celle qui associe ce caractère à l'existence de conventions linguistiques. De Bacon à Thomas, de Guillaume d'Auvergne à Duns Scot, auquel les analyses finales sont consacrées, elle retrace un ensemble de débats d'une richesse exceptionnelle, avec une érudition et une compétence magistrales. L'ouvrage est aussi la présentation d'un véritable dossier, plus de 400 des quelque 800 pages qu'il comporte consistant en textes, annexes et notes.

On ne peut pas, quand on lit cette belle étude, et en suivant le parcours des théories médiévales du signe de l'intérieur, ne pas admettre avec l'A., qui suit en cela Alain de Libera sur la question des universaux ou de la référence chez les médiévaux, qu'il n'y a pas vraiment *un* problème des

actes de langage qui serait unifié et repérable, mais un ensemble de contextes de discussion spécifiques. Irène Rosier nous met donc en garde, en bonne historienne, contre les tentations de la lecture rétrospective, et elle ne tente pas, bien qu'elle place tout son livre sous l'invocation de la théorie des actes de langage, de confronter les théories contemporaines aux théories médiévales. Par exemple, l'opposition causalité physique/par pacte rappelle fortement des discussions entre Austin et Strawson, et entre Searle et Grice, mais à aucun moment on ne discute les thèses contemporaines (sauf pour les effleurer, p. 476). Pour un lecteur non médiéviste comme moi, il y a là un étrange paradoxe. S'il n'y a entre les théories des médiévaux et celles des contemporains qu'une homonymie, pourquoi alors parler de théorie des actes de langage ? S'il y a plus, pourquoi ne pas tenter la comparaison de manière explicite et non pas filigranée ? C'est tout le paradoxe de l'archéologie (qui dit archéologie dit Foucault, comme le dit Alain de Libera dans sa préface) : en nous parlant d'une archéologie de X ou de Y, les archéologues supposent bien que X et Y ont le sens que nous leur donnons aujourd'hui, mais ils veulent aussi nous montrer que ce sens n'est pas vraiment celui que nous leur donnons, car il se constitue à travers une histoire complexe. Soit, mais il a bien fallu supposer une continuité de sens, pour pouvoir parler d'une archéologie de X ou de Y. « I'll teach you differences », dit l'archéologue, en même temps qu'il s'appuie implicitement sur des identités ou tout au moins des analogies fortes, qui ne sont jamais vraiment explicitées ni discutées.

Pascal ENGEL.

Shihâboddîn Yaḥya Sohravardî, *Le livre de la sagesse orientale*, Paris, Gallimard, 2003, coll. « Folio-Essais », 704 p., 9,20 €.

Ce livre est le premier de ceux par quoi la collection « Folio-Essais » rendra accessibles les ouvrages appartenant à la pensée musulmane. Cette publication est importante à plus d'un titre. Elle nous donne accès à un ouvrage fondamental qui fut traduit par Henri Corbin et annoté sur Christian Jambet en 1986¹ ; on regrettera que la bibliographie n'ait pas été mise à jour. Sohravardî est mort à Alep en 587/1191, victime de situations troubles à l'âge de 37 ans. Ce volume contient également les commentaires qu'ont faits du *Livre de la sagesse orientale* Qotboddîn Shîrâzî au VII^e-XIII^e siècle et Mollâ Sadrâ Shîrâzî au XI^e-XVII^e siècle. On retrouvera ainsi le contexte central de la pensée persane.

Cet ouvrage montre la coordination des courants qui ont formé la pensée philosophique musulmane. La pensée grecque est largement présente par des références aux Présocratiques et surtout à Platon. Aristote (l'Imâm de la philosophie rationnelle) est utilisé pour ses traités cosmologiques et certains traités logiques, mais aussi pour sa pseudo-théologie (en réalité constituée de textes de Plotin : on aurait aimé que l'Index puisse distinguer le vrai et le faux Aristote). On trouvera la profonde influence d'Al Fârâbî et d'Ibn Sinâ, ainsi que celle d'Ibn 'Arabî. La religion musulmane est invoquée, mais elle est coordonnée à la Sagesse de la Perse de Zoroastre.

1. Cf. *Revue philosophique*, n° 2, 1988, p. 250.

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

Le climat de cette œuvre est mystique, gnostique. On y trouve la procession de la lumière des lumières vers ses miroirs, l'Intelligence, l'Âme et les choses, ainsi que la conversion vers cette lumière qui est principe et source de vie. La manifestation de la vie est véhiculée par les Lumières angéliques. On assiste ainsi à une monstration de la spiritualité de l'existence, qui est également dramatique, car interviennent les Ténèbres, qui distillent la nuit et la mort. La densité de ce texte provoque à la pensée et à la vie spirituelle. Son intérêt rebondit grâce aux deux commentaires critiques qui, à travers les siècles, montrent sa pérennité. Une substantielle préface guide le lecteur.

Michel ADAM.

XVI^e SIÈCLE

Luca Bianchi, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padoue, Il Poligrafo, 2003, 236 p.

Ces sept études sur l'aristotélisme de la Renaissance, déjà parues (à une notable exception près) dans des revues et ouvrages parfois d'un accès difficile, auxquels s'ajoutent divers *addenda* et appendices, forment un ensemble très cohérent, marqué par l'assez rare association d'une érudition impeccable et d'une hauteur de vue remarquable, qui ne dédaigne pas, à l'occasion, les accents polémiques. L'auteur traite de front la question de la crise de l'aristotélisme entre Renaissance et âge moderne (chap. 5), en proposant une réponse forte et originale : « Je considère que la plus longue, influente et envahissante tradition philosophique qui ait jamais existé en Occident n'est pas morte du fait d'un irréversible processus de sénescence, mais par un *excès de croissance*, une sorte d'*hypertrophie herméneutique* stimulée par la concomitance d'événements différents et pour une part seulement interdépendants, comme l'afflux de doctes et de manuscrits grecs en Italie, la diffusion de la connaissance des langues classiques, la réforme de l'enseignement dans les universités protestantes, l'invention de l'imprimerie et le succès des institutions scolaires des Jésuites » (p. 156-157). L'aristotélisme aurait ainsi péri écrasé par le poids immense de son propre passé, désormais rendu présent, vertigineusement, d'un seul coup d'œil dans les textes imprimés du Stagyrite, bardés de traductions, commentaires, gloses et annotations (p. 148)¹. Ce faisceau de raisons qui concourent à l'étouffement de l'aristotélisme ne mobilise pas la seule histoire des idées philosophiques, mais aussi, au minimum, celles de l'enseignement et du livre.

En particulier, les suggestions concernant le livre sont très éclairantes : « L'impressionnante complication de la structure typographique du livre aristotélicien, s'ajoutant à une tout aussi impressionnante multiplication des éditions [...] ont eu [...] des conséquences intellectuelles, jusqu'ici injustement négligées » : elles apportaient la preuve visible de l'impossibilité de « tout accès immédiat à l'auteur » (p. 169). Bianchi note aussi l'absence de toute analyse approfondie de la philologie aristotélicienne pour la période de la Renaissance, de ses principes théoriques et de ses résultats concrets en termes d'éditions et de gloses (p. 195). Il faut alors comprendre la prétention des modernes à s'en remettre au seul livre de la nature en relation avec la saturation du livre d'Aristote (p. 168-172).

Les raisons de ce déclin ne doivent donc pas être recherchées dans l'opposition fratricide et suicidaire traditionnellement invoquée entre

1. L'auteur rappelle que C. H. Lohr a souligné le fait qu'il y eut plus de commentaires d'Aristote composés entre 1500 et 1650 que durant tout le millénaire qui sépare Boèce de Pomponazzi (cité p. 141).

Revue philosophique, n° 1/2005, p. 77 à p. 136

l'aristotélisme des humanistes et celui des scolastiques, comme l'auteur le fait bien voir à partir de l'exemple du commentaire de Donato Acciaiuoli sur l'*Éthique à Nicomaque* (chap. 1). Contre cette opposition que S. B. Schmitt établissait en faveur de la scolastique, l'exemple d'Acciaiuoli montre une claire continuité, dans l'intérêt commun pour Aristote, considéré comme une composante essentielle de l'héritage classique (p. 35 et 38).

Il ne faut pas non plus attribuer la mort de l'aristotélisme à l'apparition d'une lecture critique d'Aristote qui aurait été absente d'une scolastique dévoyée par le principe d'autorité. Contrairement à cette légende, le rapport à Aristote ne se réduit jamais à une dévotion aveugle, comme le prouve l'histoire de l'adage selon lequel « Aristote fut un homme et fut donc sujet à l'erreur », retracée dans le chapitre 4 à travers une masse impressionnante de références. La contestation du principe d'autorité n'a pas attendu les modernes : elle est à l'œuvre bien avant la Renaissance, dans la scolastique médiévale elle-même. Bianchi s'attaque ici surtout à l'interprétation des historiens marqués par le néo-thomisme, selon laquelle la critique d'Aristote ne trouverait pas son origine dans la dynamique théorique des lectures et discussions, mais de « l'extérieur », pour des raisons religieuses et théologiques, comme le montrerait la fameuse censure « anti-averroïste » de 1277 (p. 102).

S'il y a une spécificité des humanistes dans l'approche du corpus aristotélicien, elle est plutôt à rechercher dans le refus de l'attitude « utilitariste » de la scolastique, qui s'était approprié les textes antiques comme des « prétextes » pour conduire un parcours didactique et théorique autonome : « Les humanistes firent valoir l'exigence de les remettre au premier plan, comme des documents historiques d'une pensée qui devait être comprise dans sa signification originale » (p. 189).

Dans la même optique, le chapitre 6, consacré à l'« herméneutique philosophique » à la Renaissance, présente une très vive et très pertinente critique de l'herméneutique philosophique du XX^e siècle (Dilthey, Gadamer, etc.), où les trois disciplines invoquées dans la codification des règles interprétatives sont invariablement la philologie biblique (surtout et d'abord), l'herméneutique juridique et la philologie classique (le plus souvent ramenée à la première), de sorte que le mouvement de redécouverte et d'appropriation « de la philosophie et de la science grecque, qui a dominé l'histoire intellectuelle de l'Occident du I^{er} siècle av. J.-C. au XVII^e siècle apr. J.-C. est presque totalement ignoré » (p. 187). Ainsi, il apparaît que le principe herméneutique selon lequel chaque auteur est « le meilleur interprète de lui-même », généralement retenu pour sa seule présence chez Luther et les théoriciens de l'« herméneutique sacrée », gouverne en fait toute l'approche humaniste du corpus aristotélicien (p. 191). C'est ce principe que théorise Pedro Nunez en 1553 pour la lecture d'Aristote, et l'Allemand Michael Piccart, en 1605, parle de l'effort que doit fournir l'interprète « pour se transformer dans la personnalité de son auteur », exactement comme un acteur de théâtre le fait pour ses personnages (p. 206). Bianchi note qu'Apel a vu, dans un texte de Leonardo Bruni exprimant la même idée, la source de l'« idéal herméneutique » des Schleiermacher, Ranke et Dilthey : en réalité, l'*interpretes* selon Bruni avait l'ambition de réaliser une traduction qui, justement, *ne serait pas* une simple interprétation (p. 207). Mais surtout (*in coda venenum*), loin d'un Gadamer affirmant que toute activité herméneutique se fonde sur le pré-supposé de la perfection (« ce que le texte dit est la pleine vérité »), les exégètes aristotéliciens de la Renaissance ont au moins montré que l'effort

d'une compréhension sympathique était parfaitement compatible avec l'esprit critique (p. 208).

Deux études se détachent de l'ensemble, qui traitent des conséquences morales et politiques de la diffusion de l'adage averroïste selon lequel parler d'homme pour le sage et le vulgaire est tout aussi équivoque que de désigner, par le même nom d'homme, l'homme vrai et sa peinture. La première étude, publiée en 1992 dans *Rinascimento* sous le titre de « Philosophes, Hommes et bêtes. Notes pour l'histoire d'une anthropologie averroïste » (ici chap. 2) établit que : 1 / l'exaltation de la philosophie comme condition supérieure est commune dans une bonne partie de l'aristotélisme des XII^e et XIV^e siècles ; 2 / que celui-ci, nonobstant l'équivalence établie entre homme et philosophe, n'élabora pas une théorie de l'inégalité ; 3 / ce qui fut accompli à la Renaissance, avec l'affirmation qu'il existait des différences substantielles entre les hommes ; 4 / et, enfin, que cette idée eut d'évidentes implications politiques lorsqu'elle perdit toute claire connotation averroïste (p. 43), ce que fit en particulier Pomponazzi, en séparant la pratique de la vertu, d'une part du bonheur et de l'autre de la connaissance, la première devenant possible sans les seconds, ce qui ouvrait alors la porte à une conception ésotérique du savoir, reprenant à l'averroïsme l'idée d'un usage politique des superstitions et des religions comme instrument de gouvernement des peuples (p. 60). La seconde étude (chap. 3), inédite, est une longue réponse à la critique de cette lecture de Pomponazzi esquissée par Vittoria Perrone Compagni dans l'introduction de sa traduction italienne du *Traité de l'immortalité de l'âme*¹.

Jean-Pierre CAVAILLÉ.

Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par André et Luc Tournon. Suivi de *Les paradoxes de la servitude volontaire*, études de Philippe Audegean, Tristan Dagon, Laurent Gerbier, Florent Lillo, Olivier Remaud, Luc Tournon, Paris, Vrin, 2002, 175 p.

L'ouvrage présente d'abord une édition soignée du fameux *Discours* de La Boétie, d'après le manuscrit de Henri de Mesme. Ce choix s'appuie sur les analyses de N. Gontarbert montrant, contre F. Brayard (Paris, Éd. de l'Imprimerie nationale, 1992), qu'il s'agit bien du texte le plus fiable dont nous disposons. Les variantes significatives entre les différentes versions manuscrites et imprimées sont données en appendice à la fin du texte (et non du volume, comme annoncé p. 20).

Il contient ensuite un recueil d'études, composées pour la plupart par de jeunes interprètes du *Discours* et introduites par T. Dagon, qui en relève les orientations communes. Il observe d'abord que la notion de paradoxe est au centre de cet ensemble : la force et l'originalité de La Boétie consistent à penser la tyrannie non « en termes de contrariété, comme un défaut relatif seulement, mais sous l'espèce de la contradiction,

1. Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Florence, Olschki, 1999. Cet ouvrage est important aussi bien par l'ampleur de son introduction (96 p.) que par la qualité de la traduction (inexistante en français).

comme paradoxe » (p. 8). Ce paradoxe ne se laisse résorber ni par une théorie de la connaissance, ni par un dispositif juridique, ni par la forme du contrat (contre, notamment, l'interprétation de S. Goyard-Fabre). C'est ce que font apparaître les contributions qui confrontent La Boétie à la pensée éthico-politique antérieure – les théories aristotéliennes et cicéroniennes de l'amitié, les théories médiévales de la tyrannie (Thomas d'Aquin et Bartole), les doctrines naturalistes et théologiques de la servitude (Aristote et Augustin) –, ou qui analysent la réception du *Discours* (Marat), et ce qui unit les vues de La Boétie à la théorie de l'échange-don (Mauss) et à son actualité.

L. Gerbier montre l'opposition du *Discours* d'une part à la conception de la servitude que la tradition chrétienne ramène à la condition pécheresse de l'homme (et juge par là nécessaire), d'autre part à la tentative aristotélienne pour fonder la servitude, comme premier modèle du lien civil, sur la nature même (p. 115). Le paradoxe de La Boétie consiste à affirmer la nature contre nature de la servitude, mais en même temps le « devenir nature de la servitude comme coutume antinaturelle » (p. 127). C'est aussi ce que souligne Olivier Remaud : « Dans la servitude volontaire [...] le sujet politique réfute sa propre nature » (p. 137). Ainsi La Boétie désigne-t-il comme « dénaturation » ce point aveugle, l'alliance paradoxale et permanente entre servitude volontaire et domination. C'est ce que Marat, inspiré par Spinoza dans *Les Chaînes de l'esclavage*, n'aperçoit pas, lorsqu'il réduit la servitude volontaire à une domination acceptée qu'une idée vraie pourrait corriger. Mais La Boétie nous avertirait que « la servitude volontaire déborde la domination » : elle demeure un « mystère » qu'aucune « idée vraie ne peut annuler ».

T. Dagon (« Amitié, avarice et lien social chez La Boétie ») souligne l'importance du thème de l'avarice, qui tyrannise le lien social, opposée à l'amitié, lien fondamental, « indépendamment de toute hiérarchie, de toute proportionnalité et de tout ordre distributif » (p. 75 ; P. Audegean écrit aussi que l'amitié est pour La Boétie « le modèle de la communauté politique », p. 112), de sorte qu'il y a priorité de l'amitié sur la justice. Pour l'ami de Montaigne, la reconnaissance d'une inégalité naturelle des hommes ne justifie aucune servitude, aucune domination des plus forts ou des plus sages, mais permet au contraire à la communauté de se construire comme « fraternelle affection » (p. 77-78). L'inégalité naturelle est ainsi à l'origine des prestations libérales et « prend à revers les légitimations traditionnelles de la domination naturelle » (p. 84). Point de vue complété par L. Tournon qui lit le *Discours* à travers les concepts formulés par Mauss : la tyrannie est peut-être d'abord le règne de la rivalité généralisée autour des biens (l'« avarice », dans le vocabulaire de La Boétie) et de la volonté de domination (« ambition »), et réclame ainsi la disparition de l'univers de l'« échange-don ».

Par un autre biais, Philippe Audegean montre comment le concept paradoxal de servitude volontaire déstabilise le discours juridico-politique sur la tyrannie. La Boétie conteste le postulat selon lequel la volonté serait mesure du droit et montre que la volonté doit être comptée au nombre des fondements de la tyrannie. Ainsi peut-il dénoncer du même coup des actes tyranniques dissimulés derrière une apparence de légitimité. En régime de tyrannie, « la force se cache » de deux manières : « dans son éparpillement et dans sa dissémination », ensuite dans les faux semblants d'une société où les hommes sont séparés d'eux-mêmes, « le visage riant et le cœur transi » (p. 111, selon une inspiration virgilienne à laquelle Torquato

Accetto donnera une importance centrale dans son traité *De la dissimulation honnête*, un siècle plus tard).

On retrouve cette idée de séparation de soi-même dans le texte de F. Lillo (« L'actualité de La Boétie »), sous la forme exacerbée du « renoncement à soi », qui caractériserait en chacun la vie tyrannique (p. 167). Contre les commentaires « qui réduisent la question de la domination à celle, politique, de la tyrannie » (p. 161), F. Lillo affirme que le renoncement à soi réinstitue de manière continue la domination (p. 169). Il me semble cependant que l'écrit de La Boétie ne relève pas d'abord de la morale privée, mais du politique, dans la méditation sur la servitude volontaire comme âme et moteur de la tyrannie : c'est la tyrannie qui affecte la vie des individus et les sépare d'eux-mêmes en les séparant les uns des autres.

Selon la même contribution n'apparaîtraient dans le *Discours* que des « pseudo-concepts » (p. 160) ; il serait un « texte vide, mais bien écrit », non par un défaut de pensée, mais parce qu'il s'agit d'une « pensée nécessairement sans contenu » (p. 161) : « Nous sommes invités à nous comprendre comme lieu où se croisent et s'enchevêtrent tous les fils de la domination : celle qu'on subit et celle qu'on exerce ». Si F. Lillo dit vrai, il réduit à néant les efforts des autres intervenants, qui fondent leur propos sur la pertinence conceptuelle du *Discours*. Du reste, la force rhétorique d'un texte n'implique nullement l'absence de contenu. Et pourquoi cette absence serait-elle la condition d'une saisie réflexive des rapports qui nous lient à la domination ? À recentrer le texte sur la réflexivité de l'individu, on le décentre de l'appréhension de la tyrannie (concept auquel La Boétie conserve toute sa force et sa spécificité politique) à travers le paradoxe de la servitude volontaire.

On peut s'interroger de même sur l'importance donnée par T. Dagron au « statut de la propriété » (p. 86) et au motif moral et économique de l'« avarice » comme élément destructeur de l'« amitié ». Ce motif est bien présent et très important dans le *Discours*, mais il y est pris dans l'analyse politique de la servitude volontaire comme source et moteur de la tyrannie. La question de la tyrannie, disséminée dans les relations de servitude et de domination qui structurent la société ayant renoncé à sa liberté naturelle, comme le montre bien P. Audegean, comprend et dépasse le constat de la perversion engendrée par ce que T. Dagron appelle la chrématistique généralisée (« qui tend à faire des échanges marchands le modèle unique des relations sociales », p. 86).

On regrettera ainsi que ces études n'aient pas donné lieu à une confrontation plus systématique avec la fameuse édition coordonnée par A. Abensour (Paris, Payot, 1976), où intervenaient Lefort et Clastres, et qui mettait au centre de la réflexion, conformément aux priorités critiques d'une époque, la relation de la société civile à l'État. Évoquant cette différence d'approche, T. Dagron suggère que le présent recueil se bornerait à « prendre acte d'une modification de la conjoncture historique survenue en ces dernières décennies » (p. 13). Son intérêt dépasse sans aucun doute la simple réactualisation conjoncturelle, mais il est vrai qu'il témoigne d'une modification considérable dans l'approche des questions politiques, dans les discours et les pratiques courantes comme dans la réflexion philosophique.

Jean-Pierre CAVAILLÉ.

Thierry Ménissier, *Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*, Paris, PUF, 2001, coll. « Fondements de la politique », 273 p..

Auteur d'un essai sur Platon (*Éros philosophe*, précédé d'une traduction originale du *Banquet*, Paris, Kimé, 1996) mais également d'une traduction du *Prince* de Machiavel (Paris, Hatier, 1999), et d'un *Vocabulaire de Machiavel* (Paris, Ellipses, 2002), Thierry Ménissier propose ici l'ouvrage tiré de sa thèse de doctorat (EHESS/CNRS), soutenue en novembre 2000. D'après cette recherche, percevoir l'originalité de Machiavel, c'est d'abord, paradoxalement, situer l'œuvre entière dans la tradition des historiens grecs et latins. La question des sources est donc abordée pour elle-même (chap. 1 à 3, avec une approche de l'apport livien au chap. 2) afin de mieux comprendre la façon dont le Secrétaire florentin les utilise. L'écriture machiavélienne est alors examinée avec beaucoup de précision (chap. 4) ; le repérage des procédés débouche sur le « perspectivisme » que nourrit l'étude, très stimulante par son originalité, de la fonction des « personnages », détaillée au chap. 5 : « Chaque personnage est moins "le porte-parole de Machiavel" qu'un élément de sa pensée politique. » Il n'y a là nulle renonciation à la vérité, puisqu'il s'agit de « mettre sur pied un livre total sur la politique » : « La personne historique est comme le matériau que l'auteur met en forme pour façonner un type politique ; [...] l'intention de l'auteur est à la fois d'en détailler certains et de poser les bases pour une large analytique des types empiriques de l'action politique. » Ce sillon conduit Machiavel à la conception d'un nouvel *ethos* politique inconciliable avec l'humanisme civique (contre les interprétations de Skinner et Pocock), et fondé sur la *virtù* – magistralement redéfinie, au service de la patrie. Se dessine alors une « philosophie de l'histoire » que précisent les deux derniers chapitres : malade des valeurs chrétiennes et humanistes, la civilisation doit se régénérer « par-delà bien et mal », dans l'ordre d'un « renversement généralisé des valeurs ». Irréductible à l'art de la tactique, mais aussi à la pensée politique en général, à l'historiographie, à la morale, ou à la philosophie, mais mêlant indissociablement chacune de ces dimensions, la pensée du Florentin est ainsi restituée dans sa plurivocité constitutive. Ce beau livre présente par là même une interprétation neuve et forte de l'œuvre de Machiavel. Il est le fruit d'une patience et d'une rigueur philologiques qui forcent l'admiration, au service d'un réel sens de l'investigation et du questionnement.

Blaise BENOIT.

Yves Charles Zarka, Thierry Ménissier (éd.), *Machiavel. Le Prince ou le nouvel art politique*, Paris, PUF, 2001, coll. « Débats philosophiques », 243 p., 13 €.

Mis sous le signe de la notion d'« État d'urgence », directement importée de C. Schmitt, ce volume souffre d'un manque d'unité méthodologique et critique. Y sont présentés sept commentaires « inédits » concernant sept chapitres du *Prince* (1, 6, 7, 9, 15, 19, 23 et 25). Le choix des chapitres commentés n'est pas expliqué et certains abandons ont de quoi surprendre. Trois commentaires peuvent retenir l'attention. Celui du chapitre 9 offre en français une nouvelle intervention de P. Larivaille dans la dispute scolastique toujours vivante autour de la notion de « principauté civile » (p. 81-103). À l'occasion du chapitre 19, C. Lazzeri nuance la

conception courante selon laquelle se jouerait avec le chapitre 15 le passage d'une analyse de la conquête à la problématique de l'art de gouverner, et rappelle la réponse machiavélienne à la question du rapport que le Prince doit nouer avec chacune des *università* : mettre un frein à l'ambition de l'aristocratie, se fonder sur le peuple (p. 133-168).

D'une rigueur exégétique rare, l'étude du chapitre 25, intitulée « l'histoire comme effet de l'action libre », représente l'apport le plus original de ce recueil (p. 209-244). M. E. Vatter va contre « la tendance générale [qui] consiste à occulter ou ignorer [la] structure rhétorique et argumentative », et ne tient pas compte du « style dialectique dans lequel le texte est écrit ». Au risque de « prendre la thèse et l'antithèse pour la véritable pensée de Machiavel », il donne à comprendre « la théorie machiavélienne de la *fortuna* » comme « une réponse à l'aporie ancienne de l'argument dominateur de Diodore de Kronos ». Détruisant les solutions aussi bien antiques que chrétiennes, le chapitre 25 contient la formulation proprement philosophique et moderne du conflit de la *virtù* et de la *fortuna*, une formulation qui, souligne l'auteur, trouve un écho dans les *Thèses sur Feuerbach* de K. Marx. Précisons que la version non expurgée de ce commentaire se trouve au chapitre 3, partie 2, de la thèse de M. E. Vatter intitulée *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom* (Boston, Kluwer Academic Publishers, 2000, 353 p., 140 €) ; il convient de s'y reporter en attendant une traduction complète.

Jérémié BARTHAS.