

André Charrak, Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle, Paris, Vrin, 2006, 223 p.

Marie-Frédérique Pellegrin

DANS **REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER** 2009/1 Tome 134 , PAGES 101A À 138A
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130573142

DOI 10.3917/rphi.091.0101a

Date de mise en ligne : 18/02/2009

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-philosophique-2009-1-page-101a?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

XVIII^e ET XIX^e SIÈCLES

André Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2006, 223 p.

La question de la modalité (nécessité/contingence) est plus instructive encore que celle de la relation (cause/loi) pour comprendre les théories de la connaissance au XVIII^e siècle. De cette thèse, A. Charrak déploie la démonstration en étudiant la philosophie seconde des Lumières, au regard de la question de la contingence et de la nécessité des lois physiques. Pour ce faire, il montre quel sens ce siècle donne à l'idée de possibilité, par comparaison et différence avec ce que considéraient les philosophes du siècle précédent. Le questionnement sur la contingence des lois de la nature se présente sous une forme radicale au XVII^e siècle, au sens où elle a une portée métaphysique globale. Les empirismes du XVIII^e siècle tendent à restreindre cette portée, en même temps qu'ils renoncent à la question des mondes possibles. La redéfinition de la cosmologie sans référence à une pluralité de mondes (possibles) est centrale pour comprendre les débats sur le statut modal des lois de la nature au XVIII^e siècle.

C'est ainsi Leibniz qui pose à bien des égards les enjeux du débat. A. Charrak rappelle que c'est d'abord dans l'orbe de cet auteur que l'empirisme des Lumières pense la question de la modalité. Ici est mise en valeur l'importance de l'*Essai de cosmologie* et de l'*Examen philosophique* de Mauptuis dans cette transformation des problématiques sur la modalité et l'usage qu'en feront d'Alembert et Kant. Cela permet également d'éclairer les raisons du clivage entre empirisme continental et empirisme humien, et le peu de profit tiré par le premier du second. Travaillant notamment à partir de documents inédits sur le concours de l'Académie des sciences de Berlin de 1756 demandant si la vérité des principes de la statique et de la mécanique est nécessaire ou contingente, A. Charrak pose qu'ils révèlent l'état de cette problématique modale au XVIII^e siècle. Les thèses sur la contingence et la nécessité ont bien un caractère métonymique permettant de comprendre les théories de la connaissance empiristes et leurs rapports à la métaphysique. On soulignera notamment le très intéressant chapitre sur la théologie physique et son regain paradoxal dans les débats philosophiques du XVIII^e siècle. Et si l'auteur présente ces thèses comme un

« échantillon » (p. 200), il faut prendre ce dernier terme en son sens leibnizien, modeste mais expressif, donc fondamental ! Ce livre témoigne de la vitalité de l'histoire de la philosophie dans ce qu'elle a de plus rigoureux et de plus heuristique.

Marie-Frédérique PELLEGRIN.

Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Chartae Socraticae. Design of a Socratic History*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 2007, 341 p. (Standard Edition, II. Works : *Moral and Political Philosophy*, Band 5), 264 €.

Ce volume est le cinquième de la seconde série (philosophie morale et politique) de l'édition des œuvres complètes de Shaftesbury (textes en anglais accompagnés d'une traduction en allemand) inaugurée en 1981 avec une première série de volumes consacrés à la partie esthétique de l'œuvre. Même si on peut contester le parti pris initial des éditeurs des œuvres qui ont choisi de modifier l'ordre de présentation des textes retenu par Shaftesbury dans son édition des *Charactericks of Men, Manners, Opinions and Times* (éditions de 1711 et 1714) pour suivre un ordre thématique (ce qui conduit à présenter la *Lettre sur l'enthousiasme* comme un texte relevant de l'esthétique alors que ses dimensions morales et politiques sont tout aussi primordiales), la réalisation de ce projet éditorial nous permet d'accéder à des textes publiés de manière posthume et surtout aux manuscrits conservés par le Public Record Office (les Shaftesbury Papers), jusqu'à présent réservés aux spécialistes de l'œuvre de ce représentant éminent des Lumières anglaises.

Cette édition cherche à rester le plus fidèle possible à l'état du manuscrit, présenté sous formes de colonnes, et constitué de notes, de remarques, d'extraits de traductions anglaises de dialogues platoniciens ou d'autres sources antiques relatives à Socrate (Diogène Laërce, Xénophon, Aristophane...). L'ouvrage projeté par Shaftesbury comprenait deux livres, le premier contenant une préface et une introduction, une vie de Socrate ainsi qu'une vie de Xénophon, avec entre autres deux textes de Xénophon : les *Mémorables* et l'*Apologie de Socrate*. Le second livre aurait compris des extraits des *Nuées* d'Aristophane ainsi que des passages choisis de dialogues platoniciens (*Gorgias*, *Lachès*, *Ménon*, *Phédon*), des dialogues traduits intégralement (*Apologie de Socrate* et *Criton*) ainsi que des commentaires sur ces dialogues.

On sait toute l'importance accordée par Shaftesbury à la manière d'écrire des Anciens et en particulier au genre des dialogues (voir la première section de la *Lettre sur l'enthousiasme* mais aussi la troisième section du *Soliloque*). Pour autant, Shaftesbury insiste aussi beaucoup sur l'incapacité dans laquelle se trouvent les auteurs modernes de retrouver le ton (l'enthousiasme), le style et l'écriture des Anciens. C'est sans doute là un élément important pour comprendre pourquoi ce projet est resté à l'état de notes, son inachèvement mettant justement en évidence les difficultés inhérentes à la traduction de textes antiques.

La rédaction de ces notes sur la vie de Socrate et sur la manière de traduire les dialogues de Platon correspond à un moment de crise dans la vie du troisième comte de Shaftesbury. Atteint d'asthme, il fuit le climat londonien pour se réfugier à Rotterdam, où il va faire des rencontres décisives (Bayle et Le Clerc en particulier). Cette retraite est placée sous le signe de

la mélancolie qu'il revendique d'ailleurs comme le signe distinctif de ceux qui vivent à l'écart du monde (lettre à Henry Davenant, Rotterdam, 19 avril 1704, Introduction, p. 10). C'est vers les sources antiques que Shaftesbury se tourne alors pour entreprendre sa convalescence. L'appendice III de cette édition donne la liste des ouvrages en possession de l'auteur à Rotterdam et détaille ceux qui lui ont été donnés par Pierre Bayle (p. 315-320), qu'il s'agisse de Marc Aurèle, d'Épictète, de Platon ou de Sophocle. On voit par exemple le rôle joué par les néoplatoniciens, et en particulier par Marsile Ficin, dans la transmission des sources antiques et de l'œuvre de Platon, lorsque Bayle met à la disposition de Shaftesbury la traduction latine des œuvres de Platon par Ficin (*Divini Platonis opera omnia quae extant, Marsilio Ficino interprete*, Frankfurt, 1601). La lecture de cette traduction donnera ainsi l'occasion à Shaftesbury de préciser sa définition d'un « noble » ou « divin » enthousiasme, par opposition à l'enthousiasme contrefait des faux prophètes et des fanatiques (voir *Chartae Socraticae*, p. 184).

La traduction des *Askêmata* (*Exercices*, Paris, Aubier, « Bibliothèque de philosophie », 1993) par Laurent Jaffro a permis de mesurer l'influence de la pensée des stoïciens sur sa conception de la pratique philosophique ainsi que l'importance de l'examen de soi et de l'exhortation de soi fondés sur ces modèles que constituent le *Manuel* d'Épictète et les *Pensées* de Marc Aurèle. Un volume à paraître de la Standard Édition permettra de compléter la connaissance de ces sources stoïciennes avec la publication de notes sur Épictète (Band 8 : *Texts on Epictetus, Essays and Notes on Horace, Pathologia*). Mais c'est ici une seconde voie de la thérapie philosophique pratiquée par le philosophe qui nous est présentée : non pas la voie stoïcienne mais la voie socratique ou platonicienne. Le personnage de Socrate fait en effet partie de ces modèles sur lesquels il est possible de se fonder pour définir les critères de l'authenticité morale mais aussi philosophique. La facilité avec laquelle Socrate accepte les critiques d'Aristophane est par exemple interprétée dans la *Lettre sur l'enthousiasme* (1708) comme un critère de l'authenticité de sa vertu et de sa pensée (voir la section III et aussi l'*Essai sur la raillerie et l'enjouement* sur la pratique de l'esprit et de l'humour comme « test of truth » permettant de démasquer les imposteurs, particulièrement dans le domaine de la religion). Dans son édition de la traduction Robinet des œuvres de Shaftesbury, F. Badelon souligne à juste titre le caractère ambigu que l'auteur de la *Lettre* fait jouer à Aristophane et à sa satire de Socrate dans *Les Nuées*. « Le rire d'Aristophane a-t-il protégé Socrate ou l'a-t-il conduit devant le tribunal ? » (*Œuvres de Mylord, comte de Shaftesbury, Lettre sur l'enthousiasme*, section III, n. 31, p. 165, Genève, Champion, 2002). Les notes ici présentées permettent de constater que Shaftesbury ne néglige pas ce portrait d'Aristophane (« The Murderer of Socrates », p. 181) plus conforme à la tradition, mais qu'il choisit de s'en écarter pour donner corps à la thèse qu'il défendra en 1708 : s'exposer à la critique et au rire constitue le critère de l'authenticité morale, religieuse et philosophique.

Au-delà de cet éclairage de thèmes qui traversent les *Characteristicks* (l'art d'écrire, la critique, le rire, l'enthousiasme mais aussi l'amour platonique), cette édition est aussi décisive pour comprendre la manière dont se construit la figure de Socrate dans la philosophie des Lumières et les efforts accomplis par Shaftesbury pour déchristianiser le personnage au moment même où les comparaisons avec des figures religieuses (Confucius, Mahomet, le Christ), qui tendent à présenter Socrate comme un guide religieux

pour l'humanité, se multiplient. Les éditeurs soulignent à juste titre ce point dans leur introduction (« Socratic history », p. 13-19) en opposant l'interprétation du personnage par Jean Le Clerc à celle que souhaitait en donner Shaftesbury lorsqu'il indique dans ses notes son intention de ne pas mêler religion et philosophie : « No mention more of any thing but philosophy. The misteries of our holy religion not being to be mixd » (*Chartae Socraticae*, préface, p. 49).

Claire CRIGNON-DE OLIVEIRA.

Jean Dubray, *La pensée de l'abbé Grégoire : despotisme et liberté*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, XIII-338 p., 60 £ / 90 € HT / 140 \$.

Au terme d'une confrontation approfondie avec l'œuvre abondante de Grégoire, aussi bien avec les textes publiés qu'avec la correspondance issue d'archives privées, dont il a entrepris le dépouillement et le classement, Jean Dubray prend un parti original dans sa monographie : l'unité de la pensée de l'abbé, les motivations de cet acteur décisif de la Révolution française sont à chercher dans des prémisses religieuses et théologiques, notamment jansénistes. En cela, Jean Dubray entend compléter les études antérieures (B. Plongeron, C. Maire, R. Hermon-Belot) centrées sur les questions politiques et culturelles. Quoique d'une constance remarquable au cours du temps, les positions de Grégoire seraient ainsi le produit d'une tension : la promotion de l'« art social », inspiré par l'idée d'Helvétius selon laquelle l'homme est modelable par l'éducation et les institutions, et guidé par un idéal de progrès scientifique et moral collectif tel que celui qu'a développé Condorcet, se greffe ainsi sur une anthropologie héritée des écrits de Port-Royal, hantée par la chute et par la surprésence des trois concupiscences dans la cité. Pessimisme anthropologique et optimisme révolutionnaire se mêlent donc inextricablement dans cette œuvre.

La démonstration est conduite en trois étapes : la première partie expose la dette anthropologique de Grégoire à l'égard du jansénisme et d'Augustin, et montre comment une telle description de la nature humaine lui permet d'analyser et de dénoncer le mal politique à détruire – à savoir, le despotisme d'Ancien Régime. La seconde montre comment les principes républicains et révolutionnaires de Grégoire se combinent avec les prémisses de cette anthropologie. On découvre plus généralement divers motifs chrétiens expliquant cet universalisme moral et démocratique qui a conduit l'abbé à favoriser le suffrage universel, à défendre la cause des Juifs, des Noirs, des femmes, à combattre l'esclavage et à revendiquer la tolérance civile : l'évangélisme, bien sûr, mais également l'organisation originellement démocratique de l'Église, et par exemple encore, de façon plus secondaire, le souci déjà présent chez les jansénistes d'améliorer la condition des pauvres et le bonheur terrestre par le progrès des techniques. Liberté, égalité puis fraternité sont ainsi articulées par Grégoire à des thèmes chrétiens centraux.

Après l'homme et la cité, sont abordés en dernière partie les développements et applications concrètes des principes énoncés. La défense par l'abbé de l'éducation, sa réhabilitation des arts et des techniques, son combat pour l'école autant que pour la science, et pour la diffusion du livre et du patrimoine comme outils pédagogiques, sa défense de la langue fran-

çaise comme instrument de la liberté révolutionnaire contre l'enclavement des patois, montrent quelle société propice à la vertu l'art social entend former. Mais, loin que des motivations naturelles puissent suffire pour parfaire un tel lien social – qu'il s'agisse de l'intérêt bien compris ou de la vertu elle-même –, Grégoire aurait, d'après Dubray, réservé à la charité chrétienne le rôle de « clé de voûte » dans sa construction, élément discret mais central, dont dépendent toute la cohérence et la structure de l'œuvre. L'ouvrage s'achève ainsi en insistant sur un thème d'ordinaire sous-estimé : le rôle social et politique important que Grégoire réservait à la religion.

Gabrielle RADICA.

Goulven Le Brech, *Jules Lequier*, Rennes, La Part commune, 2007, 158 p.

Jules Lequier, une vie plus qu'une œuvre ou, plutôt, une vie qui fait œuvre. Si la valeur d'une pensée se mesurait à la somme des ouvrages publiés, l'oubli et la méconnaissance dont reste encore victime le penseur breton seraient amplement mérités. Pour avoir travaillé sans relâche à élaborer un texte qui puisse s'autoriser d'une vérité confirmée par l'épreuve de la vie, ce qui est l'exigence indépassable de toute philosophie réflexive, Jules Lequier devait ne laisser derrière lui que des fragments et des amitiés plus célèbres que lui.

L'ouvrage de Goulven Le Brech que nous présentons ici s'attache avec pertinence au récit en abrégé de cette trop brève existence du philosophe, poète et théologien de Saint-Brieuc. Pertinence, car, comme pour un Maine de Biran ou un Kierkegaard, il est impossible pour certains philosophes de séparer l'œuvre et la vie, la pensée et l'épreuve de l'existence. Jules Lequier restera le philosophe d'une intuition tôt venue : « FAIRE. Non pas devenir, mais faire et en faisant SE FAIRE. » Au fondement de sa pensée nous trouvons donc la liberté. Cheminant entre Descartes, Pascal, Fichte, mais encore entre le christianisme et le socialisme, il n'aura de cesse d'élaborer ce texte étonnant, poétique, où les concepts devaient s'incarner en des personnages (Corlay, Dominique...). Si l'idée est en vogue à cette époque, on ne peut s'empêcher de penser qu'elle prend une signification toute particulière dans le cas de Lequier. L'œuvre pouvait ainsi se présenter comme une peinture de vie, comme si jamais le concept ne devait être séparé de ce qui en lui fait sens et vérité : son incarnation ou son instanciation en une conscience. Corlay, c'est le Beau et le possible ; Dominique, l'idée du nécessaire, etc. Le projet restera malheureusement à l'état fragmentaire. Comment ne pas voir dans cet inachèvement même, dans l'achèvement prématuré d'une vie aussi, le reflet de cette opposition entre liberté et nécessité qui inspira les premières pages de l'œuvre (on pense à *La feuille de Charmille*), et qui devait trouver sa possible résolution dans *Abel et Abel* où se fait jour l'idée d'une liberté conçue comme « le libre consentement de l'homme à sa destinée » ?

C'est avec beaucoup de finesse et de sensibilité que Goulven Le Brech parvient à nous faire ressentir ce que furent cette vie et cette souffrance, vie empreinte de bonté et d'amour. « Tout s'achète et pour vivre il faut souffrir », écrivait le philosophe ; « La souffrance est une des conditions de la vertu. » La lecture de ce petit ouvrage nous permet donc de rencontrer le philosophe et le poète – et, par là, sa pensée. Il nous le montre dans ses

échecs, dans sa vie toute traversée aussi d'une belle simplicité (l'amitié, l'amour et ses tourments, le dévouement...). Un texte à lire pour qui veut se familiariser avec cette *œuvre-vie* si singulière et que l'on ne peut entendre sans sympathiser avec son *auteur*. Des textes de Lequier (dont certains inédits) ainsi qu'une bibliographie viennent compléter ce portrait. Au terme de notre lecture, nous ne pouvons que saluer un ouvrage qui pourra contribuer à rendre à l'ami et maître de Renouvier la reconnaissance et la place qui lui reviennent.

Thierry de TOFFOLI.

Charles S. Peirce, *Les textes logiques de C. S. Peirce du Dictionnaire de J. M. Baldwin*, trad. Michel Ballat, Gérard Deledalle, Janice Deledalle-Rhodes, Nîmes, Champ social, 2007, 214 p.

En 1900, et malgré l'ardeur des critiques adressées par Peirce aux conceptions « psychologisantes » de J. M. Baldwin, ce dernier charge le logicien de Milford de la rédaction des articles de logique pour le dictionnaire dont il dirige la rédaction et qui portera son nom. Retiré de la vie académique et isolé aux environs de Milford, Charles S. Peirce, qui vient tout juste de contribuer au *Century Dictionary*, accepte la proposition. Il rédige ainsi, aidé parfois de son élève Christine Ladd-Franklin, près de deux cents articles, dont près de la moitié est ici publiée en traduction.

L'ouvrage, projeté par Gérard Deledalle, éveillera certainement l'intérêt des spécialistes de Peirce et, du moins, des familiers de sa logique. Comme en prévient la quatrième de couverture, et malgré la forme glacée des définitions de dictionnaire, il faut bien avoir à l'esprit que le portrait des idées logiques de Peirce en 1900 ne saurait donner, sauf gageure, l'état achevé de sa pensée. Il est nécessaire, pour saisir l'importance de la logique peircienne dans l'histoire de la logique, de resituer d'une part les articles du dictionnaire Baldwin dans l'évolution de la logique peircienne, et, de l'autre, de comprendre le rôle de la logique dans la philosophie peircienne. On consultera à ce titre utilement, outre les commentateurs et les historiens du pragmatisme, le volume des *Écrits logiques* publié par les Éditions du Cerf¹, qui couvre de façon chronologique et extensive l'œuvre magistrale du logicien de Milford. Les articles du dictionnaire Baldwin appellent ainsi une compréhension plus précise, que ce soit de la genèse des travaux sur la logique des relations et la quantification avant 1900, ou des élaborations postérieures notamment d'un système de graphes existentiels et des prémisses d'un système de logique trivalente. Replacés dans ce grand ensemble, certes fragmentaire et inachevé, les écrits logiques de Peirce peuvent retrouver leur place aux côtés des travaux plus célèbres de Frege, Russell, Whitehead et Peano.

1. Charles S. Peirce, *Écrits logiques, Œuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Éd. du Cerf, 2006, trad. Jean-Pierre Cometti, Pierre Thibaud et Claudine Tiercelin [*N.d.l.R.* — cf. ci-dessous]. On consultera utilement, outre les autres volumes des *Œuvres*, le texte des conférences consacrées à la logique que Peirce donne à Cambridge en 1898, publiées sous le titre *Le raisonnement et la logique des choses* (Paris, Éd. du Cerf, 1995, trad. Christiane Chauviré, Pierre Thibaud et Claudine Tiercelin).

De là une seconde mise en garde adressée à ceux que des entrées comme « Matière et forme » ou « Synéchisme » pourraient désarçonner, et qui tient à la conception de la logique développée par Peirce. Telle qu'il l'entend, en 1900 au moins, celle-ci inclut, outre la « Critique », ou logique au sens courant, en charge de la classification des raisonnements corrects, une théorie des genres et du fonctionnement des signes (ou « Grammaire spéculative ») et une théorie de l'enquête (ou « Méthodeutique »). L'ensemble forme une Sémiotique, ou science du fonctionnement des Signes, qui ouvre une troisième voie entre psychologisme et logicisme, et doit finalement œuvrer à l'élaboration d'une métaphysique scientifique. C'est de cet aspect systématique qu'il faut être au fait pour saisir l'importance philosophique de ces articles, et comprendre le jeu de leurs renvois mutuels. De même, les gemmes d'érudition et de concision renfermées dans ces définitions doivent rappeler l'importance qu'il y a à comprendre l'influence médiévale, puis aristotélicienne, sur la pensée peircienne. Replacées dans l'ensemble du système peircien et de son évolution, ces définitions peuvent alors être d'une lecture précieuse, en invitant à considérer avec plus d'attention une œuvre marquante de la « Belle Époque » de la logique.

Ophelia DEROY.

Charles Sanders Peirce, *Œuvres philosophiques*, III. *Écrits logiques*, sous la dir. de Claudine Tiercelin et Pierre Thibaud, Paris, Éd. du Cerf, 2006, 400 p., 46 €.

Après un premier volume sur pragmatisme et pragmaticisme et un deuxième sur pragmatisme et sciences normatives, ce recueil constitue le troisième volume de l'édition française des écrits de Peirce (1839-1914), publiée sous la direction de C. Tiercelin et P. Thibaud (dix volumes sont prévus). Il porte sur les principales contributions de l'auteur au domaine de la logique, présentées selon un ordre chronologique reflétant le développement de sa pensée : une introduction sur les types de raisonnement, une deuxième partie sur la théorie du syllogisme, une troisième sur les formes algébriques de la logique et finalement une partie sur ses formes graphiques.

L'introduction, texte de 1898 où l'auteur présente sa classification des raisonnements en déduction, induction et rétroduction (abduction), fait exception au critère chronologique. Ce texte très clair mérite d'être placé au début et il donne des indications très importantes sur la valeur métaphysique des conceptions logiques. Il existe, dit Peirce, « une partie du monde philosophique qui a la fâcheuse conviction de se sentir tenue de fonder la métaphysique sur la logique formelle » (p. 17) et il précise appartenir à « ce malheureux parti ». Il ajoute que la logique ne doit tirer ses principes « ni de quelque théorie de la connaissance ni de quelque autre position philosophique, mais des mathématiques ». Comment défendre cette vision ? Peirce répond que le seul moyen est d'« en présenter les fruits ». On retrouve ici son pragmatisme et l'idée que la signification d'une conception réside dans ses fruits, ses conséquences.

Ces fruits, pour Peirce, prennent des formes *algébriques* et notamment *graphiques*. Quant aux premières, il étend le calcul de Boole à une logique des relatifs dont il propose des notations distinguant leurs types et les types d'inférence nécessaire ; quant aux secondes, il élabore une logique diagrammatique capable d'analyser en détail le raisonnement mathéma-

tique. Cette dernière exigence est déjà manifestée dans un texte de 1885 : « Tout raisonnement déductif, même le simple syllogisme, implique un élément d'observation ; à savoir que la déduction consiste à construire une icône ou diagramme dont les relations des parties doivent présenter une complète analogie avec celles des parties de l'objet du raisonnement, à expérimenter sur cette image dans l'imagination et à observer le résultat de façon à découvrir des relations entre les parties qu'on n'avait pas remarquées et qui étaient cachées » (p. 281-282). Ainsi, une logique des graphes surmontant les limites des formes algébriques – il y travaillera vers 1902 et après – aura une fonction non seulement analytique mais aussi heuristique, bien que Peirce répète très souvent que l'objet des mathématiques est de tirer des conclusions nécessaires, alors que celui de la logique est la manière dont on tire ces conclusions. Dans son travail sur les formes graphiques de la logique, il insiste sur ce point : « Le système conçu pour l'investigation de la logique se doit d'être aussi analytique que possible, fragmentant les inférences en le plus grand nombre possible d'étapes et les présentant sous les catégories les plus générales possibles ; tandis qu'un calcul, au contraire, viserait à réduire, autant qu'il est possible, le nombre des processus et à spécialiser les symboles de façon à les adapter à des modes particuliers d'inférence » (p. 331). En outre, la partie Gamma du système peircien de graphes esquisse une logique modale fort intéressante bien qu'inachevée – ce dont témoignent notamment les pages sur la notion de *possibilité réelle* (p. 372-375).

Les questions les plus importantes de la logique mathématique moderne sont abordées par Peirce d'une manière originale et profonde, indépendamment de la ligne Frege-Peano-Russell et avant que la logique du XX^e connaisse son « pluralisme » (bien discuté par S. Haack dans des livres comme *Deviant Logic, Fuzzy Logic et Philosophy of Logics*). Le quatrième volume des *Œuvres* portera sur la philosophie de la logique de Peirce, ce qui devrait permettre de comprendre encore mieux non seulement l'intérêt formel, mais aussi l'importance philosophique de son travail en logique.

Giovanni TUZET.

Arthur Schopenhauer, *Critique de la philosophie kantienne*, traduction, présentation et notes de Jean Lefranc, Paris, L'Harmattan, 2004, 192 p.

Il s'agit de la publication séparée d'un appendice au *Monde comme volonté et représentation*. Ce texte peut en effet être considéré comme un ouvrage qui se suffit à lui-même. Son intérêt majeur est de clarifier le sens de l'interprétation du kantisme par Schopenhauer. Selon lui, c'est grâce à Kant que la philosophie a pu parvenir au point de vue idéaliste qui était celui des religions asiatiques. Schopenhauer ne reproche pas tant à Kant son rationalisme que son européocentrisme : il a interprété comme illusions naturelles de la raison ce qui n'est que préjugés de la tradition européenne et il a forgé l'Idéal transcendantal sur le modèle du Dieu biblique. La philosophie critique est donc une critique du théisme occidental et le conflit de la raison avec elle-même est en fait un conflit avec la rationalisation de la tradition biblique. C'est pourquoi le prétendu dépassement de Kant par l'idéalisme spéculatif n'est qu'une régression à l'illuminisme de l'intuition intellectuelle. Dès lors, penser véritablement après Kant consiste à aggraver la crise qu'il a ouverte. La force du kantisme est de nous avoir appris à

distinguer entre le phénomène et la chose en soi, permettant de renvoyer dos à dos idéalisme absolu et matérialisme. Toutefois, pour Schopenhauer comme pour Heidegger, Kant a reculé devant sa propre entreprise, essayant de combler le fossé entre l'intuition et le concept : la différence entre le phénomène et la chose en soi doit donc se comprendre comme celle de la représentation et de la volonté. Schopenhauer peut alors se présenter comme celui qui a radicalisé le kantisme en le conduisant jusqu'à ces ultimes conséquences par une généralisation de la notion de volonté. Cette critique du kantisme, comme le souligne J. Lefranc dans sa préface, n'est en rien une réfutation, mais permet au contraire de retrouver le kantisme par-delà les constructions dialectiques qui l'ont suivi. Elle permet aussi de comprendre le rôle essentiel que Kant a joué pour Schopenhauer.

Jean-Marie VAYSSE.

XX^e SIÈCLE

Manlio Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Modène, Mucchi Editore, 2007, 171 p., 16 €.

Toute réflexion d'une réflexion sur la philosophie française contemporaine (Deleuze, Mauss, Derrida et Foucault) bute sur la question de la situation historique, politique et culturelle. En effet, les philosophies qui ont constitué pendant longtemps la pointe des avancées théoriques les plus fécondes ne sont plus désormais capables d'élaborer une riposte ou une réplique à la hauteur de la situation dans laquelle nous nous trouvons. Il y aurait urgence à repenser la problématique de la nature dans son rapport à la technique en centrant la discussion sur sa dimension éthique, en particulier sur la bio-éthique, sur le statut de l'individu et de la personne. Il conviendrait donc de renouer, par un effort de reconstruction théorique et historisante, le fil de la réflexion qui fut interrompu à partir des années 1960. Car la période actuelle, marquée par la chute du mur de Berlin en 1989 et les attentats du World Trade Center en 2001, impose un renouveau conceptuel en évinçant la thèse funeste de la fin de l'Histoire. Il faut allier la pensée poststructuraliste avec celle de Merleau-Ponty, pour la approfondir et l'originalité de sa compréhension de la tradition occidentale.

M. Iofrida, historien de la philosophie française contemporaine à l'Université de Bologne et spécialiste de Derrida, confronte alors les penseurs d'horizons différents sans s'enfermer ni dans des textes thématiques ni dans des monographies. Aussi, avec Derrida, sont interrogés le postmodernisme et la revendication de la spiritualité du marxisme ; avec Mauss, le renouvellement continu de la nouvelle philosophie française, l'essor du projet programmatique du poststructuralisme, le tout présentant un état des lieux des questions actuelles ; le sens et les limites de l'ultime anthropologie merleau-pontienne ; le marxisme et le communisme en France dans les années 1950, en corrélation avec quelques appréciations sur le premier Foucault. Le temps fort réside dans une reconstitution de la célèbre controverse de 1963 entre Foucault et Derrida sur l'*Histoire de la folie*. Plus originale parce que moins connue, inattendue, est la divergence de vues sur la Nature entre K. Löwith et M. Merleau-Ponty.

C'est donc avec M. Iofrida que l'on (re)trouve la vivacité et la pertinence de la pensée philosophique française contemporaine.

Robert TIRVAUDEY.

Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, précédé d'un essai de Frauke Annegret Kurbacher, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2006, XLVI-200 p.

La dissertation doctorale qu'Hannah Arendt a soutenue en 1928 sous la direction de Karl Jaspers à l'Université de Heidelberg sous le titre *Le concept d'amour chez Augustin* reste, aujourd'hui encore, largement

Revue philosophique, n° 1/2009, p. 101 à p. 138

méconnue. L'intérêt de la présente publication est de rendre accessible le texte de l'édition originale parue chez Springer en 1929, qui n'avait pas été réimprimé avant 2003 chez Philo Verlag à Berlin, et dont une traduction française due à Anne-Sophie Astrup a paru en 1991.

Dans une brève introduction, Arendt précise les principes qui inspirent sa lecture d'Augustin : elle veillera d'abord à ne pas imposer à Augustin « une pensée systématique et une rigueur logique qui n'ont jamais été les siennes », elle restera ensuite à l'écart de tout ce qui chez Augustin trahit une soumission au dogme, à l'autorité de l'Écriture et de l'Église, elle recherchera enfin les visées fondamentales d'Augustin sans se soucier de l'« évolution intellectuelle » de celui qui, « issu de la culture de l'Antiquité tardive », a subi, après sa conversion, l'influence de « représentations chrétiennes et d'articles de foi religieux ». L'approche se veut donc « purement philosophique » et, pourrait-on dire, phénoménologique, même si la référence à la phénoménologie n'apparaît pas explicitement. La première partie de la dissertation est consacrée à l'analyse du phénomène de l'amour qu'Augustin définit en termes de désir (*appetitus*) : « Aimer ne consiste qu'à désirer une chose pour elle-même. » Après avoir exploré la forme immédiate et mondaine que prend ce désir lorsqu'il se rapporte au monde et devient convoitise (*cupiditas*), Arendt centre son analyse sur la charité (*caritas*), qui est amour de Dieu, et montre comment Augustin, de ce désir du *summum bonum*, dérive l'amour du prochain (*dilectio proximi*). Elle relève ici une sorte de paradoxe dans la mesure où l'amour du prochain, qui est étranger au désir, appartient à un tout autre horizon conceptuel que l'amour de Dieu et se fonde néanmoins sur lui. La seconde partie explore le rapport de la créature et du créateur et cherche à comprendre à quel titre le prochain peut et même doit être aimé. La grande idée d'Arendt semble être que le prochain est aimable non pour lui-même, mais parce qu'il est une créature de Dieu. C'est du moins en ce sens qu'elle interprète, en se réclamant d'Augustin, le commandement de l'Évangile : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés ». Cette deuxième partie s'achève par la mise en lumière de ce qu'Arendt considère comme une difficulté, voire une contradiction supplémentaire : comment l'homme qui vit dans la charité, et donc dans l'isolement de tout ce qui a rapport au monde, peut-il s'intéresser à son prochain ? La troisième partie s'efforce de lever cette contradiction en montrant que le prochain n'est pas seulement aimable en raison de son origine divine, mais également en vertu ou à cause de sa participation au péché originel. L'impulsion concrète à l'amour du prochain naît en effet de la considération du « danger qui pèse continuellement sur cette vie toujours soumise à la tentation et ceci en raison du passé, de notre provenance d'Adam ». Les hommes sont tous exposés à la possibilité de la mort éternelle et, « par cette exposition au même danger, l'être-ensemble nécessaire de la cité terrestre se transforme en une libre inclination pour l'autre ».

Le lecteur sera peut-être dérouteré non seulement par le style souvent très touffu de l'auteur, mais encore par son usage parfois très libre des textes d'Augustin. Ce serait cependant se méprendre sur la portée de cette dissertation doctorale que d'y voir simplement une étude historique ou doxographique de circonstance. Elle constitue bien plutôt un moment à part entière de l'œuvre arendtienne dont elle dessine la trame prépolitique et manifeste en même temps la provenance secrètement chrétienne.

Alain BOUTOT.

Toril Moi, *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, Oxford, Oxford University Press, 2008, x-349 p., 30 £.

Comment de Beauvoir Simone est-elle devenue Simone de Beauvoir ? Comment cette bourgeoise est-elle devenue une femme intellectuelle contestataire ? Quand et pourquoi une jeune fille si bien rangée est-elle parvenue à être une philosophe si dérangeante ? C'est là toute la trame de cette réédition de l'ouvrage de 1994 venant commémorer le centième anniversaire de la naissance de notre prêtresse de l'existentialisme. Sans être un autre livre, cette nouvelle édition revisite l'œuvre beauvoirienne en tenant compte des multiples et parfois acerbes critiques que T. Moi a essayées, prolongeant les derniers travaux, notamment ceux de Michèle Le Doeuff et d'E. Lundgren-Gothlin, et en portant plus d'attention à l'éducation et à la formation de l'intellectuelle.

L'auteur replonge la jeune Simone dans son milieu culturel, sociologique et historique en retraçant sa construction, en étudiant la réception critique de sa philosophie, en s'appuyant sur les *Mémoires d'une jeune fille rangée* et *Quand prime le spirituel*. On apprend qu'elle passe son « diplôme » sur Leibniz, une dissertation sur Hume et Kant, montrant, outre un grand sérieux philosophique, qu'elle a toujours été fascinée par le scepticisme en tant qu'expérience existentielle, ce qui est supposé proposer un nouveau visage de l'existentialiste. Ensuite, tout tourne autour de *L'Invitée* et du *Deuxième Sexe* selon une approche tant littéraire que psychanalytique mettant en relief sa théorie originale sur la subjectivité féminine dans une culture sexiste, dans la perspective d'une politique féministe. Enfin, la biographe s'attache à la personnalité de S. de Beauvoir sur la base des mémoires, lettres, correspondances. Là s'installe un style surprenant. Sur un ton désormais pathétique, est confié le désarroi, la fêlure, l'épreuve douloureuse du « Castor ». Elle fut une femme qui souffrit en ses amours, tiraillée entre son idéalisme de jeunesse et la froideur du concept, entre ses lectures passionnées – *Le Grand Meaulnes*, quintessence selon elle du roman –, et sa lutte contre la noblesse, le catholicisme, le puritanisme, en cherchant sa pensée avec Schopenhauer, Nietzsche, Bergson. Déchirure donc entre vie affective et passion intellectuelle. Lucide, S. de Beauvoir décline douleur du désir de Simone, la femme, et volonté acharnée de l'écriture de Beauvoir, l'intellectuelle. Elle vit ses idées, elle pense ses passions, avec Sartre toujours et encore, mais aussi avec son secrétaire, J.-L. Bost, et l'amant américain, N. Algren.

Cet ouvrage, touchant mais sans complaisance aucune, réitérant la posture critique de *Sex, Gender and Body* (Oxford, Oxford University Press, 2005), tombe dans l'ornière qu'il entend dénoncer en mettant trop à profit la vie du penseur féministe au détriment de sa pensée, au risque même de réduire sa philosophie à une théorie féministe (tout est centré sur *Le Deuxième Sexe*) en versant dans un sociologisme d'inspiration bourdieusienne (P. Bourdieu a préfacé la traduction de la première édition de cet ouvrage : *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*, Paris, Éd. Diderot, 1995). Or la phénoménologie beauvoirienne dépasse de loin une simple position féministe et va au-delà des vicissitudes d'une vie en régime de quotidienneté. Certes, il n'est pas là question d'une biographie, d'une monographie thématique, d'une hagiographie, mais de ce qu'il est convenu d'appeler une « néo-biographie », mariant ou expliquant les essais à l'aune des fictions, mémoires, correspondances personnelles et inversement.

Mais peut-être plus révélateur que la nouvelle introduction sur les récentes publications sur « Notre-Dame-de-Sartre » est le choix d'un nouveau portrait en couverture de la présente édition. L'iconographie n'est plus celle du « Castor » travaillant dans un café de Saint-Germain-des-Prés, mais celle d'une femme dans l'âge mûr, radieuse dans la détresse de la solitude, d'un sourire retenu, toute de rouge vêtue sur fond gris-beige. Tout en contraste : au premier plan, S. de Beauvoir pose, forte, décidée, réfléchie, un peu froide et figée, devant ce que l'on peut deviner, les attaques et le regard des autres. Ce qui montre bien une nouvelle facette – façade ? – de ce qu'elle peut représenter aujourd'hui.

Robert TIRVAUDEY.

Jean-Claude Monod, *Hans Blumenberg*, Paris, Belin, 2007, coll. « Voix allemandes », 240 p., 16 €.

L'œuvre de Hans Blumenberg, important philosophe allemand du siècle dernier (1920-1996), méritait en français une présentation d'ensemble, accessible et claire. C'est à présent chose faite avec le livre de J.-C. Monod, spécialiste de cette œuvre pour laquelle il a déjà notamment coordonné un numéro spécial des *Archives de philosophie* (vol. 67/2, 2004). En neuf chapitres très denses sont retracées les étapes de la formation de l'auteur et de ses « impulsions phénoménologiques » (Husserl et Heidegger essentiellement), son « parcours de la métaphore » (chap. 1 et 2), l'approche du thème de « la légitimité des temps modernes » (surtout dans le chap. 5), avec sa mise en question des facilités que donne la notion de « sécularisation ». Une dernière série de travaux (et de chapitres correspondants) concerne le retour ultime sur les thèmes qui ont constamment accompagné la pensée blumenbergienne : la mythologie et la métaphorologie, dont l'approche est imprégnée des hypothèses « fonctionnalistes » – au sens de non « substantialistes » – d'E. Cassirer.

André STANGUENEC.

Ian Buchanan, Adrian Parr (ed.), *Deleuze and the Contemporary World*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2006, 256 p., 18,99 £.

Le couplage conceptuel qui commande l'armature de ce recueil de douze articles est sans conteste le suivant : déterritorialisation/reterritorialisation. L'entreprise deleuzienne est abordée sous l'angle de la déterritorialisation dans les domaines du philosophique, du politique, de l'esthétique et du cinéma. Ce qui se décline sur le mode d'une reterritorialisation corrélative : addition et soustraction, saturation, modèle et isomorphe, pouvoir et minorités, axiomes et propositions indécidables. Cet ensemble confronte la philosophie pratique de Deleuze à l'actualité. Il est distribué selon cinq registres : le politique et l'activité militaire ; le terrorisme ; le clivage entre le nationalisme et l'État ; comment être un sujet de droit selon information et communication ; et comment exister *hic et nunc*. Tout roule sur le mode de « penser avec et à travers Deleuze », voire parfois, mais trop rarement, « contre Deleuze ». Le Deleuze présenté ici tranche avec celui que nous connaissons. Il s'agit moins du Deleuze critique de la psychanalyse, en opposition à Hegel, philosophe du désir, que de cet autre penseur du

monde contemporain réactualisé selon diverses problématiques. Les deux articles les plus marquants de cette composition soulignent la pertinence actuelle de la pensée deleuzienne.

A. Parr, avec « Déterritorialisation de l'Holocauste », engage, en la corrigeant, une thèse déjà exposée, où Deleuze et Guattari reconceptualisent le désir en questionnant la part de la mémoire culturelle et politique. Sont pensées les différentes formes de mémoires de la Shoah, en contraste avec l'historiographie israélienne, et le fonctionnement de l'Holocauste comme fond de l'identité, en considérant les rôles publics dans le jeu du contexte de la mémoire et de l'historiographie. Plus généralement, A. Parr étend son analyse de l'Holocauste selon le mouvement complexe de la mémoire en termes de désir-production, d'après la distinction entre « mémoire spirituelle » et « mémoire matérielle », tout en remontant à la césure des analyses quant à la question de la généalogie de l'histoire. Avec d'autres accents, E. W. Holland, dans « Citoyenneté affective et Mort-État », met en place une autre réactivation de la pensée deleuzienne : il emprunte la voie de la méthode schizo-analytique, qui n'est ni analyse ni description, mais « diagnostic », pour interroger la dimension économique et familiale de la société capitaliste en faisant apparaître une nouvelle catégorie : « La Mort-État » (*Death-State*). Celle-ci désigne une forme de fascisme, comme connexion entre la Mort-État et la guerre contre le terrorisme, à travers laquelle les individus se replient sur eux-mêmes.

Ces essais donnent ainsi à comprendre que la pensée de Deleuze n'est pas seulement une pensée actuelle, mais celle qui permet de penser le monde actuel. L'intérêt de ces contributions réside dans la manière singulière de rattraper notre existence en régime de quotidienneté selon le mode de la hauteur spéculative, tout en mettant l'accent sur la teneur concrète de la pensée deleuzienne. Ou comment penser les expériences traumatisantes négatives en suscitant une joie du philosophe pour l'avenir.

Robert TIRVAUDEY.

Élida Ferreira, Paulo Ottoni (éd.), *Traduzir Derrida. Políticas e Deconstruções*, Campinas (Brésil), Mercado de Letras, 2006, 210 p.

Recueil de textes du Colloque « Traduire Derrida. Politiques et déconstructions », organisé par l'Université de Campinas les 21 et 22 août 2003 et dédié à la mémoire de Haroldo de Campos. Les auteurs devaient centrer leurs recherches autour de la question : « Traduire Jacques Derrida au Brésil : quel rôle et quelle responsabilité ? » Ce thème est réparti en quatre sections : « Politiques et déconstructions », où il s'agit d'éclairer avant tout la relation déterminée par ces deux notions ; 1) « Traduire Derrida », 2) où l'on traite des différents aspects de la traduction des textes derridiens ; 3) « Traduire l'(In)traduisible », où la difficulté de traduire, selon Derrida, est explicitée et mise en évidence ; et 4) « Déconstructions et leurs thèses », section où se répercute particulièrement la réception de la pensée derridienne dans le domaine universitaire brésilien.

À l'étranger, après les États-Unis, c'est probablement au Brésil que le legs philosophique de Derrida reste le plus vivant et le plus commenté. À côté de l'engouement de mode y apparaît peu à peu aussi un aspect cri-

tique, même voilé et/ou implicite. Car, vu leur complexité originelle, la simple traduction des textes derridiens, de son discours « persévérant et elliptique, surchargé de citations d'autres philosophes, de jeux de mots, de suppléments, de notes » (p. 95), s'avère impossible ; il faut tout d'abord le déconstruire pour pouvoir le reconstruire, le mettre en contexte, chercher ses correspondants sémantiques et signifiants adéquats dans une autre sphère linguistique. Et, parfois, aller jusqu'à une certaine « trahison » afin d'éviter « un excès de fidélité [qui] empêcherait toute lecture, transformant l'œuvre en monument intouchable » (p. 46). Une condition pour apprendre à traduire Derrida est donc de devenir son lecteur assidu, d'épouser sa vision philosophique pour arriver à découvrir le véritable sens du dessein de son œuvre ; seulement ainsi et après, on peut surmonter « un grand défi » qui consiste dans l'impossibilité de comprendre les écrits de cet auteur sans les « recréer, sans "dénaturer" [*desvirtuar*] ses pensées » (p. 66).

Zdeněk KOUŘÍM.

Jean-Toussaint Desanti, *Une pensée captive. Articles de La Nouvelle Critique (1948-1956)*, Introduction et commentaires par Maurice Caveignat, Paris, PUF, 2008, 434 p.

Ce livre est un choix de 16 articles publiés par Desanti dans *La Nouvelle Critique* de 1948 (date de parution du premier numéro de la revue) à 1956 (date de la dernière contribution de Desanti à la revue) et réunis par l'éditeur sous le titre « Une pensée captive ». Ce titre invite à lire ces articles à partir de la philosophie ultérieure de Desanti, à ne pas les isoler de la critique qui en sera proposée rétrospectivement par Desanti, notamment dans *Un destin philosophique* (1982). Ce qui tombe bien, puisque le texte du *Destin* se trouve précisément réédité au même moment aux Éditions Hachette. C'est dans le dernier chapitre de ce livre, en effet, que Desanti analysera le phénomène de la capture, illustré par la réponse donnée à Merleau-Ponty qui l'interpellait ainsi en 1954 : « Je suis sûr que tu ne penses pas un mot, tel que je te connais, de ce que tu écris dans *La Nouvelle Critique*. » À quoi Desanti avait répondu : « Ce que je pense, cela me regarde. Mon problème n'est pas de paraître penser ; il est de faire penser ce qu'il convient qu'on pense ». Dans cette perspective, les articles réunis dans ce volume constituent un témoignage sur les huit années d'errance durant lesquelles Desanti avait mis la philosophie au service de la guerre idéologique et documentent la deuxième phase de son destin philosophique.

Captive, cette pensée doit cependant être ressaisie dans le mouvement par lequel Desanti s'efforçait depuis la fin de la guerre de refaire sa propre éducation philosophique. Ces articles ne peuvent pas seulement être compris à partir de la philosophie ultérieure de Desanti. Ils sont aussi l'expression du travail par lequel Desanti réglait ses comptes avec lui-même et s'efforçait de tordre le cou à cette figure du philosophe qu'il avait lui-même incarnée vers l'âge de 20 ans. L'inconvénient d'une telle lecture, c'est qu'elle plaque sur le texte un schéma d'interprétation qui est précisément identifié dès les premiers articles du livre et combattu sous le titre de « Pensée abstraite ». Le marxisme aurait rendu à la conscience philosophante nommée Desanti un service personnel : il lui aurait permis d'affron-

ter ses contradictions et de refaire à nouveaux frais son éducation philosophique. Cette grille de lecture n'est pas seulement en porte-à-faux par rapport au projet philosophique qui anime le texte dont elle entend rendre compte. Elle est aussi inadéquate à la philosophie ultérieure de Desanti. Car il ne s'agira nullement pour Desanti de rétablir la pensée abstraite dans ses droits, une fois reconnues et dénoncées les errances du stalinisme. Comment, dès lors, aborder ces textes autrement qu'en restituant la pensée abstraite ? Qu'est-ce qui, aujourd'hui encore, fait l'intérêt philosophique de ce livre ?

Son premier intérêt philosophique est d'ordre méthodologique. Comme le souligne en effet Maurice Caveing, les contributions d'histoire de la philosophie énoncent un principe méthodique qui sera mis en œuvre par Desanti, en 1956, dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie* : « Nous pensons que seule l'étude des conditions objectives peut nous faire comprendre profondément et dans son essence l'intérieur de cette pensée » (p. 268). Mais que les articles donnés à *La Nouvelle Critique* énoncent des principes qui continuent de commander les analyses sur Spinoza dans *l'Introduction à l'histoire de la philosophie* (1956), ou même les analyses sur Husserl dans *Phénoménologie et praxis* (1963), n'a rien en soi de très étonnant. Car ces textes se tiennent en réalité dans le même horizon de pensée que celui qui est délimité par les strictes bornes chronologiques encadrant la collaboration de Desanti à *La Nouvelle Critique*. Une chose est en effet de démissionner du comité de rédaction de la revue de Kanapa, autre chose d'en tirer toutes les conséquences pour sa propre entreprise philosophique.

Un deuxième intérêt du livre tient, à nos yeux, à la réflexion critique qui y est menée sur la fonction même de la philosophie, où s'annoncent déjà les analyses du *Destin philosophique*. Car le principe méthodologique énoncé plus haut est en réalité solidaire d'une critique de la fonction traditionnelle de la philosophie et du mode de réactivation mimétique qu'elle appelle : « Bergson invitait l'interprète, au-delà de l'histoire, à communiquer de l'intérieur avec son auteur, à retrouver l'intuition originale de sa doctrine, plus profonde (disait-il) que toute formulation explicite, et, installé ainsi au cœur de cette intuition, à repenser la doctrine pour son propre compte, à la refaire de l'intérieur, comme si elle était la sienne » (p. 258). Ce qu'on peut retenir de ces articles, par ailleurs si datés, ce sont ces pages dans lesquelles Desanti, échappant à son destin de stalinien, s'attache à combattre le dogmatisme : « Il [le dogmatisme] consiste à répéter, dans la lutte contre les formes modernes de l'idéalisme, les formules mêmes de Lénine, à réduire, sans une analyse préalable de la situation réelle de l'idéologie bourgeoise, les formes contemporaines de l'idéalisme à celles que Lénine avait sous les yeux. Le dogmatisme est de répéter *Matérialisme et empiriocriticisme* » (p. 386). Répéter *Matérialisme et empiriocriticisme* ou autre chose. Car il n'est pas nécessaire d'avoir été ou d'être communiste pour être stalinien, même si cela a pu aider à la chose et lui a donné son nom.

Vincent GÉRARD.

Jean-François Bert, *Michel Foucault. Regards croisés sur le corps (histoire, ethnologie, sociologie)*, Strasbourg, Éditions du Portique, coll. « Cahiers du Portique », 2007, 177 p.

Jean-Claude Bourdin, Frédéric Chauvaud, Vincent Estellon, Bertrand Geay, Jean-Michel Passerault (dir.), *Michel Foucault. Savoirs, domination et sujet*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Essais », 2008, 293 p.

Deux ouvrages récents sur Michel Foucault retiennent l'attention : un petit livre centré sur le corps et un ouvrage collectif, codirigé par cinq chercheurs de l'Université de Poitiers, et dont les vingt-deux auteurs sont des philosophes, historiens, sociologues et psychologues. Ces deux livres se répondent de façon intellectuellement stimulante sur plusieurs thèmes, notamment autour des articulations entre la pensée de Foucault et l'histoire, l'anthropologie et la sociologie en ce qui concerne la question du corps et la sexualité.

Jean-François Bert propose une série de dialogues, par notions et concepts interposés, entre Foucault et plusieurs intellectuels des XIX^e et XX^e siècles. On remarque la proximité de la forme de l'écriture de ce livre vivant et ambitieux avec celle de Foucault, comme si son *ethos* s'était transmis au jeune chercheur qui lui a déjà consacré sa thèse de doctorat et plusieurs articles. Bert relève que la pensée de Foucault « dépasse les cadres disciplinaires établis » et souligne sa conception du rôle de l'intellectuel qui, « par une critique radicale des mécanismes qui assurent l'ordre et qui font de nous des individus normaux [...] désacralise certains objets [...] et nous dérange en nous mettant justement en présence d'une image de nous-mêmes qui contredit nos confortables représentations » (p. 12). L'argumentation se développe en trois chapitres.

Dans le premier, « Le corps "ex-folié". Quelques controverses sur le métier d'historien », Bert indique comment Foucault s'appuie sur les changements opérés par l'école des *Annales* pour développer sa démarche « archéologique » qui n'envisage pas l'histoire comme une continuité : ses travaux sur la folie, la psychiatrie et la clinique confortent l'entreprise de la « nouvelle histoire ». Ainsi, dans *Surveiller et punir*, il rejette les approches de l'histoire des peines en termes de « progrès » et mobilise un vocabulaire spécifique : redistribution, esquivé, transformation, requalification, ou, plus simplement, passage. Dans le second livre présenté ici, Pierre Lascoumes souligne à quel point *Surveiller et punir* concerne aussi et peut-être même davantage la question militaire et le métier de soldat que la prison, et Bertrand Geay analyse l'importance du dispositif disciplinaire dans la « production de l'ordre scolaire ». Comme en écho, Bert souligne la proximité du « pessimisme » de Foucault avec celui de Weber en ce qui concerne les bénéfices sociaux éventuels du développement scientifique.

Le chapitre II, « Le corps policé ou l'ethnologie de Michel Foucault », présente une forme de long dialogue entre Foucault et Clastres et relève leurs rapports singuliers à plusieurs penseurs comme Hobbes, Nietzsche, Durkheim, Freud, Elias. Il développe une question fondamentale pour Foucault : « Quel est le prix que nous devons payer pour vivre ensemble ? » (p. 120). On notera un détour original invitant à envisager « la guerre comme analyseur social » (p. 105-109) et marquant l'opposition radicale entre les positions de Lévi-Strauss et Leroi-Gouran, pour qui la guerre peut être considérée comme un échec de l'échange, voire de la civili-

sation, et celles de Foucault et Clastres pour qui il est pertinent de la considérer comme participant au fondement des sociétés humaines.

Dans le chapitre III, « Corps assujetti : éléments de réflexions pour une théorie de l'individuation », la sociologie prend la place qu'occupait précédemment l'ethnologie, et Bourdieu devient le référent principal des analyses qui portent d'abord sur le concept d'*habitus*. Bert note la réserve de Foucault à l'égard du concept de *domination*, auquel il préfère celui d'*assujettissement* : « Une façon de comprendre comment un individu peut accepter de se soumettre à une règle qui lui impose des contraintes, des interdits et des obligations » (p. 141). Il souligne l'importance, pour Foucault, de la notion de *jeu* : on trouve toujours, même dans le cadre de contraintes strictes, « de nombreuses possibilités de reclassements et d'arrangements entre les individus » (p. 143). En conclusion, il montre comment Foucault va « “jouer” contre sa propre culture, en essayant de la prendre au piège, c'est-à-dire en rendant “étrange” notre perception habituelle de certains objets (folie, maladie, délinquance, sexualité), des discours qui les sous-tendent et des institutions qui les incarnent » (p. 164).

L'ensemble est traversé par la question de la sexualité, à laquelle Foucault a consacré ses derniers travaux. Le chapitre I présente une « histoire de la sexualité qui n'en est pas une » (p. 58). Dans le chapitre II, on voit comment, de la pastorale du XVIII^e siècle à la psychanalyse, « les populations ont été conduites par une incitation institutionnelle à parler de sexe » (p. 95) ; on y revient dans le chapitre III, qui oppose Foucault et Marcuse (p. 138-139) et souligne en revanche comment Foucault et Bourdieu se rejoignent en désignant le même trio d'institutions (famille, église, école) (p. 148) comme dispositif assurant la perpétuation des normes en matière de sexualité.

La question de la sexualité peut donner aussi un fil conducteur pour analyser l'ouvrage collectif issu d'un séminaire puis d'un colloque consacrés à Foucault en 2006 à Poitiers : les équipes universitaires de la ville où il est né et a fait toute sa scolarité secondaire lui rendaient ainsi hommage l'année où il aurait eu 80 ans. L'introduction souligne que Foucault « n'a été qu'assez peu discuté dans les travaux sociologiques. Il n'y a guère fait l'objet, en France, de polémiques comparables à celles qui ont traversé l'histoire et la philosophie [...]. Son influence [...] reste très largement diffuse, source d'inspiration plus que référence fondatrice » (p. 25).

Dans un chapitre intitulé « Histoire de la sexualité, généalogie du sujet », Jean-Claude Bourdin développe la question de la subjectivation, « inséparable de celle des techniques de “prise” sur les corps » ; pour Foucault, « c'est du dehors de la pensée, des théories et des doctrines, que se constituent les conditions d'émergence des réalités comme la “sexualité”, la “folie”, les “perversions”, et au-delà, le “sujet” » (p. 186) et le sujet est une disposition dans laquelle l'individu se trouve dans l'obligation de rechercher, découvrir et dire sa vérité et, notamment, sa vérité sexuelle. Psychiatre et psychanalyste, Jean-Marc Dupeu s'appuie sur l'échange épistolaire entre Freud et le pasteur Pfister pour noter que Freud voyait dans les directeurs de conscience catholiques les « prédécesseurs » de la psychanalyse ; tenant celle-ci pour « une anthropologie pragmatique qui se démarque d'une psychologie solipsiste qui se limiterait à l'histoire de l'individu pour retrouver dans chaque histoire singulière quelque chose de la durée longue de la culture humaine », il peut déclarer : « Freud est foucauldien avant la lettre » (p. 281). En sociologue, Rémi Lenoir analyse la façon dont Foucault présente une « double approche de l'inceste » : « Selon qu'il

s'agit de la famille bourgeoise ou de la famille ouvrière, l'une qui maintient l'enfant dans la famille, l'autre qui l'en fait sortir » (p. 106). Pour l'historienne Anne-Claude Ambroise-Rendu, qui analyse l'évolution du contrôle social des abus sexuels dont peuvent être victimes les enfants, Foucault était à la fois « analyste et prophète » ; l'actualité de l'affaire dite d'Outreau confirme les prévisions de l'inventeur du concept de dispositif sexuel, avec, depuis les années 1990, « le triomphe des experts » et « l'omnipotence du pouvoir psychiatrique à l'intérieur des prétoires » (p. 76).

Historienne de la Grèce ancienne, Lydie Bodiou regrette une « grande absente » dans l'œuvre de Foucault : le sexualité des femmes grecques. Elle remarque que, restreignant ses analyses aux « textes prescriptifs », il « écarte l'aspect profondément psychologique de l'éros » ; elle rappelle qu'Aristophane met en scène des femmes « qui conspirent contre les hommes ». Déplorant que Foucault n'ait pas accordé davantage d'importance aux « murmures du gynécée », elle rejoint Michèle Perrot pour estimer que l'histoire des sexualités féminines « reste à écrire ». Passant des questions de la sexualité à celle des genres, Ludovic Gaussot souligne la façon dont Judith Butler, à travers son analyse de la performativité du genre, utilise « Foucault contre Foucault » qu'elle ne trouve « pas assez radical ».

Éclectique par la diversité des communications relevant de disciplines différentes, cet ouvrage n'en présente pas moins un fil directeur proche de celui de Jean-François Bert, dans une relecture de l'œuvre de Michel Foucault à partir des questionnements de ce début de XXI^e siècle, où les grands débats idéologiques et disciplinaires ouverts après la Seconde guerre mondiale, que Michel Foucault avaient pris à la fois à bras-le-corps et à contrepied ont laissé place à une multiplicité d'approches à visée plus ou moins fédératrice, qui convergent, selon l'expression de Jean-Claude Bourdin, dans l'analyse des conditions d'émergence possible de formes de « sub-jektivités insoumises ».

Philippe COMBESSIE.

Louis-Marie de Blignières, *Le Mystère de l'Être. L'approche thomiste de Guérard des Lauriers*, Paris, Vrin, 2007, 454 p.

L'auteur a fait choix, dès sa jeunesse, d'une école de pensée et a trouvé un maître capable de l'introduire, pour le temps qui est le sien, dans cette école qui date de plusieurs siècles. C'est ainsi que Louis-Marie de Blignières a trouvé en Michel L. B. Guérard des Lauriers un maître sans lequel sans doute le thomisme serait restée pour lui, comme elle le fut pour beaucoup de ses condisciples, une collection de thèses abstraites.

La pensée métaphysique de ce maître n'était connue jusqu'ici que par un très petit nombre. Grâce à cet ouvrage, qui est la rédaction d'une thèse soutenue en Sorbonne en 2003, cette pensée est non seulement exposée mais reprise personnellement, si bien qu'il ne s'agit pas d'une histoire du thomisme au XX^e siècle, mais, à l'intérieur de cette histoire, de l'itinéraire personnel de l'auteur parvenu à son terme. Il faut savoir que Guérard des Lauriers distinguait, pour sa part, trois fonctions dans les activités de l'esprit humain : rationnelle, noétique et pneumatique. Les deux premières de ces fonctions sont présentes explicitement dans le *corpus* thomiste. Mais la troisième n'y apparaît que sous la forme de la « connaissance par connaturalité », dont Jacques Maritain a fait un ample usage. Ce que Thomas

d'Aquin voyait à l'œuvre dans la morale et la mystique, Maritain le retrouve également dans l'art et la poésie, et Guérard des Lauriers le discerne dans la découverte scientifique et la réflexion métaphysique, où elle permet de poser les « bonnes questions ».

En métaphysique, la bonne question est celle de l'être. Cela, le thomisme l'a toujours dit, mais il n'a pas expliqué jusqu'ici que la capacité de l'esprit la plus appropriée à la saisie de l'être est justement sa fonction pneumatique. Aristote, pour sa part, avait légué une théorie de la connaissance intellectuelle qui, interprétée par le thomisme, met en valeur la part inconsciente de la vie de l'esprit. Car, dans la gnoséologie thomiste, c'est l'« intellect agent » qui dépose des « espèces impresses » dans l'« intellect possible » où l'on peut voir une sorte de « mémoire intellectuelle », et qui les réactualise ensuite dans des « espèces expresses », où l'on doit situer l'illumination intellectuelle proprement dite. On peut interpréter la connaissance pneumatique comme le passage de l'« impressé » à l'« expressé », de l'implicite à l'explicite, qui tient compte du travail de l'esprit, mû par ses propres exigences, bien qu'il soit souvent inconscient. Si bien que l'être n'est pas, comme la pensée moderne tend à le faire croire, la notion la plus pauvre, mais au contraire la notion la plus riche, qui englobe en lui les valeurs du vrai, du beau et du bien, ces valeurs qui témoignent justement de cette richesse, en tant qu'elles manifestent la convenance réciproque de l'être et de l'esprit.

On peut se demander alors ce que la connaissance pneumatique apporte à la *ratio entis*, une expression que l'auteur ne traduit pas, tant on risque d'en mutiler le contenu. L'auteur ne manque pas de le préciser : « Dans l'invention mathématique ou la découverte de la théorie physique, l'intellection pneumatique requiert la mise en place par voie rationnelle du donné sur lequel elle s'exerce. Pour la saisie de l'*ens concretum* (immanent à tout acte d'intelligence humaine), elle est immédiatement habile à produire l'adhésion vitale à l'existant, et à ensemençer l'intellect possible de son premier concept : l'étant. Dans le présent de sa saisie, cet *ens primum cognitum* est existentiel, mesurant l'intelligence et mesuré par elle : l'intelligence retrouve en cette saisie son actualité et sa relation essentielle à l'être-esse » (p. 159).

Dans les chapitres sur l'approche rationnelle (chap. III) et sur l'approche intellectuelle (chap. IV) de la *ratio entis*, les thèses thomistes sont reprises d'une façon qui insiste sur la relation essentielle de l'être (*esse*) et de l'étant. Du point de vue de la connaissance métaphysique, il faut distinguer, en effet, selon Guérard, une « saisie quidditative » de l'étant, qui correspond à l'appréhension simple des indivisibles (chez Aristote), et une « saisie judicative » de l'*esse*, qui correspond au jugement, lequel regarde, selon Thomas d'Aquin, l'*ipsam esse rei*. Il y a donc une connaissance propre dans le jugement, mais c'est une connaissance relationnelle, et « la connaissance relationnelle de l'*esse* est connaissance de l'*esse* dans sa connexion avec l'étant » (p. 242). On s'en tiendra ici à cette conclusion, en négligeant les discussions intéressantes qui, dans la pensée thomiste contemporaine, roulent sur l'*esse* comme *abstractum* et comme *separatum* (p. 247-268).

Le chapitre V et dernier traite de l'approche sapientielle de la *ratio entis*. Si l'on veut savoir en quoi elle se distingue, tout en s'enclenchant sur les deux premières, c'est peut-être à un texte de l'Introduction qu'il est utile de recourir : « La métaphysique n'est pas condamnée à un statut *aporétique*. Elle doit accepter de suivre les lignes de fuite que l'horizon de

l'étant lui impose, sous peine de laisser s'effacer la perspective [...]. Cette remontée le long des lignes d'une causalité extrinsèque, si elle est possible, sera aussi une voie de résolution, ou plutôt de quasi-résolution, de la complexité de l'étant du monde à la simplicité du Terme » (p. 15-16). La remontée « le long des lignes d'une causalité extrinsèque » ne présentait aucune difficulté dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Il n'en est plus de même dans les Temps modernes, où la science se perd à remonter, avec ses propres moyens, de condition en condition. Il faut utiliser d'autres moyens, comme l'a bien vu Guérard, qui oppose donc à la *causation* scientifique (terme emprunté à Eddington) la causalité métaphysique. Cette causalité métaphysique concerne l'esse des réalités observables. Or ces réalités observables manifestent, selon les divers modes d'esse qu'elles présentent, une incapacité à posséder « par soi » ce mode qu'elles manifestent. Comme l'écrit fort bien l'auteur : « L'étant, par l'être, montre Dieu ; Dieu montre l'être dans l'étant » (p. 269).

L'auteur est soucieux de montrer que son propre itinéraire, à la suite de celui de son maître, n'est pas seulement conforme à l'esprit du thomisme, mais s'enracine solidement dans le corpus thomasiens. D'où les trois Annexes, où des textes de Thomas d'Aquin sont traduits, parfois pour la première fois, et toujours par l'auteur lui-même. Une Bibliographie et un Index des noms complètent ce bel ouvrage, préfacé avec éloge par Serge-Thomas Bonino.

Hervé BARREAU.

Didier Debaise (éd.), *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin, 2007, 175 p, 15 €.

Ce volume réunit des études de Didier Debaise, Viviane Despret, Jean-Claude Dumoncel, Stephan Galetic, Bruno Latour, Brian Massumi, Kathrin Solhdju, Isabelle Stengers et Joëlle Zask. Il roule essentiellement sur James, qui se trouve enrôlé par Bruno Latour dans sa conception chatoyante des sciences comme « création » d'objets (ne dites surtout pas à l'auteur que c'est du relativisme !), par S. Galetic et V. Despret comme un « perspectiviste » (surtout n'y voyez pas de relativisme), et par K. Solhdju comme lecteur de Fechner sur l'âme des plantes (j'ai trouvé de loin cet article sur la psychologie de James le plus intéressant du volume, mais ne dites surtout pas que c'est du pansychisme). Joëlle Zask a une contribution intéressante sur Dewey. Avec Brian Massumi (« Les ondes d'éther et votre colère, vers une pragmatique de l'inutile »), James se trouve enrôlé dans le deleuzisme le mouvement a déjà pris chez David Lapoujade, dont j'ai rendu compte ici même d'un ouvrage en ce sens¹ ; et bien avant via Bergson, comme nous le rappelle Isabelle Stengers, qui donne sa version toute personnelle de l'éthique de la croyance (je prédis à ce thème un bel avenir, tout comme il a un beau passé, mais ne dites surtout pas que c'est de l'irrationalisme). Avec Jean-Claude Dumoncel, Peirce atteint sans doute les sommets d'un néo-gnosticisme théologal (mais ne dites surtout pas que l'on frise l'échevelé). Peirce lui-même, quand il s'était rendu compte que son pragmatisme avait été détourné par James et par les « kidnappers », avait décidé de renommer sa doctrine « pragmatisme ».

1. *N.d.l.R.* — N° 4, 1998, p. 513.

Revue philosophique, n° 1/2009, p. 101 à p. 138

Il était un philosophe réaliste, soucieux de rationalité, de logique, de classifications et même un scolastique par bien des côtés. Si ce volume est supposé représenter ce qu'est devenu le pragmatisme après les *kidnappers*, alors j'avoue que je ne suis pas prêt à payer de rançon.

Pascal ENGEL.

Lucien Jerphagnon, *Entrevoir et vouloir. Vladimir Jankélévitch*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2008, coll. « Philosophie », 80 p., 10 €.

Paru en 1969 aux Éditions Seghers sous le titre *Vladimir Jankélévitch, ou de l'effectivité*, cet essai si pertinent a subi le destin de sa collection d'accueil, naufragée quelques années après. L. Jerphagnon y repère des influences, y trace des généalogies, y situe quelques points de rencontre et de convergence, y désigne des fécondités, y esquisse des prolongements, en disant, selon l'éditeur François Félix, l'essentiel au sujet du « cœur vif du philosophe de Jankélévitch » (p. 7). Il s'agissait pour l'A. de s'apparier « à ce qu'une conscience fugace avait d'unique à dire », dans un livre « tout d'intelligence directe » (p. 8). C'est ainsi de manière dynamique que des thèmes cardinaux sont déroulés : la présence mobilisatrice de l'être entrevu fugitivement, l'entrevision elle-même, le Faire, l'instant, l'instantané, l'unique, le Presque. Dans son Introduction de juillet 2007, l'A. rappelle que Jankélévitch avait rendu la philosophie à son époque : « Nous savions enfin que nous ne savions pas » (p. 14).

Dans cet essai, l'A. commence par saluer une philosophie complète : « Elle comporte sa métaphysique et sa morale et son esthétique ; elle est elle-même construction esthétique, et tout cela d'un seul tenant. Jankélévitch a la métaphysique de sa morale, la morale de sa métaphysique, et l'esthétique de toutes les deux » (p. 15). Une réflexion sur le métaphysique et sur la création permet d'appréhender le rapport à la mort, mais aussi à une « unique matinée de printemps ». Un troisième chapitre, « Le bien et l'innocence », pose le problème du faire et du vouloir, des innocences, d'un cheminement de la conscience et finalement de l'amour comme seul devoir absolument inconditionnel. Le mystère du Beau, le mystère du Bien font que nous « ne ferons jamais mieux qu'entrevoir, et nous ne saurons dire quoi » (p. 64). En fait, pour l'A., peu de philosophies « laissent si bien voir leur lien avec la condition mortelle » (p. 65). Chercher à quelle vérité la philosophie de Jankélévitch nous éveille, évoquer sa façon unique de voir la réalité, le monde, notre présence au monde, nous en faisant éprouver, jusqu'au vertige, la gratuité : tel est, repris au sein de l'épilogue, l'enjeu d'un essai riche, personnel, qu'il était vraiment heureux de rééditer.

Patricia VERDEAU.

Paul-Louis Landsberg, *Pierres blanches. Problèmes du personalisme*, Paris, Le Félin Poche, 2007, 288 p., 9,90 €.

La nouvelle édition de *Problèmes du personalisme*, recueil d'essais paru en 1952 et jamais réédité depuis, comporte une préface d'Olivier Mongin sur « Personalisme et mystique ». Si, selon O. Mongin, Lands-

Revue philosophique, n° 1/2009, p. 101 à p. 138

berg a apporté au mouvement personneliste ce qui lui manquait à ses débuts, « la notion de sujet historique et ses limites » (Domenach), il est moins facile de situer ses rapports avec l'École de Francfort. O. Mongin observe des ressemblances entre Landsberg et Walter Benjamin, précise les liens avec le mouvement Esprit. Entre Landsberg et le personnelisme français, C. Mongin montre que celui-ci croit en un sens de l'histoire, tandis que celui-là écrit dans une histoire « crevassée » et s'interroge sur les formes de l'humanité et de l'histoire. L'esthétique est centrale, et la réflexion sur la paix et l'espérance se déplace du politique vers le théologique. Le personnelisme de Landsberg « avait saisi dans la vacuité de l'autre la face invisible du sujet, et dans la déi-formité l'aveu de ma difformité, de ma petitesse humaine » (p. 21). La préface se clôt avec la première phrase de « Pierres blanches » : « Sur mon chemin sablonneux, je ne trouve pas de fleurs. De temps en temps j'y trouve de petites pierres blanches ». Jean Lacroix rappelait dans l'introduction de 1952 que Landsberg avait pris comme devise la formule augustinienne, *verum facere se ipsum*, et invite à comprendre à partir de cette formule les textes laissés.

Les onze articles constituant cet ouvrage ont été initialement publiés entre 1934 et 1939, pour la majorité dans la revue *Esprit*. Les autres ont été publiés dans les *Recherches philosophiques*, dans la *Revue philosophique*, dans *Les Nouvelles Lettres*. L'ouvrage commence avec « Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de personne » et des « Réflexions sur l'engagement personnel ». Deux articles appréhendent ensuite la notion de mythe, « Introduction à une critique du mythe » et « Dialogue sur le mythe » (en fait, entre Jean Lacroix et Paul-Louis Landsberg). Landsberg développe, par ailleurs, la pensée de quelques auteurs, à travers « Kafka et *La Métamorphose* », « L'acte philosophique de Max Scheler », « Essai d'interprétation de la maladie mentale de Nietzsche ». On notera également des réflexions sur des notions, ainsi qu'en témoigne « Le sens de l'action », « Notes pour une philosophie du mariage », « Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix ». L'ouvrage se clôt avec l'article intitulé « Pierres blanches » (*Les Nouvelles Lettres*, octobre 1938), par une réflexion finale sur la vocation et cette conclusion : « Il se peut que les pierres blanches soient des bornes ou même des poteaux indicateurs. En tout cas, elles sont de petites lunes dans mon désert ensoleillé. »

Patricia VERDEAU.

Jean-Marc Joubert, *Leibowitz. Une pensée de la religion*, Paris, CNRS Éditions, 2008, 335 p., 29 €.

Scientifique prestigieux et penseur religieux influent et controversé, Yeshayahou Leibowitz (1903-1994) a été l'un des protagonistes de la vie culturelle de l'État d'Israël. Le grand public le connaît pour ses positions critiques vis-à-vis de l'occupation des territoires de Cisjordanie, qui ont eu d'autant plus de retentissement qu'elles provenaient d'une personnalité religieuse et sioniste. Toujours ouvert aux rencontres et aux discussions les plus franches, Leibowitz a été pendant plusieurs décennies au centre du débat public, en exerçant une sorte de magistère moral sur les jeunes générations d'Israéliens, laïques et religieux. Le caractère à la fois tranché et en quelque sorte paradoxal de ses positions, qui allaient à l'encontre des notions et du vécu religieux communément acceptés en Israël, suscitaient une fascination particulière, en ouvrant des horizons insoupçonnés.

Revue philosophique, n° 1/2009, p. 101 à p. 138

Le livre de Jean-Marc Joubert ne constitue pas un exposé systématique de l'enseignement de Leibowitz, qui par ailleurs, de nature essentiellement orale, se prêterait difficilement à une telle présentation. Il est à la fois moins et plus que cela. C'est la tentative de répondre à une seule question : la foi juive, telle qu'elle est énoncée par Leibowitz, est-elle possible ? Peut-on déceler dans une pensée non systématique comme celle de ce maître à penser une cohérence interne pour ce point crucial, qui rendrait praticable la voie proposée ?

L'étude de Joubert est animée par une véritable passion et, en même temps, développe ses arguments avec ordre et patience, comme l'exigeaient les penseurs juifs médiévaux, et Maïmonide en particulier, que l'auteur connaît manifestement de près. Elle est d'autant plus remarquable, il faut bien l'ajouter, qu'elle est menée par un auteur dont le regard sur l'univers culturel juif est aussi bien « externe » (sa formation spirituelle s'est faite au sein du christianisme) qu'« interne » (il a fréquenté Leibowitz, et la sympathie qu'il montre pour ses positions est évidente). Cela le porte à une sorte de questionnement sur sa propre foi d'origine et sur les alternatives possibles fournies par le judaïsme et son interprétation par Leibowitz. Car il y a bien une foi juive, dans le judaïsme, et pas seulement des croyances fondamentales, qui varient d'ailleurs au gré des différents penseurs, renvoyant à la pratique des *mitzwoth*, les commandements religieux. Sur ce thème, Joubert a publié une étude antérieure, *Foi juive et croyance chrétienne*, qui devrait être relue à la lumière du présent livre.

Qu'est-ce que la foi ? Un don reçu par la grâce en en quelque sorte divinise l'homme, en le rendant véritablement homme ? Ce serait là la vision chrétienne, que le judaïsme semble ne pas partager. Découlerait-elle d'une « bonne croyance », dont la conséquence nécessaire serait l'adhésion à la divinité ? Mais Leibowitz nie que la connaissance puisse affecter la foi, qui relève d'une décision volontaire, car « le savoir n'engage à rien. Le choix des valeurs de l'homme est le fruit de sa volonté », et « la foi [...] résulte de l'engagement que prend l'homme. Dans le judaïsme, poursuit Leibowitz, en énonçant une formule qui sera répétée tout au long de son œuvre, il s'agit pour l'homme de se résigner à la souveraineté divine, de s'engager à suivre ses préceptes. La foi religieuse exige de l'homme qu'il serve Dieu ».

Attiré par la simplicité de cet énoncé (une sorte d'impératif catégorique religieux), associé chez Leibowitz à la négation totale du finalisme (pour le scientifique, comme pour l'homme véritablement religieux, le monde et l'homme n'ont pas de sens ni de destination), Jean-Marc Joubert essaie d'aller plus loin, en questionnant une pensée dont la clarté pourrait cacher des difficultés sérieuses. D'abord, il y a celle de la représentation : si le savoir est totalement dissocié de la foi, comment concevoir une foi en une entité qu'on ne connaît pas, ce qui pourrait revenir à une foi en un rien ? Et encore : si on nie toute valeur à la subjectivité humaine exprimée dans le sentiment religieux, et à plus forte raison dans le mysticisme, qui répond d'après Leibowitz à un besoin humain non conforme au service gratuit de Dieu, en quoi consiste donc cette foi, d'un point de vue anthropologique ? Car le service de Dieu doit bien correspondre, pour être pratiqué, à un désir et à un sentiment, et ne saurait appartenir à une catégorie totalement distincte du comportement humain.

Puisque Leibowitz fait constamment référence à Maïmonide, le penseur qui aurait incarné l'exemple de cette foi juive par excellence, le philosophe religieux qui visait le service de Dieu et non pas la connaissance *per se*, ce livre est en fait un débat à trois voix : à l'anthropologie de Maï-

monide et à celle, actualisée selon les paradigmes scientifiques contemporains, de Leibowitz, s'ajoute le questionnement subtil et animé d'un vrai désir de connaissance (aux antipodes d'un travail de pure érudition) de l'auteur du livre. Un livre qui n'a pas seulement le mérite de permettre au lecteur d'accéder à de nombreux passages de Leibowitz traduits de l'hébreu, ou de clarifier les présupposés d'une pensée qui, pour être exhibés, n'en sont pas pour autant toujours réfléchis ; mais aussi de poser, par le biais de l'analyse de la pensée de l'auteur israélien, des questions fondamentales et sans préjugés sur la dimension religieuse du judaïsme, un sujet plus difficile à appréhender qu'il n'y paraît.

Alessandro GUETTA.

Emmanuel Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, préface de Renaud Barbaras, Paris, Kimé, 2008, XIV-130 p., 17 €.

La critique de l'« idéologie de la transparence » constitue, dans cette étude, l'axe de lecture de toute l'œuvre de Merleau-Ponty. Appuyée sur le dualisme du sujet et de l'objet, la transparence supposée est à la fois celle du sujet à lui-même, dans la limpidité de la conscience de soi, celle du monde comme spectacle s'offrant immédiatement à notre regard ou encore celle du sens directement saisi par l'intelligence à travers le signe. Mettre en question cette croyance générale suppose donc de faire apparaître, à différents niveaux, l'irréductible « médiateté de toute apparition » : c'est ce que cherche à faire Merleau-Ponty aux trois grandes étapes de son parcours philosophique inachevé, centrées tour à tour sur la question de la perception, sur celle du langage et sur celle de l'ontologie du visible. L'analyse du corps est chaque fois centrale, qu'il s'agisse du corps percevant comme milieu et vecteur intentionnel plutôt que comme corrélat de la conscience ; ou du corps comme « fondement sensible du sens » plutôt que comme signe extérieur d'une signification pure et idéale ; ou enfin du corps vivant comme « charnière du monde » plutôt que comme région ontologique à part.

Ce petit livre dense d'E. Alloa est donc très vaste par l'ampleur du champ qu'il explore. Il traverse toute l'œuvre de Merleau-Ponty en en suivant la trame (ou une trame) ; il montre comment cette œuvre s'est construite dans un dialogue constant avec des psychologues, des linguistes (Saussure), des peintres (Cézanne) ; il se situe lui-même dans une discussion avec d'autres interprétations connues de Merleau-Ponty. Il s'achève finalement sur une invitation à « une phénoménologie du diaphane » qui pourrait, espère l'auteur, surmonter les impasses auxquelles se heurtent les derniers textes de Merleau-Ponty.

Laurent JOUMIER.

Eran Dorfman, *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty au miroir lacanien*, Dordrecht, Springer, 2007, coll. « Phaenomenologica », 292 p.

Ce livre, issu d'une thèse soutenue à l'Université de Paris XII, se donne pour tâche de relire la *Phénoménologie de la perception* (1945) de Merleau-Ponty dans l'optique de la philosophie conçue comme « apprentissage » perceptif tant d'un regard théorique sur le monde que d'un regard engagé dans le monde. Il est donc question d'une lecture de l'*opus magnum* du phé-

noménologique pour lui-même, vu par la suite à travers le prisme de la psychanalyse lacanienne. L'introduction souligne les tensions de la phénoménologie merleau-pontienne entre théorie et pratique, réflexion et vie irréfléchie, attitude philosophique et (multiple) attitude naturelle, sujet transcendantal et sujet empirique. En une première partie, E. Dorfman trace le commencement de la démarche du penseur selon les présupposés exprimés dans l'écrit « pré-phénoménologique » de la *Structure du comportement* (chap. I), suivi par l'analyse de l'introduction de la *Phénoménologie de la perception*, en montrant comment son auteur réfute les méthodes « erronées » que sont l'empirisme et l'intellectualisme, en dégagant l'attitude naturelle du sujet empirique (chap. II). Puis il relance l'œuvre de 1945 dans sa première partie pour relever l'attitude « mauvaise » de la pathologie, son « blocage » dans un monde et dans un sens déjà acquis : le contraste constant chez Merleau-Ponty entre sujet « malade » et sujet « normal » vise à opposer sujet empirique et « bloqué » au sujet transcendantal (chap. III).

La seconde partie se consacre à la notion de « mouvement de l'existence ». L'insistance de Merleau-Ponty sur la dimension passive, originaire et primordiale, de la perception s'accorde difficilement avec la liberté que nous avons à prendre en charge. C'est la raison pour laquelle il est fait appel à la psychanalyse de Lacan des années 1940-1950, mettant l'accent sur l'aspect imaginaire, objectif de la constitution essentielle du corps. Sont alors interrogés le corps imaginaire chez Lacan, les implications du « stade du miroir » sur la théorie merleau-pontienne (chap. I), leurs conceptions respectives du langage (chap. II), leurs divergences de vue sur le thème d'autrui (chap. III), leur discordance sur le concept de liberté (chap. IV). L'annexe finale, « La chair du monde », présente brièvement le parcours de la pensée de Merleau-Ponty dans ses ouvrages postérieurs à celui de 1945, parcours centré sur *Le Visible et l'Invisible*.

Robert TIRVAUDEY.

Gabriel Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*, Monterrey, Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras de la UANL, 2005, 286 p.

Dans la préface, J. Labastida présente ce volume comme « une véritable histoire de la philosophie mexicaine », fruit d'« un modèle d'investigation » (p. 9, 14). S'agit-il d'un ouvrage qui traite et expose le thème donné d'une façon novatrice et exhaustive ?

Cet ouvrage de l'ancien président de l'Association philosophique du Mexique comporte trois parties. La première, « Essais », contient le texte le plus important, « Esquisse historique de la philosophie au Mexique », suivi d'écrits de circonstance : « La polémique Caso-Lombardo sur l'éducation socialiste (revisitée) », « Les chemins de Gaos », « Leopoldo Zea. *In memoriam* », « Le débat de la philosophie latino-américaine » et « L'œuvre de Luis Villoro ». Après un aperçu bibliographique presque complet des précédents travaux consacrés à l'histoire de la philosophie au Mexique, l'A. évoque les causes du « manque d'une autoréflexion historique de la philosophie » (p. 31) dans son pays : l'eurocentrisme et le suivisme des tendances à la mode qui mena finalement à l'occultation de l'historicisme par d'autres courants de la pensée. Pour y remédier, il faut que la philosophie autochtone, sans renoncer à sa vocation universelle, prenne en compte la

problématique nationale et sache y répondre. Dans l'exposé de l'évolution de la philosophie mexicaine au XX^e siècle, relevons le rejet de l'idée assez généralement admise sur le positivisme comme idéologie de l'époque de Porfirio Díaz. À signaler aussi que la préférence affichée de l'A. pour le marxisme non dogmatique le porte à surévaluer la place donnée à ceux qui adhèrent à cette doctrine au Mexique (p. 101-113) et à réclamer, à bon droit cette fois, « une nouvelle théorie de l'idéologie » (p. 181).

Les recensions de quatre livres sur les philosophes nationaux et la philosophie latino-américaine constituent la deuxième partie du volume. La troisième, « La bataille pour *Sophia* », inclut les deux interventions de l'A. aux Journées internationales de la philosophie en 2002 et 2003, son commentaire à l'occasion de la publication du livre *Revistas mexicanas de filosofía* et la « Chronologie de la philosophie mexicaine du XX^e siècle », qui permet de situer schématiquement l'essor de cette pensée dans le contexte historique, culturel et international.

Finalement, la réponse à la question posée ci-dessus ne devrait être ni entièrement positive ni négative : incontestablement, dans l'« Esquisse... », l'A. porte, à travers la grille progressiste de lecture, un regard rénové sur l'histoire de la philosophie mexicaine ; conception qui peut s'avérer stimulante et enrichissante mais qui comporte aussi un risque évident : d'être partielle et même, parfois partielle.

Zdeněk KOUŘIM.

Guillermo Hurtado (éd.), *El Hiperión*, anthologie et introduction, México, Universidad Autónoma de México, 2006, XL-211 p.

« La philosophie du Mexicain (*de lo Mexicano*) » du groupe *Hiperión* est une des expressions culturelles des plus significatives du XX^e siècle mexicain. Le chapitre consacré à la « philosophie du Mexicain » et, en particulier à *Hiperión*, occupera, sans aucun doute, un lieu central dans les futures histoires de notre philosophie », écrit G. Hurtado dans son introduction, avant d'ajouter que l'importance de ce courant a été renforcée par sa relation « avec le contexte politique et culturel né à partir de la Révolution mexicaine » (p. XXVIII).

L'entrée sur la scène intellectuelle du Mexique, en 1949, du groupe de jeunes philosophes dont le principal animateur fut Leopoldo Zea (et les membres : R. Guerra, J. Portilla, S. Reyes Nevares, J. Sánchez McGregor, E. Uranga, F. Vega et L. Villoro) s'avéra, en effet, décisive et pour l'évolution de la philosophie au Mexique et pour la prise de conscience, par la communauté intellectuelle mexicaine (et, par extension, latino-américaine), du rôle que cette discipline peut jouer en tant que stimulant d'une réflexion dialectique où le particulier (le national) et le général (l'humain) convergent vers le pratique (le quotidien). Ce constat reste valable malgré le fait que ce groupe cessa d'exister comme tel dès 1953 et que la majorité de ses membres abandonnèrent (parfois jusqu'au reniement) leurs thèmes originels. C'est l'existentialisme, surtout dans sa version française, représentée par les écrits de J.-P. Sartre (dont le progressisme procommuniste de l'époque implique l'engagement politique), qui avait constitué le principal outil théorique de ces penseurs mexicains. La « philosophie du mexicain » se veut donc « engagée, thérapeutique et émancipatrice » (p. XX), et aspire à valoir non seulement sur le plan national, mais aussi sur le plan universel, car la situation de déclin et de mise en question de l'être (de l'homme) dans l'Eu-

rope d'après guerre présente des analogies révélatrices avec celle du Mexique. Ainsi, L. Villoro explore, par exemple, l'indigénisme qui répond, selon lui, « à un projet du Mexicain actuel afin d'échapper au déchément et à l'instabilité qu'il pressent dans son être personnel et social », projet qui « se traduit fondamentalement par le mouvement du "Je" pour que celui-ci puisse se posséder » (p. 143). E. Úranga, qui tente d'élaborer une « ontologie du Mexicain » en insistant sur son accidentalité constitutive, arrive à la conclusion que « le Mexicain comme être, ou pris dans son aspect ontologique, agit ou fonctionne comme un générateur d'un sens de l'humain qui se communique à tout ce qui prétend à se faire passer pour humain » (p. 77). L. Zea, qui perçoit le Mexicain dans une situation limite, en déduit pour sa part que celui-ci « peut [...] offrir [...] à ce monde qui se sent de nouveau incertain et inquiétant, une grande expérience [...], une expérience qui peut être exemplaire, et servir d'exemple à d'autres peuples » (p. 97).

Une grandiloquence qui n'ôte rien à l'importance historique de ces textes.

Zdeněk KOUŘIM.

José Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma Editores, 2006, 250 p.

L'A., fin connaisseur de l'œuvre ortéguienne, procède, dans cet important « Essai sur les idées morales d'Ortega y Gasset » (sous-titre de l'ouvrage), à la description de la genèse, à l'analyse et à la reconstitution de l'éthique du philosophe madrilène, qui n'apparaît pas chez lui comme discipline traitée à part mais par son implication. Car « sa théorie de la vie humaine comme réalité radicale subsume l'impératif éthique dans l'impératif vital », ce qui veut dire que l'*éthos* et le *logos* se trouvent convertibles à l'intérieur de la philosophie de la « raison vitale », que ses catégories « sont simultanément métaphysiques et éthiques » (p. 19, 23), et que leur développement est concomitant de la maturation de l'œuvre. Trois écrits jalonnent particulièrement ce processus : *Méditations du Quichotte* (1914), « Introduction à un Don Juan » (1921) et *Qu'est-ce que c'est la philosophie ?* (1929). Ces textes révèlent le cheminement d'Ortega vers une morale vécue et ouverte où l'acte est librement voulu et inspiré par l'impératif du « devoir de fidélité à nous-mêmes » (p. 84) et symbolisé par l'image de l'archer, empruntée à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, mais avec une différence considérable : au lieu d'être déterminée par « le *télos* de la nature humaine », la cible « doit être créée dans la contingence d'un vivre qui, même s'il possède toujours un sens, n'est jamais suffisant » (p. 248-249). L'éthique ortéguienne se présente donc comme une éthique d'incomplétude dont le héros, dépourvu de toute certitude donnée par une échelle de valeurs préétablies, se voit obligé de les inventer, non en tant que normes mais comme points d'orientation vers le projet de la vie bonne, c'est-à-dire de la vie qui s'authentifie dans et par l'action incessante en correspondance aux exigences de son temps déterminées par le couple dialectique du moi et de la circonstance. « Sauver les choses, c'est me sauver dans les choses ; arriver à être celui que je dois être signifie contribuer à ce que les choses qui composent mon monde tiennent la forme et la raison rendant possible ce moi ou la personne qui est ma réalité », note à ce propos l'A. (p. 184). Le héros – le sujet – chez Ortega ne s'affirme que par l'(auto)création, par la découverte de sa vocation – la recherche de la plénitude et de la perfection.

Revue philosophique, n° 1/2009, p. 101 à p. 138

Mais il ne s'agit pas, là non plus, de poursuivre un quelconque idéal abstrait de positivité ; à l'aide de l'ironie cervantesque, le statut du héros moderne est mis en question : la « fragilité de l'humain », le fait que « l'homme apprend seulement par les erreurs » (p. 241), fractionne la compacité apparente de son horizon et le force, à chaque moment, à élire une voie juste et justifiée. La morale ortéguienne nous enseigne ainsi que c'est seulement par la pratique de la liberté que nous pouvons rester fidèles à notre destin, l'infléchir ou/et le re-construire.

Zdeněk KOUŘIM.

Heinrich Rickert, *Le système des valeurs et autres articles*, présentation, traduction et notes de Julien Farges, Paris, Vrin, 2007, 280 p.

Les six articles rassemblés ici et présentés dans l'ordre chronologique (de 1910 à 1932) pourraient être regroupés par deux. Le premier et le dernier (donc le plus ancien et le plus tardif) exposent le projet et les grandes lignes de la philosophie de Rickert. La tâche de la philosophie, par opposition aux sciences singulières, est d'être science du monde ou science du tout. Le tout du monde ne se ramène pas à la seule réalité effective psychophysique, il inclut aussi, irréductible, le domaine des valeurs comme la vérité, le devoir moral, la beauté. La philosophie sera donc doctrine pure des valeurs. Mais elle devra aussi résoudre le « problème du monde », c'est-à-dire celui de l'unité de la réalité effective et de la valeur : elle reviendra alors à la signification qui habite les actes subjectifs d'évaluation et cherchera à offrir finalement une vision du monde éclairant le sens de la vie.

Les troisième et cinquième articles développent chacun un moment décisif du système. Le troisième, qui donne son titre au recueil, élabore « le système des valeurs ». Système à la fois complet et ouvert : il s'ouvre à la possibilité que des formes nouvelles de biens apparaissent dans l'histoire, tout en déterminant de façon « supra-historique », par des alternatives strictes, leur hiérarchisation et leur classification formelles. Le cinquième article pose la grande question du « commencement de la philosophie » et cherche à circonscrire « le tout de l'immédiat », non comme un matériau riche et intuitif qui s'offrirait à l'investigation théorique, mais plutôt comme une dualité presque « vide » reliant un moi pur impersonnel intuitionnable et un contenu intuitif certes, mais que l'on ne peut guère, sans médiation, caractériser davantage.

Les deux autres articles ont un contenu plus polémique, et s'opposent en particulier au « biologisme » à la mode, inspiré de Nietzsche ou de Bergson, qui fait de la vie en elle-même non seulement une valeur, mais le fondement de toute valeur, et qui voit dans l'idée de science théorique pure héritée des Grecs un facteur de déclin, de dégénérescence. La science, comme d'ailleurs l'art et la culture en général, suppose, il est vrai, un « éloignement », une « distance » par rapport à la vie immédiate ; mais la vie n'est de toute façon pas *en soi* une valeur, mais un bien conditionnel.

L'ouvrage est donc, de par sa composition, riche d'analyses et de perspectives variées. La traduction de J. Farges est accompagnée d'une présentation et de notes précieuses, qui explicitent de façon exhaustive les références (souvent allusives) ou les arrière-plans théoriques du texte et qui replacent ces articles dans le parcours philosophique de Rickert.

Laurent JOUMIER.

Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2008, coll. « Travaux de philosophie », 962 p., 155 €.

Ce livre heureusement ambitieux se donne pour mission de démontrer que tous les écrits littéraires du jeune Sartre jusqu'à *L'Être et le Néant* comprennent des convictions métaphysiques exerçant leur *attraction* sur les ouvrages spécifiquement philosophiques. Dès l'introduction, « L'ontologie phénoménologique sous attracteurs métaphysiques », A. Flajoliet cerne le parcours de la phénoménologie existentielle sur la base des « attracteurs de champ » – conceptualisation forgée avec J.-T. Desanti – signifiant des expériences métaphysiques extérieures à l'onto-phénoménologie conditionnant l'intérieur du domaine d'interprétation de certains phénomènes. Ces quatre « attracteurs de champ » concernent le rapport (unité originaire ou différence absolue ?) entre le pour-soi et l'en-soi : le surgissement du pour-soi avorte du projet d'autofondation de l'en-soi, la reprise par le pour-soi du dessein initial échoue sous la forme du projet du pour-soi et tourne vers l'ipséité mondanisante, la liberté absolue du pour-soi et enfin l'existence brute et contingente.

« Littérature et métaphysique » (partie I) procède minutieusement à une lecture des esquisses littéraires du Sartre des années 1920 en s'inspirant des travaux de Ricœur sur la fiction comme métaphorisation et mise en intrigue. De ces récits affleurent deux orientations métaphysiques distinctes relatives à la conscience : « L'affirmation, soit de son absolue liberté créatrice, soit de sa participation à la secrète faiblesse des choses » (p. 71). L'écriture apparaît au diariste comme le moyen de surmonter l'angoisse du vide en s'orientant vers une métaphysique de l'absolue liberté de la conscience et vers le désir d'échapper à la nauséuse gratuité de l'être libre. Dès lors, le jeune auteur oscille entre une foi optimiste dans une destinée de grand écrivain et la constante menace de l'échec du salut par l'art que l'on retrouve dans le roman de 1938, *La Nausée*. C'est à cette période qu'il façonne les premières lignes de sa philosophie et de sa morale, toujours à travers des récits de fiction. *L'Éthique* de Spinoza entrecroise les voies de la morale du salut, le *Wille zur Macht* de Nietzsche attise sa réflexion tout en se révélant incompatible avec l'intuition de la contingence des choses et de la gratuité de la conscience. Le stoïcisme l'attire pour dessiner une éthique qui n'a pas encore trouvé sa pointe comme assomption de la facticité et de la finitude. La conscience créatrice de soi l'éloigne de la morale kantienne de l'impératif catégorique tout en le rapprochant de Bergson. A. Flajoliet écorne une idée reçue selon laquelle Sartre aurait confondu littérature et philosophie, d'où l'accusation d'une pensée floue et d'une littérature à thèse : le récit est irréductible à une pauvre illustration de ces contenus de pensées complexes, il est construction d'une trame avec rebondissements, coups de théâtre, incarnation saisissante de ses personnages. Autre cliché tenace : la pensée du jeune Sartre s'oriente dans un tout autre sens que celle de Heidegger avec *Sein und Zeit* et *Was ist Metaphysik ?*. D'un côté, une fiction porteuse d'une métaphysique de l'existence et de la spontanéité de la conscience dégradée ; de l'autre, une analytique existentielle du *Dasein* facticiel et fini.

« L'image entre psychologie et métaphysique » (partie II) est plus novatrice, puisqu'elle travaille un texte inédit de Sartre, son Diplôme d'études supérieures rédigé en 1926-1927, titré : *L'image dans la vie psychologique : rôle et nature*, donnant naissance à *L'imagination* (1936) et *L'imaginaire* (1940). L'étudiant se nourrit des travaux psychologiques de

G. Dumas, T. Ribot, A. Binet, H. Delacroix jusqu'à la *Denkpsychologie* wûrzbourgeoise, en vue de tracer, entre le refus des réductionnismes matérialiste et spiritualiste, la voie d'une libération de la compréhension de l'esprit créateur tout en tentant de fonder une métaphysique de la spontanéité créatrice comme imagination, sans s'écarter des préoccupations métaphysiques qui soutiennent son travail d'écriture littéraire. Ce qui renforce la thèse d'une écriture fictionnelle à contenu métaphysique, puisque la spontanéité spirituelle n'existe qu'en tant que création d'images et que toute imagination est symbolique.

« L'ego et l'intentionnalité. L'entrée en phénoménologie » (partie III) analyse deux textes décisifs rédigés à Berlin entre 1933 et 1934 : « Une découverte fondamentale de Husserl : l'intentionnalité » (1939) et *La transcendance de l'Ego* (1936-1937). Tout en étant pris par le « factum sur la contingence », ébauche de *La Nausée*, Sartre se veut l'héritier dissident de Husserl en se confrontant aux deux questions principales des *Ideen... I* : Comment décrire le rapport de l'immanence transcendantale au transcendant, c'est-à-dire l'intentionnalité, une fois la réduction phénoménologique opérée ? Est-il évident que l'être du transcendant se résorbe dans les prestations de la conscience transcendantale constituante ? Mais, surtout, comment saisir cette immanence en elle-même, cette conscience de soi portant l'intentionnalité *ad extra* ? Faut-il déterminer cette immanence comme *Ego* transcendantal ? Sa critique de la phénoménologie transcendantale husserlienne est mue par l'expérience de l'existence brute comme fond de l'œuvre maîtresse. *La transcendance de l'Ego*, outre une réfutation acerbe du transcendantalisme kantien et des psychologues moralisants, remet en cause l'apport husserlien de quatre manières : il n'est pas nécessaire de poser les vécus transcendants comme ceux d'un moi ; il faut refuser l'interprétation de la conscience phénoménologique sur le mode d'une monade, et donc celle de l'intersubjectivité sous l'angle d'une monadologie ; l'*Ego* transcendantal est inutile et « nuisible », puisque incompatible avec la détermination de la conscience transcendantale comme spontanéité non substantielle et créatrice ; si la conscience transcendantale apparaît comme *Ego* psychologique selon sa vie irréfléchie première, elle est sans *Ego*. Car la vie transcendantale est foncièrement *irréfléchie* et *anonyme*. Sartre, affirme notre commentateur dans sa conclusion au titre révélateur, « Le philosophe dans le palais des glaces », s'emprisonne dans un « jeu de miroirs » dont il ne sortira pas et qui envahira tout le champ de pensée selon une quadruple insuffisance : les descriptions concrètes paralysent la conceptualisation existentielle-ontologique, les considérations morales parasitent les analyses phénoménologiques, les aperçus métaphysiques troublent les analyses onto-phénoménologiques, les concepts directeurs (ipséité, finitude, facticité, temporalité) demeurent hésitants.

Cette somme est dense et complexe ; la cause en est, il est vrai, essentiellement la vocation et l'ampleur du sujet qu'A. Flajoliet s'est assigné ; toutefois, et pour cette raison même, certains apartés, voire digressions, rendent le propos sibyllin. Signalons comme exemples le passage sur le contresens d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* qui serait motivé par le pli de son transcendantalisme de tendance husserlienne, et la discussion des sources des penseurs grecs du Sartre des années de formation, qui interrompent le fil conducteur et que l'auteur laisse malheureusement inachevée. Mais ces réserves ne retirent aucune qualité à cet ouvrage fleuve que nous pouvons qualifier de salutaire : parce qu'il démonte les lieux communs et prend en défaut toutes les vagues synthèses globalisantes sur Sartre ; parce

qu'il rappelle le rôle crucial d'une philosophie du sujet qui a imprégné le XX^e siècle ; parce qu'il montre enfin ce que doit être un travail d'histoire de la philosophie fait de patience, de probité et de minutie. Il ne reste plus qu'à espérer que l'épaisseur de ce volume ne dissuade pas l'étudiant en philosophie ou tout autre lecteur de se le procurer.

Robert TIRVAUDEY.

Sam Coombes, *The Early Sartre and Marxism*, Bern, Peter Lang (« *Moder French Identities* », V. 64), 2008, 318 p., 61,50 €.

Voici un livre qui fait preuve d'une ténacité audacieuse. Alors que tout se passe comme si la pensée sartrienne dans son rapport au marxisme semblait une chose dépassée, du moins entendue, notre jeune philosophe montre que l'existentialisme marxiste ou à tout le moins marxisant souffre aujourd'hui d'une double éclipse : celle de l'existentialisme et celle du marxisme, en raison du règne du post-structuralisme et du post-modernisme. En effet, le marxisme existentialiste présente-t-il encore un intérêt à l'heure de l'écroulement des blocs de l'Est et de l'Ouest, du retrait du marxisme comme modèle théorique ? Comment comprendre que jusqu'à la fin de sa vie Sartre puisse persévérer dans la reconnaissance du marxisme au moment d'un incontestable règne du capitalisme, du déni de l'universalité au profit du relativisme ambiant ? Le marxisme sartrien a-t-il encore une portée significative lors de la mondialisation, de l'écologie ? Qui plus est, des doutes subsistent sur ses prises de positions durant la guerre d'Algérie, du Vietnam allant à l'encontre du communisme, dénonçant ouvertement les crimes soviétiques. N'a-t-on pas jusqu'à maintenant méconnu la reprise sartrienne du marxisme ? Et comment Sartre a-t-il participé à une relecture de Marx ? comment apprécier l'incorporation des concepts marxistes dans son ontologie, son éthique, sa politique, son historiographie et son esthétique dans une totalité organique ? Certes, nombreuses sont les exégèses des résonances du marxisme sur la pensée sartrienne, notamment sur le tracé de sa pensée de 1940 à 1975, mais en occultant trop souvent l'intelligence sartrienne du marxisme.

Il s'agit donc de retrouver les voies par lesquelles le phénoménologue s'est approprié les thèses de Marx, chaque chapitre travaillant un domaine d'étude ou développant une dimension singulière de la pensée de Sartre selon une logique de réorganisation thématique. C'est pourquoi, après un propos liminaire, le fondement ontologique est mis en évidence avec les conceptions de la « réalité concrète », en insistant sur le refus sartrien du matérialisme mécaniste pour défendre une « subjectivité en situation toujours libre ». Puis S. Coombes aborde l'itinéraire de son ontologie et de sa morale jusqu'à la politique et à l'histoire selon les thèmes de l'inauthenticité et de l'idéologie, se référant à *L'idéologie allemande* de Marx et aux *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940) – texte central pour cerner le développement de sa pensée politico-éthique, mais aussi pour comprendre la germination de son ontologie et son esthétique, la source de sa recherche acharnée d'une éthique de l'authentique, de la communauté, de l'humanité et de la pensée politique de gauche, d'une traversée dialectique de l'histoire jusqu'à la morale de l'authenticité et de sa politique socialiste telles que nous les trouvons dans les *Cahiers pour une morale* (1948). Contre les interprétations qui voient le marxisme de Sartre apparaître dans sa philosophie de l'histoire et dans sa politique, il est montré ici comment son

éthique et son esthétique sont déjà imprégnées par des tendances marxistes. Enfin, sous le registre de l'écriture littéraire et du politique, nous avons, d'une part, une réflexion pénétrante sur les relations personnelles, politiques et littéraires entre les « Petits camarades » des années 30 : Sartre et Nizan ; et d'autre part, un examen de son esthétique à partir de *Qu'est-ce que la littérature ?* (1948), en comparaison avec celle de *Littérature et révolution* de Trotsky.

En dépit de l'excellence de cet ouvrage, des réserves surgissent, l'une d'ordre méthodologique, l'autre portant sur le marxisme de Sartre. Peut-on vraiment proposer une approche thématique au détriment de la chronologie, même si notre lecture n'entend pas occulter les phases chronologiques ? Car c'est peu dire que Sartre n'a cessé de modifier et de remanier constamment sa pensée, réajustant ses concepts en fonction de l'actualité, de ses prises de position tant politiques, philosophiques que morales. La seconde réticence tient à la thèse même défendue par S. Coombes. est-il si sûr que la pensée du jeune Sartre se caractérise par une tendance marxiste ? L'arrière-fond de son ontologie est-il marxiste ou marxisant ? Rien n'est moins certain. Le choix de sélectionner certains marxistes, pliés sous l'expression équivoque de « Marxistes classiques », est-il vraiment pertinent ? La décision de restreindre l'enquête aux années 1930 à 1940 n'interdit-elle pas d'apprécier la manière dont Sartre comprendra ultérieurement son rapport au marxisme, sans compter que le contenu est décalé par rapport au titre (*Le premier Sartre et le marxisme*), étant entendu qu'il avait pris connaissance du marxisme bien avant 1930 ? Et pourquoi déborder la période circonscrite, avec *Matérialisme et révolution* (1946), les *Cahiers pour une morale* et *Qu'est-ce que la littérature ?*, plutôt que de prendre en compte les textes nettement plus marqués par la posture marxisante, qui figurent dans les *Temps modernes* ? Y a-t-il même un sens à dissocier le premier et le dernier Sartre au risque de faire voler en éclats la cohérence interne de son parcours, sachant que Sartre n'a jamais démenti ses premières avancées théoriques (fidélité à l'humanisme, au *cogito*, à la phénoménologie qui contredit singulièrement le marxisme) ?

C'est volontairement que l'auteur ne confronte pas Sartre avec les grandes figures de la pensée marxienne (Althusser, Garaudy), préférant relever comment il a lu les œuvres du jeune Lukacs, Gramsci, Trotsky, afin d'éviter le caractère trop monolithique d'une discussion entre les partisans de Marx. Soit, d'autant que le marxisme est un mouvement international, mais est-il vraiment judicieux de frotter l'authenticité avec le concept gramscien de l'« hégémonie » plutôt qu'avec l'attaque frontale avec J. Kanapa ? L'« inauthenticité » occupe-t-elle vraiment l'espace de ce qui est, dans la théorie marxiste, l'idéologie ? Plus exactement, l'inauthenticité, et plus généralement l'existentialisme, peuvent-ils se réduire à une « idéologie », et si oui en quel sens : péjoratif, réducteur, critique ou descriptif ? Est-il fécond d'établir une connexion entre la version sartrienne de la littérature et de son rôle et la conception de l'« idéologie » telle qu'elle fut travaillée par Marx ? Ne convient-il pas, en s'appuyant sur *La critique de la raison dialectique* (1960), de réfléchir sa relation au matérialisme dialectique et historique non sur le mode d'une contestation ou d'un dépassement, mais sous l'angle d'une réappropriation pour jeter les bases d'une anthropologie culturelle comprenant l'action humaine dans ses liens avec le monde et les autres dans l'Histoire ?

Ces interrogations ne doivent pas faire oublier l'immense érudition que S. Coombes met en œuvre, la densité de son argumentaire, la richesse de ses

points de vue. Non seulement rien n'échappe à l'auteur de l'ampleur bibliographique, notamment des textes de Sartre peu connus, mais encore il sait quitter la simple mise au point historique pour se livrer à des analyses philosophiques proches des soucis actuels, se demandant, par exemple, si l'on peut réarmer le marxisme sartrien pour mieux comprendre nos préoccupations présentes.

Robert TRIVAUDEY.

Nathalie Monnin, *Sartre*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, coll. « Figures du savoir », 320 p., 19 €.

Cette monographie sur Sartre rattrape d'emblée le « projet fou » de l'intellectuel engagé prétendant rendre compte de la *totalité*, de l'existence, de la société, de l'homme, de la vie singulière de Flaubert. N. Monnin suit l'itinéraire philosophique en relevant une « tension » fondamentale qui traverserait l'œuvre du philosophe entre l'affirmation d'une liberté absolue, et donc d'une responsabilité intégrale dans *L'Être et le Néant* (1943), et le déterminisme de la *Critique de la raison dialectique* (1960) à travers une discussion serrée avec le marxisme.

Le premier chapitre, « De l'apolitisme à l'engagement », avec son côté d'« anti- » (anti-communiste, anti-anticommuniste, anti-colonialiste, anti-impérialiste, anti-bourgeois), entend insister sur l'indifférence ou le non-engagement de Sartre dans les années 1933-1939. Cette mise entre parenthèses de l'histoire, cette insouciance avouée, ne serait pas une manière en retrait de s'engager, mais le négatif de l'engagement. Mais tout changerait durant l'année 1939. Fléchissement et raideur devant la reconnaissance du fardeau des aliénations contractées dès la première enfance. Dès lors, il y aurait donc bien une équivocité entre *L'Être et le Néant* (1943) et *Saint Genet, comédien et martyr* (1952) dont la source serait le coup de force théorique de Sartre consistant à soutenir son hypothèse ontologique d'une conscience libre contre tous ses contradicteurs, du structuralisme au freudisme, en passant par Merleau-Ponty, Heidegger et Michel Henry.

Le chapitre suivant, « Sartre et la phénoménologie », retrace essentiellement la description des différentes formes d'aliénation dont la liberté serait l'exact « envers ». L'aliénation serait la contrepartie inévitable de la liberté, puisque l'homme, tout homme est plongé dans des situations non désirées. Si l'homme est métaphysiquement libre, il demeure toujours désespérément aliéné. En effet, les aliénations (sociales, familiales, historiques) sont non seulement extérieures au pour-soi, mais surtout internes. Car l'homme, s'il est ontologiquement néant, n'en continue pas moins d'exister pour soi, pour et par autrui. L'originalité de Sartre résiderait dans l'ouverture d'un chemin transphénoménal. La conscience préreflexive explique la dimension transphénoménale de la conscience dans son rapport au monde, impliquant une transphénoménalité de l'être des phénomènes, c'est-à-dire l'être en soi, indépendant de la représentation que peut s'en forger une conscience. Aussi évite-t-il l'ornière du réalisme et de l'idéalisme déconnectant le lien entre l'homme et le monde.

« Penser l'Histoire » (chap. III) et « Penser une histoire » (chap. IV) soulignent comment Sartre réintègre la perspective historico-sociale de l'*opus magnum* jusqu'alors insuffisamment explorée. La réalité humaine devient *praxis* pour signifier que l'homme est subjectivité agissante et transformatrice du monde. La psychanalyse existentielle, évoquée en 1943

comme possibilité théorique et dans ses grandes lignes, trouverait sa mise en œuvre dans *L'Idiot de la famille* (1971), en comprenant la liaison d'un écrivain à son histoire. « Que peut-on savoir d'un homme aujourd'hui ? », demande le biographe en ouverture de son volumineux ouvrage. Le chapitre V creuse la phénoménologie de la morale en fonction des notions de valeur et d'expérience éthique. Enfin, le dernier chapitre s'attache à Sartre comme théoricien de la littérature, du théâtre et de l'art.

Si le texte peut paraître philosophiquement incertain en raison de ses partis pris somme toute féconds, sa dimension pédagogique, souci essentiel de cette collection, est incontestablement palpable, nous présentant une synthèse bien orchestrée de la pensée sartrienne.

Robert TIRVAUDEY.

Giuliana Mancuso, *Il giovane Scheler (1899-1906)*, Milan, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2007, coll. « Il Filarete », 310 p., 28,50 €.

Avec la publication de *Formalismusbuch* et l'édification d'une éthique « matérielle » des valeurs, Scheler s'est hissé au sommet de la phénoménologie en lui ajoutant une tonalité réaliste. Toutefois, il est entré sur la scène philosophique avec une série d'écrits dans le cadre du néo-kantisme, resté son cadre conceptuel de référence au moins jusqu'en 1906. C'est précisément sur ce néo-kantisme trop peu thématiqué que notre exégète se penche sur la base de la première production schelerienne. À partir de quand et comment le philosophe du soupçon s'est-il converti à la phénoménologie ? Cette conversion est-elle compatible avec le transcendantalisme kantien ? Si la philosophie est la saisie de la multiplicité des savoirs, quelle est la méthode qui peut la singulariser ? Quelle *logique* préside à l'organisation de la connaissance ?

G. Mancuso, traductrice et commentatrice de Scheler, précise cet itinéraire à travers l'examen de ses textes de jeunesse. Elle relève les plus importantes dettes théoriques et met au jour les questions prises en compte par le jeune Scheler, tout en frottant sa pensée à celle d'Eucken, Windelband, Cohen, mais surtout à la phénoménologie husserlienne. La posture adoptée par le personnaliste montre comment sa pensée est ancrée dans le paradigme inauguré par Kant et développée par le néo-criticisme : une ligne rectrice qui se félicite de l'instrumentation conceptuelle, tout en problématisant et travaillant dans le sens de la tension transcendantale mêlant méthode transcendantale et méthode philosophique. L'analyse de ces deux hauts lieux de la philosophie schelerienne s'achève avec la période de maturité, au terme d'un renouvellement de la phénoménologie, de l'*a priori* du fondement de la critique du formalisme éthique et de la tardive anthropologie philosophique. Enfin, la présence opérationnelle des éléments théoriques liée au néo-kantisme fait retour à l'émergence de la pensée schelerienne, en dévoilant le rapport qu'entretient l'anthropologie avec l'historicité de l'homme qui ébranle tout le mouvement de pensée de Scheler. L'ouvrage est donc d'importance lorsque l'on sait qu'en France les études scheleriennes sont discrètes, qu'on n'évoque Scheler que de temps à autre pour ses écrits sur la mort, le pacifisme, la pitié, la sympathie, la pudeur, la souffrance, qu'il est peu étudié et presque jamais enseigné.

Robert TIRVAUDEY.

Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Schmitt*, Paris, La Découverte, 2007, coll. « Armillaire », 192 p.

Il est difficile de bien poser une question, plus difficile de mettre à l'endroit celle qui a été mal posée. Le débat sur Schmitt le vérifie. Carl Schmitt a été antisémite, sous des modes variables, durant toute sa longue existence (1888-1985). Il a mis sa pensée et sa compétence de juriste au service du nazisme, et ne s'en est jamais dédit. Longtemps occultés ou minorés¹, ces faits sont bien établis. Comment, dès lors, lire son œuvre ? Une position d'une grande simplicité est tenue par Y. C. Zarka : Schmitt étant nazi, on ne peut traiter ses écrits comme des œuvres théoriques, au mieux comme des documents. Ceux qui jugent nécessaire de *compter avec* une pensée de Schmitt sont *ipso facto* suspects de complaisance avec lui. D'un autre côté, revient l'idée² qu'on pourrait dissocier la « biographie sulfureuse » de l'homme et les œuvres qui font du théoricien « une des figures majeures de la pensée politique et internationaliste du XX^e siècle », « malgré son antisémitisme et sa compromission avec le nazisme »³. Un nazi ne pense pas ; un penseur ne saurait être nazi. Ces présupposés, avers et envers d'une même illusion, bloquent toute approche réflexive et critique.

Le livre de J.-C. Monod a pour premier mérite de rompre méthodiquement avec cette double contrainte. Il ne se borne pas, en effet, à tenir comme deux réalités incontournables l'engagement politique de Schmitt et la force critique de ses analyses : il veut comprendre ce qui les relie. Cet effort se développe à trois niveaux : 1 / Sans prétendre, ce serait absurde, que Schmitt a « toujours déjà » été nazi, Monod entend « s'interroger constamment sur ce qui, dans sa pensée, a rendu possible son adhésion au régime » (p. 10)⁴. 2 / Il s'efforce de montrer que la lucidité critique de Schmitt est inséparable de présupposés qui sont aussi la racine de son aveuglement. Ainsi, sa critique de la neutralisation de l'ordre social (par substitution du droit et de l'économie à la politique) part d'une conviction jamais interrogée : il n'y aurait d'ordre humain que procédant d'un acte de force (la *décision*, la *prise de terre*). 3 / Il apparaît dès lors que les concepts élaborés par Schmitt ne sont pas seulement employés au service de son idéologie : ils sont affectés dans leur structure par les présuppositions dont ils sont la sédimentation théorique. Schmitt n'offre pas des outils neutres que pourrait utiliser une orientation opposée à la sienne sans les soumettre à une critique acérée. L'ambition de J.-C. Monod est de conduire cette critique.

On se tromperait pourtant en recevant ce livre comme un essai *sur* Schmitt. Son sous-titre explicite ce qui le motive : il y a lieu de nous con-

1. J.-C. Monod le rappelle (p. 7), cette minoration a d'abord été le fait de ceux, souvent situés à la droite de l'échiquier politique, qui ont assuré l'introduction de Schmitt en France.

2. J.-C. Monod (p. 10-11) signale que cette pétition de principe est d'abord apparue sous la plume de R. Aron : « Homme de haute culture, il [Schmitt] ne pouvait pas un être un hitlérien et il ne le fut jamais. »

3. Ces formulations sont tirées de la présentation d'un ensemble de textes de Schmitt récemment traduits par Cécile Jouin : *La guerre civile mondiale*, Paris, Ere, 2007.

4. En ce sens, voir aussi B. Bernardi, *Qu'est-ce qu'une décision politique ?*, Paris, Vrin, 2003.

fronter à la pensée de Schmitt parce qu'elle a une indéniable affinité avec le désordre de notre monde : « Terrorisme déterritorialisé, technicisé et absolutisé par sa dimension théologique, états d'exception en voie de banalisation dans les démocraties entraînées dans la spirale contre-terroriste de la réduction des libertés [...], développement d'une nouvelle logique de la "guerre préventive" présentée comme indispensable à la lutte contre les "ennemis de l'humanité", déstabilisation afférente du droit international et du droit des gens [...], combinaison d'un libéralisme économique exacerbé et d'une crise de la représentation parlementaire... » (p. 5) : les questions qui sont les nôtres consonnent si clairement avec la thématique schmittienne que s'expliquer avec notre monde, c'est s'expliquer avec Schmitt. Il faut reconnaître cette consonance (c'est bien de notre monde que parle Schmitt) et interroger sa modalité (mettre à nu les présupposés au prisme desquels il en parle). Nous ne pouvons pas faire l'impasse sur Schmitt, ni le suivre dans les impasses où il nous mène. C'est, précisément, parce que notre monde est schmittien que nous devons prendre une distance critique à la fois avec ce monde et avec une pensée qui lui correspond trop bien.

Bien que poursuivant des objectifs aussi complexes, l'ouvrage témoigne d'une forte unité. Son premier chapitre pose la question centrale : *un usage critique des concepts schmittiens est-il possible ?* L'originalité du propos tient à ce que cette question est moins abordée en termes de droit que de fait : l'examen de la réception de l'œuvre (un privilège est accordé à son versant constitutionnaliste) met en évidence que nombreux sont ceux qui s'en sont inspirés dans une perspective non seulement différente mais opposée à celle de l'auteur. « Les effets de la pensée de Schmitt ont dépassé, de très loin, son milieu idéologique d'origine » (p. 67). Il en serait ainsi en raison de la capacité de ses écrits « à se mouvoir à un échelon de formalisation et d'abstraction qui met à distance leurs motivations idéologiques et tente de saisir l'essence des phénomènes concernés » (p. 68). Cette explication par le pouvoir d'épuration de l'abstraction peut laisser perplexe ; elle reconduit le partage entre bon grain théorique et ivraie idéologique dont l'auteur entendait se débarrasser. Aussi bien est-ce une autre piste que suivent les chapitres suivants, les plus novateurs et les plus féconds.

Choisissant trois lieux majeurs de la pensée schmittienne (la théorie de l'exception, la régression « humanitaire » vers la théorie de la guerre juste, la théorie du partisan), J.-C. Monod s'efforce de montrer comment les thèses de Schmitt sont à la fois dotées de pouvoir critique et engluées dans un impensé qui les stérilise théoriquement et les dévoie politiquement.

La question de l'exception est aux yeux de Schmitt une pierre de touche : elle révèle l'impossible absorption par la norme de la décision qui la pose, l'impossible réduction du politique au juridique. L'exception est l'en-deçà et l'au-delà, par conséquent le fonds de l'ordre institué. C'est moins la formulation schmittienne de cette thèse que ses réemplois dans les réflexions d'A. Negri, G. Agamben et d'É. Balibar que Monod discute. Si l'on doit, surtout avec les derniers, reconnaître à cette thèse un pouvoir critique et heuristique face à la banalisation de l'exception dont nos sociétés sont le théâtre, il faut aussi se retourner contre le présupposé qui la sous-tend : le droit ne serait en fin de compte que l'habillage de la force. Or ce qui peut se lire comme intériorisation de l'exception (de la force) par le droit peut aussi être saisi comme effort démocratique de régulation de la force par le droit et, à proprement parler, de constitution d'un *état de droit*.

L'état de droit serait l'impensé de la problématique schmittienne de la décision et de l'exception.

Dès la Première Guerre mondiale, Schmitt avait dénoncé la déstabilisation du droit de la guerre impliquée par le retour (sous les auspices de l'universalisme wilsonien) d'une théorie de la guerre juste : « Quand un État combat un ennemi politique au nom de l'humanité, alors il ne s'agit pas d'une guerre de l'humanité, mais d'une guerre dans laquelle un État cherche à accaparer un concept universel face à son adversaire, pour s'identifier à ce concept aux dépens de l'adversaire » (*La notion de politique*). L'indéniable actualité de cette critique, observe Monod, ne doit pas occulter la stérilité tout aussi incontestable qui l'affecte : la nostalgie de ce que Schmitt appelle *jus publicum europaeum* laisse démuni pour penser un monde qui a laissé loin derrière lui l'ordre des souverainetés européennes de l'âge classique. Surtout, il y aurait pétition de principe à conclure de la pertinence du diagnostic de fait à l'inanité en droit de « principes juridiques universalistes, démocratiques et humanitaires » (p. 154).

Le même retournement des thèses de Schmitt est appliquée à sa théorie de la guerre de partisans. Dans la conception classique, le partisan, le combattant irrégulier, s'oppose à l'ennemi qui ne peut être qu'une force armée régulière, dans une guerre définie, selon l'expression de Rousseau, comme « relation d'État à État ». Schmitt montre comment, des guerres napoléoniennes aux théories de la guerre révolutionnaire du XX^e siècle, s'est développé un nouveau concept de la guerre, idéologisé, déterritorialisé, décloisonnant l'hostilité intra-étatique (relevant de la police) et l'hostilité interétatique (relevant de la guerre). En un sens, nous assistons à la substitution du second modèle au premier : le terroriste n'est plus l'autre de l'ennemi, ni même une autre forme d'ennemi, mais le paradigme de l'ennemi, qui est en passe de devenir par définition le terroriste. Ce renversement, observe Monod, revient à l'intériorisation par des États se disant démocratiques de la conception de l'hostilité que le terrorisme veut leur imposer. Une fois encore, quel usage faire de ce diagnostic ? Comme constat sceptique et impuissant que la force fait le droit, ou comme instrument critique pour discerner les dangers qui menacent nos sociétés ?

On le constate dans ces trois cas, J.-C. Monod oppose un optimisme fondé sur les potentialités autorégulatrices de la démocratie au pessimisme de Schmitt. Ce faisant, il est chaque fois conduit à déplacer le régime du discours du constatif au normatif, du politique à l'éthique. La prise de distance avec le monde schmittien qui est le nôtre ne pourrait-elle relever que de la résistance morale ? Une critique historique et politique ne serait-elle pas, aussi, nécessaire et possible ? Ce livre, en tout cas, aidera à refermer la parenthèse obsidionale qui a stérilisé, ces dernières années, le débat sur l'œuvre de Schmitt.

Bruno BERNARDI.