

Stanley Cavell, *Dire et vouloir dire. Livre d'essais*, tr. fr.
Sandra Laugier et Christian Fournier, Paris, Cerf, 2009,
527 p. 37 €

Pascal Engel

DANS **REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER** 2010/4 Tome 135 , PAGES 509B À 511B
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0035-3833

DOI 10.3917/rphi.104.0509b

Date de mise en ligne : 01/02/2011

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-philosophique-2010-4-page-509b?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

xx^e siècle (suite)

Kostas Axelos, *Ce qui advient. Fragments d'une approche*, Paris, éditions Les Belles Lettres (Collection « Encre marine »), 2009.

Le nouvel ouvrage de Kostas Axelos ressemble à un véritable essai de pensée méditante interrogeant le sens de l'advenir. La pensée méditante¹ a été définie par Heidegger qui la conçoit comme *Gelassenheit*, c'est-à-dire comme pensée non mue par une quelconque perspective utilitaire et impliquant à la fois une résolution (*Entschlossenheit*) et une persévérance (*Inständigkeit*), une constance dans la recherche d'une ouverture radicale vers l'Être². Kostas Axelos ne parle pas de l'Être, mais de ce qui advient, de ce qui nous tire vers un questionnement philosophique fondamental. Ce qui advient est ce qui s'approche, ce qui ne se dit pas totalement et ce qui n'est pas encore mort. Nous nous situons au sein d'une pensée paradoxale se mouvant entre les contraires. L'homme se tient dans une disposition affective entre le dit et le non-dit et donne forme au questionnement fondamental.

Kostas Axelos renoue avec une tradition sceptique mettant en doute l'idée d'un fondement radical et véritable de la connaissance humaine. L'advenir ne relativise pas pour autant l'accès à la connaissance, mais il reflète le fait que l'errance humaine ne peut s'accrocher à un socle rigide de connaissances. La pensée cherche des points de stabilisation et des systèmes constitués pour se situer alors même que l'advenir pose l'exigence d'un *chronotope*³, d'un espace-temps comme point de départ et horizon de toute pensée. Ce qui advient se pense et se dit, même si le penser et le dire ne se confondent pas. L'advenir est en même temps menacé par l'ère de la technique planétaire qui maîtrise, calcule et contrôle tout (p. 88). Il est traversé par une forme d'arrondissement où tout objet a une fonction et une disposition au sein d'une

1. Dans l'ouvrage précédent, Kostas Axelos avait esquissé les contours de ce type de pensée. Kostas Axelos, *Réponses énigmatiques*, Paris, éditions de Minuit, 2005, p. 19-30.

2. Martin Heidegger, *Questions III*, Paris, 1966, Gallimard, coll. TEL, p. 136.

3. Mikhaïl Bakhtine *Esthétique et Théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.

chaîne de production et de destruction. L'advenir ruse avec le quotidien et l'emprise de la technicité, il est ce qui se dérobe, ce qui ne se contrôle pas. Il se pose en termes politiques, économiques et sociaux dans le tourbillon de ce qui est communément appelé la démocratie (p. 122).

Le livre de Kostas Axelos se termine sur cette affirmation énigmatique selon laquelle ce qui advient n'est ni une chose, ni une personne, ni un dieu et ni un moment radicalement autre qui viendrait à la rencontre du présent. Ce qui advient rassemble à la fois le passé, le présent et l'avenir et constitue aussi bien un revenir qu'un point de départ. En ce sens, la pensée d'Axelos est liminaire, c'est-à-dire qu'elle est la recherche d'une problématique radicale ne se saisissant jamais sous la forme d'une dialectique achevée. C'est dans ce suspens radical que l'être humain constitue pour ainsi dire son être-au-monde.

Christophe PREMAT

Stanley Cavell, *Dire et vouloir dire. Livre d'essais*, tr. fr. Sandra Laugier et Christian Fournier, Paris, Cerf, 2009, 527 p. 37 €.

Il s'agit de la traduction de *Must we Mean What we Say?*, le premier livre de Cavell, publié en 1969, avec une préface engageante de Sandra Laugier et un avant-propos autosatisfait de l'A., écrit en 2001. L'ouvrage réunit des articles sur des sujets variés dont l'unité n'apparaît pas au premier abord, du moins pour le lecteur non familier avec les thèmes de l'A. : la seconde philosophie de Wittgenstein, la philosophie oxfordienne du langage ordinaire et particulièrement celle d'Austin, l'esthétique de la musique, le problème de la compréhension, Kierkegaard, la musique, une lecture de *Fin de partie* de Beckett et un essai sur *Le Roi Lear*.

Dans l'avant-propos, « Un public pour la philosophie », l'A. prend ses distances avec la philosophie analytique telle qu'elle était pratiquée dans les années 1960, comme philosophie quasi scientifique. Selon Cavell le but de la philosophie est de réfléchir sur le temps présent, et de nous donner un sens de nous-mêmes dans notre époque. Les essais sur Wittgenstein et Austin, écrits dans les années 1950, critiquent la lecture qui était faite à l'époque de la philosophie du langage ordinaire comme description quasi empirique du sens des mots. Cavell insiste sur le fait que les réponses des locuteurs d'une langue à des questions telles que « Que veut dire l'expression X ? » ne sont pas des réponses qui pourraient être empiriquement vraies, mais relèvent d'une « logique transcendantale », d'une « grammaire » au sens wittgensteinien du terme. Cavell défend la lecture grammaticale des remarques de Wittgenstein et propose, dès les années 1960, une interprétation hétérodoxe d'Austin comme tout autre chose qu'un « philosophe du langage ordinaire ». Il voit en lui, comme en Wittgenstein, le représentant d'un type de philosophie qui consiste à retrouver des certitudes fondamentales inscrites dans un arrière-fond humain et culturel que d'autres appellent le *Dasein*, mais qu'il finira par appeler *l'ordinaire*. Cela donne à sa philosophie un tour herméneutique qui l'oppose nettement à la philosophie positiviste, rationaliste, pragmatiste ou empiriste qui dominait à son époque. Cavell a sûrement eu raison contre bien des lectures de Wittgenstein qui tenaient le haut du pavé dans les années 1960, comme celles de Malcolm ou du justement oublié

David Pole, et nombre de ses suggestions sont justes, même si l'on est à présent plus habitué à ces lectures. On voit bien, comme le dit la préfacière, que ce livre annonce ses thèmes futurs, comme *The Claim of Reason*. Mais au-delà de la séduction et du brio indéniable de son style et de ses thèmes, il est assez difficile, du moins pour un lecteur aussi fruste que moi, d'y voir autre chose qu'une sorte de recyclage des thèmes heideggeriens dans un contexte anglophone (le ton berger-de-l'être en moins).

L'insatisfaction qu'on éprouve pour la partie – si l'on ose dire – théorique du livre peut conduire à préférer les essais esthétiques sur Beckett, Shakespeare ou la musique, qui manifestent les grandes qualités de l'auteur comme critique littéraire, qu'il développera plus tard dans ses essais sur le cinéma, la partie la plus originale de son œuvre. On ne peut qu'admirer le talent de Cavell dans sa lecture de *Fin de partie* ou du *Roi Lear*, mais est-on obligé de le suivre dans son interprétation de cette dernière pièce comme une sorte de métaphore de la situation du scepticisme, qui ne doit pas être compris comme nous disant que le monde n'existe pas, mais qu'il faut simplement renoncer à se poser la question ? Cela fait de *Lear* une sorte de *Über Gewissheit*. Pourquoi pas, en effet ? Mais aussi, pourquoi ? Il faudrait ici discuter son livre sur Shakespeare (*Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*, 1987). Je suis bien d'accord que Shakespeare porte un grand poids philosophique et qu'il nous dit quelque chose sur la vie humaine, sur la moralité de nos actions. Mais pourquoi faudrait-il qu'il soit une sorte de wittgensteinien avant la lettre ?

Cavell occupe une place de choix dans le genre, prisé à toutes les époques, mais dont il est étonnant de voir combien ses capacités d'adaptation sont grandes, de la philosophie édifiante, celle qui refuse de donner des raisons et qui préfère pointer du doigt. Il appartient à la catégorie des philosophes qui pensent que ce dont on ne peut parler il vaut mieux le siffler, et qui sont sûrs de siffler juste. Mais qui le leur garantit ? Eux-mêmes ? Le chœur silencieux et éventuellement bavard des disciples ? Mais quel est ce « nous », cette voix de « l'ordinaire » que Cavell nous engage à retrouver ? Et si nous le retrouvons que pouvons nous en espérer ? Que des écailles nous tombent des yeux, que nous soyons lucides sur notre condition tragique et résignée à la fois ? Quand les sirènes nous font entendre leur voix ou le joueur de flûte de Hamelin sa musique, le mieux est de s'attacher au mât et de se boucher les oreilles. Mais dans le cas présent, il faudrait encore que les voix et la musique en question aient un pouvoir de séduction sur tout le monde. À un potentiel Ulysse il suffit ici de conseiller de se tenir bien droit sur ses jambes, les mains dans les poches, et de siffler lui aussi.

Pascal ENGEL

Sophie Nordmann, *Du singulier à l'universel. Essai sur la philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris, Vrin, 2007, 253 pages, 28 €.

L'auteure commence par rappeler (p. 16-17) les transformations successives de la philosophie de la religion de Hermann Cohen. À la religion purement morale de *L'Éthique du vouloir pur* (1902), succède une recherche de spécificité de la religion dans *La Religion dans les limites de la philosophie* (1915). Ensuite et surtout, *La Religion de la raison tirée des sources du*

judaïsme (1919) (trad. française M.-B. de Launay et A. Lagny, Vrin, 1994), affirme la spécificité de la religion juive comme religion de la raison.

Il ne s'agit pas ici, comme chez Kant et dans une certaine mesure encore dans les ouvrages précédents de Cohen, de construire la religion à partir d'une universalité éthique, puis d'évaluer les possibilités de subsumption de diverses religions positives dans les limites de l'éthique rationnelle, ce qui était la méthode kantienne de « détermination » de la religion positive à partir de la religion rationnelle (morale). Il s'agit (p. 72) de la méthode inverse, que nous qualifierions volontiers de « jugement réfléchissant » : partant d'une unique religion particulière, en l'occurrence le judaïsme, de viser et de trouver en elle, comme sa singularité, les éléments d'une religion universelle de la raison, dont le concept précède toutefois transcendentalement l'induction à partir des sources à titre d'idée régulatrice. Ainsi, « le monothéisme juif apparaît *a posteriori* comme source historique de la religion de la raison, mais il n'est pas déterminé *a priori* comme tel » (p. 79). Cette démarche méthodique contient déjà dans sa *forme* la séquence singularité-particularité-universalité ; mais cette séquence, montre l'auteur, est également celle du *contenu* de la religion du judaïsme. En effet, celui-ci pose l'unicité *singulière* d'un Dieu unique dont dépend, comme création, l'ensemble de l'univers contenant la *particularité spécifique* de la nature et celle de l'esprit fini, règne de *l'éthique*. Enfin, la particularité de la créature *éthique* est d'entretenir un lien de singularité à singularité entre les hommes et avec Dieu qui est de nature *universelle*. La religion du judaïsme effectue cette médiation universelle, en tant que ses sources sont *en fait* les seules offrant cette universalisation éthique, bien que, *en droit*, rien n'empêcherait de tirer par principe la religion rationnelle d'autres sources religieuses (p. 77-78).

Le livre précise enfin comment le contenu de la religion juive promeut l'expérience de la souffrance proprement humaine sous les figures du pauvre (l'indigent) et de l'étranger (sans État propre), figures transposées symboliquement en celles de la misère humaine et de l'individuation de la singularité a-politique de l'homme. À travers l'amour d'Israël, ce serait donc l'amour de Dieu pour la condition souffrante et singulière de l'homme qui s'effectuerait. Précisément, l'unité de l'humanité réconciliée avec elle-même, au-delà de sphères économiques et politiques n'ayant pas pour fonction d'assumer la détresse et la solitude de la singularité absolue, serait le sens du messianisme (p. 120-121). Dans cette perspective, la constitution d'un État sioniste est non seulement inessentielle selon H. Cohen, mais un danger pour le message métapolitique de l'éthique religieuse de sources juives : « l'isolement est requis par la tâche même du peuple juif » (p. 141). L'amour des hommes entre eux à travers le *Mitmenschen* (« communauté-pluralité ») se donne certes comme perspective finale de l'histoire la visée d'une « communauté-totalité » en motivant tant l'idéal de sainteté (pour l'individu) que de justice (pour l'ensemble), répondant ainsi à l'amour de Dieu pour les hommes. Mais la *spécificité* de la religion reste dans cette rencontre *aimante* de l'autre comme individu concret en son unicité : le *Mitmenschen*.

Le livre ébauche en terminant la fécondité de la théorie de la religion dans les prolongements et les ruptures opérés par M. Buber et F. Rosenzweig. Il constitue à notre sens désormais une référence précieuse, tant analytique que synthétique, pour l'étude de la philosophie cohénienne de la religion.

André STANGUENEC

Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, Paris, PUF (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 2010, 440 p.

C'est un très bel ouvrage, une vraie somme sur la question, et auquel on aura du mal à faire objection. Plutôt que de rappeler les moments qui nous ont paru bien écrits, justes, précis, perspicaces, inventifs, il faut saluer d'abord une décision de procéder strictement selon une analyse que l'on pourrait nommer microchronologique. Chaque variation, fût-elle minime, de la pensée, peut alors apparaître et « faire signe ». Avec le risque toutefois qu'une modification provisoire soit prise pour un mouvement de la pensée. Ce risque a été évité, on s'en rend compte à la logique qui préside à la succession des chapitres et qui détaille les appuis successifs de Deleuze.

On doit encore à cette analyse deux bénéfiques majeurs. Le premier, qui est l'objectif avoué, consiste à éclairer la formule d'abord surprenante : « empirisme transcendantal ». Certes, c'est la transcendance qui s'oppose strictement à l'empirie, mais l'absence d'une théorie problématique et différentielle de l'Idée interdit à l'empirisme classique de concevoir la seule véritable opposition : celle du possible, illusoire, et du virtuel, pleinement réel et donc objet d'expérience, mais également condition génétique ou généalogique. Le second consiste donc à relier l'explication de cette formule à une théorie du virtuel d'où tout va découler. On comprend que si le premier appui de Deleuze est Kant (et donc aussi, Hume avec lequel discute fréquemment Kant), le second est Bergson, qui permet de faire bouger Kant. Tous les autres appuis, et notamment celui de Nietzsche, dépendent du devenir de ce rapport entre Kant et Bergson. « Deleuze entend substituer l'empirisme de l'actualisation réelle à l'idéalisme du possible [...] Ce passage du possible au virtuel est décisif pour comprendre comment le transcendantal peut être qualifié d'empirique » (p. 114). Ce qui détermine trois moments essentiels de la démonstration.

Le premier est la distinction (p. 149) entre les *herméneutes*, qui postulent que le sens est réservé, interprétable, selon une conception analogique ou allégorique, en profondeur, et les *physiciens* qui prouvent que les signes sont les indices de notre variation de puissance, dans un ordre de composition des rapports, en surface (p. 160). De sorte que l'on peut dire de l'empirisme transcendantal qu'il est « une genèse structurale du sens » où « genèse et structures ne s'opposent plus » (p. 198). Le second moment, que l'on pourrait intituler le « dépassement de Kant », est l'introduction des dispositifs qui permettent au virtuel de devenir constituant : « Est sublime l'image ou complexe de forces qui dépasse nos capacités de riposte et enraye nos schèmes sensori-moteurs » (p. 87). C'est qu'il y a un lien trop inaperçu entre notre « image de la pensée » doxique, notre quasi-cécité au détail essentiel, et la servitude des cycles répétitifs impliquée par l'image-mouvement. Ce qui veut dire que dans le système de Deleuze, et le mérite de Sauvagnargues est de le rendre aussi clair, le vrai fonctionnement de la sensibilité, de l'entendement et de la sphère pratique dans son ensemble est lié au déblocage et au réajustement des rapports entre possible, virtuel, actuel et réel. Peut-être aurait-il fallu, dans la genèse de la pensée deleuzienne, rendre plus nettement hommage à celui qui, avec Bergson, a été le philosophe à insister le plus nettement sur la nécessité de *déplacer les césures mal placées (misplaced)* : Whitehead. Le type même de l'expérience est alors l'art (ce qui explique la référence constante à Proust), le moment essentiel d'une liberté de l'esprit est le saut hors de *l'image-mouvement* et le

dégagement de *l'image-temps* (ces concepts ne sont pas réservés au cinéma, mais énoncent déjà une sorte de *Qu'est-ce que la philosophie ?*) capable, comme le répète très souvent Sauvagnargues, de faire apparaître « un peu de temps à l'état pur ». C'est-à-dire de redonner les rênes à la propagation de l'onde de sensation.

Le troisième moment est l'enquête admirablement précise sur l'apport de Gilbert Simondon à la genèse de la pensée de Deleuze, notamment à partir de l'ouvrage de 1964, *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Par son invention jaillissante de concepts, Simondon permet à Deleuze de poser les cinq déterminations du champ transcendantal : l'énergie potentielle de champ, la résonance interne des séries, la surface topologique, l'organisation immanente du sens, le statut du problématique. Cet apport est sans doute décisif dans l'abandon progressif du modèle structuraliste chez Deleuze. Ici un fil proustien *prend* avec un fil humien, kantien, bergsonien, nietzschéen ce qui constitue le pli propre de Deleuze, sa façon de se tenir comme un auteur araignée (que démonte parfaitement Sauvagnargues) au centre de sa toile. Nous avons été vraiment sensibles à la beauté de cette « déduction » de la philosophie deleuzienne, comme passage d'une théorie transcendantale (mais en réalité nostalgique de la transcendance) d'une sensibilité conçue depuis l'expérience possible à une physique transcendantale de l'intensité, dans une expérience réelle (p. 310-311). Une expérience, c'est-à-dire aussi une expérimentation de voies nouvelles.

On pourrait certes discuter sur le statut de la dialectique hégélienne (p. 260), sur un défaut d'éclairage des synthèses, à notre sens déterminantes (voir p. 361), sur l'insuffisante insistance sur le pli, la machine, la partie anthropologique de *Mille Plateaux*, sur l'étrange interprétation de vice-diction comme un vice plutôt que comme un tour de rôle, ce qui ressemble à un jeu de mots pour initiés (p. 266). Mais ce sont évidemment des choix, parfaitement respectables, ou des détails. Et non pas au sens de Deleuze, qui se disait « fouilleur de détails », comme le rappelle à propos Sauvagnargues en fondant sa méthode chronologique sur le fait que l'auteur donne « de plus en plus d'importance aux passages, aux seuils, aux points de détail ». Je n'ai pas seulement été sensible aux qualités d'intelligence qui permettent de restituer ici un Deleuze absolument cohérent, mais aux qualités de sensibilité et d'intuition empathique qui permettent à Anne Sauvagnargues de rendre sensibles et presque tangibles les atmosphères exaltantes de la recherche deleuzienne, ses errances enthousiastes au long de ses lignes brisées. Voilà un ouvrage à *placer entre toutes les mains*, de l'étudiant qui veut découvrir ce qu'est *en réalité* la philosophie de Deleuze, au professeur chevronné qui voudrait confirmer ses premières interprétations et les mener plus en avant.

Arnaud VILLANI

Marcel Rodriguez, *Jean-Toussaint Desanti. Le désir de philosopher*, Paris-Broissieux, Métis films-Éditions du Croquant, 2009, DVD, 10 €.

Où et comment naît le désir de philosopher ? Dans l'entre-deux des corps parlants selon Jean-Toussaint Desanti, dans le dialogue donc, comme celui que nous propose ce reportage. Jean-Toussaint Desanti y évoque son parcours philosophique avec ses proches : collègues, amis, personnes aimées ou estimées. Il affirme avoir pratiqué la philosophie qu'exigeait son origine : la

Corse. Un point de vue insulaire où le regard se porte inévitablement au-delà des terres, vers l'infini, et où, par conséquent, la mer joue un double rôle : elle sépare et relie, angoisse et attire ; comme le désir. La métaphore de la traversée maritime devient celle du chemin vers le « philosophe ». On entre dans le « philosophe » comme on pénètre un espace aqueux inquiétant, en affrontant l'angoisse de l'indéterminé, en pliant ce dernier aux exigences de l'abstraction, jusqu'à ce qu'un sens émerge. Faire naître la précision au sein du vide, « telle fut ma violence », confesse le philosophe. Pour lui, le désir de philosopher s'est construit par à-coups, partagé entre le sentiment de révolte et la patience du concept. Puis ces deux aspects ont finalement trouvé cause commune. On découvre alors, d'un même mouvement, le parcours intellectuel de Jean-Toussaint Desanti, sa passion pour l'enseignement, l'origine de son goût pour les mathématiques, ses recherches phénoménologiques ; puis sa révolte, son refus instinctif de la pauvreté, son engagement dans la Résistance et dans la vie politique française.

Monté comme un récit, le film nous propose de retrouver les lieux, les fantasmes, les rencontres et les événements qui ont conduit l'adolescent corse, animé par l'inquiétude de l'« ailleurs », vers la pensée et la vie philosophiques.

Guillaume CARRON

Jean Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF (collection « Épiméthée »), oct. 2009, 328 p.

Le livre de Jean Vioulac est fidèle à son titre, qui est aussi une paraphrase de la conférence de Heidegger : Époque des conceptions du monde (*Die Zeit des Weltbildes*, littéralement, le temps de l'image du monde). Il examine et il reprend Marx et sa critique du capitalisme à la lumière d'une pensée heideggérienne contenue dans la conférence, à savoir que la forme actuelle de la métaphysique occidentale est paradoxalement une forme de non-pensée, sous domination de la technique moderne, y compris dans la sphère de la recherche scientifique, de l'opinion de masse gouvernée par les médias, etc. Cette reprise de Marx ne se fait pas à coups de thèses ni de commentaires, mais surtout sous forme d'une déclinaison de réalités actuelles, la ville, les infrastructures, les télécommunications, la signalétique, etc., prises comme symptômes d'une « non-pensée », d'une emprise du Capital sur les esprits, les sensibilités, etc. Heidegger est présent sous la forme d'une spéculation qui, elle non plus, ne reprend pas des formules ou des thèses, mais refait l'analyse, la perfectionne, avec une insistance qui peut agacer sur des néologismes comme « essance », « existence » et autres.

Le livre laisse une double impression, car il est étayé, fourni sur les questions actuelles de ville, technologie, capitalisme, logistique, etc., et les thèses de Marx sont actualisées, à mon sens justement, mais le lien qu'il veut faire avec Heidegger ne se justifie que partiellement : il ne tient pas compte d'éléments explicites dans les textes de Heidegger, comme l'identité de la technique antique et moderne dans leur « essence », le caractère non décisif du travail à la main, la distinction entre « la technique » et « l'essence de la technique », et, par ailleurs, il singe trop le vocabulaire heideggérien en traduction, tout en se montrant sans cesse capable de commenter le texte

original. On peut donc douter de la pertinence globale du rapprochement entre Marx et Heidegger, malgré la méthode qu'il soigne et sa dogmatique très assurée.

François GUERY

Francis Guibal, *Emmanuel Levinas. Le Sens de la transcendance, autrement*, Paris, PUF, 2009, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 168 p., 21 €.

Par-delà les multiples orientations questionnantes et l'arborescence des descriptions phénoménologiques, du jaillissement du Visage de l'autre homme jusqu'à l'hospitalité du sujet se dévoilant otage de l'autre, en passant par l'énigmatique « évasion » de la contingence de l'existence, cet ouvrage propose un décryptage d'une lancinante et bouleversante question du sens possible de la transcendance qui ne cesse de transpercer en profondeur la pensée levinassienne de l'existence. Les six axes directeurs – « L'étrange aventure de la paternité », « Dimensions de la responsabilité », « Dieu sans le savoir », « Le dernier mot et le premier sens », « Une pratique philosophique de l'excès », « Le *logos* à l'épreuve de l'altérité » – qui se déclinent en autant de chapitres, traquent l'autrement du sens de la transcendance. Celui-ci dit ainsi autrement l'être en dépassant ses limites, échappant tant au non-être qu'au sur-être ; pour prendre, dira Levinas, « le risque permanent pour le Sens de s'expulser de l'être et d'y errer comme dépaycé, exilé et persécuté ». Selon le mouvement d'une dialectique ascendante, l'enquête phénoménologique (s')éveille incessamment, s'enracinant d'abord dans l'expérience anthropologique de la vie, pour ensuite (s')éveiller (à) une responsabilité éthique à l'épreuve, allant enfin laisser venir à l'idée l'évocation an-archique, c'est-à-dire l'énonciation du « Pro-nom » indicible qui porte pourtant un nom. Contre une interprétation réductionniste de l'œuvre levinassienne adossée à une théologie d'un Dieu sans Dit, F. Guibal travaille l'articulation de Dits à l'écriture patiente et douloureuse de Levinas tentant de faire place à l'insinuation, en nous, entre nous, de l'un-pour-l'autre, d'une illéité d'un au-delà de l'Être dans une impossible ipséité. Il est alors question d'exhumer l'« *intelligibilité paradoxale* » de la réflexibilité méthodique, qui n'est pas, loin s'en faut, un appui, mais au contraire la lame de fond de tout un tracé philosophique dont le cœur est une pratique de l'excès en prise avec l'altérité. L'exégèse se clôt sur des « Résonances intérieures » selon des lignes de réflexion aussi diverses qu'éclairantes.

Reste à se demander si cette écoute attentive de la pensée du « juif philosophe » par un « chrétien philosophe » n'est pas une tentative inavouée, sinon de récupérer la signification théologique du témoignage inscrit dans les écrits de Levinas, du moins de promouvoir un œcuménisme, voire de réactiver par un détour exégétique la foi aujourd'hui fortement ébranlée. La manière de dénoncer toute fermeture, tout aboutissement achevé de la philosophie levinassienne n'offre-t-elle pas l'occasion de consolider un dire résolument éthico-théologique plutôt que proprement philosophique ? Ce dialogue plein de feu, d'une écriture bouillonnante et enflammée, prend acte du sens éthique : le sens de l'Autre inconnu et ineffable passe par le souci des autres, de tous les autres, sans pour autant surplomber les sombres soubassements de l'existence, l'obscur complexité de l'histoire ou le *dictum* de la raison.

Robert TIRVAUDEY

Anastasios Brenner et Annie Petit (dir.), *Science, histoire et philosophie selon Gaston Milhaud. La constitution d'un champ disciplinaire sous la III^e République*, Paris, Vuibert-SFHST, coll. « Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences », 2009, x-278 pages.

On peut voir dans ce recueil un hommage de l'Université de Montpellier à l'un de ses illustres professeurs du siècle dernier, qui y enseigna une quinzaine d'années avant de partir à la Sorbonne, où l'on avait créé pour lui la première chaire d'histoire de la philosophie dans ses rapports avec la science. Les deux directeurs de l'ouvrage, et d'autres contributeurs viennent de cette université, et c'est peut-être cette commune appartenance qui a motivé leur intérêt pour un auteur quelque peu tombé dans l'oubli.

À lire ce qu'en écrit sa petite-fille (Danielle Milhaud-Cappe), Gaston Milhaud est un pur produit de la III^e République : d'origine modeste, juif, républicain, laïque (d'où sa sympathie pour Renouvier, souligne Giovanna Cavallari), dreyfusard, socialiste, militant de la Ligue des Droits de l'homme, attaché à l'éducation au point de participer à la création d'une université populaire. Formé aux mathématiques, Gaston Milhaud se fait connaître par la traduction de la *Théorie générale des fonctions* de Paul Du Bois-Reymond (cf. les articles de Michel Bourdeau et de Jean-Claude Pont, lequel estime d'ailleurs que Milhaud n'a pas réussi à saisir la pensée novatrice du mathématicien allemand). Très intéressé par l'interdisciplinarité (voir à ce sujet l'article de Jean-Paul Laurens), il se passionne pour la philosophie et plus particulièrement l'épistémologie des sciences. On lui doit des études sur Platon et sur l'astronomie grecque (travaux discutés respectivement par Jean-Luc Périllie et Béatrice Bakhouché). Il est aussi l'auteur d'études sur Descartes, où il entend montrer ce que le philosophe du doute hyperbolique doit à ses prédécesseurs. Relativisant cette critique, Simone Mazauric montre que Milhaud voit dans la science un grand courant où s'inscrivent tous les savants, conception qui ne pouvait qu'amener notre mathématicien-philosophe à sous-estimer l'originalité de Descartes.

Mais c'est surtout pour sa théorie du rationnel que Milhaud mérite d'être remémoré. Bernadette Bensaude-Vincent en offre une excellente présentation : le rationnel est une activité de l'esprit individuel, spontanée et sans contraintes, contingente et désintéressée (p. 197-198). Une telle conception prête à diverses interprétations, car elle permet de faire de Milhaud un idéaliste (c'est la thèse de Michel Blay, pour qui Milhaud fait de la science une pure *Theoria*) ou au contraire un conventionnaliste (Anastasios Brenner) ou encore un réaliste qui affirme « la valeur objective de la connaissance scientifique » (p. 165 ; c'est la lecture de Thierry Martin, qui voit dans ce parti pris en faveur de l'objectivité le point par lequel Milhaud dépasse Poincaré et Duhem et rencontre Cournot).

D'autres articles permettent de se faire une idée plus précise des thèses de Milhaud. Annie Petit montre l'ambivalence de l'auteur, à la fois élogieux et critique par rapport à Comte. Frédéric Fruteau de Laclos met en lumière les différences entre Milhaud et Émile Meyerson concernant des entités découvertes par la science. Il souligne aussi que ces divergences ont été en s'amenuisant, en raison d'une « réorientation rationaliste et même réaliste de la philosophie de Milhaud. » (p. 191 ; sur les rapports entre Milhaud et Meyerson, voir aussi l'article d'Eva Telkes-Klein, consacré au développement de la philosophie comme discipline universitaire, sous la Troisième République).

Pour être complet, citons, outre l'introduction d'Anastasios Brenner et Annie Petit, la conclusion, écrite par Daniel Parrochia, montrant avec

brio l'existence d'une authentique philosophie française des sciences, qui réussit à mêler, sans y perdre son âme, histoire, sociologie et philosophie. L'article est très intéressant, mais Milhaud n'y est mentionné que trois fois et jamais discuté. On retrouve l'objet propre du volume avec l'article qui le clôt (rédigé par Cédric Chandelier), puisqu'il s'agit d'une biographie des écrits et enseignements de Gaston Milhaud. Signalons encore une bibliographie des ouvrages indiqués et un index onomastique complet, très utiles.

Stanislas DEPRez

Karl Popper, *After The Open Society. Selected Social and Political Writings*, éd. de Jeremy Shearmur et Piers Norris Turner, Londres, Routledge, 2008, 494 p.

On ne commente plus guère *The Open Society and its Enemies* (1945) (dont la « traduction » française est inutilisable), alors même que bien des idées de cet ouvrage, trop polémique mais très riche, sont souvent « redécouvertes ». La critique impitoyable et unilatérale de la politique de Platon et de Hegel a fait complètement oublier les thèses positives qu'il contient, sur la justice comme égalité, la démocratie comme régime où l'on peut éliminer les dirigeants par des mécanismes institutionnels non violents, la critique des théories de la souveraineté, « l'utilitarisme négatif », le marché et le droit, la rationalité comme « ouverture à la critique », la thèse de la nécessaire « foi en la raison » (point de départ de la tentative apélieenne de « fondement ultime de la raison », en réaction contre cette concession au fidéisme), la critique de toute « philosophie de l'Histoire », la compatibilité du rationalisme et du scepticisme « anti-autoritaire », l'opposition *is/ought*, la théorie de l'individualisme méthodologique institutionnaliste, etc. On se rendrait compte en lisant « froidement » cet « ouvrage de guerre » que, sur bien des points, nous sommes tous devenus, il faut l'espérer, des amis de la Société Ouverte. Le titre de l'ouvrage est à lui seul tellement évocateur que l'on ne compte plus ceux qui en reprennent le balancement.

L'ensemble des textes que nous offrent aujourd'hui les éditeurs de ce gros volume, dont il faut louer le travail, n'est, à dire vrai, précieux que pour ceux qui auront fait l'effort de lire, et non de survoler, *The O. S.* Une Introduction est constituée par un texte de 1963 sur les conceptions « optimiste, pessimiste et pragmatiste » de la connaissance scientifique, qui rappellera au lecteur de Popper la magistrale Introduction de *Conjectures et Réfutations*, « Sur les sources de la connaissance et de l'ignorance ». La seconde partie, « Memories from Austria », comprend par exemple un hommage à Julius Kraft, élève du friésien Leonard Nelson et de Kelsen, et critique farouche de Heidegger, et un beau texte sur Neurath. La troisième partie comprend plusieurs conférences données par Popper lors de son exil en Nouvelle-Zélande (1937-1945), dont une intéressante discussion du problème des rapports entre science et religion. Popper se disait agnostique, mais il ne méprisait pas la religion, tout en faisant remarquer que le polythéisme avait sur les monothéismes un avantage, celui de ne pas être potentiellement aussi intolérant. Il se réclamait du Décalogue pour dire qu'il convient de « ne pas invoquer en vain le nom de Dieu », ce qui paraît très

actuel. La théologie était pour lui non un discours dénué de sens, mais la marque d'un manque de foi. La quatrième partie concerne, plus précisément, la « Société Ouverte ».

La cinquième est consacrée à des interventions souvent plus politiques que philosophiques, sur la Guerre froide « et après », où l'on notera un projet de texte (1969) sur la manière de « sortir (de la guerre) du Vietnam », qu'il voyait à juste titre comme une catastrophe, un appel à l'Europe à intervenir par la voie aérienne contre la Serbie (1993), ou encore une adresse à ses « lecteurs russes » (1992), où est soutenue la thèse selon laquelle la Russie a d'abord besoin de codes juridiques (et devrait s'inspirer « des codes allemand [comme le Japon en 1873] ou français », car la *Common Law* ne peut être adoptée « en bloc » – en français dans le texte). On reconnaîtra là le libéralisme très peu « doctrinaire » de Popper, qui était loin de rejeter « en bloc » l'idée « française » de Code. Popper n'a jamais été aussi radicalement « anti-constructiviste » que son ami Hayek. Par ailleurs, comme le notent à juste titre les éditeurs, sa conception du libéralisme a de forts accents « républicains » (même si l'homme était un *angelus homini*, le Droit isonomique aurait une place indispensable), ce qui corrobore une fois de plus l'idée que le « républicanisme » anti-libéral est une position quelque peu caricaturale.

Avant tout philosophe de la connaissance, Popper n'a jamais cessé, depuis la Première Guerre mondiale, de se sentir concerné par les problèmes politiques et moraux, tout en admettant qu'il n'était pas un « philosophe professionnel » en ces domaines. Cela apparaît nettement dans ce recueil, dont cela fait l'originalité. On y voit un homme en train de se défendre, d'essayer surtout de défendre des idées, un homme traversé de passions, et parfois incapable de modifier son point de vue, par exemple sur Aristote : à son ancien élève Ernst Badian, qui lui offrait pourtant une vision fort pertinente de la *Politique* du Stagirite (p. 214), Popper répond qu'il n'aime pas le ton « professoral » du Maître de Ceux qui Savent (allusion à Dante). « Je suis par tempérament un platoniste (sauf en politique) et un anti-aristotélien ». L'historien des idées sera plus intéressé par les lettres de Karl à ses amis Hayek, Carnap et Isaiah Berlin (malheureusement, les éditeurs ont dû sacrifier les passages où Popper et Carnap parlaient de logique, et en particulier de « sémantique ».).

La réponse, très polémique, de Popper à l'article, lui-même polémique, de Rush Rhees (« Social Engineering », *Mind*, 1947), que Gilbert Ryle, pourtant élogieux sur *The O. S.*, comme Russell, avait refusée pour *Mind*, est intéressante, malgré son ton : il s'agit du statut de la notion d'institution sociale, et de la distinction effectuée par Popper entre règles normatives et institutions. Rhees prétend que pour lui, à tort, ces deux notions sont identiques, méconnaissant l'importance attribuée par Popper à la notion d'institution, et lui faisant dire que les institutions ne seraient que des machines, produites artificiellement et dans un seul but, alors qu'il soutenait explicitement le contraire. Rhees ne semble d'ailleurs pas avoir saisi que Popper ne cherchait pas à répondre à la question de savoir *ce qu'est* une institution : n'est-il pas l'inventeur du terme même « d'essentialisme » comme substitut à celui de « réalisme des Universaux » ? On pourra cependant se demander si Popper n'en a pas déduit une position outrancièrement « anti-ontologique », malgré son antipositivisme : il y a une tension chez lui entre l'anti-essentialisme et la thèse néo-platoniste du « Monde III ». Le wittgensteinien P. Winch attribuera aussi à tort à l'auteur de *Misère*

de l'Historicisme l'idée « hyper-nominaliste » selon laquelle les institutions n'auraient aucune « réalité », et seraient réductibles à des énoncés singuliers portant sur des « atomes » (les individus). Popper soutenait à la fois que, du point de vue moral, seuls les individus concrets importent, qu'il ne faut pas confondre « individualisme » (anti-collectivisme) et « égoïsme » (anti-altruisme), et que l'on ne peut penser la société qu'au travers de la notion d'institution abstraite, qu'il distingue des « groupes concrets ». Les institutions existent, mais n'agissent pas.

La distinction abstrait/concret est au centre de l'une des lettres de Hayek (1964), et de la réponse de Popper (p. 253), qui utilise une analogie avec la géométrie projective dans l'œuvre de Hilbert/Bernays pour éclairer son opposition entre « groupes concrets » et « société abstraite ». On pourrait cependant soutenir que, même si la notion de « société abstraite » est très pertinente pour décrire les sociétés modernes, où l'amitié n'est pas absolument nécessaire pour qu'il y ait des relations sociales, puisque connaître les autres n'est pas nécessaire pour interagir avec eux, Popper va un peu vite en faisant apparemment comme si « société close » et « groupe concret » désignaient le même type de socialité. Les systèmes de parenté dans les sociétés « froides », par exemple, exhibent des « structures abstraites », et Popper aurait pu sur ce point profiter de la lecture de Lévi-Strauss. De même, si les sociétés totalitaires, la bête noire de Popper, avant Arendt, ont bien quelque chose de profondément « fermé », on ne voit pas bien en quoi elles se rapprochent nécessairement de l'idée de « groupe concret », constitué de relations sensibles personnelles. Popper pense sans doute aux rapports d'identification pathologiques entre les foules et le Guide, mais 1984 exhibe un totalitarisme plus froid. Les oppositions ouvert/fermé et abstrait/concret ne se recouvrent pas. Popper soutient que le totalitarisme correspond en partie à une « nostalgie » de la petite société fermée, hostile au changement, la seule société « naturellement » programmée. C'est une hypothèse psycho-historique intéressante, mais qui ne doit pas obscurcir la différence entre abstrait et concret.

Notons que Popper signale (p. 388) qu'il ne connaissait pas en 1942 l'ouvrage de Bergson quand il a proposé sa distinction idéal-typique entre l'ouvert et le clos, et qu'il a aussi découvert que Heine utilisait déjà la distinction, la société ouverte étant pour le « grand poète et historien des idées » la France, et la « société fermée » la Prusse de son temps (les éditeurs n'ont pu retrouver cette référence exacte). Ajoutons que Popper se livre parfois à des confidences tragiques : dix-sept membres de sa famille ont été en camp de concentration, et Popper (de parents juifs, mais élevé dans la religion luthérienne) d'expliquer à Hayek en 1969 qu'il ne consent pas à le suivre à Salzburg, car « l'antisémitisme est toujours fort en Autriche ».

Signalons aussi l'existence de deux ouvrages importants : Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, 1996¹, et M.H. Hacohen, *Karl Popper, The Formative Years, 1902-1945*, Cambridge, 2000.

Alain BOYER

1. Cf. compte rendu 2000-4, p. 539 (N.d.l.R.)

- Renato Pettoello & Paolo Valore (éd.), *Willard Van Orman Quine*, Milan, Franco Angeli, 2009, 241 p, 26 €.
- Willard Van Orman Quine*, *Archives de philosophie*, 71, 4, oct.-dec. 2008.
- H. G. Callaway, *Meaning without Analyticity. Essays on logic, language and meaning*, préface de Paul Gochet, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2008, XVIII-226 p., 34,99 €.

Voici trois publications qui tournent autour de Quine. Le recueil italien contient plusieurs *notabilia*. D'abord, une conférence à Harvard sur le nominalisme datant de 1946, et publiée dans *Oxford Studies in Metaphysics*, traduite en italien par Paolo Mancosu. C'est l'époque où Quine et Goodman écrivaient *Steps towards a constructive nominalism*, et elle est à bien des égards plus claire que bien des textes publiés par le philosophe de Harvard. Du volume d'Oxford sont aussi traduits le texte de Peter Van Inwagen sur le nominalisme de Quine, et un article de Mancosu sur Quine, Tarski et le nominalisme, qui met les discussions en perspective historique et les confronte avec les thèses contemporaines, de Field et Burgess notamment. La contribution de Vincenzo Latronico sur la méréologie complète cet utile retour sur les questions du nominalisme. Le reste du volume roule sur des sujets quiniens plus souvent fréquentés ces dernières années. Les lecteurs de *Evidence and Inquiry* connaîtront déjà l'article publié ici sur le naturalisme de Quine, mais on tirera profit à relire la prose énergique et claire de Susan Haack. Roberta Lanfredi discute du holisme de Quine, Sascia Pavan de la référence, Giancarlo Zanet de la naturalisation en épistémologie et en philosophie de l'esprit. Il y a en fin de volume une pièce très utile : une bibliographie quasi complète des écrits de Quine par Eddie Yeghiayan. Un volume qu'il vaut le coup d'avoir dans sa bibliothèque.

Le volume français contient des articles qui revisitent le problème de l'analyticité chez Quine. Denis Bonnay se livre à une analyse claire des tensions qui en affectent la théorie et donne quelques aperçus des différentes discussions récentes sur l'*a priori*. Il a raison de dire que le point de vue rationaliste de Peacocke et Boghossian ne conteste pas la critique quinienne de l'analyticité, mais il me semble sous-estimer la différence entre la perspective épistémologique des premiers – qui est justement la raison pour laquelle ils s'appellent « rationalistes » – et la perspective quinienne. Sandra Laugier reprend utilement la question compliquée de l'assentiment et de ses critères selon Quine, et rappelle que chez Quine le langage est social et qu'on peut ainsi dépasser l'opposition nature/convention. Le langage et les dispositions sociales viennent avant les normes. Il est dommage qu'elle ne discute pas l'article précédent, car c'est en fait le point de vue opposé à celui de Peacocke et de Boghossian. Leila Rayd voit dans la philosophie de Quine une différence entre « le point de vue naturaliste, depuis lequel on ne peut qu'adhérer à certaines croyances, et le point de vue empiriste où le philosophe fait le départ entre ce qui est empiriquement fondé et ce qui ne l'est pas et où la connaissance s'interprète en croyance » (p. 597). Mais j'avoue ne pas voir la différence : l'empirisme de Quine n'implique pas qu'il faille chercher des « fondations » ou des « justifications » en un autre sens que causal pour nos croyances, ce qui revient à dire que ce ne sont pas des justifications du tout, et donc il est supposé se marier au naturalisme (on peut d'ailleurs lire également Hume de cette manière, comme le faisait Barry Stroud). Fabrice Pataut donne un article élégant mais un peu maigrichon sur une question essentielle, celle du holisme et de ses variantes, par

opposition à l'atomisme et au molécularisme. Il y a aussi un article utile et bien informé de Roger Schmidt sur la manière dont Tarski rejette la distinction analytique/synthétique et détermine le critère de constantes logiques. Apparemment, les auteurs du volume ignorent celui de J. M. Monnoyer, *Lire Quine, logique et ontologie* (Paris, L'Éclat, 2006), où l'on trouve des discussions sur des sujets voisins en français.

Le livre de H. G. Callaway, préfacé par Paul Gochet est un recueil d'articles, publiés entre 1981 et 2000, parus pour la plupart dans *Dialectica*. Ils portent sur la théorie de la signification chez Quine, son holisme, son empirisme et sa philosophie des sciences. Le *special touch* que l'auteur apporte est qu'il a une sympathie pour les pragmatistes américains, Peirce, et Dewey principalement, sur lesquels portent plusieurs articles. On a beaucoup discuté pour savoir si Quine était un pragmatiste. Une chose est sûre, il n'aimait pas trop Peirce, trop métaphysicien à son goût. La plupart des discussions sur Quine et Peirce portent sur leur faillibilisme. Mais, comme le voit bien Callaway dans un article sur les catégories chez Peirce, la métaphysique réaliste de Peirce et le platonisme « sans les larmes » de Quine et son nominalisme repentini se marient mal. Callaway, dans la plupart des essais, s'efforce de répondre d'un point de vue quinién aux différents défis venus de la philosophie contemporaine analytique aux thèses de Quine : ceux des linguistes, de Putnam et de Davidson. On reste dans le même cercle de craie. Mais qui nous sortira du Caucase ?

Pascal ENGEL

Caroline Reussner, *Paul Ricœur, Philosophe de tous les dialogues*, un documentaire : Les grands chapitres de la pensée, de l'œuvre de Paul Ricœur, 2 DVD, Éditions Montparnasse–Meromedia–CFRT+un livret, « Paul Ricœur, le tragique et la promesse », entretien de Paul Ricœur avec Olivier Abel (1991), Paris, 2007, www.editionsmontparnasse.fr (paru en 2008).

Dans le premier DVD de ce coffret, Caroline Reussner dresse le portrait de l'homme Ricœur et retrace les grandes étapes de sa vie personnelle et de son travail philosophique, au moyen d'images d'archives (photos familiales et interviews filmées) et d'entretiens avec ses proches (son fils Jean-Paul, par exemple) et ses amis. Ce portrait est suivi, à la fin du premier DVD et dans tout le deuxième, d'une vingtaine de chapitres qui permettent d'aborder et d'approfondir la pensée de Ricœur et ses grandes étapes marquantes à travers le témoignage de ses anciens élèves, collaborateurs et amis et un long entretien de Paul Ricœur avec Olivier Abel (dans lequel on doit signaler l'esquisse, par Ricœur, d'une magistrale problématique de la promesse).

Voici les titres de ces chapitres (où interviennent divers orateurs, toujours précis, sobres et élogieux sans aucune complaisance ou dévotion hagiographique : Myriam Revault d'Allonnes, Jérôme Porée, Antoine Garapon, François Dosse – auteur d'une grande biographie de Ricœur aux Éditions de la Découverte –, Olivier Abel, Jeffrey Andrew Barash, Jean Greisch (grand savant trop discret) et Jean-Paul Ricœur, psychanalyste) : 1. Le style Ricœur ; 2. Les années de formation ; 3. La philosophie de la volonté ; 4. Le débat avec Sartre ; 5. La question du mal ; 6. Penser la politique ;

7. L'herméneutique ; 8. Le défi freudien ; 9. L'expérience américaine ; 10. Une réponse au structuralisme ; 11. La question du temps ; 12. Soi-même comme un autre ; 13. La question du juste ; 14. La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli ; 15. Parcours de la reconnaissance ; 16. La Critique et la Conviction ; 17. Vivant jusqu'à la mort ; 18. Apport de sa pensée ; 19. L'amitié.

C'est une très belle réussite, un hommage sans excès thuriféraires ni langage technique abscons et une présentation-initiation de très bon niveau, impeccable pour les lecteurs avertis et accessible aux esprits curieux du grand public cultivé.

Éric BLONDEL

Yves Charles Zarka (dir.), *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2009, 198 p.

L'ambition de ce volume, telle qu'annoncée dans l'introduction, est de montrer que la détermination de l'essence du politique par Schmitt relève du mythe, à la fois au sens où la théorie schmittienne de la distinction ami/ennemi est une fable, mais aussi au sens où « le politique est arraché par Schmitt au domaine de la rationalité pour être replacé dans l'espace de la mythologie politique » (p. 9-10). Cette dernière thèse est étayée par la traduction d'un texte de Schmitt de 1923 : « La théorie politique du mythe », consacré à Georges Sorel.

Les cinq contributions qui forment le recueil ne répondent pas vraiment ou pas directement à ce programme. Quatre d'entre elles (D. Trierweiler, O. Jouanjan, N. Tertulian et J.-P. Faye) sont essentiellement occupées à montrer que la pensée de Schmitt est une pensée nazie. La cinquième (Y. C. Zarka), qui n'est pas une contribution originale mais la réimpression d'une étude déjà parue dans la revue *Droits*, vise à montrer que Schmitt a trahi Hobbes, lorsqu'il prétendait s'en inspirer.

L'éditeur du volume a déjà eu largement l'occasion de faire savoir qu'il tenait Schmitt pour un nazi et un antisémite. Dans son introduction, il affirme qu'à ses yeux, les textes de Schmitt ne sont pas des œuvres, mais des documents. Ils témoignent d'une époque, mais ne prétendent pas à la vérité ou ne doivent pas être lus comme tels. Les participants à ce volume ont manifestement suivi à la lettre ce précepte méthodologique.

Stéphane CHAUVIER

Moritz Schlick, *Théorie générale de la connaissance*, traduit de l'allemand et présenté par Christian Bonnet, Paris, Gallimard-NRF, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2009, 551 p.

Bien que Moritz Schlick soit considéré comme le fondateur du Cercle de Vienne, l'un des plus importants courants philosophiques du XX^e siècle, son ouvrage majeur n'avait encore jamais été traduit en français. Grâce à Christian Bonnet, cette injustice est réparée et de manière magistrale. Le traducteur a pu bénéficier de l'édition critique établie pour la publication des œuvres complètes de Schlick. La traduction est d'une grande clarté et s'étend même aux références des ouvrages cités par Schlick, qui sont

Revue philosophique, n° 4/2010, p. 509 à p. 550

en outre complétées pour plus de précision (par exemple, p. 95, note 1 : « Alois Riehl, *Beiträge zur Logik [Études de logique]*, 2^e éd. [Leipzig, Reiland], 1912, p. 13 »). Le lecteur ne peut que s'en réjouir, de même qu'il appréciera l'indication de la pagination de l'édition originale, la traduction de l'*index rerum* et la reprise de l'*index nominum*. Christian Bonnet complète son travail par une excellente présentation de Schlick et de son livre.

Théorie générale de la connaissance reprend la seconde édition allemande d'*Allgemeine Erkenntnislehre*, parue en 1925, soit sept ans après la première publication. La nouvelle édition diffère de la précédente par un remaniement des passages touchant au problème psychophysique, par l'ajout d'un paragraphe sur « Définitions, conventions et jugements empiriques », par quelques adjonctions et par diverses suppressions. À en croire ce qu'il écrit dans l'avant-propos, il semble que Schlick n'ait pas été entièrement satisfait par son travail, regrettant de n'avoir pas pu « approfondir la recherche du point de vue de la logique de la connaissance, ce qui n'aurait pu se faire sans une refonte de l'ensemble » (p. 33). Cette insatisfaction ira croissant, l'auteur remettant de plus en plus en cause ses théories, à la suite de sa rencontre déterminante avec Wittgenstein et, sans doute aussi, grâce aux multiples discussions au sein du Cercle de Vienne.

L'ouvrage est donc loin d'être le reflet des positions du Cercle, ni même de celles de Schlick au sein de ce groupe. Il constitue plutôt un ensemble de thèses à partir desquelles, et parfois contre lesquelles, le Cercle va développer ses conceptions. Est-ce à dire que Schlick abandonnera le réalisme critique moniste qu'il défend encore en 1925 ? Il serait très exagéré de le soutenir, comme le précise Bonnet : « Sur bien des points essentiels, la continuité est plus forte qu'on ne l'a parfois prétendu » (p. 23). Schlick n'est pas et ne deviendra jamais Neurath ni même Carnap : à ses yeux, l'expérience univoque restera toujours le critère de la vérité.

Si cet ouvrage constitue un document pour les historiens des origines du néopositivisme, il n'est pas que cela. Il reste une pièce importante du débat sur la connaissance, notamment quant à l'opposition entre vérité correspondance et vérité cohérence. Débat qui est toujours d'actualité, même s'il a pris aujourd'hui des formes nouvelles.

Stanislas DEPRez

Jean-Hugues Barthélémy (dir.), *Cahiers Simondon*, n° 1, Paris, L'Harmattan, 2009, 153 p., 15 €.

Petit à petit, l'œuvre de Gilbert Simondon se dégage de la gangue d'oubli qui enrobe le souvenir des philosophes récemment disparus. Grâce à des exégètes, au premier plan desquels J.-H. Barthélémy, cette œuvre, visionnaire de la modernité, trouve enfin sa juste place. En témoigne, outre le dossier de la *Revue Philosophique* (2006, n° 3), le présent ouvrage, premier numéro d'une série qui ouvre sur diverses facettes de l'œuvre.

Une visée d'axiomatisation des sciences humaines tout d'abord (X. Guchet), puisque celles-ci « ne sont pas unifiées » (p. 9), une axiomatisation qui vise à « inventer une coordination entre deux individuations : [celle qui] organise la relation au monde extérieur (et à la technique) [... et celle] organisant la relation de l'homme à lui-même » (p. 22). G. Carozzini souligne ensuite la parenté entre la pensée de Simondon et celle de

Revue philosophique, n° 4/2010, p. 509 à p. 550

Jacques Lafitte à propos de la culture technique. En ce qui concerne l'individuation du vivant, si importante pour Simondon, V. Petit cerne les différents aspects de l'individu et du système, pour finalement montrer comment « la présence consiste pour l'être à exister comme individu et comme milieu de manière unitaire » (p. 75) et en interrelation permanente. Barthélémy insiste sur les différents sens de la mort, ou plutôt sur les différents types de « non-vie », qui, chacun à sa manière, conditionne l'évolution de la vie. R. Le Roux articule les relations entre Simondon, Bergson et Wiener, le père de la cybernétique, et découvre une certaine parenté entre les thèses de Bergson et celles de Simondon : « je situerai Simondon beaucoup plus dans le prolongement de Bergson que cela n'a été fait » (p. 91), puisque notamment l'élan vital bergsonien trouve un parallèle chez Simondon dans les mouvements de l'information. L. Duhem nous révèle les « faux départs » de ce qui aurait pu devenir une esthétique simondonienne, articulée autour d'une universalité du rapport de l'homme au monde. Quant à la dimension éthique, « s'il est vrai que Simondon n'a pas écrit une philosophie morale » (p. 135), Barthélémy montre qu'existe, en filigrane dans son œuvre « une sérénité qui serait la condition même de la vertu » (p. 136), proche de la générosité cartésienne et amorce d'une éthique bergsonienne : on pourrait « soupçonner une éthique bergsonienne chez Simondon » (p. 141).

L'ouvrage, dont on n'a pu ici présenter la complexité et les nuances, se termine par la présentation, par V. Bontems, d'un futur « atelier Simondon », qui poursuivra la recherche ici entamée.

Georges CHAPOUTHIER

Étienne Souriau, *Les différents modes d'existence*, suivi de *De l'œuvre à faire*, présentation par Isabelle Stengers et Bruno Latour, Paris, PUF, coll. « Métaphysiques », 2009, 220 pages.

L'essai consacré en 1943 par Étienne Souriau (1892-1979) aux différents modes d'existence porte sur une question centrale de la philosophie comprise comme *philosophia perennis* (p. 87), une question à laquelle tous les grands métaphysiciens (Souriau emploie peu le mot « métaphysique », mais quand il le fait, il n'y met évidemment pas d's) ont cherché à apporter une réponse, depuis Parménide, Platon ou Aristote, jusqu'à « Krause, Lotze, Meinong, Baldwin » (*ibid.*) : « Y a-t-il plusieurs manières d'exister ? L'exister est-il multiple, non dans les êtres où il s'actualise et s'investit, mais dans ses espèces ? » (p. 79).

Compte tenu de l'ampleur de la tâche qui consisterait à classer et critiquer l'ensemble des ces réponses, Souriau se propose de la reprendre à nouveau frais, ce qu'il fait en trois chapitres. Dans le premier, il s'efforce d'établir qu'on ne peut légitimement parler de degrés ou de modes intensifs d'existence, que la pure existence de tout existant, nuage ou organisme vivant, est une et la même en intensité ou en degré, mais que l'on peut en revanche distinguer des degrés de réalité. Ainsi, un nuage faiblement rosé, « à peine réel maintenant [...] le sera davantage quand il se sera concrété, consolidé et constitué en réverbère efficace de lumière. Mais la modification de ces conditions de réalité ne le fera pas exister davantage » (p. 106). Dans un deuxième chapitre, Souriau s'emploie à distinguer des « modes spécifiques d'existence », notion qu'il n'analyse guère toutefois, et qu'il préfère gloser en proposant une

Revue philosophique, n° 4/2010, p. 509 à p. 550

analogie entre le rapport de l'existence à ses modes et le rapport de l'Art aux différents arts (p. 111). Souriau distingue ainsi le mode d'existence phénoménal, le mode d'existence « réique » (p. 123) et ses modes dérivés (celui des êtres de fiction, des possibles et des virtualités), le mode d'existence des événements, enfin un mode d'existence qu'il qualifie de « synaptique » et qui, pour l'essentiel, se trouve incarné par la causalité. Souriau ne toutefois que l'on puisse prouver que cette division est exhaustive. Enfin, le dernier chapitre, s'interrogeant sur la possibilité d'une existence plurimodale, introduit pour la caractériser la notion d'une « surexistence » qui lui permet d'interpréter le statut et l'origine de quelques absolus philosophiques : « À certains égards, l'Être de L. Lavelle, le Dieu de L. Chestov, l'homme de Heidegger ; ou, si l'on préfère, la substance de Spinoza, le Dieu de Malebranche, l'Union substantielle de Descartes ; ou encore l'Idée-Être de Strada, l'Acte pur de Gentile, le Maximum humain de G. Bruno, etc., représentent, reflétés en miroir sur le plan du discours, des postes définis où résident effectivement des réalités précises dans le domaine surexistentiel » (p. 184-185).

Cette dernière phrase donne une idée du style de Souriau et, au-delà, de sa méthode, à bien des égards idiosyncrasique : quoique mobilisant des concepts de la métaphysique traditionnelle, il ne procède presque jamais par analyse de ces concepts, mais par un mélange d'intuitions plus ou moins amples, d'exemplifications concrètes et de ce qu'on peut appeler métaphorisations anthropomorphiques (un exemple assez typique, p. 128, à propos du mode d'exister réique : « son ubiquité de base ne suppose jamais un subsister temporel assuré paresseusement et lourdement »). Reste qu'aussi singulière que soit la méthode de Souriau, il a manifestement le sentiment d'être de plain-pied avec les analyses d'auteurs comme Russell, McTaggart, Meinong, Lotze, etc., qu'il cite à plusieurs reprises. Son propos n'est manifestement pas de créer des concepts, voire « d'instaurer » philosophiquement la réalité à partir de ses « désirs ». C'est pourtant cette interprétation du propos de Souriau que développent I. Stengers et B. Latour dans leur introduction : « La question des modes d'existence est bel et bien pratique, voire pragmatique au sens où William James demandait ce que requiert une vie digne d'être vécue. C'est en tout cas la lecture que nous proposons : le coup d'œil synoptique confèrera à la diversité des modes d'existence la puissance d'une situation questionnante, où il s'agit non pas simplement de répondre, mais d'instaurer, de réussir le trajet exigé par la réponse » (p. 26).

Souriau a eu le malheur d'user d'un style un peu échevelé. Parce que son rapport à la *philosophia perennis* est le plus souvent implicite ou digéré un œil peu habitué à lire cette tradition peut ne pas en reconnaître la présence. Souriau peut alors aisément devenir l'un des héros d'une métaphysique plurielle, créatrice, ouverte à la diversité des expériences, des désirs, des constructions, des instaurations, bref une métaphysique politiquement correcte. Triste destin de Souriau. Mais enfin, si le lecteur veut bien oublier le titre absurde de cette collection et sauter les 75 pages de l'introduction du volume, il pourra lire un essai de métaphysique pas toujours très rigoureux certes, mais souvent suggestif et jamais *bien pensant*.

Stéphane CHAUVIER

Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil. La quête de racines célestes*, Paris, Les Éditions du Cerf, « La nuit surveillée », 2009, 160 p., 18 €.

En 1943, Simone Weil, après avoir pris la route de l'exode vers Marseille, puis de l'exil vers New York, réussit à se faire rapatrier à Londres dans les services de la France libre pour partager le sort de ses compatriotes. Elle y rédige son « second grand œuvre », que la mort l'empêche d'achever, *L'Enracinement*, où elle pense des remèdes à la maladie de l'époque, le déracinement. La trop bien née s'est confrontée à la réalité des conditions difficiles, dans le milieu ouvrier et agricole.

S. Weil affirmait n'avoir aucune racine dans la religion juive – « On n'hérite pas d'une religion » – même si le régime de Vichy la renvoya à son ascendance. Par ailleurs, celle qui se dit avoir grandi dans « l'inspiration chrétienne », seul garant à ses yeux contre le désordre de l'époque, ne parvint pas à franchir le seuil de l'Église et demeurait en attente, incapable de prendre racine en ce monde : « Seule la lumière qui tombe continuellement du ciel fournit à un arbre l'énergie qui enfonce profondément dans la terre les puissantes racines. L'arbre est en vérité enraciné dans le ciel. » (*Écrits de Londres et dernières lettres*).

Cette femme d'exception, dont on célébrait en 2009 le centenaire de la naissance, a souvent témoigné d'une position paradoxale, invoquant, selon l'A., l'attachement et le détachement, le besoin d'enracinement, mais aussi la nécessité de se déraciner (« Il faut se déraciner. Couper l'arbre et en faire une croix, et ensuite la porter tous les jours »). C'est précisément la position paradoxale de celle qui fut « juive de naissance, agnostique d'éducation, chrétienne de vocation et mystique de fait » (Claude Mauriac) que se propose d'explorer Sylvie Courtine-Denamy dans un ouvrage stimulant et très précis.

Patricia VERDEAU

Chantal Delsol (dir.), *Simone Weil*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, 688 p., 48 €.

L'année 2009, qui marque le centenaire de la naissance de Simone Weil, était l'occasion, rappelle Chantal Delsol, d'honorer dans cette collection « une pensée d'excellence ». L'ouvrage a pour but de faire connaître la philosophie de Simone Weil, ainsi que les diverses facettes de son personnage si lié à l'œuvre elle-même. Parmi les contributeurs, les responsables des *Cahiers Simone Weil* sont bien représentés. Les différents aspects de la pensée de S. Weil ont été ordonnés de façon à commencer par le cœur – la philosophie – pour aller ensuite vers la morale, la politique, l'histoire, puis enfin l'approfondissement religieux et mystique. Les derniers chapitres insistent sur quelques perspectives plus particulières.

Selon le souhait des éditeurs, le recueil « rassemble des études d'époque et de nature différentes reflétant, sur une trentaine d'années, la diversité et la richesse des études consacrées à la pensée de Simone Weil par des spécialistes français et étrangers de multiples disciplines, allant des lettres aux sciences humaines, de la philosophie à la théologie », explique Emmanuel Gabellieri qui poursuit en précisant : « De la jeune élève d'Alain à l'auteur des *Écrits de Londres*, il s'agit de montrer le lien permanent tissé chez S. Weil entre les aspirations de l'âme, les événements et les réflexions théoriques issues de l'expérience.

Revue philosophique, n° 4/2010, p. 509 à p. 550

Chez elle comme chez E. Mounier, l'événement a été le « maître intérieur » obligeant à nouer l'inspiration et l'action. »

Dans un premier ensemble d'études centrées sur l'inspiration morale et métaphysique de S. Weil, P. David explicite une philosophie comme « transformation de soi ». Le lien entre philosophie et humilité, montre J. Janiaud, est un principe essentiel de la pensée weilienne. M. Vetö aborde le « désir du bien » au-delà de l'existence et de l'essence tandis que M. Villela-Petit étudie l'union de l'immanence et de la transcendance. L'étude de la pensée politique de S. Weil renvoie à la célèbre critique de l'idée de progrès, mais aussi à un idéal régulateur de l'action, à une critique weilienne de la démocratie. Dans un versant positif, M. Sourisse analyse le rapport au passé constitutif des cultures humaines. Comme l'explique E. Gabellieri, « La double source, grecque et chrétienne, à laquelle l'œuvre de la maturité ne cesse de se référer, fait le lien entre la dimension socio-politique et la dimension mystique de la pensée weilienne ». Cela dit, ainsi que l'explique E. O. Sprinsted, la philosophie de la culture de S. Weil est aussi une « théologie », qui éclaire le rapport entre politique et religion, mais aussi un sens de la culture comme développement d'une inspiration religieuse originelle. La mystique weilienne de la Croix a donné lieu à des lectures psychanalytiques. M. C. Lucchetti Bingemer a tenté d'analyser le rapport entre mystique de l'anéantissement et mystique de la révolte ou de l'insoumission, chez un auteur toujours méfiant à l'égard des abstractions : « le christianisme est d'abord une conception de la vie humaine, et non une théologie ». D'ailleurs, S. Weil stigmatisait dès les années 1930 « les trois monstres de la civilisation moderne », « l'argent, le machinisme et l'algèbre », dont l'absolutisation entraîne l'abstraction de la vie moderne « en rompant les relations vivantes entre le travail et ses fruits, le travail et le cosmos, la science et la perception » (E. Gabellieri). Finalement, le prophétisme de S. Weil amènerait à tisser des liens entre les différentes dimensions de la pensée, de la culture, de l'action et à « faire de la vie elle-même la suprême poésie » (S. Weil).

Cet excellent ouvrage, dont nous n'avons pu indiquer ici que quelques aspects, constitue un outil de référence pour les chercheurs.

Patricia VERDEAU

Sandra Laugier, *Wittgenstein : Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009, 356 p.

Impossible aujourd'hui de refuser à Ludwig Wittgenstein son statut de « classique » de la philosophie ; non pas classique au sens où il aurait produit un nouveau système philosophique désormais incontournable, mais précisément en ce qu'il conduit à repenser l'activité philosophique. Ainsi, au-delà d'une volonté affirmée de redonner à cet auteur la place centrale qu'il mérite en philosophie face à l'ignorance ingrate que lui témoigne une certaine philosophie analytique dite *mainstream*, c'est cette originalité de l'auteur et surtout sa profondeur que Sandra Laugier nous permet de (re)découvrir. *Wittgenstein : les sens de l'usage* n'est pas seulement une présentation étoffée des grands thèmes qui caractérisent sa philosophie, c'est surtout une défense de la puissance et de la radicalité trop souvent ignorées de son propos en ce que, pris au sérieux, il nous pousse véritablement à abandonner nos préjugés philosophiques et à reprendre notre place naturelle d'humains immergés dans nos « formes de vie » sociales et biologiques.

Revue philosophique, n° 4/2010, p. 509 à p. 550

C'est depuis ce point de vue immanent qu'il faut philosopher, car c'est de ce seul point de vue que nous *pouvons* le faire. Mais c'est précisément ce point de l'immanence qui crée la tension constituant un des objets centraux de la réflexion proposée par Laugier : comment articuler l'idée d'une forme de vie et d'un langage dont le sens me dépasse – car il est déjà là – avec le fait que c'est bien moi qui dis ce que je dis avec mes mots qui appartiennent aussi au langage ? Qu'est-ce qui m'autorise à parler à la fois au nom des autres, dans le même langage, mais de ma propre voix et pas seulement comme si j'observais le sens que mes paroles produisent indépendamment de ce que je veux dire ? On voit comment se font intimement écho des questions de philosophie de l'esprit et d'usages du langage.

Une conséquence souvent minorée de l'inscription de nos jeux de langage dans nos formes de vie, montre Laugier, est qu'il est absurde de vouloir décrire exhaustivement la signification d'un mot ou d'une expression en explicitant toutes les règles de leurs usages. Car ces usages varient, s'adaptent ; ils s'intègrent au « tissu des existences et des activités humaines ». Elle nous fait ainsi entrevoir la possible compatibilité entre une certaine rigidité de la règle – qui empêche qu'on puisse dire n'importe quoi, n'importe comment, avec n'importe quels mots – et une souplesse des usages, qui donne au langage cette capacité à exprimer dans l'inédit ce qu'on voulait dire, précisément et sans équivoque.

La mise en dialogue constante des divers écrits de Wittgenstein montre bien ce que Laugier veut soutenir (à la suite notamment de Cavell) : la continuité du projet et des aspirations philosophiques de Wittgenstein malgré la rupture opérée dans son œuvre entre le *Tractatus* et les *Recherches*, marquée dans le second texte par une critique des ambitions formaliste du premier et de la volonté de construire un langage qui serait l'image parfaite de la réalité. Mais si ce renoncement marque un tournant critique chez Wittgenstein, il ne lui fait pas pour autant abandonner sa préoccupation fondamentale : comprendre par ses usages la façon dont le langage parle de la réalité. Sont ainsi affrontés tour à tour la question du non-sens, de l'articulation grammaticale entre intérieur et extérieur et le thème cavellien de la menace du scepticisme, qui se manifeste dans des situations locales de rencontre de l'autre où ressurgit l'écart entre la signification des mots et ce que nous leur faisons dire – cet écart auquel précisément nous sommes généralement et devons (surtout en philosophie) être sensibles.

Valérie AUCOUTURIER

Antonio Pintor-Ramos (éd.), *Zubiri desde el siglo xxi*, Salamanque, Publicaciones Universidad Pontificia, 2009, 550 p.

Xavier Zubiri, qu'Alain Guy tenait pour l'un des plus profonds métaphysiciens du xx^e siècle, reste assez largement méconnu en France, semble-t-il, à moins que la situation n'ait commencé à évoluer avec la traduction et la publication en français de quelques-unes de ses œuvres les plus marquantes, depuis quelques années, par les éditions L'Harmattan. Zubiri, né en 1898 et mort en 1983, a été le disciple d'Ortega y Gasset à Madrid (il a soutenu sous sa direction une thèse de doctorat, en 1921, sur la *Phénoménologie du jugement*) avant d'aller compléter ses études en Allemagne auprès de Husserl, puis de Heidegger. Réfugié à Paris pendant la guerre civile, il ne retrouvera pas, à son retour en 1940, sa chaire à l'université de Madrid. Il vivra alors, jusqu'à sa mort, sans aucune situation officielle, en donnant régulièrement

Revue philosophique, n° 4/2010, p. 509 à p. 550

des conférences devant un public privé. Son œuvre, très dense, est abondante (21 volumes publiés en langue espagnole).

L'ouvrage coordonné et présenté par Antonio Pintor-Ramos est la trace écrite d'un symposium international consacré à Zubiri qui s'est tenu à Salamanque du 16 au 18 octobre 2008, un quart de siècle après la disparition du philosophe. Il ne s'agit pas à proprement parler des *actes* du colloque puisque toutes les interventions n'y figurent pas et que les textes qui ont été retenus ont été très largement réécrits par leurs auteurs après coup. Les différentes contributions ne sont pas nécessairement l'œuvre de spécialistes de Zubiri. Toutes se rencontrent cependant sur « la question de savoir ce qui est encore d'actualité aujourd'hui, et ce qui ne l'est plus, et pour quelles raisons, dans la vaste production » du penseur madrilène.

Ces contributions (une vingtaine) couvrent un champ très large qui va de la vocation intellectuelle de Zubiri à sa postérité en Amérique latine en passant par l'ensemble des thèmes abordés dans ses travaux ou en relation avec eux (épistémologie, phénoménologie, anthropologie, métaphysique, théologie...). Les deux tiers de ces différentes études sont consacrés, tout naturellement, à des problèmes de théorie de la connaissance *largo sensu*. La culture scientifique de Zubiri (mathématiques, physique, biologie, linguistique, etc.) était d'une étendue hors du commun et il définissait lui-même sa philosophie comme une « philosophie seconde » par rapport à la connaissance scientifique dont il prenait acte dans toutes ses dimensions, mais en considérant cependant qu'elle n'épuisait pas la connaissance de la réalité et qu'un autre mode intellectuel d'appréhension de cette réalité était par conséquent possible et nécessaire.

La première étude, due conjointement à Joan Albert Vicens et Jordi Corominas (*Zubiri, ami de la lumière et maître de la pénombre, vocation, vie intellectuelle et magistère philosophique*) et la dernière (*La conception zubirienne de la philosophie*), dont l'auteur est le coordonnateur de l'ouvrage, Antonio Pintor-Ramos, constituent une introduction substantielle et très claire à l'œuvre du philosophe. Les autres communications, toutes de haute tenue, s'adressent en priorité à un public déjà familier de l'œuvre de Zubiri.

Yves LORVELLEC

Daniele Archibugi, *La Démocratie cosmopolitique. Sur la voie d'une démocratie mondiale*, traduit de l'anglais et présenté par Louis Lourme, Paris, éditions du Cerf, coll. « Humanités », 2009, 82 p.

Traduction française d'un texte de 2004, ce petit ouvrage offre une présentation synthétique des vues de l'auteur en faveur de l'avènement d'une démocratie mondiale. À l'appui de la valeur qu'il accorde à cet idéal, il invoque moins des motifs de justice globale en matière économique, sociale ou environnementale qu'un motif juridicopolitique : la démocratie serait requise pour assurer l'autorité de la loi à l'échelle internationale et transnationale en même temps que pour garantir que cette loi exprime le plus possible la volonté générale. L'auteur, toutefois, n'ignore pas les demandes de justice économique et sociale qui travaillent la société mondiale. Il pense simplement que, de même que c'est « une fois que les travailleurs ont acquis [dans leur État] des droits politiques qu'il est devenu possible de négocier des droits sociaux et économiques » (p. 75), c'est une fois démocratiquement intégrés dans les institutions internationales que les peuples et les individus de toute la Terre pourront obtenir qu'on leur reconnaisse à égalité des droits économiques et sociaux.

L'intérêt principal de l'ouvrage réside toutefois moins dans les arguments, somme toute assez elliptiques, en faveur de la démocratie mondiale, que dans l'analyse de cette idée et, spécialement, dans la tentative pour montrer que cette idée d'une démocratie mondiale n'implique nullement celle d'un État mondial gouverné démocratiquement. Il s'agit en effet bien plutôt, selon l'auteur, d'en appeler à une démocratisation de tous les échelons de gouvernement et d'organisation publics, sans en détruire aucun. Une démocratie mondiale ou une démocratie cosmopolitique, c'est une démocratie présente depuis l'échelon local (commune ou associations) jusqu'à l'échelon global (Organisations universelles type ONU), en passant par l'échelon régional (Organisations régionales type UE) et national. Pour faire ainsi de la démocratie une manière de panacée, il faut évidemment y voir autre chose qu'un *régime politique*, lié à l'existence d'un *démos* façonné par l'histoire. Et, en effet, la démocratie est, pour l'auteur, un mode de « gouvernance » (il est professeur de gouvernance au Birkbeck College de Londres), caractérisé par l'autorité de la loi, la règle de la participation et celle de l'alternance des majorités. Pour une institution globale comme l'ONU, cela signifierait des décisions prises à la majorité, éventuellement qualifiée, et une participation, au moins consultative, de la « société civile globale », en particulier des ONG. Plus généralement, il s'agirait de faire régner, entre les États, un esprit d'« agonisme », plus que d'« antagonisme » (p. 56) et de remplacer « la notion de *souveraineté* par celle de *constitutionnalisme* » (p. 55).

Beau programme, qui n'est pas sans évoquer certaines idées de Saint-Pierre, de Rousseau ou de Kant, quoique, curieusement, l'auteur présente les idées exposées dans son ouvrage comme ayant été « initialement avancées par un petit groupe de chercheurs » (p. 57). L'ouvrage s'achève en tout cas par une réponse à diverses objections avancées à l'encontre de ce projet rénové de polysynodie démocratique.

Stéphane CHAUVIER

Geoffroy A. Dominique Botoyiyê, *Le Passage à l'écriture. Mutation culturelle et devenir des savoirs dans une société de l'oralité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Le sens social », 2010, 351 pages, 20 €.

Geoffroy A. Dominique Botoyiyê cherche une voie pour que les sociétés africaines puissent entrer dans la modernité scientifique sans perdre leur originalité, c'est-à-dire leurs savoirs traditionnels. La difficulté est que les sociétés traditionnelles (l'auteur préfère parler de sociétés endogènes) sont placées sous le registre de l'oralité. Botoyiyê commence par montrer que l'oralité ne s'oppose pas au savoir : il y a de réelles connaissances dans les sociétés africaines, contrairement à ce qu'ont pu penser des anthropologues du début du xx^e siècle. En outre, l'oralité est un choix de ces sociétés et pas une quelconque déficience.

Il n'en reste pas moins vrai que l'Afrique n'a pas développé la science et que ses connaissances ont pris la forme de mythes et de rituels. S'inspirant très largement des thèses de Jack Goody, Botoyiyê souligne que la science requiert un usage généralisé de l'écriture. Celle-ci objective les connaissances en les mettant à distance : « L'écriture rend possible non seulement un type particulier de preuve formalisée, elle accumule aussi, enregistre pour les générations futures, et conserve pour les opérations ultérieures » (p. 155-156). Or, cette modification du rapport au savoir entraîne des bouleversements sociaux (songeons à l'impact de l'imprimerie et de l'alphabétisation massive sur le mouvement des idées en Europe). Par conséquent, enchaîne l'auteur, il est absurde de séparer les sociétés selon leurs mentalités. Toute société a les capacités de se moderniser. La question, pour l'Afrique, sera de parvenir à cette modernisation sans se renier. Pour cela, Botoyiyê propose de passer les savoirs endogènes au crible du laboratoire, pour leur donner l'occasion de faire leurs preuves. Ainsi, l'Afrique pourra non seulement renouveler ses savoirs et savoir-faire mais aussi contribuer au développement scientifique universel.

Saluons la portée de l'entreprise de Botoyiyê, ses capacités argumentatives et son impressionnante bibliographie. D'accord avec l'auteur sur ses thèses, nous nous permettons néanmoins quelques remarques. Le terme d'endogène, d'ailleurs bien proche de celui d'indigène, n'est pas des plus heureux : il désigne ce qui est propre à une société donnée, ce qui ne vient pas d'ailleurs (p. 42). Mais aucun savoir n'est endogène, car il n'existe pas de culture échappant à l'influence de ses voisines. Ce que Botoyiyê déclare lui-même (p. 43), reconnaissant qu'aucune appellation n'est pleinement adéquate. Peut-être aurait-il mieux valu parler de savoirs oraux, car c'est bien de cela qu'il s'agit.

Autre observation : Lévy-Bruhl surtout, Lévi-Strauss un peu, sont traités de manière bien injuste, accusés tous deux de tracer une frontière étanche entre les sociétés traditionnelles et les sociétés occidentales. Botoyiyê suit ici les jugements de Goody, qui n'en sont pas moins sommaires. En effet, Lévy-Bruhl parle de pensée primitive et de pensée moderne, tout en insistant sur le fait que la différence est totalement culturelle, et que la pensée primitive est encore présente en tout homme. Lévi-Strauss distingue pensée sauvage et pensée domestiquée, et soutient que la pensée sauvage pénètre toute société. Goody sépare sociétés de l'oralité et sociétés de l'écriture, et prétend qu'aucune société n'a complètement rompu avec l'oralité. Dans les trois cas, il y a opposition ; pourquoi serait-elle condamnable chez Lévi-Strauss et Lévy-Bruhl et admirable chez Goody ?

Enfin, le projet de « scientification » des savoirs « endogènes » peut susciter des interrogations. Affirmer que les Africains peuvent développer la science et contribuer à son progrès est bien sûr louable (du reste, ils le font déjà). Qu'ils utilisent pour ce faire leurs savoirs « endogènes » est une excellente idée. Mais que cela se fasse sans transformer radicalement – voire sans détruire – ces savoirs et ces pratiques traditionnels est une affirmation nettement plus osée. Dès lors, l'enjeu pour l'Afrique ne serait peut-être pas tant de perdre son originalité que de s'en inventer une nouvelle.

Stanislas DEPREZ

Réal Fillion, *La Dynamique multiculturelle et les fins de l'histoire*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, 206 p.

L'auteur, professeur au département de philosophie de l'université de Sudbury, a fait illustrer son ouvrage par le tableau de Gauguin intitulé *D'où venons-nous ? Qui sommes-nous ? Où allons-nous ?* Seule toutefois la dernière de ces questions le retient dans ce livre. L'auteur ne s'intéresse cependant pas à la question elle-même, il n'entend pas se demander s'il est encore raisonnable de se poser une question pareille et de chercher à identifier une Fin de l'Histoire universelle. Il s'efforce plutôt de rendre acceptable à ces lecteurs la réponse qu'à ses yeux Kant, Hegel puis Marx ont apportée à cette question. De cette exégèse, il ressort que, par le truchement d'une dynamique historique faite de conflits d'intérêts, de reconnaissance et de classes, nous allons vers un plein développement de nos capacités individuelles et collectives. Quant au multiculturalisme, présent dans le titre de l'ouvrage, il pourrait, sinon hâter l'atteinte de cette fin, du moins permettre sa prise en compte consciente en rendant plus sensible l'idée que la Fin de l'histoire concerne tous les hommes, par delà leur différence.

Ouvrage on le voit plutôt lénifiant, sans véritable ambition théorique et rendu particulièrement pénible par le ton paternaliste adopté en s'adressant, il est vrai, à un lecteur supposé capable de se demander, sans ironie : « Où allons-nous ? ».

Stéphane CHAUVIER

Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2009, 164 p.

L'ouvrage se veut un plaidoyer en faveur d'une transformation de la philosophie politique traditionnelle en une philosophie que l'auteur appelle « philosophie sociale », au sens où l'on parle par exemple d'avoir la « fibre sociale ». La philosophie politique traditionnelle se serait trop longtemps et trop exclusivement occupée de la question du pouvoir politique, de celle des droits individuels et même de celle de la justice sociale. À cette philosophie du pouvoir, des droits et de la justice, il faudrait substituer une philosophie qui ne chercherait pas à déterminer ce qui doit être, mais à « faire le diagnostic de ce qui ne va pas dans l'époque et la société présentes » (p. 72). Cette philosophie se pencherait moins sur le juste et l'injuste que sur l'accompli ou le mutilé, sur l'heureux ou le malheureux, sur l'enjoué ou le souffrant. Bref, la « philosophie sociale » se donnerait pour objectif d'identifier toutes les

vies que la société broie, mutile, précarise, diminue, annihile, le problème n'étant pas de savoir si les gens ont, dans la société présente, ce à quoi ils ont droit, mais de savoir s'ils parviennent à mener une vie accomplie, une vie non mutilée, une vie forte, libre et joyeuse.

La question que l'on doit se poser est évidemment : quel gain peut procurer un tel changement de paradigme ? Si l'on fait l'hypothèse, somme toute pas trop audacieuse, que ceux dont la « philosophie sociale » juge que la vie est mutilée ou aliénée sont aussi ceux dont la « philosophie politique » jugerait que le sort social est inéquitable ou injuste, la question est de savoir ce que le passage du langage des droits et de la justice au langage du bien et du mal vivre, peut apporter de plus à ceux qui, dans l'une et l'autre approches, sont des victimes. On comprend assez bien ce qu'une philosophie *politique* prenant la forme d'une théorie de la justice et des droits peut offrir à ceux dont la théorie juge que les droits sont violés : des raisons et des arguments pour dénoncer publiquement les institutions et les politiques qui les traitent injustement et, au-delà, des alternatives institutionnelles propres à nourrir le discours des partis ou organisations politiques qui les représentent. Mais que peut apporter une « philosophie sociale » à ceux qu'elle *décrit* comme les opprimés ou les mutilés du grand jeu social ? D'après l'auteur, elle peut leur offrir des concepts qui « valident les différentes formes de l'expérience négative du social », des concepts qui rendent les formes de cette expérience et les vies qui les habitent « visibles » et qui peuvent en retour « produire, sur les sujets de cette expérience, un effet d'empowerment » (p. 143).

On peut évidemment douter que la mise en circulation de concepts comme ceux de « souffrance sociale », de « voix des sans-voix » ou « d'invisibilité sociale » puisse contribuer en quoi que ce soit à soulager la misère d'un SDF, à rendre un emploi à celui qui n'en a plus, à donner des moyens de résistance à ceux que les techniques modernes de management broient. Mais c'est que la philosophie sociale n'a pas l'ambition d'améliorer ici et maintenant le sort de ceux qui souffrent du fait de la société, l'auteur critiquant d'ailleurs (p. 109 *sq.*) les travailleurs sociaux, accusés d'être des sortes de collaborateurs des forces sociales oppressives. La philosophie sociale regarde plus loin dans l'avenir. Vers quoi ? Vers une société réunissant ce que l'auteur appelle « les conditions qui peuvent permettre au plus grand nombre d'individus de mener une vie bonne » (p. 159). Sur ces conditions, l'auteur ne souffle mot, sinon pour indiquer, apophatiquement, qu'elles ne sont pas celles que les théories qu'il appelle « libérales » de la justice cherchent patiemment à identifier sous le nom par exemple de « biens premiers » (Rawls) ou de « capabilités » (Sen). Ces conditions doivent être inhérentes à la société prise comme un tout, car, soutient l'auteur pour conclure, les individus n'ont d'autres fins que celles que la société dans laquelle ils vivent leur permettent de désirer (p. 160).

À la lumière de cette conclusion, le lecteur comprend après coup que la « philosophie sociale » appelée de ses vœux par l'auteur n'entend pas seulement remplacer le paradigme des droits individuels et de la justice distributive par celui de la vie accomplie. Elle entend plus profondément remplacer le paradigme moderne de l'association sociale par le paradigme ancien de la communauté sociale et le mot de « diagnostic » employé par l'auteur pour caractériser le regard porté par la philosophie sociale sur la société présente ne se révèle nullement métaphorique. La philosophie sociale est la philosophie de ces grands corps que sont les sociétés, mais la médecine qu'elle propose de leur appliquer est bien différente de la médecine des corps vivants. Tandis qu'on soigne les organes anémiés ou mutilés d'un

corps malade pour restaurer la santé du tout, la philosophie sociale propose de transformer le tout lui-même lorsqu'il ne peut assurer à certains de ses « organes » qu'une vie diminuée. Curieuse médecine, à n'en pas douter, une médecine... révolutionnaire !

Stéphane CHAUVIER

Jean-Paul Ganascia, *Voir et pouvoir : qui nous surveille ?*, Paris, Le Pommier, 2009, coll. « Les essais du Pommier ! », 264 p. ; 20 €.

Un constat couvre le livre : qu'un événement gravement anomal se produise quelque part – la police d'un régime totalitaire tue une opposante –, désormais il devient information qui se propage dans le monde entier par Internet et médias. À la surveillance, *d'en haut*, de la puissance publique s'oppose, *d'en bas*, une *sousveillance*. Une telle dualité suscite des tensions et brouille le partage entre sphères publique et privée. Dans un dispositif de *sousveillance* et d'*équivallance* permis par des procédés technologiques de plus en plus performants, chacun se trouverait-il sous le regard de tous dans une socialité d'idéale transparence ? Telle est, tendant à éclipser le *Panopticon* carcéral de Jeremy Bentham, la problématique du *Catopticon*, nouvelle figure qui associe deux étymons renvoyant imaginativement à un jeu de miroirs et à un regard venu *d'en bas*. Grâce à un agencement de procédures et d'artefacts électroniques, le *catopticon* établit une réciprocité de visions. L'A. évoque maintes anticipations littéraires.

Le *panopticon* et le *catopticon*, qu'il confronte quant à leur fonction et à leurs limites, sont des modèles et des symboles. Le second illustre la société en gestation qui de plus en plus s'informatise, se technicise et se machinise. Le virtuel devient un supplétif envahissant qui, opérationnel, paraît exister vraiment « sans pourtant avoir d'autre contrepartie dans le monde extérieur que des signaux électroniques » (p. 107). Feu d'artifice(s) ! Drôlement, l'A. invite à repenser les notions de réel, de virtuel et d'idéal et bien d'autres questions comme la conscience phénoménologique, environnementale et réfléchie, le psychisme supposé des machines, l'identité, le public et le privé.

L'A., en recherche sur l'intelligence artificielle, la modélisation cognitive, la philosophie computationnelle et l'éthique calculatrice, vise une éthique du *cyberespace*, de l'informatique et de l'*infosphère*. Observables/observants, serions-nous contraints de devenir plus justes ? Or, cette utopie d'égalisation, d'équité et de transparence du *catopticon* universel secrète un besoin d'opacité. D'ailleurs, il y a partout tant de complexité qu'une transparence paraît toujours suspecte. Surtout, cette utopie reconstitue des inégalités et des injustices. Une hypertrophie d'individualisme dans la sphère privée affaiblit aussi la socialisation, la solidarité et le sens du devoir politique. La mondialisation du *catopticon* laisse libéralement place à de multiples *panopticons* et à une profusion d'espaces privés de sorte que la société empire dans l'anonymat et l'indifférence inégalitaires.

Jean-Marc GABAUDE

Nicolas Grimaldi, *Une démente ordinaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 267 p.

La « démente ordinaire » dont il est question ici, c'est le fanatisme, et tout particulièrement le fanatisme politique, seul enrichissement que le XX^e siècle nous ait donné à observer en la matière par rapport à ce que Voltaire avait dénoncé au XVIII^e siècle. Ce fanatisme et les régimes totalitaires qu'il a suscités ont été surabondamment étudiés par les sciences historiques, politiques et sociales. Grimaldi ne se situe pas sur ce plan, même s'il se réfère aux analyses de François Furet ou de Hannah Arendt, parmi d'autres, pour illustrer ou étayer son argumentation. Son propos est proprement philosophique : il s'agit de penser le fanatisme en lui-même, dans sa relation avec la conscience et la vie.

La thèse est la suivante. L'homme est « un animal égaré ». L'attente, en effet, est l'essence même de la conscience. Elle est donc attente de ce qui ne laisserait plus rien à attendre, de ce qui donnerait un sens à l'attente elle-même, et par conséquent à la vie. Cette universelle expérience, et le pressentiment que la mort risque de rendre notre vie insensée, font naître différentes imaginations qui sont autant d'illusions. Leur commun visage est celui d'un absolu conçu comme une *ultimité* – un but, un événement – qui viendrait justifier et combler cette attente : la parousie, la société sans classes, l'Atlantide, l'Eldorado..., autant d'eschatologies qui consistent finalement à imaginer parce qu'on attend, et à attendre parce qu'on imagine. Ces croyances, ou systèmes de croyances, au rang desquelles figurent en bonne place idéologies et utopies politiques, ne se reconnaissent pas comme telles. Elles prétendent être des savoirs et même des sciences (comme le matérialisme historique) détenteurs d'une vérité objective devant laquelle chacun doit s'incliner. Cette vérité pourtant, n'est ni celle, expérimentale, des sciences de la nature, ni celle, démonstrative, des sciences mathématiques. Le vrai que revendique la croyance est celui d'une promesse dont l'accomplissement est situé dans un avenir toujours à venir, par là même au-delà de toute possibilité d'être infirmé par la réalité ou la raison. Toute eschatologie, donc, en subordonnant notre existence à une croyance, et le réel à l'imaginaire, nous ouvre les portes d'un « délire très rationnel ». La réalité commune est réduite ainsi par le croyant à ce qui nous sépare du but : un outil ou un obstacle ; en dehors de l'absolu rien ne mérite d'exister qui ne puisse lui être sacrifié, y compris ceux de nos semblables qui s'opposent à la marche vers le but final ou qui la retardent.

Toutes les persécutions, tous les fanatismes, reposent sur des *croyances*, la constatation en est aussi immémoriale qu'uniforme, souligne Grimaldi. Il convient donc d'examiner plus précisément le phénomène de la croyance. L'origine du fanatisme est généralement un mythe, une fiction, une idéologie auxquels on adhère comme on entre dans un jeu. Or, le propre d'un jeu, c'est qu'on se prend au jeu, et que l'imaginaire se substitue, pour le temps du jeu, à la réalité. Cependant, dans le cas de la croyance, le jeu est plus qu'un jeu : on y adhère totalement, on y *croit*, et on se comporte comme un envoûté. Il n'est plus alors, pour le croyant, d'autre réalité que celle de sa foi ; aussi en vient-il tout naturellement à interpréter ce qu'il voit selon sa croyance et à ne pas voir ce qu'il ne peut interpréter. La croyance, en effet, n'est pas vécue comme une modalité de la connaissance caractérisée par son manque de certitude (le croyant s'éprouve d'autant plus dispensé de *connaître* qu'il *croit* davantage) ; elle est un état affectif qui imprègne toute notre existence, une passion : *j'ai* des idées, mais *je suis* ma croyance, comme dit Grimaldi.

Ainsi, la conscience croyante vit-elle, comme au théâtre, dans un état d'hallucination volontaire qui tend à substituer une réalité imaginaire à la réalité perçue. Dans les grandes scénographies (du type « congrès de Nuremberg »), le jeu produit un fantasme d'autant moins soupçonné que son caractère collectif l'impose comme un fait : les membres de la communauté éprouvent leur unité en manifestant l'identité de leur croyance, chacun venant écouter la confirmation officielle et quasiment liturgique de ce qu'il veut croire. Car si la croyance est douteuse, les émotions, mimées d'abord, sont réelles. Et par le mimétisme émotionnel, la foi intériorise une fiction, un système interprétatif du monde. Chacun, enrôlé dans le jeu, répond à l'attente de tous les autres – y compris les dirigeants eux-mêmes, qui, comme les sorciers guérisseurs étudiés par Mauss, sont moins des simulateurs que des acteurs saisis par leur rôle : « les desservants d'une croyance ».

Ces riches analyses éclairent les engagements politiques déconcertants de quelques grands (et moins grands) intellectuels du siècle dernier : leurs vaticinations idéologiques ne relèvent pas d'une erreur de jugement sur les faits mais de l'aveuglement d'une foi, le plus souvent celle du communisme, qui porte sur le sens ultime de l'histoire. C'est pourquoi on ne sort de ce type de possession, sourde à toutes les objections des faits, qu'en perdant la foi, qu'en s'éveillant : les camps d'internement, les procès truqués, les exécutions, ne peuvent rien apprendre à qui s'est enfermé dans un « délire d'interprétation » qui leur dénie toute signification substantielle et ne voit, dans la Russie de Staline, qu'une figure et un moment de l'histoire universelle en marche vers son accomplissement (l'auteur ne prend aucun de ses exemples dans notre siècle, malgré ses débuts prometteurs dans le fanatisme religieux et politique à la fois).

Sans indulgence pour les égarements de la foi, l'auteur se garde bien de confondre cette foi (religieuse, politique) avec la foi morale, prescriptive de devoirs et non pas dispensatrice d'espérances. Idéologies et religions, estime-t-il en conclusion, loin de servir la vie, comme le soutient par exemple Jacques Ellul, « diffament le réel au nom de l'irréel, le présent au nom de l'avenir et la vie au nom de ce qu'on en rêve ». Les mondes totalitaires engendrés par la croyance politique ne peuvent accepter la vie qu'à la condition d'en interdire la contingence et la spontanéité. C'est ce qui les condamne, car la vie qui ne peut exprimer son inventivité et sa vitalité est « une vie qui se sent aussi privée de sens que de son humanité ».

Yves LORVELLEC

Liang Shuming, *Les Idées maîtresses de la culture chinoise*, introduction, traduction et notes de Michel Masson, préface de Zhao Xiaojin, Paris, Cerf-Institut Ricci, coll. « Patrimoines Chine », 2010, 421 pages, 45 €.

Le lecteur francophone a à sa disposition de nombreux ouvrages de spécialistes européens ou américains sur la Chine mettant en valeur les différences entre l'Empire du Milieu et l'Occident. Avec *Les Idées maîtresses de la culture chinoise*, publié pour la première fois en 1949, en chinois, Liang Shuming nous offre le point de vue inverse : l'Occident est ici étudié à partir de la Chine et pour elle. Il en résulte une analyse étonnante. D'abord parce que nous avons une perspective chinoise sur les Chinois : on apprend par exemple que leur contribution au monde « aura été de comprendre ce qui constitue l'humanité de l'homme » (p. 172) ou que la

raison « est le garant de la spécificité de la culture chinoise » (p. 163). Voilà de quoi relativiser les préjugés de certains de nos philosophes (je songe notamment à la *Krisis*, où Husserl associe raison et Europe), et nous conduire à prendre au sérieux la prétention de la pensée chinoise à l'universalité. L'étonnement se fait aussi parce que nous sommes amenés à adopter le regard chinois sur l'Occident, qui est loin de toujours correspondre à ce que nous disons de nous-mêmes. Ce point de vue décalé est très enrichissant, même s'il est difficile d'être d'accord avec toutes les allégations de l'auteur. Il est par exemple curieux de lire que le christianisme s'oppose à la famille (p. 75-76) ou que l'Occident ne s'intéresse pas à la morale mais seulement au péché (p. 355) ou encore que la liberté nous est arrivée d'un coup avec la Modernité (p. 368).

L'objectif de ce livre est d'explorer l'histoire de la Chine pour y trouver une solution à ses problèmes actuels. Liang commence par souligner que la famille constitue le cœur de la culture chinoise, tandis que l'Occident, nourri du christianisme, a fait le choix de l'organisation étatique et de l'individu : « En Chine, la "personne individuelle" est une notion qui n'existe pas. Un Chinois ne semble pas exister pour lui-même. En Occident, c'est exactement l'opposé. » (p. 123) Il en découle une éthique de la réciprocité, où chacun se soucie de tous ceux avec qui il entretient des relations, ce qui a d'évidentes répercussions sur la conception de l'économie, puisque les biens sont possédés par la famille, chaque membre du réseau de réciprocité en ayant une part. Il en résulte que la Chine est régie par la morale et non par la religion : les rites et les coutumes visent à organiser la société, sans qu'il soit besoin d'un recours à une transcendance. De même, la prédominance de la famille, avec ses relations horizontales, a privilégié la société plutôt que l'État et ses rapports hiérarchiques. C'est aussi pourquoi, poursuit l'auteur, il n'y a pas en Chine de classes sociales mais seulement des différenciations professionnelles.

La conception de Liang la plus étonnante, à nos yeux, est celle de la raison. « Disposition d'esprit calme et ouverte » (p. 165), « esprit pur, clair, calme et pacifié » (p. 173), la raison est une faculté affective qui donne à l'homme de la « gratuité » par rapport aux choses. Or, depuis le duc de Zhou et Confucius, les Chinois ont suivi la voie de la raison et de la non-confrontation, tandis que les Occidentaux ont pris le chemin de l'utilitarisme. C'est pourquoi Liang déclare que la raison est la spécificité de la culture chinoise. Toutefois, cette précocité culturelle se révèle aujourd'hui un handicap, dénonce l'auteur, car elle est la marque de l'immobilisme. Il n'y a pas eu en Chine de révolutions, pas de passage de la féodalité aux Temps modernes, ni d'institutions démocratiques, ni de droits de l'homme, toutes choses qui requièrent des confrontations, ce qui répugne aux Chinois. Il n'y a pas eu non plus de sciences – lesquelles supposent de s'intéresser aux choses et d'étudier les humains comme des objets –, avec pour conséquence la stagnation de l'économie. Bref, conclut Liang, le malheur de la société chinoise vient de ce que, trop tôt stable et épanouie, elle n'a pas eu besoin d'évoluer. Jusqu'à ce qu'elle rencontre l'Occident.

Contrairement à ce qu'indique la préface, *Les Idées maîtresses de la culture chinoise* n'est pas seulement « l'occasion unique d'écouter un grand penseur chinois relire son passé et poser, au sujet de la modernité, des questions qui sont devenues celles de la Chine du XXI^e siècle ». Le livre est aussi, et peut-être d'abord, une réflexion de premier plan sur l'essence des sociétés chinoises et occidentales. Il serait erroné de voir en Liang un

auteur classique de la philosophie chinoise. Ce confucéen et marxiste, savant et homme d'action, serait davantage à rapprocher d'un François Jullien, pour sa perspective comparatiste ou d'un Marcel Gauchet, pour son analyse longue des processus civilisationnels. C'est dire son actualité.

Stanislas DEPREZ

Robert Michels, *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Avant-propos de Pascal Delwit, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2009, X-278 p.

Voici la troisième édition de ce livre, après celle de 1914 chez Flammarion, dans la « Bibliothèque de philosophie scientifique » dirigée par Gustave Le Bon, et sa réédition de 1971 dans la collection « Champs », préfacée par René Rémond. La pagination a changé à chaque fois. Le format est resté le même.

Si la première édition était vague sur les origines de l'ouvrage – l'avis au lecteur « Traduit par le Dr S. Jankélévitch » précédait l'allusion de Robert Michels à une « édition allemande » antérieure – les pages du copyright et les présentations des éditions de 1971 et 2009 assurent qu'il s'agit de la traduction de *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, paru en 1911. Cela n'est pas vrai et il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les deux ouvrages, les choses qui frappent tout de suite étant les suivantes : le livre français est plus mince que l'allemand et n'a pas de notes de bas de page, alors que l'autre en est tapissé. *Les Partis politiques* est un abrégé de *Zur Soziologie des Parteiwesens*. La comparaison peut également se faire avec la traduction anglaise de 1915 (rééditée encore en 1999), menée d'après l'édition italienne de 1912 comportant des modifications et des ajouts. Il faut évoquer cette édition aussi, car elle est impliquée dans l'abrégé français bien davantage que l'édition originaire. Huit lettres et cartes adressées par Le Bon à Michels d'octobre 1911 à novembre 1913 (conservées dans les Archives Michels de la Fondation Luigi Einaudi de Turin et consultées il y a vingt ans par Jean-Luc Pouthier¹) montrent comment se sont déroulés les faits. Le Bon détestait la façon d'écrire des Allemands, trop prolixe à son goût et exigea de Michels un ouvrage agile, accessible au grand public. Michels accepta que l'on réduise son livre et demanda qu'on le fasse à partir de la version italienne. Cette proposition convint à Le Bon, car « M. Jankélévitch sait très bien l'italien ». C'est ainsi que Samuel Jankélévitch figure comme le traducteur d'un ouvrage qu'il a, en grande partie, réécrit.

Dans son avant-propos, Pascal Delwit suit la préface de René Rémond et s'en démarque à la fois. Il la suit par son silence sur l'existence d'une seconde édition allemande de 1925 considérablement augmentée (après tout, c'est l'édition actuelle). Il s'en démarque par ses informations sur la vie et l'œuvre de l'auteur du livre (la préface de Rémond n'en contient pas). On y trouve une erreur répandue : la mère de Michels aurait été

1. Voir son article « Michels Roberto, 1876-1936. *Les partis politiques*, 1911 », dans la 2^e éd. du *Dictionnaire des œuvres politiques* dirigé par F. Châtelet, O. Duhamel et E. Pisier, Paris, PUF, 1989, p. 698-703.

italienne. Il faut alors rappeler qu'Anne Schnitzler appartenait à une vieille et solide famille rhénane, tout comme son mari Julius Michels.

Massimo BORLANDI

Christian Nadeau & Julie Saada, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2009, 151 p.

L'objet de cet ouvrage est d'« exposer les doctrines de la guerre juste afin d'en évaluer les arguments, et d'offrir des outils conceptuels permettant un point de vue critique sur les guerres » (p. 12). Les auteurs exposent ainsi successivement la doctrine classique du *jus ad bellum*, les transformations de la doctrine du *jus in bello* sous l'effet de la codification contemporaine du droit humanitaire (conventions de Genève), enfin le *jus post bellum*, catégorie qui n'est pas classique, mais que les auteurs appliquent aux problèmes politiques et juridiques posés par « la transition d'un État vaincu vers un nouveau régime politique » (p. 117).

Les auteurs ne paraissent pas ignorer que si la notion de guerre juste a encore une place dans la rhétorique politique, elle n'a plus qu'un caractère résiduel dans le droit international public contemporain et l'*opinio juris* qui lui est liée (légitime défense). Les auteurs exposent néanmoins sans sourciller les grandes lignes d'une doctrine élaborée entre le XIII^e et le XVI^e siècles et vont jusqu'à invoquer Thomas d'Aquin pour aborder le problème de la justification éventuelle des dommages collatéraux (p. 111), sans se demander si l'Aquinat aurait maintenu ses vues s'il avait connu les bombes au phosphore, les mines antipersonnelles et les bombardements aériens de zones urbaines. Les auteurs reconnaissent en conclusion que « la guerre ne constitue plus un acte de juridiction », mais ils ajoutent, de manière assez intrigante, qu'elle est désormais « un moyen d'engager un règlement de différends qui ne peut être que pacifique » (p. 150).

Stéphane CHAUVIER

Alain Policar, *Célestin Bouglé. Justice et Solidarité*, Paris, Éditions Michalon, 2009, 124 p.

Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme. Réflexions sur le mouvement politique et l'éducation morale*, Préface d'Alain Policar, Paris, L'Harmattan, 2009, XX-250 p.

Alain Policar reprend dans les trois chapitres de son *Célestin Bouglé (CB)* des articles publiés depuis 1997. Le dernier de ces chapitres et la préface (*P*) à la réédition anastatique de *Solidarisme et libéralisme*, ouvrage de Bouglé de 1904, sont pratiquement la même chose. Le Bouglé de Policar, ainsi que celui des études de William Logue et W. Paul Vogt (*Rev. fr. de sociologie*, 1979, XX-1) dont Policar s'inspire, est en désaccord avec Émile Durkheim (chap. I), s'oppose à la sociologie biologique (chap. II) et est un tenant du libéralisme réformateur (chap. III). Policar développe cependant ces thèmes de façon personnelle.

Revue philosophique, n° 4/2010, p. 509 à p. 550

Le désaccord de Bouglé avec Durkheim porterait sur trois points : 1/ il ne veut pas qu'on se passe des motivations des individus dans l'explication sociologique ; 2/ pour lui, c'est plutôt le point de vue du sociologue (sa « problématique », *CB*, p. 26) que son objet qui dicte la méthode de la sociologie ; 3/ contre la thèse que les sentiments moraux sont tous d'origine sociale, il assure qu'il y en a de pré-(ou extra-) sociaux.

Sur le premier point, Policar surestime la portée des remarques que Bouglé adresse à Durkheim au début de sa carrière, notamment dans *Les sciences sociales en Allemagne* (1896, en fait 1895). Elles naissent d'un malentendu, encore répandu de nos jours : Durkheim prétendrait expliquer les actions des individus pris séparément. En réalité, il ne vise qu'à expliquer les résultats de nombreuses actions individuelles combinées. Ceux-ci se révélant réguliers au cours du temps alors que les individus changent, Durkheim affirme que la cause de leur constance doit être recherchée en dehors des individus. Ce malentendu levé (en 1897, d'après leur correspondance), toute réserve de Bouglé cesse à ce sujet.

Le deuxième point de désaccord entre Bouglé et Durkheim (quelle méthode pour la sociologie ?) est une invention de Policar. Partisan des thèses de Georges Devereux, selon lequel la subjectivité manifeste du chercheur est une condition du succès du travail scientifique, et adversaire de tout objectivisme, dont celui de Durkheim, il s'annexe Bouglé. Cela sur la base de quatre petites phrases, dont trois provenant de « Qu'est-ce que la sociologie ? » (article de 1897) et la quatrième d'un cours à la Sorbonne de 1935 (*CB*, p. 26-27), phrases qui, tirées de leur contexte, se prêtent à une lecture généreuse.

En revanche, il est vrai que Bouglé ne partage pas l'avis de Durkheim sur l'origine invariablement sociale des sentiments moraux (troisième point de désaccord suggéré par Policar), car il postule l'existence, chez les individus, de penchants altruistes innés. Policar repère cette idée de Bouglé dans le chapitre VII de ses *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs* (1922) et y en trouve même une autre : une moralité serait en germe dans le monde animal aussi. On ne saurait douter de la fidélité de Bouglé à la première idée (voir son *Bilan de la sociologie française contemporaine*, 1935, p. 166-167).

Venons-en à la critique que Bouglé fait de la sociologie biologique, critique incontestablement disséminée dans de nombreux écrits et toutefois systématisée, pour ses principes, dans *La démocratie devant la science* (1904). Dans cet ouvrage, Bouglé : 1/ énonce le problème qui l'occupe depuis sa thèse de 1899 sur *Les idées égalitaires*, celui de savoir comment la sociologie issue des sciences de la vie rend compte de la diffusion de ces mêmes idées ; 2/ dit que ce problème n'admet pas de solution parce qu'on ne peut pas tirer des sciences de la vie des déductions applicables aux sociétés humaines ; 3/ discute et réfute trois courants de pensée : I) la théorie de l'hérédité, représentée notamment par l'anthroposociologie de Otto Ammon et Georges Vacher de Lapouge et dont la justification des statuts assignés est à l'origine de l'intérêt de Bouglé pour la société indienne (voir ses *Essais sur le régime des castes* de 1908) ; II) la théorie de la différenciation, prétendant après Henri Milne-Edwards que les sociétés sont (assimilables à) des organismes ; III) la théorie de la concurrence, *i.e.* le darwinisme social.

Rien de tout cela n'est vraiment clair dans le livre de Policar qui réunit dans les 26 pages de son chapitre II des thèmes et des suggestions empruntés à 12 textes de Bouglé, mêlés à bon nombre de divagations (un portrait

de Bouglé dressé par Émile Faguet, un résumé des vues de Lapouge, ce que Bouglé aurait compris de l'Inde selon Louis Dumont, etc.), dans le but d'assurer qu'il y a chez Bouglé des arguments sérieux, voire les meilleurs, contre le racisme et, à la lumière de l'engagement de Bouglé dans l'Affaire Dreyfus, contre l'antisémitisme. Si, comme l'affirme Policar, l'œuvre de Bouglé relève autant, sinon plus, de la philosophie que de la sociologie, la différence entre les deux disciplines devant résider dans le fait que les analyses de la première débouchent sur des jugements de valeur, alors que la seconde s'arrête à des jugements de réalité, ne faudrait-il pas s'appliquer à dissocier les deux Bouglé et à classer séparément leurs propositions, respectivement normatives et descriptives ? Policar est visiblement plus attiré par le Bouglé philosophe. Mais la philosophie qu'il lui prête est-elle originale ? Le combat de Bouglé contre la sociologie biologique aboutirait à l'idée que « l'égalité des hommes ne concerne pas la façon dont la nature les a faits mais bien celle dont la société doit les traiter » (*CB*, p. 53 et 4^e p. de couverture ; *P.*, p. II). Chez combien de centaines d'auteurs de l'ère chrétienne, et notamment des derniers siècles, est-il permis de rencontrer un tel axiome ?

Le libéralisme réformateur de Bouglé est exposé par Policar selon le même dessein hagiographique, accompagné d'un faible intérêt pour les termes définis. Bouglé est un libéral-socialiste ou un socialiste libéral (expressions dont Policar rappelle l'histoire), et il l'est en tant que solidariste, disciple de Léon Bourgeois. En effet, le solidarisme, ennemi de l'individualisme égoïste caractéristique du libéralisme économique et promoteur d'un retour à l'« individualisme véritable » (soucieux de « nos devoirs sociaux »), est proche du socialisme de par son égalitarisme, tout en s'en démarquant en raison de son rejet de la lutte des classes. Ces traits font du solidarisme un « libéralisme authentique » et donc de Bouglé un libéral complet (*CB*, p. 72, 77 et 87-88 ; *P.*, p. V-VI et X). Mais ce n'est pas tout. Bouglé est aussi (ou d'abord ?) un radical. Membre du parti radical, il se porte à quatre reprises candidat aux élections législatives (*CB*, p. 9 et 14). Le lecteur est ainsi mené à penser que ces « ismes » – libéral-socialisme, solidarisme, radicalisme – sont au fond des synonymes. Ajoutons que le parti radical naît comme « Parti radical et radical-socialiste » la même année (1901) que l'« Alliance libérale populaire », le parti libéral avec lequel le vrai libéral Bouglé n'a, bien sûr, rien à voir. Une distinction préliminaire entre doctrines politiques, recensées selon leurs principes inspirateurs, d'une part, et partis et mouvements politiques, de l'autre, aurait permis d'y voir plus clair.

L'emploi du dernier chapitre du livre sur Bouglé (ou des textes antérieurs formant ce chapitre) comme préface du livre de Bouglé laisse à désirer, dans la mesure où Policar finit par ne pas parler de l'ouvrage qu'il présente. *Solidarisme et libéralisme* se compose de huit conférences. Seules une centaine de lignes leur sont consacrées et quatre restent non datées. D'habitude, quand on réédite un ouvrage, on fait une recherche, si réduite soit-elle, sur les circonstances de sa rédaction et sur sa réception (la toute première au moins). En outre, un *reprint* se fait intégralement. Ici, il manque la page de titre. Mais pourquoi proposer *Solidarisme et libéralisme* et non pas *Le solidarisme* de 1907, plus consistant ? On aurait bien aimé lire quelques mots au sujet de ce choix aussi. Après tout, *Le solidarisme* est le livre de Bouglé que Policar cite le plus dans sa préface.

On reprochera également à Policar des erreurs (« solidarité » au sens juridique ne désigne pas un « lien entre débiteur et créancier » mais entre deux ou plus débiteurs envers un même créancier, *CB*, p. 72 ; *P.*, p. II), des

affirmations risquées (« On sait que le solidarisme [...] revendique l'utilisation des méthodes de la sociologie durkheimienne », *CB*, p. 79 ; *P.*, p. VII), et des références vagues.

Massimo BORLANDI

Courants religieux et rapports sociaux, Actes de séminaire, Pantin, Fondation Gabriel-Péri, 2009, 260 p., 7 €.

Sur le thème « Mouvement des religions et mouvement des rapports sociaux aujourd'hui », Actes d'un séminaire (2005-2009) animé par le directeur de *La Pensée*, Antoine Casanova. Une quinzaine de communications analyse surtout divers moments ou situations de l'opposition au sein des religions entre défense et refus de l'ordre dominant. Pierre-François Moreau éclaire « Spinoza et la religion ». Il conclut, par confrontation avec Hobbes, que l'État spinozien contrôle les Églises tout en laissant aux individus leur liberté d'expression nécessitée par la nature de la société.

Jean-Marc GABAUDE

Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, traduit de l'allemand par Didier Renault, Paris, La Découverte, 2010, 474 pages, 27,50 € (édition allemande originale Suhrkamp Verlag, 2005).

Le sentiment que « tout s'accélère » dans tous les domaines, celui des techniques comme celui de la vie sociale, reste bien souvent une impression aussi imprécise que banale. Certes, certaines études de sociologie et de philosophie en avaient jusqu'ici fourni des analyses partielles ou sectorielles. Dans cet ouvrage, Hartmut Rosa fournit une synthèse générale qui s'appuie aussi bien sur les apports théoriques les plus vastes, de Marx et de Weber à Habermas ou à Virilio, que sur de nombreuses études empiriques. La vaste bibliographie (33 pages) témoigne de l'importance des champs parcourus.

Une première partie met en place les outils conceptuels qui seront utilisés tout au long de l'ouvrage et replace dans l'histoire (prémodernité, modernité de l'âge classique et postmodernité) les phénomènes d'accélération. Leurs domaines sont précisés : accélération technique, accélération sociale, accélération du rythme de vie, et leurs interactions mises en lumière. Si l'accélération se définit comme une augmentation quantitative par unité de temps, elle concerne aussi bien le temps de l'histoire, celui des sociétés, que celui de la vie individuelle. Elle affecte nos rapports à l'espace (accélération des transports), aux autres (accélération des communications) et aux choses (accélération de la production).

Les notions précisées et les outils conceptuels élaborés permettent à l'auteur d'entreprendre une phénoménologie de l'accélération (II^e partie), d'en préciser les causes (III^e partie) et les conséquences (IV^e partie). L'analyse foisonnante n'en demeure pas moins parfaitement rigoureuse, se référant à de nombreuses études sociologiques conduites dans différents pays occidentaux. Les moteurs de l'accélération et la manière dont ils interagissent sont parfaitement mis en évidence : moteur technique, moteur économique, moteur culturel et politique. Il s'en dégage une spirale de l'accélération qui conduit à des phénomènes de désynchronisation et à des points limites.

Des poches de résistance à l'accélération, souvent de nature socioculturelle, sont identifiées. Des paradoxes, comme celui qui veut que, alors que l'accélération technique devrait libérer du temps au niveau de la vie individuelle, elle l'accélère plutôt, sont résolus par une analyse fine des phénomènes vécus.

Parmi les conséquences de l'accélération minutieusement décrites par l'auteur, deux retiennent particulièrement l'attention : celles qui concernent la manière dont les individus pris aujourd'hui dans le flux accéléré du monde voient leur identité devenir transitoire – l'identité « situative » selon les termes de l'auteur – (chapitre 11) et celles qui concernent les problèmes engendrés pour la politique démocratique des États (chapitre 12). Lorsque les changements cessent d'être intergénérationnels pour devenir intragénérationnels, l'identité des personnes dont la quantité d'expériences vécues augmente pour la durée d'une vie devient problématique. Il est difficile qu'elles puissent se définir par leur métier (on change plusieurs fois de profession au cours d'une vie) ou par leur couple (multiplication des divorces et des familles recomposées) ou par l'appartenance à un terroir dans lequel on passerait toute sa vie. L'accélération du rythme de vie empêche la formulation de buts de vie à long terme. Il semble qu'aujourd'hui, alors que dans nos sociétés les tâches de la vie quotidienne sont techniquement simplifiées, se développe une lutte avec le temps qui atteint parfois une valeur critique.

Du côté du politique, ce que les analyses de l'auteur font ressortir, c'est une sorte de désynchronisation entre le temps du politique – la pratique démocratique suppose une certaine lenteur – et celui qu'impose au niveau des décisions l'urgence économique et technique. Le développement accéléré, par exemple, des biotechnologies appelle des lois d'encadrement des comportements qui demandent le temps de la réflexion et de la discussion alors que les possibles ouverts sont déjà là. Il semble aussi que la vitesse des communications mise à profit par l'économie prend sans cesse de court le désir des États d'élaborer démocratiquement une politique économique. Cette désynchronisation du politique peut constituer une menace sérieuse pour l'idéal démocratique quand le politique est toujours en retard sur la technique et l'économique.

Ainsi, par la richesse de ses analyses, leur étendue, la diversité des réflexions engagées, le livre de Hartmut Rosa est bien plus qu'un ouvrage de sociologie. Non seulement il comporte une dimension historique, psychosociologique, mais il ouvre sur une véritable réflexion philosophique dans la mesure où il donne des clefs pour comprendre le monde dans lequel nous vivons. Et si l'on peut s'interroger sur la conclusion, « Une immobilité fulgurante ? la fin de l'histoire », il n'en demeure pas moins que l'auteur donne un véritable contenu à des concepts souvent bien trop vagues ou bien trop idéologiques tels que ceux de « fin de l'histoire », « fin du politique » ou « postmodernité ».

Gérard CHAZAL

Baldine Saint Girons, *Le pouvoir esthétique*, Houilles, Éditions Manucius, 2009, coll. « Le philosophe », 140 p.

Sublimation du grotesque ! Tel est le noyau de la dénonciation que l'auteur de cet ouvrage, riche en argumentation et en documentation, fait de notre culture contemporaine mondialisée ; dénonciation qui rejoint maintes autres voix, clamant tous azimuts, mais dans un désert d'indifférence

générale. La crise économique actuelle dont souffrent nos sociétés de consommation à cause de leur laissez-faire face à l'opportunisme de la finance et à la boulimie de la gent politique, a son pendant au niveau culturel et pour des raisons similaires. Or la désagrégation générale de notre système de valeurs morales va de pair avec celle, spécifique, de nos valeurs culturelles et, surtout, esthétiques, toujours dans un climat identique où règne la soif du gain, souvent illicite, à la faveur d'un progrès technologique galopant qui entraîne, à son tour, la passivité des consciences, prêtes à accueillir et à idolâtrer les produits du jour, du fait d'une érosion dangereuse de leur pouvoir de les estimer. La *personne* assiste, sans se rétracter, à sa réduction en *individu*, mieux : en « mouton de Panurge », souffrant d'une fringale intense de nouveauté et perdu dans une foule aboulique. Son esprit, sa conscience même, ne s'en voient que plus altérés par le mitraillage de l'« image » érigée en divinité hypnotique qui absorbe toute humeur d'énergie et interdit toute réaction salvatrice de la part du sujet, ainsi transformé en objet à exploiter. Étienne Souriau insistait naguère encore sur le slogan de l'ère industrielle : « la laideur se vend mal ». De nos jours, cependant, la laideur en est arrivée à se vendre à profusion, surtout dans le domaine du spectacle, du « show-biz » (p. 14-16). Et que dire de l'engouement pour le spectacle insensé sur les terrains de sport ? Tous les deux sont manifestement dégradants, mais, moyennant des entrelacs spéculatifs, ils se convertissent en entreprises hautement lucratives. L'auteur traite de cette déchéance de l'humain avec une véritable maîtrise de la thématique et propose l'institution d'une *Esth-éthique*, rejoignant, par là, et grâce à une heureuse coïncidence, ma proposition personnelle d'une *Esthétique de l'éthique*, développée dans un de mes livres très récent, sous ce même titre.

L'ouvrage de Baldine Saint Girons comporte des développements d'une rigueur à toute épreuve et des analyses détaillées des catégories esthétiques en tant que valeurs dont le classement et l'appréciation suivent des critères judicieusement choisis. La sagacité avec laquelle elle a structuré l'élaboration de ses éclaircissements est surprenante. On aurait peut-être à redire sur l'agencement du spectre d'après lequel les catégories esthétiques ont été classées, mais sa justification interne obéit à une hiérarchisation logique irréfutable (p. 136-137). La question qui surgit désormais est de savoir si l'alerte donnée par cet ouvrage extraordinairement conçu est capable de réveiller nos sociétés de leur béatitude léthargique. Les masses endormies (publicité oblige !) ne sont certes pas prêtes à en éprouver immédiatement l'ébranlement. Toutefois des élites adéquatement qualifiées en saisiront, à coup sûr, le message et se mobiliseront peut-être intelligemment pour le divulguer efficacement. Nos sociétés auraient ainsi l'occasion de se redresser en adoptant la règle d'agir non selon la loi morale uniquement, mais encore en beauté, à savoir de manière élégante, en apprenant à se mettre en contact avec des œuvres d'art diachroniquement appréciées pour la valeur de leur perfection, ne serait-ce qu'au seul niveau humain. Il est, dès lors, question de passer d'une esthétique de la *réception* à une esthétique de la *conception* (p. 16-19). Ce renversement potentiel implique toute une axiomatique, d'ailleurs savamment établie et soutenue (p. 81-82).

Cette nouvelle acquisition de la bibliographie sur l'esthétique est, en outre, d'une lecture fort agréable et contribuera, sans nul doute, à condition que les préceptes qu'elle avance soient suivis et divulgués par les *kompsoi* du *Théétète* platonicien, à un renouveau, combien souhaitable et bienvenu, de la conception et de l'évaluation conjuguées des rapports entre éthique et esthétique.

Evangelos MOUTSPOULOS

Marcel Senn, Barbara Fritschi (éd.), *Rechtswissenschaft und Hermeneutik*, Kongress der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, 16. und 17. Mai 2008, Universität Zürich, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2009, collection « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », Beiheft 117, 258 p.

Pressoché impossibile render conto del volume nel corpo d'una recensione, talmente ricca di temi e documentata in rimandi bibliografici nelle note si presenta l'opera: « Der Kongress stiess mehr Fragen an, als beantwortet werden konnten » (p. 7), dichiarano gli *Herausgeber*. Il compito al recensore è dunque assegnato in anticipo: non più che uno spoglio.

Le due sezioni del volume, che raccolgono i lavori congressuali (*Vorträge*) e ulteriori contributi (*Weitere Beiträge und Diskussionsvoten*), si articolano attorno ad un argomento di grande rilievo nel dibattito filosofico-giuridico odierno: la specificità dell'ermeneutica giuridica nell'epoca dell'attualità globale di quello che un filosofo del diritto italiano, Lombardi Vallauri, definì in un famoso libro della metà degli anni Sessanta il « diritto giurisprudenziale », o *Juristenrecht*.

Tre le parti della prima sezione, dedicata a *Geschichte und Grundprobleme*: con taglio storico, vengono dapprima ridefiniti a firma di storici del diritto i temi fondamentali dell'ermeneutica giuridica (Senn, p. 13-17), riarticolarlo la discussione su concetti come *Jurisprudenz/Rechtswissenschaft*, poi *Recht* in rapporto a *Geschichte*, infine *Hermeneutik* e diritto, quest'ultimo inteso quale *Erfahrungswelt* il cui *wissenschaftliches Selbstverständnis* va, anche oggi, problematizzato attraverso l'ermeneutica filosofica. Andò in quest'ultima direzione il proficuo impulso offerto a suo tempo da Gadamer al mondo dei giuristi (in Italia furono Betti e Mengoni a recepirne l'indicazione, ed oggi in certo modo è Mario Bretone a portare avanti quella riflessione, si veda il suo *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Bari, 2004), ed esso viene oggi giustamente riproposto, anche se merita di essere riconsiderato in chiave critica (Meder, p. 19-37) il giudizio che il filosofo tedesco dette su Savigny, pensatore del diritto che torna ad essere un punto di partenza nel campo giuridico, col primo volume del *System des heutigen römischen Rechts* (1840) e le tesi sul diritto che cresce « dal basso » articolandosi in pluralità di fonti.

È sempre uno storico, ma stavolta delle *Geisteswissenschaften* (Scholtz, p. 39-56), ad offrire un approccio ricostruttivo dei *Grundprobleme* dell'ermeneutica in campo filosofico, per rapporto innanzitutto alla definizione stessa del concetto di ermeneutica a fronte delle molteplici voci presenti nel dibattito (razionalismo, neumanesimo, filosofia della vita, analitica dell'esistenza, filosofia della tradizione). La sezione si chiude con una considerazione della prospettiva teologica sull'ermeneutica (Stoellger, p. 57-73), nonché con un *Werkstattbericht* (Müller, p. 75-83) concernente l'approccio interdisciplinare in campo ermeneutico in tema di rapporto tra « testo e normatività » (scienza giuridica, scienza della religione, teologia, filosofia).

Al rapporto tra ermeneutica e pratica del diritto è dedicata la seconda parte della prima sezione, con prospettive di filosofia del diritto, metodologia, teoria sistemica, prassi giudiziaria. La terza parte chiude la sezione, interrogandosi sull'esigenza di universalità dell'ermeneutica e il superamento dei confini del comprendere in direzione d'una interrogazione – come si accennava all'inizio di questo spoglio – concernente la tensione alla globalità che anima anche il campo giuridico: in saggi corposi e documentati, ermeneutica e diritto vengono passati in rassegna secondo la tradizione giapponese, cinese, islamica.

La seconda sezione del volume raccoglie saggi riguardanti, fra altri, Wittgenstein e l'ermeneutica giuridica, nonché le origini della scienza del diritto fra scuola giusnaturalista e scuola storica.

Francesco Saverio NISIO

René Sève, *Philosophie et Théorie du droit*, Paris, Dalloz, 2007, collection « Cours Dalloz – Série Droit Privé », 389 p.

« Les juristes sont toujours des philosophes » : è con un'epigrafe da Dworkin che si apre questo *éγχειρίδιον*, testo che « si tiene in mano (*χείρ*) » e dunque manuale, più però nel senso del « petit poignard qu'on a sous la main pour affronter certaines difficultés », quasi come « un *couteau suisse* [adatto a] usages multiples » (p. 2), che non opera riassuntiva, unitaria, strutturata da una prospettiva di pensiero unica. Qui sta il bello del volume: esso è articolazione di – e anche cooperazione fra – tre punti di vista sul diritto, i quali danno conto delle « attitudes possibles sur le droit (comme sur l'éthique en général) » : « point de vue positiviste », o di teoria generale del diritto; « fondationnel », o di filosofia del diritto; « naturaliste », o di « science du droit » ma in un'accezione più larga del solito, dunque punto di vista esterno sul diritto da parte delle altre scienze che si occupano del diritto (biologia, neuroscienze, psicologia, economia) (p. 2-3).

L'istituzione giuridica è letta dunque in una prospettiva filosofica di matrice pluralista (conferma ne sia la seconda epigrafe, tratta da Jean Carbonnier, nonché la terza ed ultima del libro, che viene da Hart e ribadisce la colorazione plurale di quest'immaginazione al lavoro): una prospettiva che dialoga con saperi che il diritto non può (più) non presupporre, saperi che studiano « les mécanismes éducatifs, sociaux et culturels » di origine biologica dell'« animal éthique » umano, radicati nelle « actions orientées vers autrui » e articolate in « relations coopératives régulières avec des spécimens de la même espèce » (p. 6-7). Teoria dell'evoluzione, emozioni, giochi di coordinazione: sono questi gli strumenti coi quali si esce dall'« erreur de Hobbes » (p. 33) in direzione di « une nature humaine », riconsiderando una volta di più la « question du droit naturel » (p. 39-44). Villey e l'« ordre juste » fanno da sfondo all'analisi, né dev'essere un caso che Sève sia uno dei suoi successori alla direzione delle *Archives de Philosophie du Droit*.

Il « petit poignard » si dispiega in sezioni che discutono le tesi del giusrazionalismo moderno (cap. II), il dibattito sulla « règle juridique » (cap. III), la nozione di « système juridique » (cap. IV), infine la « fonction juridictionnelle » (cap. V); e si chiude con quattro « cas pratiques de philosophie du droit » (cap. VI) ed un'utilissima appendice di testi scelti dentro la tradizione della filosofia del diritto.

Ben esplicita è, nell'opera, anche la preoccupazione di Hume – il problema del passaggio dall'essere al dover-essere (p. 6, 114 ss.) –, espressa attraverso le « règles universelles de sociabilité » (p. 42) come « schème d'interaction » (p. 108 ss.), e si potrebbe anche dire « utilità » ma di certo vale « reciprocità » (si veda come parla dell'« istituzione antenata » R. Sacco in *Anthropologie juridique. Apport à une macro-histoire du droit*, Paris, Dalloz, 2008, partie V *in fine*). Hart è spesso citato da Sève, appunto nella *lignée* Grotius-Hume-Moore, e le note del volume attingono con dovizie alla ricaduta contemporanea di quel dibattito.

Bisogna aggiungere che, in questo contesto, è fecondo riaprire – oltre che il *Treatise of Human Nature* – anche l'aureo volumetto di Deleuze su Hume, *Empirisme et Subjectivité* (1953), quando si è in cerca d'una giustificazione della « technique ou art » (p. 140) normativa su base empirista (cosa che si comincia peraltro a fare nella letteratura attorno a Deleuze, cfr. A. Lefebvre, *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford UP, 2008; e L. de Sutter, *Deleuze. La Pratique du droit*, Paris, Michalon, 2009 – ma anche Villey era lettore di Deleuze, cfr. la recensione a *Nietzsche et la philosophie* sulle *Archives de Philosophie du Droit* del 1970).

Pure i filosofi non dovrebbero mancare di essere, sempre, anche giuristi...

Francesco Saverio NISTO

Camille Tarot, *Le Symbolique et le Sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008 (Coll. « Bibliothèque du MAUSS »), 909 p., 39 €.

D'une somme aussi considérable d'érudition et d'une entreprise aussi hardie de réflexion, on ne pourra ici restituer fidèlement la densité analytique et la richesse d'information. On se contentera donc d'en souligner l'intuition centrale et d'en dégager quelques axes majeurs. L'étude s'appuie sur huit auteurs principaux : Durkheim, Mauss, Eliade, Dumézil, Lévi-Stauss, Girard, Bourdieu, Gauchet, dont elle loue les mérites et reconnaît les limites, proposant, pour finir, une synthèse plus vaste et plus ambitieuse du phénomène religieux.

Il importe d'abord de définir le champ d'exploration et les contours de la notion même de religion. Suivant en cela R. Aron, l'auteur estime que, d'une manière générale, les définitions ne sont jamais ni vraies ni fausses et avoue ne pas chercher « l'essence de la religion, mais quelques-unes de ses conditions de possibilité et de ses mécanismes » (p. 221). La diversification des croyances apparaît telle que chacune offre la possibilité quasi illimitée de créer des substituts du sacré, voire des substituts de substituts. Le principal mérite de Durkheim est d'avoir compris, dès *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, que, grâce à la symbolisation, tout ou presque, dans ce monde, pouvait être sacralisé et que les phénomènes sociaux prenaient naissance non dans l'individu mais dans le groupe. Moins préoccupé par le sacré, Mauss ne nourrit pas l'inquiétude de la relèxe du religieux et ne se soucie pas, comme Durkheim, de fonder la morale afin de la substituer à la religion. Sa théorie de l'échange et du don lui a fait éprouver très tôt l'immense valeur de la notion de symbole, qu'il refuse de considérer comme un pur et simple signe linguistique. Il est aussi un des premiers à souligner le lien qui rattache la magie à la religion. Les arrière-plans idéologiques qui caractérisent les conceptions de Mircea Eliade sont ensuite dégagés avec clarté et exposés sans concession. L'ambition de ce penseur est de faire de la science des religions une discipline à part entière, de la préserver de tous les réductionnismes, qu'ils soient psychologiques (Freud) ou sociaux (Durkheim). Les cultes brahmaniques et les mythes dionysiaques représentent, à ses yeux, le sacré à l'état pur. Les rites qui s'en inspirent réalisent la communion avec le dieu vénéré et restaurent un ordre cosmique « incompatible avec l'histoire et, a fortiori, le progrès ». Avec Georges Dumézil, s'élabore une véritable re-construction de la mythologie indo-européenne, dont le berceau géographico-culturel s'étend de l'Islande à l'Inde et qui intègre des éléments apparemment aussi disparates que les flamines et les brahmanes. Elle a inspiré la fameuse idéologie de la structure tripartite, comportant ; 1) la souveraineté magico-religieuse ; 2) la forme physique combattante ; 3) l'activité procréatrice

et économique. Il paraît impossible, selon lui, d'étudier sérieusement les mythes sans tenir compte de cette triple dimension. De ceux-ci, Claude Lévi-Strauss retient surtout la symbolique et la structure linguistique. Le sens qu'ils véhiculent n'est pas à chercher dans les éléments eux-mêmes, mais dans leur combinaison. Quant au rituel, il ne saurait constituer une entité indépendante, mais il est « contenu dans la mythologie qui est toujours l'englobant » (p. 393).

L'auteur procède également à l'examen des théories de René Girard, vis-à-vis desquelles il avoue une certaine proximité. Le bouc émissaire y représente la véritable origine de la religion et du sacré. La victime de la violence collective, d'abord haïe et détestée de tous, va, progressivement, devenir une divinité et réaliser l'union du groupe qui l'a mise à mort : le sacré n'est autre que la violence expulsée en dehors de la communauté et transférée sur ce héros unique. Les analyses de Pierre Bourdieu retombent dans des schémas explicatifs plus connus et renouvellent, en un sens, le concept d'aliénation religieuse. La religion renforce symboliquement la classe dominante en naturalisant l'ordre symbolique dominant-dominé et en imposant, par son ritualisme et sa structure hiérarchique un mode de pensée au service du pouvoir. Les prophètes qui, parfois, surgissent en son sein « ne peuvent penser les limites de leur pouvoir parce que le pouvoir limite leur pensée (la leur vole) sans qu'ils s'en rendent compte » (p. 448). Quant à la réflexion de Marcel Gauchet, dont l'idée maîtresse est que le christianisme incarne « la religion de la sortie de la religion », elle souligne le fait que le sujet humain s'est substitué au sujet divin et que la société, en assumant les fonctions sociale et politique dévolues autrefois à la religion, fait disparaître peu à peu celle-ci de l'horizon institutionnel. Néanmoins, elle peut conserver une fonction subjective même si « sa fonction sociale s'efface » (p. 480).

La troisième partie de l'ouvrage, intitulée « Confrontations », livre une appréciation à la fois plus affinée et plus critique de ces théories. Chacun des auteurs analysés a apporté une contribution originale et ineffaçable à l'étude du phénomène religieux. Ainsi, le chapitre 17 qui procède à une confrontation des thèses de Lévi-Strauss et de Girard se révèle, de ce point de vue, passionnant. La réduction par le premier de toute réalité au langage se voit critiquée vivement par le second qui récuse cette autoréférentialité du texte. Pour autant, aucune de ces deux thèses, dans leur prétention globalisante, ne semble en mesure de clore le débat.

La dernière partie du livre comporte un apport réflexif personnel et vise à présenter une réponse plus précise à cette immense question. La référence avouée et répétée aux travaux de R. Girard n'implique pas une adhésion intégrale de Camille Tarot à ses thèses. Cependant, l'intuition majeure, selon laquelle la violence demeure interne aux sociétés et trouve son expression quotidienne dans la rivalité mimétique retient particulièrement son attention, le conduisant à critiquer le caractère partiel des positions de Pierre Clastres sur ce point. Il rattache à juste titre cette idée centrale de Girard à ses sources augustiniennes et à l'importance qu'y revêt le dogme du péché originel. Dès lors, la religion, relayée par la politique, assume une mission qu'on peut qualifier de « pharmacologique » ou de thérapeutique. Ainsi, la mort d'A. Lincoln, non seulement lui confère un statut d'icône, mais le transforme en « *pharmakos* », qui a donné sa vie pour son pays. La figure de la victime émissaire se retrouve, à nouveau, au centre des débats. Rejoignant certaines des intuitions de Dumézil, ne serait-on pas, alors, fondé à discerner dans le type originaire du chef-roi politico-religieux une sorte de bouc émissaire conservé, garantissant l'ordre social contre le chaos toujours à craindre ? La distinction entre la royauté et le sacerdoce serait, dans cette optique, intervenue à une époque plus tardive.

À cette fonction essentielle de la religion, s'ajoute aussi celle que l'auteur qualifie de « xénologique », Lévi-Strauss lui-même reconnaissant que l'enjeu dramatique des premières rencontres entre civilisations différentes consistait dans l'assimilation spontanée de l'étranger à l'ennemi. À ses yeux, l'échange des femmes visait, précisément, à dépasser cette situation et à humaniser les transactions. D'autres chercheurs vont plus loin, estimant que le sexe serait à l'origine du sacré, ce que semble suggérer à sa manière le meurtre du père. Dans ce registre, la diabolisation de l'autre reste une tentation permanente des humains ; elle ne s'opère plus pour des motifs religieux, mais persiste encore de nos jours, sous d'autres codes.

Enfin, il faut souligner ce que l'auteur appelle la fonction « dorologique » de la religion. La forme la plus achevée du don reste le sacrifice, qui réclamerait, selon l'auteur, des études et des enquêtes plus approfondies. Dans nombre de civilisations, le processus central qui le caractérise tient dans le lien qui unit disjonction et conjonction. En effet, la mise à mort des prisonniers de guerre vise, dans certaines tribus, à éloigner le mal qu'ils représentent (disjonction) et à se concilier les dieux de l'ennemi. De ce fait, elle rassemble et unifie dans un même sentiment les sacrificateurs. Elle opère donc la conjonction du groupe. Chez les Indiens Guayaki, on pratiquait même l'adoption du tueur par la famille de la victime. Il s'agissait, en l'occurrence, de mettre fin au cycle de la vengeance à l'intérieur de la tribu.

Au terme de cette somme colossale d'informations et de réflexions, le souhait de l'auteur est de voir se développer, hors de tout *a priori*, une sociologie des religions soucieuse de « travailler plus sur ces problèmes de défense, de protection qui, en fait, sont tous, implicitement, contenus dans la notion de salut » (p. 366). L'approche « pharmakologique » du phénomène religieux s'affirme comme une des voies prometteuses de la discipline, en ce qu'elle représente « une sorte d'approche immunologique des dispositifs sociaux » (*ibid.*).

Jean DUBRAY

Jean-Marc Trigeaud, *Personne, droit et existence*, Bordeaux, éditions Bière et Jean-Marc Trigeaud (Bibliothèque de philosophie comparée, Philosophie du droit, 24), 2009, 271 pages.

L'auteur, professeur de droit à l'université de Bordeaux-IV, où il enseigne la philosophie du droit, est également directeur de la collection dans laquelle il publie, une collection qui, sur 24 titres, en compte dix de lui. Le présent ouvrage est un recueil de 17 articles publiés dans des volumes italiens ou espagnols ou bien en ligne, sur un site rattaché à cette même collection (www.philosophiedudroit.org). Le fil conducteur en est une conception de la personne comme être humain pris dans sa singularité et sa liberté, qui offrirait une assise universelle à la notion de droits de l'homme, justifierait le passage d'une conception objectiviste des droits à une conception subjectiviste et permettrait enfin de placer des limites à l'action de l'État et aux exigences du groupe ou du « collectif » (p. 269).

Cette thématique n'est pas vraiment d'une franche nouveauté. Si l'on ajoute qu'elle est développée dans un style particulièrement abscons et sans qu'il ne soit jamais fait mention des débats théoriques contemporains autour de ces questions, on s'expliquera que l'auteur doive se publier lui-même.

Stéphane CHAUVIER