

Michel Lallement, *Logique de classe. Edmond Goblot, la bourgeoisie et la distinction sociale*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'histoire de profil », 2015, 374 p., 27,50 €.

Rémy Ponton

DANS **REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER** 2017/1 Tome 142 , PAGES 93ZD À 148ZD
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130788539

DOI 10.3917/rphi.171.0093zd

Date de mise en ligne : 07/02/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-philosophique-2017-1-page-93zd?lang=fr>



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



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

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

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

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

PHILOSOPHIE JAPONAISE

Alex Galland, *Bouddhisme et christianisme chez Masao Abe*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Mythes, Imaginaires, Religions », 2015, 195 p., 24 €.

Ce livre du Père Galland porte principalement sur la communication « Kénose et vacuité » qu'Abe Masao (1915-2006, philosophe significatif de l'École de Kyōto) prononça une première fois en 1984 et qu'il remania, notamment après les réactions de plusieurs théologiens protestants et catholiques. Cette communication représente pour l'auteur le point d'orgue d'une « vie en partie consacrée à l'étude, au dialogue et à la rencontre entre bouddhisme et christianisme » (p. 13). Ce sont les implications de la pensée d'Abe à ce propos qu'il s'agit d'examiner et notamment à propos de la spiritualité du « pur amour ». Le Père Galland souligne avec justesse les quelques points suivants.

Quoiqu'ayant été élevé dans le contexte du fidéisme amidiste, Abe Masao trouve son ancrage dans l'athéisme et le volontarisme du zen soto, que lui a enseigné Hisamatsu Shin-ichi, et que l'École de Kyōto a partiellement thématiqué à l'aide de la conceptualité philosophique occidentale.

Après avoir noté qu'Abe « luttait avec l'appel bouddhiste à la compassion » (p. 14), l'auteur souligne à maintes reprises, et comme un reproche, son apparent désintérêt pour tout ce qui touche au sentiment et aux émotions, mais aussi à la morale. La source créatrice de sa recherche résiderait dans une position métaphysique, dans le fait de « se tenir à l'endroit où il n'y a nulle part où se tenir » (p. 17), à savoir la vacuité, telle qu'elle a pu être enseignée par Nâgârjuna comme *sūnyatā*, elle-même désignation de la réalité dynamique de la coproduction conditionnée, *pratītya-samutpāda*. Voir les choses ainsi, telles qu'elles sont, dans leur spontanéité libre, tel est précisément l'objet de l'Éveil.

Ayant ainsi présenté le fond sur lequel se découpe la recherche d'Abe, le Père Galland expose la thèse du philosophe japonais concernant le croisement entre kénose et vacuité. Commentant Philippiens 2:5-11, surtout 2:6-8, Abe Masao souligne que le mouvement de kénose du Christ, extrapolée au Père, est la révélation de Dieu lui-même : amour inconditionnel jusqu'au

sacrifice de soi. Ce dépouillement complet et intemporel de sa nature divine, ce processus (et non essence) du « se vider », cet évidement de Dieu (qui fait aussi sa gloire), rapprocherait ce dernier de l'inobjectivable vacuité, *sūnyatā* ; mieux, de l'auto-évidement lui-même de la vacuité. D'autant que vivre en Christ, dans la kénose, c'est mourir à l'ego, comme dans la tradition bouddhique la plus constante. Car dans la vacuité toute chose – Dieu, les étants, l'homme – est vide, sans substance (*svabhāva*), sans permanence, elle ne tient que par son interdépendance muable avec les autres. La kénose confirme la mort de la substance égotique.

Le rapprochement de la vacuité et de la kénose est-il légitime ? Non, répond le Père Galland, car la kénose a toujours une signification essentiellement éthique, tandis qu'Abe ne l'interprète que de manière ontologique. Et le terrain véritable de la rencontre que prône Abe résiderait au niveau de la théologie naturelle, « où l'on cherche à énoncer une vérité concernant la réalité ultime [...] dans la cadre de facultés naturelles humaines » (p. 25), et non dans la théologie révélée, ni dans le commentaire biblique. Or la rencontre ne peut en vérité se produire, car l'opposition théologico-métaphysique, ici entre un Dieu créateur et une vacuité universelle et sans cause, est irréductible. En outre, le commentaire biblique d'Abe est incorrect, car la kénose ne s'applique qu'au Fils, pas au Père.

Cependant, de manière assez originale, le Père Galland entrevoit une rencontre possible ailleurs, dans la perspective de la vie spirituelle, celle du « sujet qui s'étudie et qui découvre en lui-même les critères du vrai en matière spirituelle ». Le couple ego/non-ego entre ici en résonance avec l'opposition égoïsme-amour dans les débats à popos du « pur amour » (autour du XVII^e siècle, avec Alexandre Puny, saint François de Sales, Fénelon...). Le non-soi d'Abe sera perçu moins en termes mystiques, dans la résolution de la scission sujet-objet, qu'en termes existentiels de vérité ontologique du moi empirique. Et tel serait le lieu d'un possible dialogue avec Abe.

Tout cela, l'auteur le présente en un style limpide, animé par un souci de réelle clarification, cherchant, en somme, à contribuer lui-même au dialogue entre le bouddhisme et le christianisme. Le texte, instructif, bien construit et bien écrit, se lit de manière aisée. La démonstration soulève toutefois certaines questions et remarques.

1. Si Alex Galland reprend plutôt correctement les grandes lignes de la doctrine mahāyāna et mādhyamika, le lecteur pourra être un peu surpris qu'il ne présente pas davantage la philosophie de l'École de Kyōto, dont est issue la pensée d'Abe, plus que de l'œuvre, moins académique, de Suzuki par exemple, sur lequel l'auteur s'attarde pourtant longuement. Il présente en somme la pensée d'Abe Masao sur kénose et vacuité comme si celui-ci en était pleinement l'auteur. Or notre conviction est que cette interprétation de la kénose remonte à Nishida et a été développée par Nishitani, également sur fond d'une vision nihiliste-nietzschéenne de notre époque. C'est même une des constantes de la pensée de Kyōto. Le rapprochement kénose-vacuité constitue ainsi la pièce maîtresse d'une conception de Dieu comme « personnelle impersonnalité » que Nishitani développe notamment dans le chapitre 2 de *Qu'est-ce que la religion? Le se-vider de Dieu (Fils et Père)* y est clairement décrit comme une modalité du non-ego, lequel rend possible la compassion universelle, l'amour indifférencié pour les justes et les injustes.

Si le motif kénose/vacuité nous paraît donc avoir été repris par Abe à Nishitani, d'autres motifs semblent avoir été perdus au cours du transfert : par exemple la préoccupation morale dont l'auteur déplore l'absence chez

Abe, et qui, déjà au cœur des préoccupations de Nishida dans les *Recherches sur le bien*, est davantage présente chez Nishitani, notamment à l'occasion d'une méditation sur le mal et le péché (toujours dans *Qu'est-ce que la religion?*). Par ailleurs, cette dernière n'est pas décrite par Nishitani comme une « réalité ultime », mais comme la dynamique d'un évidement de l'ego, le rendant capable d'aimer également amis et ennemis. Il y a chez Abe comme une absolutisation de la vacuité qui n'est plus en accord ni avec la pensée de l'École de Kyōto, ni avec celle du mādhyamika en général.

D'autres notions, présentes chez Abe, ont connu des développements chez d'autres philosophes de Kyōto. Nous pensons en particulier à l'usage de la notion de *jinen* (自然), « libre spontanéité », qui a été abondamment développée par Kimura Bin, lequel a sans doute également inspiré Abe Masao. En somme, la pensée d'Abe apparaît comme une reprise de la philosophie de l'École de Kyōto, celle de Nishitani en particulier, mais plus soucieuse encore du dialogue avec les Chrétiens.

2. L'auteur décrit Abe comme un « missionnaire bouddhiste » (p. 19) alors qu'il a maintes fois plaidé pour l'enrichissement mutuel du bouddhisme et du christianisme, ou même pour « leur transformation mutuelle » ; ou encore pour la quête du « fondement plus profond » commun aux deux (p. 29), voire la recherche d'un « nouveau paradigme » commun (p. 30). Dans quelle mesure est-il culturellement ethnocentrique comme Suzuki, lequel prône la supériorité du zen sur toute autre spiritualité ? Ou dans quelle mesure ne serait-il pas effectivement quelqu'un qui s'est senti interpellé par le christianisme ?

3. Concernant le pur amour et la négation de l'ego, le « renoncement au moi par le moi », commun aux deux, n'y aurait-il pas, pour abonder dans le sens de l'auteur, un rapprochement à faire entre l'idéal du bodhisattva (qui renonce à son propre salut pour sauver d'abord les autres êtres) et la conclusion ultime du pur amour qui va jusqu'au sacrifice du salut propre ? La *kénose* elle-même n'est-elle pas à rapprocher de l'idéal du bodhisattva ?

Bernard STEVENS

Kiyokazu Nakatomi, *Philosophy of Nothingness and Love. Building a New World of Philosophy*, Sarrebruck, LAP Publishing, 2016, 562 p., 56,90 €.

Le grand intérêt du livre du philosophe japonais Kiyokazu Nakatomi est de rapprocher deux grands courants qui souvent s'ignorent : la tradition religieuse orientale et la philosophie occidentale. Le thème fédérateur en est le Néant, véritable enveloppe négative de tout ce qui existe et origine même de l'Être et de l'existence. Car selon la vision de l'Orient, le Néant n'est pas vide, mais plein. Il est, en quelque sorte, « gros de l'être », source de réalité et « source de création » (p. 19). Le point de départ de la réflexion est donc bien la conception bouddhiste-taoïste de la « Voie », et d'ailleurs toute la première partie du livre fournit une analyse de cette notion et de ses corrélatés, sans hésiter à la rapprocher de conceptions occidentales comme le nihilisme de Nietzsche, l'évolution créatrice de Bergson ou l'anxiété existentielle de Heidegger, qui relie le *Dasein* au Néant. Sans hésiter non plus à montrer l'analogie avec les théories scientifiques modernes qui, lors du Big Bang, font naître l'univers d'une sorte de Néant préalable, ou avec le premier chapitre de la Bible, lorsque Dieu crée la lumière à partir des ténèbres.

La rémanence du Néant apparaît aussi dans la perception de l'être humain comme poussière négligeable à l'échelle du Cosmos, « la misère, la vanité et le désespoir de nous, les hommes » (p. 241), dont l'auteur analyse les mentions dans la Bible ou chez Pascal, avec une intéressante lecture bouddhiste de l'univers pascalien.

Selon Nakatomi, toute l'évolution de l'univers peut s'articuler autour du *Sunyata* (*Kū* en japonais), c'est-à-dire, la non-existence fondamentale des choses, puisque, si les entités dépendent les unes des autres, elles n'ont pas vraiment d'existence propre. Voici une position qu'on pourrait rapprocher aussi de la pensée de Simondon, pour qui ce qui est fondamental, c'est la relation entre les entités, et non pas le vieil hylémorphisme aristotélicien traditionnel. D'autre part, dans cette mouvance qui fait passer du Néant à l'Être, là où « les phénomènes poursuivent un processus sans fin de changements, qui ne tolère même pas un instant de halte » (p. 123), où « la vie humaine coule, passe et ne revient jamais en arrière » (p. 125), où « aucune création vivante ne possède un corps qui ne change jamais de forme » (p. 133), l'auteur, qui n'est pas si loin ici d'Héraclite, ou même d'Engels, aurait pu, avec profit, faire usage du concept occidental de dialectique de la nature. Quant au domaine de la conscience humaine, Nakatomi relie, avec élégance, le Néant oriental à l'affirmation socratique « Je sais que je ne sais rien », voire au doute cartésien. Pour l'auteur, l'ontologie qui sous-tend toute la pensée philosophique occidentale, qui veut tout fonder sur l'existence des choses et qui trouve son apogée dans la phénoménologie contemporaine, conduit à une impasse : « la philosophie européenne s'est attachée à cette aire infinitésimale des phénomènes existants, alors il n'est pas surprenant qu'elle se soit maintenue dans un état prolongé d'impasse » (p. 399).

Les facettes de la philosophie occidentale ne seraient alors, en fin de compte, que les tesselles microscopiques d'une vision métaphysique vaste et globale qui serait celle du Néant oriental ? Pas du tout, et c'est ici le second apport majeur de l'ouvrage de Nakatomi : la création permanente d'Être à partir du Néant, c'est l'Amour, pris cette fois dans une acception qui n'exclut pas l'Occident, voire dans une dimension chrétienne, et ici l'auteur fait une place aux thèses de Kierkegaard et de Bergson. Il déchiffre même, paradoxalement, des propos qui peuvent être interprétés dans ce sens chez Nietzsche, dont les attaques virulentes contre le christianisme, nous dit Nakatomi, « se terminèrent en échec, Nietzsche lui-même devenant inconsciemment un missionnaire » (p. 367). L'amour inclut la bienveillance dont on peut trouver les racines chez Confucius : « la bienveillance signifie fondamentalement *l'amour du peuple* » (p. 430). « La sainteté de Confucius, la croix du Christ et la pitié de Bouddha sont toutes des expressions de l'amour universel » (p. 465). « La croix de Jésus-Christ est le sommet de la philosophie de l'amour » (p. 484), nous confie Nakatomi, ce qui paraît original à la fin d'un ouvrage principalement consacré à l'exposé de thèses bouddhistes ou orientales. L'auteur cite finalement le cas de la Japonaise Ayako Miura, chez qui « l'éveil du Néant » (p. 515) se manifesta justement par la conversion au christianisme.

Même sans partager les orientations religieuses de l'auteur, beaucoup de philosophes occidentaux contemporains apprécieraient sans doute cet essai original, qui cherche à définir la place de leur philosophie dans une relation étroite avec le Néant, source d'amour des religions de l'Orient.

Georges CHAPOUTHIER

Raji C. Steineck, Elena Louisa Lange et Paulus Kaufmann (éd.), *Begriff und Bild der modernen japanischen Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, coll. « Philosophie interkulturell », 2014, 348 p., 68 €.

La philosophie japonaise moderne reste mal connue en Europe. Cet ouvrage veut contribuer à remédier à cette lacune. D'une part, il entend proposer une vision d'ensemble couvrant 1) la formation de la philosophie japonaise moderne, 2) les courants contemporains, et 3) les thèmes actuellement les plus significatifs. Et d'autre part, il espère promouvoir une discussion entre les philosophes d'Europe et du Japon, encourageant un intérêt réciproque et un débat enrichissant, plutôt que de perpétuer l'effort à sens unique des Japonais dans leur étude et commentaire de la philosophie occidentale. Si la philosophie, selon le mot de Whitehead, n'est qu'une suite de notes de bas de page au texte de Platon, les Japonais ont déjà ajouté pas mal de notes et méritent donc bien de pouvoir entrer en dialogue avec nous, soulignent les éditeurs.

Les auteurs mis à contribution sont des chercheurs allemands, suisses et japonais s'exprimant ici en allemand mais ayant tous une connaissance des sources japonaises : il s'agit, pour la partie 1, de Raji Steineck sur l'élaboration de la notion même de philosophie (哲学 *tetsugaku*) par Nishi Amane durant la période des « lumières » (文明開化 *bumei kaika*), Ralf Müller sur l'introduction du discours zen en philosophie par Inoue Enryō, Elena Louisa Lange sur une clarification de la notion de « lieu » (場所 *basho*) selon Nishida, Fabian Schäfer sur le rapport critique de Tosaka Jun à l'« académisme » de l'École de Kyōto ; il s'agit ensuite, pour la partie 2, de Toda Takefumi à propos des études japonaises sur l'empirisme, Uchida Hiroaki sur l'idéalisme allemand, Kajitani Shinji sur la phénoménologie, Matsumoto Keijirō sur l'existentialisme (y compris religieux), Simone Müller sur le réception japonaise de l'existentialisme sartrien, Yamaguchi Shō sur la philosophie analytique. Et enfin, pour la partie 3, les thèmes abordés sont ceux de *la philosophie sociale* (notamment le rapport de la modernité à la tradition autochtone), de *l'éthique de l'environnement* (bien plus ancienne au Japon que l'actuelle mode écologique en Europe) ainsi que celui des *rapports corps-esprit* (dans le contexte de la philosophie de la vie et d'une réinterprétation de la notion merleau-pontienne de « chair », face à une technologie robotique envahissante), traités respectivement par Abe Akira, Abe Hitoshi et Raji C. Steineck.

Dans l'ensemble, on constate que l'École de Kyōto continue à jouer un rôle central dans la prise de conscience moderne de la philosophie au Japon et, en correspondance avec cela, l'axe principal autour duquel les réflexions les plus spéculatives ont gravité est le rapport au monde du sujet transcendantal, selon des formulations où dominent le kantisme, l'idéalisme allemand, la phénoménologie et l'existentialisme. Il y a sans doute là un choix des éditeurs, dont l'avantage est de donner au volume une cohérence d'ensemble, mais dont la faiblesse est de laisser dans l'ombre certains aspects pourtant significatifs du discours philosophique au Japon : notamment le marxisme extérieur à l'École de Kyōto ainsi que la *Daseinsanalyse*, ou encore le déconstructionnisme, dont les deux premiers ne sont que trop brièvement évoqués et le dernier ignoré. Néanmoins, compte tenu du caractère plutôt introductif de l'ouvrage, c'est une contribution très appréciable, d'une grande clarté et, tout au long, d'une haute tenue.

Bernard STEVENS

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE : XX^e SIÈCLE (suite)

Aliocha Wald Lasowski, *Althusser et nous*, Paris, Puf, 2016, 358 p., 21 €.

Dans ce recueil de vingt entretiens avec des élèves, collaborateurs et interlocuteurs de Louis Althusser, Aliocha Wald Lasowski entreprend une véritable enquête pour montrer la persistance et l'actualité de la pensée du philosophe. À partir des conversations avec les disciples les plus proches de l'auteur de *Lire Le Capital*, notamment Étienne Balibar, Pierre Macherey et Yves Duroux, le livre replace Althusser aussi bien dans les débats intellectuels que dans les combats politiques de la France des années 1950-1970, lorsque le marxisme était l'« horizon philosophique indépassable » (p. 37), selon la formule donnée par Jean-Paul Sartre et reprise par Balibar. Au fil des pages, l'auteur discute les étapes théoriques du parcours d'Althusser, de la coupure épistémologique à l'antihumanisme théorique absolu, de la saison structuraliste à la polémique contre le concept de sujet, pour arriver aux derniers textes sur le matérialisme de la rencontre et sur le matérialisme aléatoire.

Dans les dialogues avec les anciens disciples d'Althusser à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, qui mêlent souvenirs personnels et débats théoriques, émerge une figure à facettes multiples. Pédagogue hors-pair, dont l'extrême attention pour le travail des élèves s'allie à une clarté et une efficacité exemplaires dans les cours, l'Althusser reconstruit par Wald Lasowski se caractérise par sa tentative de concilier théorie et pratique. Membre souvent récalcitrant du Parti communiste français, dont il voulait dépasser le dogmatisme de l'époque, Althusser n'a jamais conçu la philosophie autrement que comme discipline visant à l'intervention dans la réalité. D'où l'attention théorique à la relecture du Marx de la période « scientifique », soulignée par Jean-Pierre Lefebvre et Jacques Rancière, dans l'intention explicite de réactualiser les catégories de la science marxiste en relation avec le contexte socio-historique contemporain. De surcroît, le travail de Wald Lasowski permet de découvrir certaines problématiques générales de l'univers intellectuel d'Althusser, dont celle de la relation entre philosophie et savoir scientifique, analysée par Dominique Lecourt en lien avec l'épistémologie historique française de Gaston Bachelard et Georges Canguilhem, et celle de la psychanalyse lacanienne, centrale dans le dialogue avec Jacques-Alain Miller. La grande variété des intérêts intellectuels d'Althusser, notamment dans le domaine des sciences humaines, est mise en évidence par le témoignage des anthropologues Maurice Godelier et Emmanuel Terray. À plusieurs reprises dans l'œuvre émerge aussi l'image d'un Althusser « double », qui alternait dans son activité des phases d'exaltation fébrile à d'autres de dépression profonde. Trouble maniaco-dépressif, voire bipolaire, la maladie psychique d'Althusser se révèle progressivement dès les années 1960, jusqu'à culminer lors du meurtre de sa compagne Hélène en 1980. Le paradoxe du côté obscur d'un philosophe de clarté exemplaire est mis en exergue par Bernard-Henry Lévy et Régis Debray, qui parle à ce propos du passage « de Marx à Simenon » (p. 56).

La lecture du volume, utilement complétée par la biobibliographie des personnages interrogés, permet donc, à la différence des études traditionnelles sur la pensée althussérienne, de redécouvrir la personnalité d'un maître dont Jean d'Ormesson, comme rappelle Lecourt, disait que « son enseignement était une amitié, son amitié un enseignement » (p. 120).

Roberto ZAMBIASI

Frédéric Jacquet, *Patočka. Une phénoménologie de la naissance*, Paris, CNRS Éditions, 2016, XII-382 p., 25 €.

« Naître, c'est se séparer du monde sans le quitter, participer de la vie du monde sans s'y réduire » (p. 17). C'est du monde que nous naissons ; le monde est le lieu de naissance de l'existence. Mais comment expliquer l'émergence, au sein du monde, d'un sujet ouvert au monde ? Comment concevoir la condition d'un homme qui naît du monde comme indériverable de ce monde, qui est engendré comme inengendré (p. 178) ?

Depuis quelques années, la question du passage de la phénoménologie à la cosmologie est au centre de la plupart des recherches consacrées en France à l'œuvre de Jan Patočka. Dans cette très remarquable étude, Frédéric Jacquet avance que seule une philosophie phénoménologique de la naissance peut rendre compte de la générativité cosmologique de la *physis* aussi bien que de l'éveil à soi du sujet. Sa tâche serait d'articuler natalité existentielle (la générativité du sujet percevant) et natalité ontologique (la générativité de l'Être) (p. 55). Bien que Patočka n'ait pas élevé la phénoménologie de la naissance au titre de tâche première de sa pensée, bien qu'il ne lui ait même, à vrai dire, consacré que quelques phrases, sa philosophie appellerait de ses vœux sa radicalisation, et donc sa propre *Aufhebung*, sous la forme d'une philosophie de la naissance, principalement inspirée par Mikel Dufrenne.

« Naître du monde, c'est naître au monde au titre d'une vie perceptive » (p. 269). Or, chaque moment de la temporalité perceptive est une naissance ou une nouvelle création. La phénoménologie requiert donc une philosophie de la naissance pour « saisir l'émergence de l'apparaître au sein du monde » (p. 17). On sait cependant que l'originalité du second Patočka est d'avoir recours à une ontologie du mouvement pour rendre compte de la genèse de l'*a priori* corrélationnel, autrement dit pour montrer comment l'existence naît du monde et naît au monde. Le mouvement en tant que fondement de toute manifestation, qui donne forme à la réalité de l'intérieur, est, nous dit Frédéric Jacquet, un « procès de naissance continuée » (p. 124). La natalité définit le sens d'être de l'Être ; l'être coïncide avec sa propre natalité (p. 114).

On a cependant reproché à cette philosophie de la naissance, de manière assez allusive il est vrai, de minimiser le statut d'événement de l'existence. Ici l'objection est rejetée assez vite : la naissance a le statut singulier d'un événement, celui de l'advenue d'une existence vouée à la liberté, mais aussi en attente d'être acceptée (pp. 311n. et 275). Nous nous bornerons ici à signaler trois points importants.

Avec la thématique de la naissance et la prise en compte de la dimension corporelle de l'existence qu'elle impose, l'analytique existentielle acquiert un nouveau centre de gravité (p. 82). C'est la corporéité qui inscrit le sujet dans la structure de l'apparaître : en opérant des synthèses d'expérience par son mouvement propre, le corps phénoménalise, il fait apparaître. C'est pourquoi il faut l'intégrer à la structure du *Dasein* si l'on veut en penser le *Da*, mieux que ne l'a fait Merleau-Ponty par exemple, qui ne parvient pas à une approche existentielle du corps, pas plus qu'il n'accède à la notion de *physis* (p. 174). Il y aurait chez Patočka une véritable *Aufhebung* de la philosophie de la chair, ce qui conduit Frédéric Jacquet à une conclusion peut-être excessive : « jamais dans l'histoire de la philosophie la distinction de l'âme et du corps ne fut dépassée avec autant de radicalité » (p. 336).

Il apparaît ensuite que cette refonte de l'analytique existentielle en vue de transformer les moments du *Dasein* en mouvements de la vie humaine sur

la base de la théorie des trois mouvements fondamentaux (enracinement, prolongement, percée) débouche sur une analytique de la naissance (p. 70). Tous les mouvements de l'existence se rattachent à la modalité de la naissance. Le premier, le mouvement d'enracinement, ce mouvement inchoatif d'une vie qui ne s'est pas encore conquise en tant qu'existence, décrit une naissance (p. 271). Le mouvement de prolongement est le mouvement du travail qui permet l'accueil ou l'acceptation d'autres naissances dans le dessaisissement et même le sacrifice de soi. Enfin, au mouvement de percée, de compréhension, correspond une naissance éthique comme naissance à soi dans l'assomption de la mortalité. Le combat pour le soi propre est une « seconde naissance » (p. 29), un revirement où la vie s'arrache au pur et simple prolongement d'elle-même et reconnaît sa condition questionnante et l'étrangeté de sa situation. Cette naissance à la vie spirituelle s'accomplit dans l'expérience de l'étonnement, de l'ébranlement, autrement dit dans l'exposition à l'apparaître du monde, et se parachève dans le philosophe comme naissance continuée. Notre mouvement dans l'existence est une naissance continuée : l'homme, « jusqu'à sa mort, demeure à naître » (p. 285).

Mais la thèse la plus personnelle que l'auteur défend ici est qu'une cosmologie phénoménologique enveloppe nécessairement et structurellement une zoologie phénoménologique, comme moment de cette philosophie de la naissance. Les animaux naissent et meurent en un sens métaphysique. Le « privilège insigne » de la phénoménologie de Patočka est qu'elle articule mieux que toutes les autres, mieux même que celle de Michel Henry, la naissance phénoménologique et la naissance dans son acception biologique (p. 14). Malheureusement, un impensé anthropocentrique lui fait croire que, si l'animal est tout entier ce qu'il est ou si ses possibilités sont en même temps des réalités effectives, il n'a pas besoin du monde. En réalité, le mouvement animal est déjà une existence phénoménalisante et une vie ekstatique, et Merleau-Ponty cette fois comprend mieux l'animal comme une « autre existence » dans laquelle la puissance interrogative de la vie préfigure l'interrogation humaine (p. 357).

De ce point de vue, il paraît remarquable que paraissent en même temps que ce livre deux autres ouvrages importants qui, malgré des perspectives et des options très différentes, s'appliquent aussi à redonner au vivant une vraie positivité en situant l'animal dans un rapport profond avec le monde : ceux de Pierre Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain* (Les Presses du réel, 2015) et Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger* (Hermann, 2016).

Patrick CERUTTI

Jean-Hugues Barthélémy, *Life and Technology: An Inquiry Into and Beyond Simondon*, Lüneburg, Messon Press, coll. « After Simondon », 2015, 72 p., 10,10 €.

Cet ouvrage est le premier d'une série consacrée à Gilbert Simondon, dont la pensée trouve une reconnaissance qui dépasse les limites du monde francophone. Ce petit livre regroupe les traductions anglaises de deux articles de Jean-Hugues Barthélémy parus précédemment dans des ouvrages collectifs (J.-C. Ameisen et L. Cherlonneix, *Nouvelles représentations de la vie en biologie et philosophie du vivant*, De Boeck Université, 2013, pour le premier ;

et J.-M. Vaysse, *Technique, monde, individuation : Heidegger, Simondon, Deleuze*, Georg Olms, 2006, pour le second).

Le premier article présente la philosophie du vivant de Simondon à travers le concept d'individuation, c'est-à-dire celui d'une genèse qui concerne aussi le monde physique et, au-delà du vivant, le psychosocial et la technique. L'auteur décline quatre thèmes importants de la pensée de Simondon, montrant chaque fois comment ils se poursuivent chez d'autres penseurs. En éclairant la distinction entre individuation et individualisation, il montre comment, pour Simondon, la vie est une genèse continuée, l'individu n'étant pas le simple résultat de l'individuation mais « son théâtre ».

Dès lors la pensée de Simondon doit se confronter à l'évolutionnisme, celui de Darwin comme celui de Lamarck, en particulier sur la question de l'adaptation. Simondon oppose à l'idée d'une adaptation de l'individu à un milieu préexistant celle d'une adaptation qui naît d'une ontogenèse dans un environnement qui s'en trouve créé ou transformé. Ainsi n'y a-t-il pas « un objet nourriture ou une proie, mais un monde défini par la recherche de nourriture et un monde défini par l'évitement des prédateurs ou un monde défini par la recherche d'un partenaire sexuel ». On voit alors comment les travaux actuels visant à dépasser le strict déterminisme génétique entrent en résonance avec la pensée de Simondon et lui donnent toute son actualité.

Vient un examen particulièrement éclairant de la notion d'information telle que Simondon la développe sur un mode critique par rapport à celle de Shannon et de la cybernétique ou de son primitif usage en biologie (par exemple chez Schrödinger). Barthélémy analyse de manière convaincante la notion d'information chez Simondon, qui se poursuit dans celle d'organisation chez Atlan (*Le Vivant post-génomique*, Odile Jacob, 2011).

Enfin, peut-on parler du vivant si ce n'est sur fond de mort ? D'où l'étude de la distinction chez Simondon entre la mort comme résultat de l'instabilité du vivant et la mort comme condition de l'ontogenèse de l'individu vivant. Les intuitions de Simondon sont rejointes par les plus récentes pensées autour de la notion d'apoptose, la mort cellulaire qui permet finalement l'embryogenèse et explique le vieillissement. L'analyse que Barthélémy fait de la pensée de Simondon rejoint ce que peut être aujourd'hui la position de J.-C. Ameisen dans *La Sculpture du vivant* (Seuil, 2003).

Le second article, plus court, consacré à une comparaison entre les pensées de la technique chez Simondon et chez Heidegger nous semble beaucoup moins convaincant que le premier. Car, si Barthélémy voit dans ce thème de la technique le fond sur lequel un dialogue entre les deux penseurs serait possible, il est bien obligé de constater, après un exposé éclairé et éclairant des deux positions, que ce dialogue débouche sur un malentendu. En effet, il paraît difficile de rapprocher *Du mode d'existence des objets techniques* (Aubier, 1958) de « La Question de la technique » (1954). Si l'on peut trouver chez les deux penseurs l'idée d'une approche non anthropologique de la technique, la notion même d'anthropologie diffère de l'un à l'autre. Bien sûr Simondon, comme Heidegger, refuse une approche qui réduirait la technique à ses usages, mais cela paraît bien éloigné de « l'oubli de l'être heideggerien ». Si cette comparaison entre Simondon et Heidegger est toujours précise et fidèle à ces deux formes de pensée, on peut toutefois douter de son utilité.

Le premier article suffit à justifier l'ouvrage et il faut surtout se féliciter de cette initiative d'une série « After Simondon » qui fait mieux connaître la pensée de cet auteur dans le monde anglophone.

Gérard CHAZAL

Baptiste Morizot, *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon*, préface de Jean-Hugues Barthélémy, Paris, Vrin, coll. « Pour demain », 2016, 245 p., 22 €.

La créativité naît souvent d'une contradiction ou d'un paradoxe. Presque jamais, dans l'œuvre si riche de Simondon, n'apparaît la question du hasard. C'est justement le mérite du livre de Morizot de confronter les thèses de Simondon sur l'individuation à la question du hasard, pris ici non comme la mesure de notre ignorance ni comme un énoncé métaphysique insoluble, mais comme le processus nécessaire de toute évolution dépourvue de finalité intrinsèque, dans l'esprit du darwinisme. « Des variations quelconques, *a priori* aléatoires, sont conservées [...] en fonction de l'avantage qu'elles apportent *a posteriori* » (p. 24). Or, dans sa conception traditionnelle, l'individu, dans son identité, « répugne au changement [...], se dérobe à l'effectivité de l'historicité » (p. 11). La thèse de Simondon sur l'individuation avait déjà déplacé le problème loin de l'individu figé. Pour aller plus loin, la question posée par Morizot est « celle du rôle du hasard dans le processus de constitution de l'individu » (p. 12). On voit qu'on bascule déjà dans la problématique simondonnienne de la relation. « Le hasard ne renvoie pas à un être, mais à une relation » (p. 26). Ainsi le hasard vient « qualifier toutes les coïncidences, les synchronicités, et en vérité tout le champ des phénomènes non finalisés » (p. 29).

Dès lors, en repensant Simondon, et en insistant davantage sur l'individualisation en tant que processus singulier plus que sur l'individuation en tant que processus universel, l'auteur propose une thèse tout à fait originale. Fondamentalement, puisque « il n'y a pas de réalité substantielle de la singularité » (p. 85), celle-ci est soumise à l'information, qui peut survenir par hasard. L'individuation s'amorce alors dans « un processus de genèse sans destin et sans programme » (p. 94). Le hasard peut donc trouver sa place dans le processus simondonnien. La rencontre aléatoire « d'une singularité et d'un système énergétique métastable » (p. 98) conduit à l'individu : « il n'y a d'individus [...] que produits par une série de rencontres » (p. 102). « La rencontre reste la situation de base, rencontre entre singularité et métastabilité » (p. 145). Or c'est bien ici que le hasard intervient : « n'importe quel accident en intervenant dans le milieu est susceptible de générer une individuation » (p. 106), sous réserve d'une certaine compatibilité. Cette « dialectique entre rencontre et compatibilité » (p. 115), donc entre hasard et contrainte, permet de comprendre comment « l'individuation [...] crée à partir du hasard » (pp. 139-140).

Mais il y a plus : « les structurations induites dans l'individu par les opérations de l'individuation [...] sont des habitudes comportementales incorporées dans l'individu » (p. 165). D'où le rapprochement fait par Morizot avec l'habitus bourdieusien. Le rencontre, à l'origine biologique, pourrait trouver une application dans le domaine de l'anthropologie et des sciences sociales, ce que tente de suggérer l'auteur dans la dernière partie du livre. Si, dans la vie mentale comme dans la vie sociale, « les stimuli [n'agissent] que sous condition de rencontrer des agents conditionnés à les reconnaître » (p. 193), face à un « milieu » métastable, « les stimuli sont strictement analogues à des singularités » (p. 193). Dans cette parenté entre Simondon et Bourdieu, Morizot voit l'influence possible de Von Uexküll et de sa théorie du milieu, qui pourrait avoir influencé les deux auteurs « par le biais de la pensée de Georges Canguilhem » (p. 195), qui a été leur professeur. Il reste, bien sûr, entre le modèle de l'individuation simondonnienne et l'habitus bourdieusien,

un certain nombre de différences, notamment le fait que l'habitus tend à être conservateur, ce qui n'est pas le cas de l'individuation simondonnienne. Dans l'interprétation des données biologiques, mais aussi des données sociales, tout un éventail de choix possibles restent donc ouverts et pourraient faire l'objet de réflexions ultérieures, en faisant varier le poids respectif du hasard et des contraintes dans l'interprétation des phénomènes. Il reste que, dans ce jeu possible du hasard et des contraintes, la rencontre individuante constitue un événement essentiel et il faut savoir gré à Morizot de l'avoir souligné.

Georges CHAPOUTHIER

Jacques Bouveresse, *De la philosophie considérée comme un sport*, Marseille, Agone, coll. « Cent mille signes », 2015, 81 p., 7,50 €.

S'il fallait attribuer à Jacques Bouveresse un fauteuil sous la Coupole, ce serait incontestablement celui de Paul Valéry. Car cet opuscule, dont la rhétorique impeccable évoque les discours de réception à l'Académie française, est l'hommage d'un grand logicien à un grand poète, ou pour mieux dire, la célébration de l'unité retrouvée de la philosophie et de la littérature. Paradoxalement, mais le paradoxe n'est qu'apparent, comme tendent à le montrer les différents chapitres de l'ouvrage, Bouveresse retrouve chez le poète métaphysicien la même quête de précision que la sienne, une précision des formes.

Cela dit, si l'œuvre de Valéry peut bien servir provisoirement de miroir au logicien, plusieurs tensions ou ambiguïtés semblent persister. Tout d'abord, est-il si sûr que Valéry, malgré son formalisme, n'ait jamais eu l'intention d'hypostasier les mots au point d'en faire des choses ? Ensuite, en quel sens faut-il comprendre le titre de l'ouvrage ? Si la philosophie ou la poésie (voir aussi pp. 31 *sq*) ne sont qu'un « sport » comme un autre, c'est-à-dire un rituel ou un « jeu de langage », Bouveresse ne risque-t-il pas de démagétiser toute chose, en assimilant deux types d'effort, l'un qui dégénère en habitude, l'autre qui exige, au contraire, une création continue ? S'il s'agit plutôt d'une ascèse ou d'un exercice spirituel qui excède une simple gymnastique intellectuelle, le projet d'une collusion de la vraie littérature (celle de Valéry) et de la philosophie enfin rigoureuse (celle de Bouveresse), et par là même d'une affinité entre les formes de la sensibilité et celles de l'entendement, ne risque-t-il pas de nous reconduire, de façon convenue, à une mystique de l'Un ineffable ?

Enfin, comment expliquer le contraste entre le caractère didactique des titres des chapitres (par exemple, « Il faut savoir reconnaître ses problèmes et les choisir de préférence à ceux des autres » ; « Que peut faire la philosophie à une époque où le pouvoir est devenu la mesure du savoir ? » ; « Peut-on sauver la métaphysique et la philosophie en général, et le faut-il ? ») et le reste du texte, beaucoup plus intimiste ? S'agit-il de fournir des garde-fous logiques ou pédagogiques à une pensée qui pourrait être, malgré elle, corrompue par son objet, en l'occurrence les formes poétiques ? Le but est-il plutôt de suggérer que tout discours s'inscrit dans un métadiscours, et que seules les formes du langage sont effectivement miscibles ?

En fait, Bouveresse, qui a l'art de rendre méthodiquement son lecteur perplexe, nous met seulement en garde contre nous-mêmes. Tout se passe donc comme s'il avait seulement souhaité nous donner à voir un instant l'unité rêvée de la raison et de la sensibilité pour mieux nous y faire renoncer, et

non pour construire un système à l'instar de Kant. Si la philosophie est un sport ou un combat (*agôn*), c'est parce qu'elle doit encore et toujours se défier des trompe-l'œil, dont d'ailleurs ce livre de Bouveresse, qu'elle produit nécessairement au fil de son histoire.

Alain PANERO

Jean-Christophe Lemaitre (éd.), *Jean-Marie Vaysse : cartographies de la pensée à la fin de la métaphysique*, préface d'Élisabeth Rigal, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2015, 274 p., 39,80 €.

Issues du colloque organisé en mai 2012 à l'université de Toulouse-Le Mirail à la mémoire de Jean-Marie Vaysse, décédé un an plus tôt, les quatorze études de ce volume sont précédées de deux textes inédits de J.-M. Vaysse : une vingtaine de pages d'un livre en chantier, sur « la fin » de la métaphysique telle que Heidegger en a proposé le diagnostic, et une étude d'une quinzaine de pages sur l'interprétation donnée par Derrida de la khôra du *Timée*.

Le recueil est organisé en trois sections : « Méthode », « Doctrines », « Prolongements ». La première propose une vue d'ensemble des objets et des enjeux majeurs du travail de l'historien de la philosophie qui fut J.-M. V. ; on s'y concentre sur ses trois grands ouvrages, *Totalité et subjectivité* (1994), *L'Inconscient des Modernes* (1999), et *Totalité et finitude* (2004). Pierre Montebello en fait ressortir la problématique directrice – qu'est-ce que lire et écrire de la philosophie après Heidegger ? – pour montrer que J.-M. V. s'est principalement attaché à repérer, *tel un cartographe*, dans l'histoire de la philosophie « des possibilités laissées en suspens » qu'il s'agit de féconder en vue de conférer à la pensée philosophique un véritable avenir, et donc de la sauver.

Élisabeth Rigal s'attache à dégager les présuppositions de son interprétation de Kant (grille de lecture heideggerienne, usage de l'approche deleuzienne de l'histoire de la métaphysique et de l'univocité de l'être) et son ambivalence : rupture avec l'ontologie traditionnelle, pensée de la finitude, mais persistance de l'onto-théo-logique dans la téléologie de la troisième *Critique*. Jean-Christophe Lemaitre étudie le traitement réservé par J.-M. V. à la « question du système » comme historien de l'idéalisme allemand et de son dialogue avec la pensée de Spinoza dans l'horizon de la philosophie heideggerienne de l'histoire de la métaphysique : par-delà les critiques des post-kantiens, Spinoza est réévalué comme « un penseur conséquent de la finitude » (p. 100), « de la totalité », plutôt que d'un système sans liberté (p. 102), et donc une « exception » à la tradition onto-théo-logique de la métaphysique. Pour Joël Balazut la thèse maîtresse de *L'Inconscient des Modernes* (Freud aurait accompli, et non renié, la métaphysique de la subjectivité) n'en est pas « le dernier mot » puisque la psychanalyse a les moyens de déconstruire la subjectivité, de libérer la notion d'inconscient de sa « gangue métaphysique », d'en retrouver le sens originel et, par là, de se rapprocher de la conception heideggerienne de l'homme comme *Dasein*.

La deuxième partie porte sur l'interprétation que donne J.-M. V. d'auteurs, ou de textes, sur des problèmes. Dans le domaine de la philosophie ancienne, Létitia Mouze évoque sa lecture, dans son *Schelling. Art et mythologie*, de la critique socratique de l'interprétation savante des mythes, où il voit « une préfiguration » de la compréhension schellingienne : si Schelling préconise

une lecture littérale des mythes comme non pas allégoriques mais tautogoriques (le sens figuré est, en eux, identique au sens propre), Socrate en proposerait une lecture « symbolique », éloignée de la lecture littérale qui les prend « pour argent comptant » comme de l'interprétation allégorique des *sophoi* incrédules qui vise à les rendre vraisemblables (p. 130). Annick Jaulin prend pour objet un article de J.-M. V. paru dans le numéro sur Aristote (9, 1997) de *Kairos*, revue qu'il avait créée en 1990 : son traitement du rapport entre Aristote et Heidegger est ordonné à Kant comme penseur de la temporalité et de la finitude.

Dans le domaine de la pensée moderne, Chantal Jaquet présente l'un des derniers textes de J.-M. V., où il aborde la politique spinoziste à la lumière des deux affects « transversaux à l'ensemble de l'entreprise éthique », la crainte (*metus*), qui est tristesse, et la peur (*timor*), qui est désir. Mettant en relief l'ambivalence et l'inconstance de la crainte, il reconnaît à Spinoza d'avoir donné à la « crainte des masses » sa bonne mesure dans la « bonne politique » (pp. 148-149) ; cette interprétation minimise le désir de justice (p. 150) et occulte le fait que les affects à l'origine de tout corps politique sont communs, « partagés » (p. 151) ; c'est qu'il tire « Spinoza du côté de Hobbes » en faisant de la crainte de la mort la crainte fondamentale (pp. 152-153).

Jean-François Kervégan présente et rectifie la lecture, d'abord heideggerienne, puis plus hégélienne, que J.-M. V. a proposée de la pensée de Hegel : selon la première (essentiellement dans *Totalité et subjectivité*), Hegel résorberait la finitude dans le mouvement de l'Idée comme subjectivité proprement infinie ; contre cette lecture, J.-F. K. fait valoir que, chez Hegel, le *subjectum* est le concept, non ce que Heidegger et J.-M. V. désignent précisément par « subjectivité » ; la seconde lecture (dans *Hegel. Temps et histoire*, 1998) relève que Heidegger a manqué la spécificité du hégélianisme comme pensée « de l'abolition du temps » fondée sur le mouvement éternel du concept ; n'en demeure pas moins une pensée de l'extériorisation dans le temps (naturel et historique) de ce mouvement intemporel, c'est-à-dire « de l'abolition dans le temps de l'être-aboli du temps dans le concept » (p. 159) et en résulte qu'on ne peut pas considérer la pensée de Hegel « comme une métaphysique de l'*Anwesenheit* ou de la *parousia* au sens où l'entend Heidegger » (p. 161). Cette section se clôt sur la place stratégique accordée à la pensée de Schopenhauer dans *L'Inconscient des Modernes* : Arnaud François met en relief l'originalité des analyses consacrées à la théorie schopenhauerienne de la volonté, de la connaissance et de la mort ; sur la volonté, J.-M. V. repère fort bien que Schopenhauer tient pour secondaire l'intelligence, donc la conscience, et met au premier plan la volonté, donc l'inconscient, et par là la souffrance, s'il est vrai que vouloir c'est pâtir ; il est aussi « l'un des très rares lecteurs » à avoir vu que le vouloir-vivre est aliéné « à la sexualité génitale » (p. 171) ; sur la connaissance, il montre que Schopenhauer fait prévaloir, contre Kant, la succession sur la causation (« toute causation est succession », alors que l'inverse n'est pas vrai, p. 169) ; enfin, il serait « le premier à mettre en évidence » le chiasme d'une volonté qui a besoin d'être consolée bien qu'elle soit immortelle et d'une intelligence qui ne craint pas la mort, bien que mortelle (p. 170).

La troisième section regroupe les études qui cherchent à prolonger le dialogue avec J.-M. V. sur quelques-uns des auteurs dont il a pu traiter. Ainsi de son dialogue avec Spinoza et Heidegger et, de là, avec Slavoj Žižek : Franck Fischbach part d'une thèse que partage celui-ci avec J.-M. V., et qu'il discerne chez Marx autant que chez Spinoza et que chez Heidegger :

que pour penser vraiment l'essence de l'homme il faut le penser non pas coupé du monde mais dans le monde, sans qu'il soit pour autant question de le chosifier ; il n'y a alors rien à craindre d'une substantialisation complète de l'être humain comme « une partie de la nature ou un morceau du monde », mais plutôt d'une subjectivation qui, sans s'en rendre compte, reconduit à propos de l'homme une manière d'être (la *Vorhandenheit*) justement propre aux choses. C'est là que la thèse de Žižek mérite discussion, puisque, pour lui, le sujet ne peut être atteint et l'inconscient sauvé qu'à la faveur d'une désubstantialisation ; contre quoi, F. F. propose de promouvoir un autre type d'inconscient que « l'inconscient de type freudien » (p. 181), de déssubjectiver l'inconscient et la sexualité en prenant appui sur *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et sur les *Manuscrits de 1844* de Marx. Ainsi rejoint-il « ce que J.-M. Vaysse a cherché à penser : à savoir quelque chose comme un inconscient a-subjectif ».

Emmanuel Cattin explore le lien de sens qui, dans les textes du dernier Heidegger, lie les termes d'*Enteignis* (que l'on pourrait traduire par expropriation) et d'*Ereignis* : l'*Ereignis* « est tourné contre lui-même » et « par là s'accomplit » (p. 194) ; c'est donc un nouveau type de négativité que Heidegger propose, qui caractérise justement l'*Ereignis* comme fissuration, ou déchirure de l'Être (p. 195). Dans sa contribution consacrée à Eckhart, Julie Casteigt fait écho à l'évocation qu'on en trouve dans le texte inédit que lui confia J.-M. V. sur la khôra, publié dans ce volume : elle affronte la question de savoir comment l'Un (le principe), tel qu'il ressort des commentaires de Maître Eckhart à l'*Évangile de Jean*, peut être à la fois indétermination et principe de détermination, pure identité à soi et principe de différenciation ; il s'agirait pour lui de « penser un apparent oxymore » (p. 200) : comment ce qui est sans détermination peut-il bien le rester « comme principe productif » (p. 205) ? C'est que le principe consiste dans la « négation de toute négation particulière » ou de toute exclusion, c'est-à-dire dans « l'affirmation pure », « la plénitude » de ce qui n'exclut rien (p. 208), ou la totalité qui se produit elle-même précisément « comme autre » (p. 209).

Stanislas Jullien montre ce que J.-M. V. doit à la fois à Heidegger et à Granel et ce que « sa manière de comprendre la Chose même » comporte de singulier en tant qu'elle forme « un site à prendre en charge », celui de la « Finitude infinie » (p. 217), laquelle résumerait l'idée que « l'infini véritable » n'est, pour Vaysse, que le fait « que la finitude est elle-même finie » (p. 233). Jean-Christophe Goddard, enfin, rend hommage à la méthode de J.-M. V. à l'œuvre dans sa lecture de la Doctrine fichtéenne de la science, qu'il résume comme « la reconnaissance d'une hybridation : un platonisme phénoménologique, une phénoménologie spéculative, etc. » (p. 238). Il propose à son tour une hybridation permettant de voir chez Fichte « une forme de pensée qui [...] réalise les caractères d'une pensée primitive ou sauvage » (pp. 243-44) ; il en vient, sur la base des *Discours à la nation allemande* et de la notion d'*Ausland*, à lire la *Wissenschaftslehre* comme une « ethno-psychiatrie » destinée à traiter les « pathologies de l'exil » (p. 251) et par là susceptible de contribuer à l'anthropologie contemporaine.

Inégal sous le rapport de la clarté, l'ensemble est d'une grande richesse.

Alexandra ROUX

Jean-Louis Vieillard-Baron, *L'Idée de Dieu, l'idée de l'âme*, dialogue avec Emmanuel Tourpe, Paris, Les Petits Platon, coll. « Les dialogues des petits Platon », 2014, 191 p., 18 €.

Dès le premier entretien, l'auteur confesse avoir toujours éprouvé, dans l'univers philosophique qu'il a beaucoup fréquenté, un faible pour l'histoire des idées. De fait, ses connaissances et centres d'intérêt intellectuels laissent découvrir un horizon particulièrement large. Sans parler des Anciens, comme les Grecs et saint Thomas, des mentions précises et détaillées font surgir les noms de Hegel, Fichte, Bergson, Blondel, sans oublier ceux, plus contemporains, de P. Ricœur, Cl. Bruaire, M. Henry, J.-L. Marion. Chacune de ces évocations permet, en quelques jugements synthétiques, d'appréhender la démarche des différents penseurs et de saisir l'intuition centrale qui les inspirait. Quant à l'auteur lui-même, une citation qu'il fait de Pascal semble caractériser assez bien le climat de ses convictions intimes : il est « incompréhensible que Dieu soit et incompréhensible qu'il ne soit pas ».

Le deuxième entretien porte sur le temps. Dans le sillage augustinien, J.-L. Vieillard-Baron souligne le fait que je ne pourrais me souvenir de quoi que ce soit « si, dès le moment présent, mon présent n'était qu'un futur souvenir, en même temps qu'il est actuel et actif » (p. 64). La réflexion s'oriente ensuite vers le thème des rapports du temps et de l'éternité, questionnement où la pensée de Louis Lavelle, très apprécié et réhabilité ici, sert de guide. Dans cette perspective, le moi vit, certes, dans une progression linéaire mais l'âme préexiste au moi. Il importe, alors, de chercher en quoi l'éternité est la source du temps, en quoi l'âme éternelle a besoin du temps pour se créer elle-même. L'expérience esthétique permet, par ailleurs, de décoller au-dessus du médiocre et du familier et donc suppose une capacité d'insertion dans le cours du temps. L'entretien suivant aborde un des philosophes de prédilection de l'auteur : Hegel. Est soulignée notamment l'admiration qu'il portait à J. Boehme et à sa réflexion sur la Trinité, présente dans l'expérience humaine. L'idée hégélienne la plus importante reste celle d'un Dieu en devenir. La religion elle-même prend sens au sein de l'Esprit absolu et appelle le concept pour être pensée. Quant à la diversité des philosophies, elle ne représente qu'une apparence, masquant l'unité profonde qui les unit et les constitue.

L'échange se porte ensuite sur l'esthétique, ce qui nous vaut des réflexions concernant l'œuvre proustienne « écrite sur un fond de désespoir nihiliste » mais représentant « la seule chose qui donne un sens à la vie », et aussi sur la conception bergsonienne de la musique, dont la fluidité, la temporalité particulière consonnent idéalement avec le fait de contempler le monde. Les propos des deux interlocuteurs, dans ces dialogues spontanés et informels, retournent à la spéculation hégélienne comme à leur centre de gravité naturel. Si la philosophie est présentée par Hegel comme le savoir absolu, sa plus haute fonction consiste à penser le christianisme et, conformément à sa logique propre, à introduire le négatif en Dieu même : « Elle pense la mort de Dieu et sa résurrection en Esprit » (p. 122). L'auteur avoue avoir trouvé dans ce système l'essence du tragique à l'œuvre dans le cheminement de la conscience et dans la mort de Dieu, même si, selon Schelling, cette dialectique est sans repos et livre de l'Être divin une image quelque peu harassante.

La fin de l'ouvrage marque un retour sur Lavelle et ses livres majeurs : *L'Âme humaine* et *L'Erreur de Narcisse* ». Selon ce philosophe, il n'y a pas de problème de l'existence de Dieu, « parce que Dieu est l'Être même »

(p. 157) : le projet d'une démonstration de son existence apparaît alors vide de sens. De même, souligne-t-il, à la racine de la perception, il y a la foi dans l'esprit. La conscience de soi précède et fonde toute conscience de l'objet ; elle ne devient pleinement conscience de soi qu'en se dégageant de l'objet lui-même. Dans cette optique, les effecteurs cérébraux et leur réseau de synapses peuvent bien révéler le caractère électrique ou chimique de leurs composants et réussir à faire comprendre comment un influx nerveux se convertit en mouvement musculaire, ils échouent à détecter l'origine fondatrice de l'impulsion initiale.

Le dialogue se prolonge, stimulé par les questions pertinentes de E. Tourpe. Les nombreux autres thèmes abordés, les développements parallèles et les digressions brillantes qu'il suscite ne font jamais oublier le propos central qui consiste à présenter, dans une langue claire, la philosophie comme un « combiné de méditation et de spéculation ».

Jean DUBRAY

Florence de Lussy, *Simone Weil, une aventurière de la pensée*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? », 2016, 128 p., 9 €.

Florence de Lussy, editrice des œuvres de Simone Weil, a de la personnalité, de l'histoire et des idées de la philosophie une connaissance claire, précise, fine et lucide : elle sait. Elle ose souligner certains excès, certaines contradictions, à ses yeux, même, certaines errances, de Simone Weil, femme parfaitement singulière. Nous trouvons dans ce petit livre des portraits subtils de celle qui mourut à trente-quatre ans en laissant une œuvre écrite impressionnante ; en effet, nous n'avons pas seulement ce qu'elle confiait à la publication, réelle ou possible, mais aussi ses cahiers journaliers. Ce petit livre est parfait en son genre, car, en plus d'être juste, il fait naître chez le lecteur l'envie de retrouver ou de découvrir certains textes, grâce à des citations lumineuses.

Simone Weil est une philosophe toujours sincère. Elle est toujours en quête de la vérité, traçant une ligne droite allant de ce qu'elle pense à ce qu'elle fait : elle est libre, elle bataille. Et elle reste philosophe, qu'elle pense l'histoire et la politique, qu'elle réfléchisse au monde du travail dans lequel elle s'est jetée corps et âme, qu'elle se confronte aux religions et cherche le sacré dans les mystiques les plus puissantes, pas seulement celles de chez nous, mais aussi au loin. Car c'est en osant travailler de près les mathématiques, les sciences, en apprenant les langues et en traduisant, en revenant sans cesse aux grands textes, comme ceux d'Homère, de Platon, des Upanishads du Véda, de la *Bhagavad Gita*, etc., qu'elle « lit » le monde naturel, le monde historique et les figures qu'il prend en son temps ; elle guerroye, tant de la plume qu'avec son pauvre corps, contre les dictatures en Allemagne, en Espagne ; mais aussi elle réfléchit à la position du sujet en son milieu : sujet affirmé et fort, qui juge et pense librement, par soi ; et qui doit aussi, pense-t-elle, anéantir ce qui en lui dit « je », « moi je » : autrement dit tout ce qui doit disparaître pour que le monde devienne plus beau.

Simone Weil est « un être inclassable » (p. 114) : brusque, intransigeante, radicale, mais aussi amicale, charitable et empathique ; et fervente, et toujours lucide ; et ardente par le cœur, et mesurée par la pensée. « Il faut choisir entre la vérité et la mort ou le mensonge et la vie », dit-elle (p. 79). Elle a constamment médité sur l'alternative entre agir et ne pas

agir, et mis en balance les deux ; sa référence à Arjuna dans la *Bhagavad Gita* est sur ce point capitale : Arjuna, pris de pitié à la vue des armées fraternelles, doit-il baisser sa lance et lâcher son arc, ou, parce qu'il est guerrier, accepter l'action ? Aussi, Florence de Lussy la voit se tenant sur des seuils : en particulier, elle ne pousse pas la porte de l'Église chrétienne ; elle n'entre pas non plus dans la communauté juive. N'est-elle pas une figure d'esprit libre ? « Je considère une certaine suspension du jugement à l'égard de toutes les pensées quelles qu'elles soient, sans exception, comme constituant la vertu d'humilité dans le domaine de l'intelligence. » (Lettre à un religieux, voir p. 73) La position sceptique ainsi comprise, qui permet de ne pas franchir la porte de n'importe quelle chapelle, est la philosophie maintenue : il faut continuer de chercher, d'examiner, de douter, d'affronter des apories. Donc rester l'intelligence éveillée, acérée, car « Ce qui abaisse l'intelligence dégrade tout l'homme ». Maintenons les deux : l'intelligence reste éveillée, acérée et elle suspend humblement son jugement.

« Ce fut une vie brûlée, en quelque sorte » (p. 8) que celle de Simone Weil. Pourquoi ? Parce que Simone Weil, c'est le courage du vrai, le franc parler, le franc écrire.

Roselyne DÉGREMONT

Didier Debaise, *L'Appât des possibles. Reprise de Whitehead*, Dijon, Les Presses du réel, coll. « Intercessions », Dijon, 2015, 168 p., 15 €.

Cet essai sur une *approche pluraliste de la nature* se réfère essentiellement aux travaux de W. James sur un *empirisme radical*, et surtout de Whitehead sur une nouvelle définition de l'activité d'un « sujet », selon une version révisée de la pensée cartésienne. L'auteur commence par une description de ce qui fait l'essence même des sciences classiques : la « bifurcation » de la réalité entre deux modes d'être, l'être-connu et l'être-sujet qui produit cette connaissance. Une telle vision, non seulement possible mais légitimée par le statut de la connaissance scientifique classique, s'avère insuffisante pour rendre compte de façon univoque de toute réalité comme le souhaiterait le philosophe. À une époque où le statut de la nature est tout autant remis en question que celui de la métaphysique, ce questionnement vient sans doute à point nommé, même si l'investigation sur la logique des propositions n'épuise pas le sujet, loin de là.

Certes, Whitehead a évolué dans la recherche d'une solution aux questions posées par cette logique des propositions : il est passé d'une approche purement mathématique à une vision que l'on pourrait appeler, d'un terme barbare, « mathématico-métaphysique ». Les possibles tels qu'ils sont définis dans *Process and Reality* (1929) appartiennent en même temps à une logique mathématique, dont le modèle est fourni en particulier par une *théorie de l'extension*. Celle-ci se définit dans l'avant-dernière partie de *Process and Reality*, avec une portée métaphysique réellement explicitée dans la dernière partie intitulée « Interprétation finale ». L'une des questions fondamentales posée par Didier Debaise est en effet celle d'une meilleure articulation entre les possibles qui attirent (d'où le titre du livre) et le sujet qui se développe au fil de cette attirance (pp. 113-114). Cette continuité de l'attraction est éprouvée par une « personne » dont la subjectivité se construit ainsi progressivement, car *c'est la trajectoire historique qui est l'identité même de cette personne* (p. 114) ; à ceci près que cette émergence du sujet à partir d'actes

d'attirance s'étend par le langage à une « société » d'autres sujets, comme l'avait bien montré Gabriel Tarde, auquel l'auteur a consacré une analyse (« Une métaphysique des possessions. Puissances et sociétés chez Tarde », *Revue de métaphysique et de morale*, 2008-4, pp. 447-460).

En réalité, cette continuité est assurée par référence à une « spatio-temporalité » originelle sans laquelle elle ne serait pas possible. Certes, l'auteur rappelle à juste titre que les « propositions » au sens whiteheadien ne se définissent pas d'abord comme vraies ou fausses, mais comme des valeurs d'appât (pp. 133 *sq.*). Mais cet « appât » lui-même ne se constitue comme tel que dans un espace et un temps déjà déterminés par notre époque cosmique, selon une essentielle contingence.

Quelles sont les questions que pose l'auteur sur ce point ? J'en vois trois : 1) la question du soubassement mathématique des propositions, du moins telles que les définit *Process and Reality*. La capacité même de concevoir les propositions comme autant d'ouvertures vers d'autres possibles suppose un *hic et nunc* qui lui-même repose sur la mathématique d'une dynamique de l'entité actuelle ; 2) celle de la contingence des possibles, telle que la définit le texte de 1922 « Uniformity and Contingency ». C'est la question posée par Quentin Meillassoux dans *Après la finitude* (Seuil, 2006/2012) ; 3) celle du concept même d'appât du sentir, avec son articulation entre les préhensions physiques, les préhensions conceptuelles et leur rapport aux Natures Primordiale et Conséquente de Dieu.

Ce triple questionnement, au demeurant très large, touche au thème du rapport à la base mathématique des possibles. C'est précisément tout l'objet de la réflexion de Quentin Meillassoux, s'inspirant d'Alain Badiou, et c'est bien dans cette direction que l'on doit avancer, sur la question du statut des possibles.

Jean-Marie BREUVART

PHILOSOPHIE DU DROIT ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (dir.), *Le Sens de la justice. Une utopie « réaliste » ? Rawls et ses critiques*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Politiques », 2015, 363 p., 35 €.

Pourquoi obéissons-nous aux lois ? Est-ce seulement à cause de la peur des sanctions ? Ou bien, possédons-nous un *sens de la justice* qui nous fait un devoir d'obéir aux lois et aux institutions si elles sont justes et de les défendre, ou d'y désobéir légitimement si elles sont injustes, comme dans le cas de la désobéissance civile ? Ces questions auxquelles John Rawls répond dans la Troisième Partie de sa *Théorie de la justice* (1971 et 1999, chapitre 8) sont cruciales pour la *stabilité* des institutions et des lois justes. Mais l'existence d'un sens de la justice a-t-elle vraiment une base anthropologique ou s'agit-il d'une utopie ?

Le sens de la justice est décrit par Rawls comme une hypothèse formelle nécessaire à sa théorie (chapitre 1), mais qui est justifiée en raison de l'existence, dans une société démocratique, de « jugements bien pesés » qui conduisent les citoyens à limiter volontairement, et non sous l'effet de la menace ou de la force, la poursuite de leurs intérêts pour tenir compte

des intérêts des autres et à obéir aux lois à condition qu'elles soient justes. Pour prouver qu'il ne s'agit pas d'une utopie et que sa théorie est « réaliste » et enracinée dans les valeurs, croyances et comportements typiques de la démocratie, Rawls montre dans le chapitre 8 comment une vie menée au sein d'institutions justes renforcera l'allégeance à ces institutions selon les lois de la psychologie morale qu'il convoque à l'appui de sa thèse (chapitres 8 et 9). L'intérêt du recueil *Le Sens de la justice*, malgré certaines faiblesses et omissions, est d'examiner de manière critique la validité de ces thèses tant du point de vue de la cohérence interne du raisonnement que des données empiriques des sciences sociales.

Tout d'abord, la théorie est-elle cohérente si elle fait du sens de la justice des individus à la fois « le produit et la pré-condition d'une société juste » (Charles Girard, p. 150) ? Ce problème fait l'objet de nombreuses analyses, dont celle de C. Spector sur l'origine « naturelle » du sens de la justice dans notre sens du *fair play*, ou celles, excellentes, de R. Maillard sur la conception rawlsienne de la personne et de C. Hamel sur le « perfectionnisme » latent dans le sens de la justice. Mais l'entreprise rawlsienne est également l'occasion de multiples critiques car, en se concentrant sur la question de la stabilité et de l'obéissance aux lois, elle aurait ignoré l'autre aspect du sens de la justice qui est une source de révoltes face aux injustices. Selon une critique courante chez les lecteurs de Rawls qui lui reprochent son aveuglement vis-à-vis des pathologies sociales, « la psychologie morale de Rawls peut permettre de justifier la fabrique du sujet néolibéral » (p. 81). Pour répondre à ces critiques, il aurait fallu examiner plus en détail la polysémie du terme qui décrit à la fois la capacité *cognitive* de comprendre le sens du concept de justice, la motivation *affective* qui conduit à obéir à la loi juste et finalement le devoir d'y obéir qui en fait une *vertu*. Malheureusement, ce point n'est pas clarifié dès l'introduction et une certaine ambiguïté règne dans le volume. En particulier, l'aspect cognitif est laissé de côté au profit du sens de la justice comme *sentiment*, apparenté à la culpabilité (Kim Song Ong-Van-Cung), au ressentiment (Florent Guénard) ou à « l'envie excusable » (Miriam Bankovsky), ce qui privilégie les réponses émotionnelles aux injustices et empêche de comprendre pleinement le rôle du sens de la justice au-delà des réponses individuelles : l'émergence de principes normatifs pour une société démocratique, imparfaite certes, mais la meilleure société que nous pouvons espérer.

Par contre, lorsque les hypothèses de Rawls sont confrontées aux comportements réels des citoyens de nos démocraties avancées (Michel Forsé sur le principe de différence, Caroline Guibet Lafaye sur la perception des inégalités, entre autres contributions), le recueil devient passionnant et sa lecture indispensable pour qui veut vraiment critiquer la description que Rawls fait des convictions morales en matière de justice et de discrimination. En particulier, les contributions qui s'interrogent sur l'ontologie sociale de Rawls, comme celle de S. Guérard de Latour, ou sur sa psychologie morale (Nicholas Elmer) permettent des critiques fondées, qui échappent à l'idéologie et reconnaissent à la fois les mérites et les faiblesses de l'entreprise rawlsienne. On citera en particulier les contributions d'A. Le Goff sur la diversité des domaines de la justice ou celle de Soumaya Mestiri sur la justice globale, ou encore celle de M. Bessone sur la manière dont le sens de la justice est ou non pour Rawls aveugle aux discriminations raciales. En conclusion, l'intérêt de ce volume est avant tout d'éclairer la manière dont Rawls a relevé « le défi méthodologique » et a dialogué avec les sciences sociales, rejetant aussi bien le déterminisme social que l'idéalisme, pour trouver, dans

un effort méritoire, mais peut-être insuffisant, un moyen de relier hypothèses normatives et données empiriques.

Catherine AUDARD

Jean-Pierre Marguénaud, Florence Burgat, Jacques Leroy, *Le Droit animalier*, Paris, Puf, 2016, 264 p., 25 €.

La question des relations entre les hommes et les autres animaux reste d'importance théorique et pratique essentielle. Sur le plan juridique, le Code Civil reconnaît maintenant l'animal comme un « être sensible » et il était donc capital de savoir où en était la loi française aujourd'hui. Le droit animalier, c'est en effet « l'ensemble des textes et des décisions de justice concernant les animaux dans le droit positif » (p. 255). C'est ce que ce livre permet de savoir dans un exposé d'une grande finesse et d'une grande clarté. On ne peut donc que le recommander à tous ceux qui s'intéressent au statut juridique des animaux dans notre société.

Ma principale réserve, sur le plan philosophique, s'adresse, non pas aux auteurs de ce beau livre, mais au législateur. Parler de l'animal comme d'un être sensible est une bonne chose, mais encore faudrait-il que l'animal soit bien défini et, ici, seule la définition scientifique des animaux, comme des êtres vivants multicellulaires et hétérotrophes, dérivant d'une structure embryonnaire à deux ou trois feuillets, paraît cohérente. Une définition à laquelle il faudrait ajouter que la plupart des animaux possèdent une sensibilité de type nerveux et que l'homme fait clairement partie des animaux. Enfin il importerait de définir, selon les groupes animaux, les aptitudes à la douleur, à la souffrance ou à la conscience. Certes, ce n'est en aucun cas au biologiste de faire les lois, mais, à l'inverse, le législateur ne peut ici ignorer les bases biologiques, même si, au fil du développement des connaissances, elles ne sont évidemment pas statiques et peuvent être amenées à évoluer.

Les auteurs ont bien conscience de cette nécessité puisqu'ils font référence (p. 20) à la directive 2010/63 de l'Union européenne, fondée sur des bases scientifiques, et qui vise à protéger spécialement, du fait de leurs hautes aptitudes intellectuelles, les vertébrés et les mollusques céphalopodes comme la pieuvre, mais uniquement dans le domaine très restreint de la recherche scientifique. À cet égard, on peut déplorer que la même rigueur scientifique n'inspire pas le législateur dans les autres domaines et notamment celui, abominable, de l'élevage et de l'abattage industriels. Les auteurs du livre font aussi une (trop) brève allusion à la Déclaration Universelle des Droits de l'Animal, certes « texte peu contraignant » (p. 43) mais construit sur des bases biologiques et qui pourrait servir de point de départ au législateur. En revanche, on peut sans doute regretter la référence trop fréquente à des philosophes comme Tom Regan, qui, certes, brille dans l'analyse du droit, mais chez qui la définition donnée des animaux dignes de respect moral (à savoir « les mammifères âgés d'un an ou plus ») n'est guère convaincante, voire folklorique. Si le respect (donc le droit) convient à des êtres sujets d'une vie de conscience, on ne voit pas pourquoi les oiseaux, par exemple, seraient différents des mammifères à cet égard. Ici encore, seule une définition scientifique de l'animal, et des aptitudes intellectuelles particulières des différents groupes animaux, permettra au législateur du futur une approche cohérente du respect des différents animaux par l'homme.

Ce n'est guère le cas aujourd'hui, d'où un ensemble de droits, superbement exposé par les auteurs, qui oscille entre les droits « contre les animaux » (c'est la seconde partie) et les droits « pour les animaux » (c'est le thème de la troisième partie), même si, comme il est justement remarqué, la protection des animaux proches de l'homme reste encore « très relative », notamment dans « une législation ambiguë sur l'élevage des animaux domestiques et leur abattage, l'expérimentation animale ou l'utilisation d'animaux » dans des activités comme la corrida ou la chasse. Quant au traitement des animaux sauvages, il est souvent déplorable, exception faite de certains efforts pour la protection des espèces. On comprendra donc que la réserve philosophique de fond adressée ici au législateur français ne met pas en cause la qualité de l'ouvrage, qui vise à présenter l'édifice contrasté de nos lois animalières, dans leurs qualités comme dans leurs faiblesses.

Georges CHAPOUTHIER

Alain Policar, *Ronald Dworkin ou la valeur de l'égalité*, Paris, CNRS Éditions, coll. « CNRS Philosophie », 2015, 224 p., 25 €.

L'ouvrage est à la fois une réhabilitation d'un philosophe américain du droit, hélas trop méconnu en France, et un plaidoyer pour ses thèses, que Policar trouve « beaucoup plus satisfaisantes » (p. 12) que celles, célèbres, de Rawls.

Ronald Dworkin (1931-2013) conçoit les droits dans une perspective kantienne, où le droit est le reflet d'une réflexion morale rationnelle. La base de la philosophie dworkinienne, c'est la notion d'égalité, ce qui, bien entendu, fait aussi de Dworkin un philosophe du fait politique. « L'État doit traiter ses citoyens [...] avec une égale attention et un égal respect » (p. 67). Puisque « une structure politique désirable doit être avant tout fondée sur les vertus d'équité et de justice », ce qui suppose « l'intégrité comme vertu » (p. 41), Dworkin fait de l'égalité la valeur originelle dont découlent les autres. Par exemple : « l'idéal de liberté doit être [...] considéré comme interne à celui d'égalité » (p. 67). Mais « la compatibilité entre la liberté et l'égalité » n'est correctement assurée que « dans le cadre de la théorie dworkinienne de l'égalité des ressources » (p. 75). Sans elle, l'exercice de la liberté ne peut atteindre sa pleine dimension. Sur le plan métaéthique, le libéralisme dworkinien se fonde sur l'autonomie d'une morale constitutive et de ses principes, et cette insistance sur les principes moraux du fait politique distingue, de manière originale, les thèses de Dworkin de celles de nombreux penseurs contemporains de la justice, comme Rawls. L'édifice dworkinien est donc bien un « égalitarisme libéral », fondamentalement kantien. « L'existence de principes invalide [le] pouvoir discrétionnaire » (p. 59), par exemple celui des juges. Dès lors, sur un plan pratique, « le contrôle rigoureux de constitutionnalité des lois est consubstantiel au principe d'égale dignité des personnes » (p. 165).

En politique, « face à une conception dite majoritaire » qui voudrait que les décisions soient prises pour tenir compte des intérêts balancés des différentes parties en présence, Dworkin défend une conception partenariale « qui postule que l'autogouvernement signifie non le gouvernement de la majorité des gens exerçant une autorité sur tous, mais du peuple dans son tout agissant comme ensemble de partenaires » (p. 166). Un tout qui ne peut que reposer sur des principes constitutionnels (et constitutifs) bien définis.

« C'est pourquoi le constitutionnalisme [...] est le mieux à même de traiter les citoyens avec un respect égal » et de conduire « au principe essentiel de dignité de la nature humaine » (p. 170). « Cette approche, qui accorde une prééminence aux principes de moralité publique » (p. 165) et ouvre sur une conception originale de la démocratie, mérite d'être mieux connue à notre époque où la « *realpolitik* » vise surtout à des compromis entre groupes de pression, sans guère de référence aux préoccupations morales.

Il faut saluer ici un ouvrage exemplaire, qui donne un accès utile, et de lecture agréable, à l'univers de ce penseur marquant de notre temps. Le livre intéressera tous les publics.

Georges CHAPOUTHIER

Alexander Anievas, Nivi Manchanda, Robbie Shilliam (dir.), *Race and Racism in International Relations. Confronting the Global Colour Line*, New York, Routledge, 2015, 218 p., 44,95 \$.

Issu d'un numéro spécial de la *Cambridge Review of International Affairs*, cet ouvrage percutant comprend douze chapitres regroupés en trois parties. La première porte sur les analyses théoriques des notions de race et de racisme et les arguments qui militent pour leur application dans le champ des études internationales. La deuxième présente des études de cas illustrant la dimension racialisée et les pratiques racistes en relations internationales. La dernière offre en guise de *postscriptum* deux réflexions critiques de synthèse, dont l'une est signée par le philosophe Charles W. Mills, auteur de l'ouvrage fameux *The Racial Contract* (1997).

Le point de départ de l'entreprise intellectuelle de cet ouvrage provient d'un article relativement méconnu du grand sociologue américain W.E.B. Du Bois, publié dans *Foreign Affairs* en 1925 et intitulé « *Worlds of Color* ». Dans cet article, Du Bois réexaminait une de ses affirmations célèbres en affirmant « Il était une fois, durant mes plus jeunes années et à l'aube de ce siècle, j'ai écrit : Le problème du vingtième siècle est le problème de la ligne de couleur ». Or, l'absence systématique de cet angle d'analyse dans les courants dominants en théories des relations internationales est consternante. C'est précisément cette « absence de constat » (*norm against noticing*) de la dimension racialisée des relations internationales qui est troublante et exige, selon les auteurs, une révision critique fondamentale des postulats de recherche. En d'autres termes, cette « aphasie raciale » (p. 2), cet « oubli calculé » qui oblitère la question de la race dans les paramètres conceptuels, dans le vocabulaire et le discours employés au sein de la discipline, contribue à l'épistémologie de l'ignorance que Charles Mills et d'autres ont étudiée pour rendre compte de la cécité conceptuelle qui perpétue et sous-tend des systèmes de privilèges. En effet, lorsque l'édification des systèmes d'oppression repose sur des socles devenus invisibles parce que, par un effort délibéré ou non, les acteurs en position de pouvoir (politique, économique, académique) perpétuent le déni et l'ignorance, il devient d'autant plus difficile de l'ébranler.

Dans la mesure où l'étude des relations internationales consiste à identifier et à mieux comprendre les rapports de pouvoir, défini comme « contrôle de l'homme sur l'homme », selon la formulation célèbre du père du réalisme Hans Morgenthau, on peut se demander comment et pourquoi l'étude du *racisme* ne fait pas partie intégrante des schèmes de domination qui sont

identifiés comme tels, au même titre que l'*impérialisme* ou le *colonialisme*. Bien que l'apport des études critiques sur la race converge sur de nombreux aspects avec les analyses post-colonialistes dans le domaine des études internationales, l'objectif de l'ouvrage consiste à présenter la spécificité propre du *racisme* et de ses modalités contemporaines à l'échelle mondiale.

On se contentera d'insister sur la pertinence de la contribution philosophique de cet ouvrage dans le contexte d'un dialogue interdisciplinaire. À cet égard, il faut souligner les chapitres d'Errol A. Henderson, « Hidden in Plain Sight : Racism in International Relations Theory », Srdjan Vucetic, « Against Race Taboos : the Global Colour Line in Philosophical Discourse » et de Charles W. Mills, « Unwriting and Unwhitening the World ».

Dans le texte de Vucetic, la définition même de la notion de race est posée de manière frontale, puisque des conceptions rivales ont succédé à la conception biologique de la race, notion obsolète récusée par un large consensus scientifique. Ainsi, la catégorie d'ethnie ne recoupe pas tout à fait la notion de racisme culturel et ne permet pas de rendre compte des phénomènes de construction sociale qui sont au cœur des processus de racialisation. Vucetic privilégie d'ailleurs la notion de racialisation, qu'elle présente par le biais de la définition développée par la philosophe Sally Haslanger : la racialisation désigne ces phénomènes sociaux par lesquels des catégories sociales d'individus subissent des formes de discrimination individuelle et collective à l'aune de caractéristiques corporelles qui les stigmatisent. D'autres chapitres du livre, tels que celui rédigé par Knox, décrivent comment les conflits armés contemporains, dans le contexte de la guerre contre le terrorisme, produisent et perpétuent ces processus de racialisation.

Henderson entreprend une déconstruction critique des textes canoniques en théories (réaliste, libérale et constructiviste) des relations internationales et de leurs sources philosophiques. Si la question raciale y est généralement ignorée comme telle, elle sous-tend et imprègne l'ensemble de la tradition occidentale des idées politiques depuis l'invention de l'état de nature et la conceptualisation de l'anarchie au sein du courant contractualiste jusqu'à l'eurocentrisme au fondement des développements théoriques contemporains en études internationales. De la même manière, Gruffydd Jones explique comment les notions de bonne gouvernance et d'État défaillant, au cœur des justifications idéologiques de l'intervention militaire ou de l'assistance humanitaire, sont pensées à l'aune des normes occidentales du droit international.

L'ouvrage se termine sur le chapitre de Mills, dont *The Racial Contract* est fréquemment cité dans l'ensemble des chapitres. La déconstruction critique du paradigme rawlsien et de sa méthodologie, qui oblitère la question raciale derrière le voile d'ignorance, constitue une contribution incontournable en théorie politique. Mills en appelle à des échanges interdisciplinaires nécessaires afin de rendre compte de la complexité de ces problèmes : de quelle manière doit-on comprendre le lien de causalité ou le facteur d'impact entre racisme et domination en relations internationales, comment peut-on expliquer la dimension éminemment racialisée des inégalités politiques et économiques qui caractérisent l'état du monde ? Ces schèmes d'oppression sont également genrés, comme plusieurs auteurs le soulignent, en particulier Persaud, dans l'esprit des perspectives « intersectionnelles » d'analyse féministe sur la violence coloniale. Le chapitre de Krishna sur la contribution problématique de Gandhi dans le renforcement d'un certain ordre racial suggère l'idée que l'on doit décloisonner la notion de racisme au-delà des binarités noir-blanc, nord-sud, occidental-non occidental afin de mieux comprendre les modalités

complexes de la « ligne de couleur » à l'échelle globale. Affirmation qui ne peut oblitérer la nécessité de mieux comprendre et identifier les processus de racialisation qui contribuent au maintien d'une domination blanche à l'échelle mondiale, comme les caractères de la recherche universitaire qui perpétuent l'épistémologie « du voile » et de l'ignorance face à la question raciale, en vue de déconstruire le blanchiment des études internationales.

Ryoa CHUNG

Nestor Capdevila, *Équivoques et tourments de l'utopie. Un concept en jeu*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « La philosophie à l'œuvre », 2015, 286 p., 22 €.

Voilà un livre difficile à résumer en quelques lignes. Sur un sujet aussi délicat et aussi polémique, un concept aussi complexe à définir que celui d'utopie, l'auteur semble prendre un malin plaisir à dérouter son lecteur. Négligeant d'introduire son propos, il le plonge directement au cœur de ce qui apparaît d'abord comme une tentative de bilan de l'« utopie » soviétique au xx^e siècle ; mais c'est pour enchaîner aussitôt, avant même la fin du premier chapitre, sur l'« utopie » de la Catalogne anti-franquiste. La suite passe (entre autres) par Thomas More, Ernst Bloch, Don Quichotte, Proudhon et Elvis Presley ; elle mêle des matériaux hétérogènes, chansons populaires, utopies littéraires, discours politiques, essais philosophiques. L'ouvrage se termine aussi abruptement et mystérieusement qu'il a commencé, par un vers du poète catalan Raimon : « *Però nosaltres al vent, la cara al vent* » (Mais nous autres au vent, la face au vent). Il y a là de quoi laisser perplexe.

Un tel dispositif n'est cependant pas fortuit, même si, à l'image de *L'Utopie* de More, il ne livre pas explicitement son sens profond. S'agit-il de souligner que l'utopie n'est pas un objet comme un autre, qui réclame un traitement spécifique ? Ou plutôt d'imiter l'écriture utopique qui se joue sans cesse du lecteur, dans une tentative de dire ce qu'est l'utopie sur un mode utopique ? Peut-être dans une certaine mesure ; mais en l'occurrence il semble avant tout que Nestor Capdevila prolonge et radicalise une démarche qu'il avait déjà adoptée à propos de l'idéologie, dans *Le Concept d'idéologie* (Puf, 2004) : plutôt que de chercher à dégager une définition univoque du terme, probablement introuvable, il préfère prendre acte de la polysémie du mot et analyser le jeu des différents sens dans les usages les plus marquants.

On peut ainsi ramener à quatre grandes significations les emplois du mot « utopie » dans l'immense corpus étudié par Nestor Capdevila. D'abord, l'utopie renvoie au *refus de la réalité* et du monde tel qu'il va : c'est sa dimension critique, qui doit être radicale pour que l'on parle d'utopie plutôt... que de critique justement. Deuxièmement, l'utopie peut désigner le *rêve*, c'est-à-dire un objectif impossible bien que désirable. L'envers du rêve, qui constitue le troisième sens du mot, c'est l'*illusion* : un objectif désirable *a priori* mais dont la réalisation révèle le caractère cauchemardesque. Le socialisme soviétique constitue, dans de nombreux discours, l'illustration la plus banale de ce troisième sens. Enfin, l'utopie peut renvoyer à une forme de *projet*, qui pourrait se réaliser dans une mesure et dans des délais variables. Au xx^e siècle, Karl Mannheim et Ernst Bloch entendent employer le terme dans ce sens précis.

Mais l'ouvrage ne se contente pas de suggérer que le mot utopie renvoie à ces quatre sens comme à quatre catégories bien distinctes dans lesquelles on

pourrait ranger définitivement chacune des utopies littéraires, philosophiques ou politiques. Il montre au contraire que cette polysémie est indépassable et constitutive de chacune des utopies. Tout geste considéré à un moment ou à un autre comme utopique, qu'il soit théorique ou pratique, le sera successivement, alternativement ou en même temps dans plusieurs de ces différents sens, sans qu'aucun d'entre eux ne puisse se prévaloir d'être le « véritable ». Les différentes conceptions du monde, les conflits d'interprétation sur la réalité, le désaccord entre les hommes sur le possible et l'impossible condamnent ces produits de l'imaginaire, de la raison et de l'action individuels et collectifs à osciller entre ces différents pôles signifiants.

Il en résulte deux leçons importantes, même si elles sont éventuellement discutables : premièrement, l'utopie ne doit pas seulement être recherchée dans des matériaux nobles comme ceux de la littérature ou de la philosophie, mais se trouve partout où affleure l'espérance humaine, avec tout son poids affectif : en ce sens, un événement, une revendication, un poème peuvent être qualifiés d'utopiques. Deuxièmement, il faut renoncer à disposer d'un concept univoque d'utopie, tout en reconnaissant la nécessité de l'usage de ce terme, si profondément intégré dans la culture politique et l'imaginaire collectif qu'il ne peut être question d'en faire l'économie. À cette deuxième thèse, l'historienne de la philosophie objectera néanmoins : cette polysémie indéniable est-elle aussi radicale et aussi universelle que l'ouvrage semble le suggérer ? À défaut de figer le concept dans une définition définitive, ne peut-on pas isoler des périodes ou des ensembles d'utopies dans lesquels le mot prend un sens plus précis ou plus spécifique ? L'insistance sur sa polysémie ne conduit-elle pas à abraser certains caractères saillants et positifs de l'« utopie classique », de l'« utopie des Lumières » ou du « socialisme utopique », pour ne citer que quelques sous-catégories classiques ? Le dispositif textuel mis en place par Nestor Capdevila ne permet pas d'être certain de sa position sur ces questions : ultime pirouette de ce livre qui présente, on l'aura compris, de troublantes et séduisantes analogies avec son objet.

Stéphanie ROZA

Jean-Michel COUNET (dir.), *La Citoyenneté. Actes du XXXIV^e Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française (ASPLF)*, Louvain-la-Neuve, Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2015, 913 p., 87 €.

Ce volume dense et varié reprend soixante-quinze interventions présentées lors du Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française (ASPLF), organisé par la Société philosophique de Louvain à Bruxelles et à Louvain-la-Neuve du 21 au 25 août 2012, sur le thème de la citoyenneté. Comme le souligne le discours d'inauguration de Jean-Michel COUNET, Président de la Société philosophique de Louvain, « nous sommes entrés dans le temps du monde fini ; les ressources naturelles sont limitées, il n'y a plus de *no man's land* où pourraient se réfugier ceux qui voudraient se soustraire aux conditions du contrat social » (p. 20). C'est donc au défi de redéfinir le statut du citoyen, auquel personne ne peut désormais échapper, que cet ouvrage essaie de répondre. Bien que le sujet abordé soit vaste et hétérogène, on peut déceler certaines problématiques transversales aux différentes contributions. Pour en citer quelques-unes : la dialectique entre engagement et passivité citoyenne, et entre droits et devoirs civiques, la place

de la religion dans l'espace public, le cosmopolitisme, l'éducation civique, les liens entre les dimensions sociale et politique de la citoyenneté.

Pierre Pellegrin analyse la citoyenneté chez Aristote, et il en restitue l'image très actuelle d'une condition fragile, résultat d'une lutte menée sans cesse par chaque individu. Paolo Flores D'Arcais insiste sur l'incompatibilité de la religion avec la démocratie. Une image plus nuancée de la relation de la transcendance à la raison publique démocratique est donnée par Jean-Marc Ferry et Louis Perron. Jean Onaotsho-Kawende décrit le concept de citoyenneté en Afrique noire, en l'insérant dans le contexte aussi bien communautaire qu'étatique et même global. Simone Goyard-Fabre questionne avec originalité la relation entre droits et devoirs des citoyens dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, à l'honneur dans le volume car on célébrait en 2012 le tricentenaire de sa naissance, et en particulier son « catéchisme du citoyen ». Fabio Bruschi et Louis Carré dressent deux états des lieux des droits sociaux à l'époque de la crise de l'État-nation et de la rhétorique néolibérale, fournissant les éléments-clés pour repenser cette catégorie problématique à la fois au niveau théorique et pratique.

Dans l'impossibilité de mentionner toutes les interventions, nous ne pouvons que recommander, au spécialiste comme au simple citoyen engagé, un ouvrage qui marque une nouvelle étape dans le parcours de systématisation d'un sujet à multiples facettes, qui entremêle le questionnement philosophique aux dimensions du politique et du social. On regrette cependant l'absence d'une bibliographie pour la majorité des interventions du volume, qui ne présente qu'une table des matières et un index des noms d'auteurs. Cette absence, d'ailleurs, ne cache pas la dette intellectuelle des intervenants à l'égard de John Rawls et de Jürgen Habermas, références incontournables d'une réflexion contemporaine sur la citoyenneté démocratique.

Roberto ZAMBIASI

Pierre Crétois, *Le Renversement de l'individualisme possessif : de Hobbes à l'État social*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Les Anciens et les Modernes », 2014, 356 p., 35 €.

Pierre Crétois retrace ici l'histoire philosophique du droit de propriété, en s'attardant aux représentations normatives concurrentes qui ont guidé la réflexion moderne sur ses fondements, son extension et ses limites. Cette entreprise généalogique vise à examiner à nouveaux frais la nature et l'importance d'une tradition de pensée, identifiée, depuis les travaux pionniers de C.B. Macpherson, à l'« individualisme possessif », selon lequel l'individu est le propriétaire exclusif de lui-même et de ses biens et qu'il n'est ainsi nullement redevable à la société de sa personne et de ses capacités. Loin de nier le caractère structurant de cette perspective dans le développement de la pensée politique moderne, Crétois insiste plutôt sur la diversité paradoxale des formes qu'elle emprunte et sur les différents efforts de pensée qui la prennent pour cible. Le parcours proposé est orienté par la thèse selon laquelle l'histoire de la réflexion moderne sur la propriété est celle à la fois des formes plurielles de l'« individualisme possessif » et de ce que l'auteur appelle, à la suite d'Étienne Balibar, le « renversement de l'individualisme possessif ».

La tradition de l'individualisme possessif voit dans la protection des droits inaliénables de l'individu la principale, sinon l'unique, source de

légitimité politique. Si Crétois reconnaît qu'elle trouve sa source dans la philosophie de John Locke, il affirme cependant qu'il est nécessaire de ne pas la réduire à une forme qui présente la particularité d'être à la fois anthropologique et normative. C'est au contact de la pensée physiocratique de la seconde moitié du XVIII^e siècle que le lecteur pourra prendre la mesure du caractère polymorphe de l'individualisme possessif. Comme le montre Crétois, la propriété de soi y apparaît certes comme la norme naturelle et essentielle de l'ordre politique, mais sans que soit présupposée, à la manière de Locke, l'idée d'un homme originellement libre et indépendant. En plus d'être strictement normative et de justifier le « despotisme des lois », la thèse individualiste défendue par les physiocrates a ceci de particulier qu'elle émerge et se renforce à travers la mise en œuvre de mesures politiques concrètes. L'exploration du versant français de l'individualisme possessif présente ainsi le double intérêt de nuancer l'exemplarité du moment lockéen au sein de cette tradition et de montrer que le problème philosophique de la propriété recouvre des enjeux indissociablement théoriques et pratiques.

La suite de l'ouvrage est consacrée à l'examen de ce qui apparaît tout au long de la modernité comme une alternative à la tradition de l'individualisme possessif. Crétois considère Hobbes comme la source paradoxale d'une trajectoire intellectuelle et politique qui va de Rousseau jusqu'à l'État social et qui est portée par la volonté de « renverser » les prémisses sur lesquelles s'est érigé l'individualisme possessif. L'auteur rappelle que, pour Hobbes, si l'individu est naturellement propriétaire de lui-même, celui-ci doit néanmoins renoncer à faire un usage direct de cette propriété pour entrer en société. Dans cette optique, les institutions de l'État ont moins en vue la protection de la propriété personnelle que l'établissement du projet de paix. Critiquant l'autonomie du droit de propriété et défendant son articulation avec les exigences de la vie sociale et civique, Rousseau poursuivrait ainsi l'entreprise de Hobbes visant à assujettir la propriété à des fins politiques supérieures. Selon Crétois, l'émergence théorique et institutionnelle de l'État social en France à la fin du XIX^e siècle constituerait ainsi le point d'orgue de l'histoire du « renversement » de l'individualisme possessif. L'institution des services publics, soutient-il, suppose la défense de fins politiques dont la réalisation implique de renoncer à faire un usage libre de sa personne et de ses biens.

En filigrane est suggérée une hypothèse des plus stimulantes sur le plan historiographique : que le débat sur la propriété est façonné en creux par l'opposition entre le libéralisme et le républicanisme. Alors que le premier accreditte la thèse de l'individualisme possessif selon laquelle il convient de restreindre le pouvoir politique à la défense des droits inaliénables des individus, dont celui de propriété, le second soutient que le droit de propriété est fondé politiquement et qu'il doit être défini à la lumière des exigences de la vie collective. Crétois ajoute une précision essentielle : s'il exprime le refus de penser l'individu comme un atome isolé, le républicanisme moderne n'est pas un anti-individualisme, mais plutôt un individualisme « pondéré », qu'on ne peut assimiler au collectivisme promu par les défenseurs de la communauté des biens. De plus, est mise en avant l'idée originale et suggestive d'une convergence, à la fois conceptuelle et politique, du renversement de l'individualisme possessif et du républicanisme, Crétois considérant que c'est dans l'institution de l'État social que l'intuition républicaine trouverait sa traduction moderne la plus exemplaire.

Jérémy DUHAMEL

Dany-Robert Dufour, *L'Individu qui vient... après le libéralisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2015, 496 p., 9,50 €.

Ce livre foisonnant (originellement paru chez Denoël en 2011) entend tirer les conséquences pratiques de deux ouvrages antérieurs, *Le Divin marché* (Denoël, 2007) et *La Cité perverse* (Denoël, 2009). Le libéralisme contemporain est, selon Dufour, inséparable d'un programme de réduction de la personne humaine à ses pulsions : le marché entreprend donc de détruire « en temps de paix » les institutions héritées des Lumières, en particulier l'école, massacre encore amplifié par les industries culturelles (p. 350). En conséquence, les forces du marché, appuyées par les théories postmodernes, rendent impossibles l'émergence de l'individu. Les moyens diffèrent, mais la conséquence est la même que pour le fascisme ou le bolchévisme : « *l'individu n'a encore jamais existé* » (p. 13). Pourtant, la promesse d'un « individualisme enfin sympathique » (p. 363) peut être tenue : elle trouve sa place dans la philosophie de l'histoire que développe l'auteur dans des termes qui font penser au freudo-marxisme.

Les grands récits religieux avaient associé la répression des pulsions, nécessaire, civilisatrice, à une certaine sur-répression (p. 163), condition de la soumission et de l'exploitation des femmes, des homosexuels, des prolétaires. Malheureusement, les Lumières anglaises, en refoulant les Lumières allemandes (p. 54), ont conduit à la confusion des deux répressions de par la construction d'un discours providentiel, celui du Divin marché, qui a donné congé au gouvernement des hommes et à la « fantastique » émancipation du politique (p. 150). Le discours postmoderne, pseudo-révolutionnaire, n'a fait qu'accélérer ce processus destructeur entamé par les Jansénistes et les Puritains, qui conduit à terme à un « droit sado-libéral » (p. 235) où le fantasme se substitue au réel.

Ne nous attendons pas à ce que des thèses aussi massives soient exprimées en un style académique : l'auteur raffole de jeux de mots conceptuels inspirés librement de Lacan. Il évoque son « esprit légèrement mal tourné » (p. 185). Mais polémique en termes gaillards contre Deleuze ou Bourdieu, ces icônes, ces sophistes, n'est-ce pas être un néo-réac ? Dufour s'en défend vigoureusement (pp. 146-149). Les vrais réacs abondent, ce sont ceux qui veulent en revenir au grand récit théologico-politique du Père et à l'oppression (le contrôle) des femmes et de leur utérus. On peut pourtant craindre que des lecteurs un peu pressés, ou très doctrinaires, ne veuillent retenir de ces presque 500 pages que les pp. 218 à 258. Selon l'A., trop souvent le concept de genre sert surtout à nier la différence sexuelle, de nature biologique. Or Françoise Héritier a montré que toute culture part du « butoir » de la différence des sexes (p. 286), non du désir homosexuel (pp. 282-283). L'A. en a surtout après le mythe si répandu du changement de sexe, opération impossible, du moins aujourd'hui. Aura-t-on longtemps encore le droit de rappeler cette vérité ?

En attendant que l'hétérosexualité soit un jour réprimée (p. 284), l'A. explique (pp. 219-220) comment un conférencier peut en France draguer en toute civilité « une jolie personne du premier rang »... Mais il y a bien d'autres aspects pratiques dans ce livre, de la réforme de l'école à la multiplication des conservatoires tant naturels que culturels et au sauvetage d'un État qui ne serait plus nécessairement État-Nation. Enfin on trouvera en annexe trente mesures d'urgence.

S'il faut être circonspect devant le procédé qui consiste à assimiler le caractère globalitaire du marché au totalitarisme nazi et stalinien (p. 141), il

n'en s'agit pas moins pour Dufour de préserver ce qu'il y a d'authentiquement émancipateur dans la culture occidentale : la place faite à l'hétéronomie morale et juridique au cœur de l'autonomie, comme l'expliquait Castoriadis (p. 388). Que penser du rôle que jouent dans ces analyses les calembours (par exemple « oxymore de rire », p. 112), pour ne pas dire la franche bouffonnerie, comme p. 252 ? Avouons que ce mélange détonnant de paillardise et d'esprit de système, s'il associe parfois deux espèces de la lourdeur, est assez plaisant dans l'ensemble. Nous n'évoquerons pas Juvénal ou Voltaire pour autant, mais plutôt *Le Canard enchaîné* ou *Charlie-hebdo*.

Henri DILBERMAN

Dominique Iogna-Prat, *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société (1200-1500)*, Paris, Puf, 2016, 502 p., 16 p. d'illustrations en couleur hors texte, 25 €.

Dominique Iogna-Prat poursuit ici l'enquête entreprise dans *La Maison Dieu*, où il s'était interrogé sur le parallèle métonymique entre le rôle de l'église (bâtiment) en tant que pôle ordonnateur de la ville et celui de l'Église (institution) en tant qu'architecte de la société dans la période 800-1200. La question centrale est de savoir si cette métonymie église/Église a été progressivement remplacée, dans la période 1200-1500, par celle de ville/cité, c'est-à-dire par un espace urbain où l'église est devenue un lieu public parmi d'autres, en parallèle avec une société où l'Église a perdu sa primauté vis-à-vis de la cité et de l'État.

L'ouvrage, qui se réfère à la fois à des sources écrites et iconographiques, est organisé en trois parties. Dans la première, après avoir justifié le recours aux abstractions institutionnelles d'Église, État et cité, l'auteur analyse les transferts de sacralité de la première aux deux dernières entre 1200 et 1500. Le choix de ne pas recourir au concept de sécularisation est volontaire : Iogna-Prat met en garde sur l'ambiguïté d'un mot passe-partout des sciences humaines et sociales qu'il qualifie de « mythe fondateur de la modernité intellectuelle » (p. 88).

La deuxième partie se concentre sur la réception dans l'Occident chrétien de deux ouvrages cruciaux d'Aristote, l'*Éthique à Nicomaque* et les *Politiques*, à partir des années 1250-1270. La distinction thomiste entre théologie et politique, la critique nominaliste du « réalisme ecclésiologique », les traductions en langue vernaculaire d'Aristote au XIV^e siècle, représentent selon l'auteur autant de points de rupture par rapport à l'idée d'une Église conçue comme un Tout englobant la société. Désormais le roi, celui qui possède la science « architectonique » au sens aristotélicien (à la fois éthique et politique), se propose comme nouveau bâtisseur aussi bien de la société que de ses espaces urbains. La troisième partie renforce cette thèse à travers une sémiologie de la ville européenne entre 1200 et 1500, s'inspirant de l'approche de Françoise Choay. Le cas d'étude choisi est celui du « laboratoire urbain » italien, de la constitution de la cité-État communale au XIII^e siècle à la ville idéale de la Renaissance, selon la théorisation qu'en fournit Leon Battista Alberti dans *De re aedificatoria*. L'ouvrage s'achève sur une remise en question de la thèse d'un passage linéaire d'une métonymie (église/Église) à l'autre (ville/cité), en soulignant la persistance, dans la cité du XVI^e siècle, de la dimension de la transcendance, dans laquelle la ville/cité se superpose, sans pouvoir la dépasser, à l'église/Église. Est-ce encore

vrai pour la cité d'aujourd'hui ? L'historien médiéviste, bien conscient des limites temporelles de sa démarche, cède ici le pas au philosophe.

Ce dernier ne peut que bénéficier de la lecture d'une œuvre érudite et originale (utilement complétée par une bibliographie, un index des personnes et des lieux, un index historiographique et une table des figures et illustrations) qui, sans être une histoire de la pensée politique au bas Moyen-Âge, éclaire néanmoins les racines médiévales, trop souvent oubliées, de la théorie politique moderne.

Roberto ZAMBIASI

Paul Valadier, *Sagesse biblique, sagesse politique*, Paris, Salvator, 2015, 186 p., 20 €.

Il s'agit de raviver certains thèmes bibliques afin d'élargir notre sagesse politique. Le chapitre premier, opposant Athènes et Jérusalem, souligne le fait que la culture européenne repose sur deux piliers : la Bible et l'héritage gréco-romain. Toutefois, que de différences entre ces deux univers ! Ainsi, l'élargissement de la notion de peuple demeurerait impénétrable au monde grec, où l'on chercherait vainement une contestation du pouvoir établi comme on la rencontre dans la littérature prophétique. La figure de Salomon permet de mesurer à quel point, dans l'Ancien Testament, la royauté apparaît immédiatement suspecte, considérée davantage comme une malédiction que comme une institution normale et heureuse. On ne peut lire l'Écriture sans rencontrer l'avertissement constant sur les dangers du pouvoir, inhérents à toute domination de l'homme sur l'homme. Le Nouveau Testament ne peut que renforcer cette impression, puisqu'il commence par le récit hautement symbolique de la tentation du Christ, où la maîtrise de « tous les royaumes de la terre » est attribuée à la puissance démoniaque (p. 71). La sagesse d'un tel enseignement oblige à ne pas survaloriser le politique, comme si tout relevait de ce domaine. Par nature, le message évangélique se révèle antitotalitaire.

Intervient alors l'aporie manifeste que constitue l'affirmation de saint Paul dans l'épître aux Romains, « Toute autorité vient de Dieu » (Rom. 12/1), affirmation confirmée par la première épître de Pierre : « Serviteurs, soyez soumis à vos maîtres [...] non seulement aux bons et aux doux, mais aux scélérats » (1^e P. 2/13-21). À cela, l'auteur répond que, dans ces textes, Dieu est bien regardé comme le principe dont dérive toute autorité, mais cela n'implique nullement que toute autorité soit divine *a priori*. L'autorité, qu'elle soit parentale ou sociale, court toujours le risque d'être trahie par un exercice abusif et déréglé qui en pervertirait la finalité, impliquée par le terme lui-même : la croissance de ceux sur lesquels elle s'étend. Si toute autorité vient de Dieu, on est fondé à demander si elle se soumet, en retour, à la volonté de celui-ci. Ces citations doivent d'ailleurs être tempérées par la réplique de l'apôtre Pierre à l'autorité romaine, alors qu'il se voit arrêté pour cause de prédication intempestive : « Il vaut mieux obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ! ». Cette répartie ouvre un espace réel à une éventuelle désobéissance. Toute soumission à un ordre quelconque requiert un effort de lucidité intelligente et l'examen des conditions qui l'accompagnent. En aucun cas, elle ne doit être une application servile.

Dans un dernier chapitre, intitulé « Fin du monde : catastrophe ou espérance », l'auteur en vient à s'interroger sur la notion de progrès et la fin de

l'histoire. Les enseignements de saint Augustin se présentent opportunément à l'appui de son argumentation, notamment à travers l'idée d'une progression croissante et liée du Bien et du Mal, tout au long de l'histoire. D'une manière générale, ce qui est bénéfique sous un certain angle se révèle néfaste sous un autre. Toute innovation technique, celle de l'ordinateur, par exemple, peut aboutir à des accrocs dommageables et provoquer les pires déséquilibres. Cependant, sans sombrer dans une vision naïvement optimiste de l'histoire, on peut se déclarer confiant dans la suprématie ultime du Bien sur les forces négatives. À la spiritualité de S. Weil, se soumettant sans réserve à l'ordre immuable du réel voulu par Dieu et tentée par *l'amor fati* stoïcien, Paul Valadier oppose une autre conception de la Providence. Contre tout ce qui pourrait ressembler à une prédestination de type janséniste, elle consiste dans l'ouverture de l'homme à l'aide divine, à condition qu'il accepte de l'accueillir.

Cet ouvrage, riche en observations pertinentes et peuplé de propositions concrètes, aisément réalisables, peut soulever quelques objections. Ainsi, en évoquant l'inféodation supposée de l'Église gallicane au pouvoir politique (p. 101), l'auteur confond deux époques différentes, celles d'avant et d'après la Révolution. C'est, en effet, le mérite de l'Église gallicane et constitutionnelle d'avoir demandé et obtenu, en 1794, la première séparation de l'Église et de l'État, abolie par le Concordat de 1801. Durant tout le XIX^e siècle, l'ultramontanisme triomphant ne cessera de militer pour leur fusion. On peut, en outre, être surpris par les prises de position sur les récentes lois « sociétales » comme celle du « mariage pour tous » (p. 162). Pour en contester la légitimité, l'analyse donnée se révèle singulièrement expéditive, versant, parfois, dans la banalité journalistique.

Jean DUBRAY

SCIENCES SOCIALES

Johan Heilbron, *French Sociology*, Ithaca (NY)/Londres, Cornell University Press, 2015, XII-272 p., 27,95 \$.

Catherine Paradeise, Dominique Lorrain, Didier Demazière (éd.), *Les Sociologies françaises. Héritages et perspectives (1960-2010)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, 650 p., 33 €.

Voici, sur la sociologie en France, deux ouvrages bien différents (pas seulement par la langue), qu'on peut tenir pour complémentaires. Le premier brosse une histoire générale de la discipline, quand le second présente un inventaire personnalisé de domaines spécialisés.

On devait déjà à Johan Heilbron une préhistoire (ou ce qu'il appelle une « histoire prédisciplinaire ») de la sociologie (principalement en France), avec son *Naissance de la sociologie*, paru en 1990 en néerlandais, traduit en anglais (*The Rise of Social Theory*, Polity Press, 1995), puis en français (Agone, 2006), depuis le XVII^e siècle (avec les salons et académies) jusqu'à Auguste Comte. Il en livre maintenant la suite, « d'Auguste Comte à Pierre Bourdieu » (quatrième de couverture). Ce travail de « sociologie historique », qui vise à présenter la sociologie française, son histoire et ses spécificités à

l'usage de lecteurs anglophones, entend s'inscrire dans « l'approche théorique des champs », ce qui implique de ne traiter « des individus ou des institutions » qu'en relation avec les autres, comme de la sociologie elle-même que dans ses rapports avec « les sciences, la philosophie et la littérature » et en la replaçant dans « le champ académique en général » (pp. 4-5).

Des sept chapitres, le premier présente « la structure de la science sociale française au XIX^e siècle », notamment dans le cadre de l'Académie des sciences morales et politiques, le deuxième porte sur l'invention comtienne de la discipline, sa migration en Grande-Bretagne et son retour en France avec la Troisième République, le troisième sur son implantation universitaire avec l'entreprise durkheimienne, le quatrième correspond à l'article « Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940 » qu'on peut lire dans la *Revue française de sociologie* (1985, n° 2), le cinquième aborde la période d'après-guerre (et utilise notamment l'article « Pionniers par défaut : les débuts de la recherche au Centre d'Études Sociologiques » dans la même revue, 1991, n° 3). Le sixième présente l'expansion et les transformations de la sociologie devenue une discipline académique organisée à partir des années 1960 et le septième, « Styles intellectuels et dynamique des groupes de recherche », brosse quatre entreprises saillantes qui se détachent dans le développement de cette même période : celles de Touraine, Crozier, Boudon et Bourdieu. Une double conclusion suit cette fresque sociohistorique : à celle qui récapitule la démarche et en résume les résultats (on peut utilement commencer la lecture par cette conclusion), s'ajoute un « épilogue » qui demande « Qu'est-ce qui est français dans la sociologie en France ? » et distingue plusieurs dimensions des « traditions nationales ».

Loin de reposer seulement ou même principalement sur l'analyse des œuvres, ce parcours mobilise une large documentation (qui inclut des entretiens avec une quarantaine de personnes : liste pp. IX-X) sur la trajectoire sociale des auteurs et sur les institutions et comporte de nombreux tableaux statistiques, graphiques et schémas. Les notes sont malheureusement regroupées en fin d'ouvrage, ce qui est malcommode (d'autant plus qu'elles ne sont pas purement bibliographiques), et la bibliographie y reste disséminée, mais on apprécie de pouvoir circuler dans l'ouvrage grâce à un index général (et non limité aux noms), qui ne permet pas, cependant, de retrouver les informations données en notes. L'intention de faire œuvre de sociologie par des mises en relation systématiques (« Plutôt que de présenter idées, textes ou discours indépendamment de leurs producteurs et des conditions de leur production, j'ai tenté de rendre compte de leur formation comme d'un processus inséparablement intellectuel et social », p. 209) est bien tenue. Au passage, des préjugés plus ou moins fréquents sont infirmés – par exemple celui qui voit un déclin du mouvement durkheimien après la première guerre mondiale.

Le volume collectif (il réunit 49 auteurs) qui met sociologie française au pluriel présente une tout autre ambition. Il est issu d'un colloque tenu en juin 2013 dont l'objet était d'assurer une forme de transmission entre les sociologues entrés dans la discipline dans les années 1970, en train de partir à la retraite, et les nouvelles générations. Ainsi, chaque thème abordé l'était par un « duo » comportant « senior » et « junior » (p. 8). Ces thèmes, présents dans la discipline en début et en fin de période, ne visaient pas à en donner une vue complète : certains, fort importants (comme la sociologie des organisations), ne sont pas directement présentés. Un ouvrage précédent consacré aux principaux domaines de la recherche sociologique (Henri Mendras et Michel Verret, *Les Champs de la sociologie française*, Colin, 1988), de facture assez différente, renvoyait à un état déjà ancien.

Le chapitre introductif brosse une histoire de « Cinquante années de sociologie française ». Une (relativement) brève première partie transversale aborde « Les sociologies françaises dans leur environnement » avec deux sections, dont une sur la réception de la sociologie française aux États-Unis, à partir d'une étude bibliométrique (où l'on constate une très forte concentration sur quelques noms : Durkheim et Bourdieu cumulent près de la moitié des citations analysées dans des revues importantes). Les 15 sections des « Sociologies spécialisées » passent en revue celles de la stratification, de la famille, de l'école, des religions, du travail, du genre, les sociologies économique, politique, rurale, urbaine, des migrations, de la santé, des arts et de la culture, des sciences et des techniques, de la communication et des médias, chacune comportant une brève présentation et deux contributions de générations différentes, explicitant une expérience personnelle du domaine.

Ainsi le premier thème est abordé par Alain Chenu, qui présente une autobiographie de ses travaux sous le titre « Sociologie statistique, inégalités et stratification sociale », et suit une réflexion sur « Prénom et structure sociale » de Baptiste Coulmont (qui avait découvert les premières recherches sur ce sujet à l'occasion « d'une "colle" en classe préparatoire ») : les « prénoms comme marqueur de position sociale » peuvent permettre « de réintroduire [...] une attention aux différences de classe » dans une société (et une sociologie ?) où la notion de classe semble devenue quasi obsolète (p. 131). Chaque section est suivie d'une bibliographie. L'ensemble est complété par trois index (des auteurs, des sigles, thématique) ; les auteurs cités au moins 25 fois sont Bourdieu, Touraine, Durkheim, Weber, Mendras et Latour ; les plus cités parmi les étrangers contemporains sont Anselm Strauss et Andrew Abbott (mais celui-ci est co-auteur d'une des sections de la première partie) ; le sigle le plus souvent cité est celui du CNRS ; l'entrée thématique la plus fournie en renvois est « Travail » (et, parmi les entrées en « sociologie de - », celle du travail).

On dispose ainsi, sinon d'un bilan synthétique et complet des principaux domaines thématiques de la recherche sociologique en France, du moins d'un outil de travail et d'une documentation très substantielle que sa forme de témoignages personnels contribue à rendre vivante – bref, d'un utile complément, sur la période contemporaine, à l'ouvrage de Johan Heilbron, dont il reste à espérer une prochaine traduction ou adaptation française.

Dominique MERLLIÉ

Bernard Lahire, *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue « culture de l'excuse »*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2016, 184 p., 13,60 €.

La sociologie dérange, déclare Bernard Lahire, car elle est la quatrième blessure narcissique infligée à l'individu, démontrant que celui-ci n'est pas « un atome isolé, libre et maître de son destin » (p. 8). Ce qui gêne les défenseurs d'un capitalisme libertaire pour qui riches et pauvres ont la place qu'ils méritent, tel Philippe Val, auteur d'un *Malaise dans l'inculture* (Grasset, 2015) contre lequel Lahire réagit dans un « Supplément » acerbe et vigoureux (pp. 129-168). Pour ces tenants de l'ordre établi, expliquer reviendrait à excuser et déresponsabiliser les auteurs de méfaits. Or, répond l'auteur, cette critique confond le plan descriptif (comprendre) et le plan normatif (juger). Comme si l'on reprochait au physicien d'excuser la pomme qui tombe de

l'arbre parce qu'il explique ce mouvement par la gravitation et non par la volonté du fruit d'exercer un libre déplacement.

Remarquant avec un brin d'ironie que ceux qui contestent les sciences sociales adhèrent au déterminisme biologique le plus dur – n'hésitant pas, comme Nicolas Sarkozy, à traquer la délinquance dès la maternelle –, l'auteur souligne que la biologie coupe « radicalement tout lien possible entre celui qui juge et ceux qui sont jugés » (p. 58), en faisant reposer les actes d'un individu sur ses gènes ou son « caractère ». L'analyse sociologique révèle l'entrelacement des responsabilités et le poids des logiques collectives. Contre le mythe de l'individu entièrement libre et totalement responsable, elle montre que la liberté n'existe qu'en contexte. C'était déjà l'argument adressé par Bourdieu à Sartre, dans son commentaire du célèbre exemple du garçon de café (*Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997). Il n'a rien perdu de sa pertinence.

La sociologie désessentialise et met en lumière les fausses évidences. Elle ne nie pas les individus mais cherche à les penser relationnellement. Lahire s'appuie ici sur Bourdieu, Elias, Everett C. Hughes mais aussi l'hypnotérapeute François Roustang et le systémicien Gregory Bateson, ainsi que sur ses propres travaux (qui développent une sociologie des individus, d'inspiration bourdieusienne). Plutôt que de supprimer les cours de sociologie au lycée, conclut-il, il faudrait en introduire dès l'enseignement primaire, avec une pédagogie adaptée, ce qui serait la plus utile des formations à la citoyenneté, tant voulue par les politiques de toutes obédiences. Pour provocante qu'elle soit, l'idée serait à méditer.

Ce petit livre n'est pas adressé aux spécialistes des sciences sociales : coup de gueule destiné au grand public, il constitue aussi une intéressante initiation au regard sociologique.

Stanislas DEPREZ

Jean-Louis Fabiani, *La Sociologie comme elle s'écrit. De Bourdieu à Latour*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Cas de figure », 2015, 258 p., 14 €.

Jean-Louis Fabiani veut contribuer à redonner ses lettres de noblesse à un genre habituellement considéré comme mineur et souvent laissé aux doctorants : le compte rendu. Dans la ligne de Durkheim, et à la suite de son maître Jean-Claude Chamboredon (à qui le présent ouvrage est dédié), il revendique l'importance de l'exercice, non seulement pour sa valeur propédeutique mais surtout parce qu'il se place « au centre du savoir des sciences sociales » (p. 12). Témoignage de ce savoir en voie de constitution, ce recueil présente neuf textes parus entre 1992 et 2015, dont certains ont fait l'objet d'une actualisation. Deux articles semblent inédits (sur Randall Collins et Bruno Latour).

À vrai dire, ces comptes rendus tiennent de l'étude critique et non de la recension, par leur taille – entre dix et vingt pages – et par la perspective de l'auteur. Fabiani y travaille plusieurs livres et il les commente plus qu'il ne les présente : il en montre les enjeux, les points forts et les faiblesses, et les questions posées. Ce livre peut ainsi se lire comme une histoire subjective de la sociologie des quarante dernières années ou l'écho d'un cheminement personnel. On y trouve donc naturellement des contributions sur Bourdieu, Passeron, Foucault, Boltanski ou Latour (à ce propos, relevons l'étrangeté du sous-titre, qui laisse penser que Fabiani aurait commencé sa carrière comme bourdieusien avant de se convertir à la théorie de l'acteur-réseau).

L'auteur a fait un passage aux États-Unis, notamment auprès du sociologue de la philosophie Randall Collins : on peut lire un texte sur cet auteur, et d'autres sur Andrew Abbott et Ivan Ermakoff. Trois chapitres ciblent plus un livre qu'un sociologue : *L'Enquête de terrain* (dirigé par Daniel Cefaï), *L'Universalisme ou le pari de la raison*, de Gérard Lenclud (recension dans la *Revue*, 2014-4, p. 542) et l'essai de sociologie transcendantale de Cyril Lemieux, *Le Devoir et la grâce* (*ibid.*, 2011-1, p. 135 ; ces trois auteurs sont des collègues de Fabiani à l'EHESS). Changeant de genre, un ultime texte tente un bilan de l'épistémologie des sciences sociales, entre approche microsociologique et théorisation macrosociologique.

Les différents chapitres sont informés, intelligents, bien écrits, quoique pas toujours d'un abord facile. Ils peuvent servir d'initiation aux sociologues discutés, comme de prises de position argumentées vis-à-vis de ces auteurs. Un des intérêts de l'ouvrage tient à la part accordée à la sociologie américaine, encore mal connue dans le monde francophone. Je vois deux limites : pourquoi collationner en un volume des comptes rendus déjà parus, même s'ils restent d'actualité ? Et, s'il s'agit d'éclairer la sociologie des dernières décennies, des silences peuvent frapper. Par exemple, on ne trouve aucune mention de Norbert Elias, auteur marquant dans le domaine de la sociologie historique, sous-discipline dont se revendique Fabiani (mais que les livres recensés ne conduisaient peut-être pas à évoquer).

Stanislas DEPREZ

Nathalie Heinich, *Dans la pensée de Norbert Elias*, Paris, CNRS Éditions, 2015, 160 p., 20 €.

Nathalie Heinich, *La Sociologie à l'épreuve de l'art. Entretiens avec Julien Ténédos*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, coll. « Réflexions faites », 2015, 224 p., 20 €.

Le premier ouvrage est un recueil d'articles et de conférences, publiés ou prononcés entre 2000 et 2015, avec une introduction inédite. Les textes sont soit consacrés à Elias – c'est le cas des trois premiers chapitres et du septième – soit inspirés par lui. Précisons qu'il ne s'agit pas d'une initiation à l'œuvre d'Elias (pour cela, on se reportera au livre antérieur d'Heinich, *La Sociologie de Norbert Elias*, La Découverte, 2002 ; à celui de David Ledent, *Norbert Elias. Vie, œuvres, concepts*, Ellipses, 2009 ; ou à celui de Sabine Delzescaux, *Norbert Elias. Distinction, conscience et violence*, Armand Colin, 2016). L'objectif principal est de remédier aux erreurs de compréhension dont est victime l'œuvre vaste et protéiforme d'Elias. Ce faisant, Heinich nous donne son interprétation, toujours fine, souvent convaincante, parfois discutable (par exemple lorsqu'elle soutient qu'Elias ne voulait pas tirer de ses études circonstanciées des conclusions valables pour toute société, p. 9). Le chapitre premier souligne quelques choix méthodologiques ancrés dans la biographie de l'auteur de *Studien über die Deutschen*, tandis que le deuxième relève cinq malentendus fréquents à propos de la sociologie eliasienne. Le troisième chapitre revient sur une affirmation d'Elias concernant l'identité féminine, qui a nourri les recherches d'Heinich sur le sujet. S'appuyant sur une thèse de *The Quest for Excitement*, le septième chapitre développe l'idée que l'excitation est une valeur positive.

Elias est moins directement présent dans les autres textes, qui concernent la télé-réalité et la décivilisation, la notion d'élite, l'artiste contemporain comme transgresseur, l'antisémitisme et le processus de civilisation. Rédigée à la première personne du singulier, la postface décrit une photographie d'Elias posée sur le bureau d'Heinich : parfaite métaphore de ce recueil, qui nous en dit autant sur la sociologue française que sur son modèle allemand.

Réédition actualisée d'un ouvrage paru en deux volumes en 2006 et 2007 (aux défuntés éditions *Aux lieux d'être*), le second volume est un livre d'entretiens. Nathalie Heinich commence par évoquer ses années de formation, expliquant comment elle s'est orientée vers une « sociologie à partir de l'art » (p. 156), comment elle est entrée au CNRS, avec qui elle a travaillé, quels furent les auteurs qui l'ont inspirée et ses terrains d'enquête. La plus grande partie du livre retrace le parcours de ses œuvres, pour en dégager les thématiques et concepts saillants : art contemporain et rôle des intermédiaires ; identité (d'artiste, de femme) comme auto-perception, représentation et désignation ; artification ; visibilité et valeurs... Dans le dernier chapitre, elle défend sa vision de la sociologie, entre épistémologie, méthodologie et éthique. Bref, ce livre – sur lequel plane le fantôme de Bourdieu – offre un bon résumé du travail de l'auteur. L'apprenti sociologue y glanera en outre quelques trucs et ficelles du métier.

Stanislas DEPREZ

Caroline Huyard, *Comment reconnaître autrui ?*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, coll. « Le (bien) commun », 2015, 21 €.

Ce travail, issu d'un séjour au célèbre Institut de Recherche Sociale de Francfort, s'inscrit dans le sillage du renouveau de la Théorie Critique impulsé par Axel Honneth à partir du paradigme de la reconnaissance. Pour expliquer les mouvements sociaux de la séquence historique des années 1960-1970 il s'agissait, en s'appuyant sur Mead et Winnicott, de comprendre la dynamique des luttes sociales comme animée par le besoin de reconnaissance, une psychologie sociale et morale critique permettant d'éclairer en l'approfondissant et en l'élargissant, dans un vocabulaire non exclusivement utilitariste ni normativiste, la quête de justice. Cette opération était surtout focalisée sur l'agent qui subit le déni de reconnaissance tout à la fois affectif et symbolique. Ce concept est devenu un véritable paradigme dans les sciences humaines et en philosophie sociale, à la suite de la théorie de Honneth mais aussi du multiculturalisme de Taylor.

Ce travail interdisciplinaire et expérimental de Caroline Huyard, effectué dans l'esprit du premier programme de Horkheimer, incite justement à déplacer l'attention théorique pour interroger ce concept de reconnaissance, à partir de celui qui reconnaît, et donc l'acte ou le processus de la reconnaissance, et non pas le fait d'être reconnu ou non pour celui qui en a besoin. Avec ce changement de l'objet d'analyse, par le choix d'une situation où la reconnaissance est requise, alors précisément qu'elle ne peut le plus souvent, dans une situation de domination et d'asymétrie, être suscitée que par la lutte de celui qui souffre de ne pas être reconnu, il ne s'agit pas de la dimension psycho-morale des dénis de reconnaissance dont le pauvre, la femme, l'ouvrier, l'homosexuel ou la minorité culturelle font l'objet, et contre lesquels il leur faut donc lutter, mais de la manière dont il est demandé, selon une dimension qui mobilise davantage une sociologie pragmatique, dans une

situation spécifique à celui qui doit reconnaître (père, mère, professionnel de santé), de prendre en charge le handicap intellectuel (trisomie 21 et X fragile). D'où aussi une méthode d'interrogation par « entretiens qualitatifs » sur la façon dont l'acteur pense et justifie sa manière de mettre en œuvre ses capacités de reconnaissance dans des situations critiques. Ainsi la question du diagnostic prénatal et du choix de garder ou non l'enfant, la question de la fierté qu'il inspire ou non à ses géniteurs dans ses actions ou ses « performances », la question du regard d'une personne tierce, la question d'un monde commun à construire dans l'altérité, apparaissent comme des moments-clefs de l'acte de reconnaître, suscitant l'élaboration de raisons appropriées. La reconnaissance apparaît comme un véritable processus multifactoriel qui engage les ressources aussi bien morales que sociales d'un agent conçu de manière pragmatique et relationnelle. De manière contre-intuitive (puisqu'il s'agit de handicaps avérés et lourds), mais hautement instructive, c'est le rapport de l'agent à lui-même et au monde social qui se joue, alors que les propriétés de celui qui doit être reconnu semblent secondaires.

La seule chose que l'on regrettera peut-être, dans cette étude exemplaire de rigueur et de clarté et très riche sur un plan clinique, est que les conclusions théoriques, centrées sur les conditions, notamment sociales et institutionnelles, de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance, restent finalement assez modestes – peut-être pour partie par une prudence assumée – alors qu'elles semblent considérables, pour le concept de reconnaissance, et au-delà.

Jean-Marc DURAND-GASSELIN

Michel Lallement, *Logique de classe. Edmond Goblot, la bourgeoisie et la distinction sociale*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'histoire de profil », 2015, 374 p., 27,50 €.

Edmond Goblot (1858-1935) est connu des philosophes comme un logicien (*Traité de logique*, 1918, *Le Système des sciences*, 1922) et des sociologues comme l'auteur d'un petit livre très suggestif sur les classes sociales (*La Barrière et le niveau*, Alcan, 1925, rééd. Puf, 1967, G. Monfort, 1884 et Puf, 2010, analyse dans la *Revue*, 1976-1, p. 39), où apparaît clairement le thème de la distinction. Des documents sur Goblot et sa famille avaient déjà été publiés (voir Viviane Isambert-Jamati, *Solidarité fraternelle et réussite sociale. La correspondance familiale des Dubois-Goblot*, 1995 et Roger Establet, Jean Marchi, *Un philosophe en Corse. Edmond Goblot. Correspondance (1882-1884)*, 2012 ; analyses dans la *Revue* : 1997-2, p. 231 et 2013-3, p. 432) et voici maintenant une monographie complète et précise qui analyse avec rigueur, et de riches documents, sa vie et son œuvre.

Né dans une famille de petite bourgeoisie provinciale, entré à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm puis agrégé de philosophie, Edmond Goblot soutient en 1898 une thèse intitulée *Essai sur la classification des sciences*, devant un jury dont font partie notamment Victor Brochard, Georges Séailles, Maurice Croiset, Émile Boutroux. En suivant Edmond Goblot, Michel Lallement étudie aussi de près les parcours et écrits de figures importantes de l'histoire de l'intelligentsia de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, comme Jules Lachelier, Jules Lagneau, Félix Ravaisson, Émile Boutroux. L'arrière-plan institutionnel de la philosophie, son implantation géographique, les postes, salaires, déroulement de carrières, les effectifs d'étudiants et de lycéens concernés, les revues savantes dans lesquelles publie Edmond

Goblot, les clivages internes à la discipline – métaphysique, morale, débuts de la psychologie – sont retracés. Le volet de l'activité de Goblot orienté vers un public de non-spécialistes, en particulier alors qu'il est professeur à l'Université de Lyon, où il est nommé en 1907, en direction du milieu des instituteurs, est mis en relief aussi grâce à des investigations méritoires. Nourrissant les très consistants chapitres VI, « Les inventions logiques de Goblot », et VII, « Classes sociales, distinction et parallogismes », est posée l'hypothèse, et construite la démonstration, qu'il existe une continuité de structure et d'intention entre le versant de la pensée d'Edmond Goblot inscrit dans l'histoire de la philosophie et *La Barrière et le niveau*, qui est d'un indéniable apport, un jalon de l'avancée des savoirs, en sociologie.

Rémy PONTON

Hourya Bentouhami-Molino, *Races, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*, Paris, Puf, coll. « Philosophies », 2015, 174 p., 14 €.

Hourya Bentouhami-Molino nous invite à relire la géographie, le droit, la psychanalyse, la littérature et le genre sous l'angle du postcolonial, perspective éminemment critique qui interroge les pratiques d'exclusion constitutives des disciplines de savoir. Directement traité au troisième chapitre mais traversant l'ensemble de l'ouvrage, le concept de race est central dans cette entreprise.

L'auteure part de l'idée que le racisme n'a pas disparu mais qu'il est passé du biologique au culturel, lequel est alors essentialisé. La race a servi et sert encore de marqueur de l'altérité et de justification à la précarité. D'où la nécessité d'un travail de mise au jour des stigmates qui marquent même ceux qui se rebellent. C'est ce qui est montré en suivant les analyses de Franz Fanon : refuser la condition de Noir en adoptant la vie des Blancs, c'est encore agir selon les codes racistes. Et pour les Blancs, gommer l'apparence du racisme – au nom de l'égalité formelle de tous, par exemple –, sans se livrer à un décryptage des relations de pouvoir, c'est faire passer les discriminations pour des distinctions objectives et neutres. Songeons à la position de l'Europe au centre des planisphères, qui nous paraît naturelle, ou à la théorie des climats de Montesquieu qui définit des comportements – par exemple, le machisme des hommes arabes – en les rapportant à un lieu, c'est-à-dire quelque chose d'apparence incontestable, puisque physique. Autre exemple sur lequel s'attarde l'auteure : les thèses du grand juriste Hugo Grotius, revendiquant la liberté de circulation sur les mers pour favoriser la colonisation et le commerce des esclaves. La discrimination se marque aussi naturellement dans la langue, par la hiérarchisation des manières de parler.

Face à ce constat, quels moyens de résistance s'offrent ? L'auteure en recense deux. D'abord l'utilisation du stigmaté (pédé, *bitch*, *Nigger*...) pour en montrer crûment la violence, d'ordinaire euphémisée ou ironisée. Ensuite, l'élaboration d'une écriture marronne, créole, célébrant la rencontre d'aires linguistiques et culturelles différentes, rendant *de facto* impossible la hiérarchie langagière. Un métissage généralisé pour contrer l'essentialisation des cultures.

Le dernier chapitre rend compte de manière critique de la proximité entre lutte postcoloniale et émancipation de genre, justifiant ainsi le sous-titre du livre. Il s'achève sur un concept très utile, emprunté à Kimberlé W. Crenshaw, celui d'intersectionnalité, qui se veut un outil pour diagnostiquer « le caractère cumulatif et aggravant des violences de race, de genre et de classe » (p. 164), permettant de désigner objectivement ce qu'est une minorité opprimée.

Un risque de la perspective postcoloniale est que toutes les minorités peuvent s'en revendiquer, y compris quand elles ne sont pas stigmatisées. La victimisation peut même être proclamée par une majorité, comme le montrent les mouvements anti-immigration en Europe ou aux États-Unis. On pourrait prolonger l'analyse en l'appliquant à la bourgeoisie, victime de préjugés de la part de la noblesse et du monde ouvrier. Poussée à cette limite, l'approche postcoloniale perdrait toute pertinence. C'est tout l'intérêt de l'intersectionnalité, qui trace une méthode pour mesurer le niveau de domination et de violence réelles. On regrettera donc que l'auteure n'ait pas davantage explicité ce concept. Et aussi qu'elle n'ait pas achevé son ouvrage par un chapitre conclusif, rassemblant les diverses analyses. Ce qui n'ôte rien à la pertinence et à l'intérêt de son propos.

Stanislas DEPREZ

Gloria Origgi, *La Réputation. Qui dit quoi de qui*, Paris, Puf, 2015, 306 p., 19 €.

Ce livre explore différentes théories de la réputation. Gloria Origgi montre l'importance sociale et psychologique de ce phénomène un peu négligé, à défaut de parvenir à en construire une théorie unifiée.

Dans un premier chapitre, elle postule que nous sommes constitués de deux *ego* : notre subjectivité et notre identité sociale, c'est-à-dire notre perception de la manière dont les autres nous voient. Le deuxième chapitre ajoute un point de vue stratégique, faisant de la réputation un outil au service de la constitution des normes sociales et morales et un signal envoyé à l'entourage en vue d'obtenir un avantage. Le troisième chapitre aborde la manière dont les réputations circulent à travers les ragots et les rumeurs. Mobilisant le concept de capital social, l'auteur étudie ensuite l'évaluation de la réputation, pour souligner que les classements tendent à jouer, dans les sociétés contemporaines, le rôle autrefois dévolu aux traditions. Le cinquième chapitre cherche à développer une « épistémologie de la réputation » (p. 131) expliquant comment et pourquoi nous accordons notre confiance à quelqu'un. Le chapitre suivant esquisse une anthropologie fondamentale, définissant l'homme comme un être comparatif, qui n'agit qu'en relation avec d'autres, poussé par un besoin de reconnaissance. La réputation, l'estime, l'honneur se révèlent ainsi des moyens pour « trouver sa place parmi les autres » (p. 191).

Les trois chapitres suivants sont des études de cas permettant la mise en œuvre de l'épistémologie de la réputation que l'auteure essaie de bâtir : le *Web 2.0* (collaboratif), le vin (relevant du goût, sphère que le profane juge éminemment subjective) et les classements académiques (sujet passionnant pour tout universitaire). À quoi s'ajoute un ultime chapitre sur l'usage de la réputation en démocratie. « Être, c'est pouvoir être comparé » (p. 278), souligne l'auteure, qui soutient que « nous évaluons pour connaître, entendant par là que nous plaçons les objets de notre connaissance dans un système d'évaluation afin de pouvoir les saisir » (p. 279). D'où la nécessité, pour les citoyens, de ne pas être dupes des systèmes de classements et des grilles de lecture diffusées par les politiques et les médias.

Ce livre fourmille de bonnes idées – par exemple, la proposition de remplacer le modèle de l'*homo economicus* par celui d'un *agent réputationnel*, qui rend compte du fait que l'action humaine est toujours relationnelle (p. 286). Il laisse une forte impression d'inachèvement. La bibliographie ne reprend pas

tous les ouvrages cités, alors même que la majorité des références (pas toutes, bizarrement) ne mentionnent que l'auteur et l'année de publication. Par ailleurs, si de nombreux auteurs sont convoqués, il y a aussi des absents de marque, comme Sartre ou Freud par exemple. Surtout, on ne voit pas ce qui a présidé aux choix de tel ou tel auteur ou courant. Manquant d'un fil conducteur clair, l'ouvrage semble un support écrit de séminaire. Un laboratoire d'idées qui intéressera les chercheurs en philosophie et sciences sociales.

Stanislas DEPREZ

Bernard Walliser (dir.), *La Distinction des savoirs*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Enquête », 2015, 328 p., 26 €.

Ce titre intrigant renvoie à la question de la différence entre le savoir scientifique et le savoir profane, question qui prend une résonance particulière dans le domaine des sciences humaines, en raison de leur forte dimension interprétative. On trouve dans cet ouvrage les contributions de spécialistes représentant les principales sciences humaines, à l'exception de la psychologie. En revanche, les contributions de deux philosophes, Pierre Livet et Robert Franck, encadrent les neuf autres chapitres. Notons que la différence entre les deux types de connaissance ne se réduit pas à la méthode : chacune répond à des motivations dissemblables, d'un côté l'impératif de vérité, de l'autre celui d'efficacité. Cela explique en partie le caractère généralement superficiel des allers-retours entre les deux connaissances, montre Jean-Pierre Gaudin, spécialiste des sciences politiques. Quant à la géographe Denise Pumain, elle voit dans le volontarisme politique une illusion s'il ignore à peu près tout de la science.

Selon l'économiste B. Walliser, qui dirige l'ouvrage, l'économie a la particularité de se dédoubler en une économie scientifique, à base de modèles mathématisés, et une économie vulgaire. Cette dualité s'explique en partie par le fait que les modèles proprement scientifiques ne mordent guère encore sur la réalité empirique de l'économie. Walliser pense que l'unification des deux économies se fera par le haut : il esquisse la perspective d'une grande science sociale unifiée du comportement et des interactions (p. 250). La sociologie, représentée ici par Philippe Steiner, tendrait au contraire à relativiser l'écart de la science et des représentations collectives (p. 267). Les sciences sociales auraient simplement pour finalité, à lire Durkheim et Weber, de faciliter chez l'« acteur » la prise de conscience de sa position dans la société et la cohérence de ses choix de vie (p. 268).

Les auteurs se plient de bonne grâce au thème imposé et s'évertuent donc de caractériser la connaissance profane autrement « qu'en négatif » (p. 9, présentation de B. Walliser). La linguiste Claire Beyssade note cependant que l'on sait peu de choses des connaissances vulgaires en général (p. 77). Wiktor Stoczkowski, anthropologue, thématise cette opinion : « les sciences sociales ont encore remarquablement peu à nous apprendre sur les savoirs produits par les gens ordinaires » (p. 177). Trop souvent l'anthropologue, sous prétexte de théoriser la connaissance ordinaire, manifeste une étrange prédilection pour les phénomènes extraordinaires. Il a quant à lui une image assez flaubertienne de l'homme en général. Pour saisir cet objet qui glisse entre les mains, il faudrait se résoudre à se tourner vers les productions les plus médiocres et les plus banales de la raison humaine – au risque de la misanthropie semble-t-il. L'historien Christophe Prochasson et l'archéologue

logiciste Alain Gallay voient précisément dans le désir de l'extraordinaire la signature d'une démarche profane : l'on interprète des faits piochés ça et là à partir de constructions idéologiques, ou romancées, ou fantasmatisques.

Alors, faut-il bannir toute interprétation et se contenter des faits ? R. Franck ne le pense pas, car existe un empirisme classique, celui de Bacon, refoulé par l'empirisme vulgaire, et qui met en évidence les structures inhérentes au réel sans se borner aux *sense data*. La science ne doit donc ni renoncer à penser ni sombrer dans le relativisme interprétatif, qui se nourrit d'hypothèses tout au plus vraisemblables et de préjugés, que Bacon a d'ailleurs remarquablement classifiés (p. 306). C'est dans un autre cadre que celui de la distinction des deux empirismes que son collègue P. Livet traite de cette supposée prédilection de la connaissance commune pour les faits, à savoir celui d'une théorie de l'action. Le savoir scientifique se distingue par l'intégration du calcul des probabilités et par une certaine « montée épistémique » vers des degrés supérieurs au fait ou à la chose (p. 36). Ce que ne sait pas la pensée commune, c'est que la « non-conclusion » scientifique peut fort bien déboucher sur l'action (p. 48). De façon tout à fait complémentaire, le démographe Daniel Courgeau revient sur l'histoire des probabilités en sciences sociales et leur rejet par la pensée non scientifique, qui se perd « dans le maquis des faits » (p. 189). Cela nous vaut trois belles études historiques, dont celle de la polémique née dans la presse en mai 1990 autour de deux indices de fécondité en apparence seulement contradictoires.

Cet ouvrage n'est donc pas un simple *patchwork* de contributions venues d'horizons intellectuels et scientifiques différents, il nous offre une vision certes contrastée mais non totalement divergente de ce qu'est la connaissance vulgaire. Retenons cependant les critiques de la linguiste : a-t-on bien distingué *connaissance* commune et idées fausses ? N'est-on pas prisonnier d'un schéma binaire et par conséquent réifiant (p. 50) ? C'est de nouveau la question de l'empirisme et de l'interprétation qui affleure, question qui se pose en réalité au cœur même des disciplines représentées ici, et non seulement dans la marge profane, ou praxique, de ces savoirs théoriques. En tout cas voilà un ouvrage très riche et très instructif qui, sans sombrer dans la doxographie pure, offre un beau panorama de l'état actuel des sciences sociales, de leurs résultats et plus encore de leurs interrogations.

Henri DILBERMAN

Éditions durkheimiennes

Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Biblis », 2014, 640 p., 12 €.

Émile Durkheim, *Oeuvres 1. Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, intr. et éd. de Myron Achimastos, Paris, Classiques Garnier, coll. « Bibliothèque des sciences sociales », 2015, 826 p., 49 €.

Alors que *Le Suicide* a longtemps été tenu, à partir des années 1970, pour l'ouvrage le plus important ou le plus durable de Durkheim (voir Philippe Besnard, « La destinée du Suicide. Réception, diffusion et postérité » in

M. Borlandi et M. Cherkaoui, éd., *Le Suicide un siècle après Durkheim*, Puf, 2000) et qu'on pouvait l'opposer comme « un livre vivant » à *La Division du travail social* et *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, « splendides monuments, irrémédiablement datés et situés. Morts » (C. Baudelot et R. Establet, *Durkheim et le suicide*, Puf, 1984, p. 9), c'est, depuis quelques années, *Les Formes* qu'on voit le plus souvent présenté comme le chef d'œuvre toujours actuel. Ces deux rééditions récentes de l'ouvrage de 1912 s'inscrivent dans ce regain d'intérêt.

À vrai dire on ne signale l'existence de la première que pour relever que, simple reproduction au format de poche de celle du même éditeur de 2008, elle en conserve très fidèlement les innombrables défauts, y compris les patavés qui rendent le texte illisible, déjà dénoncés ici (2009-2, pp. 217-218).

L'édition critique proposée par Myron Achimastos (auteur d'une traduction grecque à paraître de cet ouvrage) est, par comparaison, un vrai monstre d'exactitude et d'érudition. En prenant pour base l'édition de 1912, la seule que Durkheim a pu relire, il en propose un texte fidèle, dépourvu des coquilles qui peuvent surprendre, faire sourire ou simplement tromper les lecteurs dans toutes les autres éditions actuellement disponibles (pour un échantillon des lacunes, dans les éditions ultérieures, de lignes entières du texte d'origine, voir M. Achimastos, « Remarques sur l'édition critique des *Formes Élémentaires* », *Cahiers de recherche sociologique*, 2014, 56, pp. 33-52).

Une seule version du texte étant utilisée, aucune variante n'est signalée ; il aurait pu être intéressant d'indiquer les changements de rédaction pour les passages du livre dont des versions préalables étaient parues en 1909 sous forme d'articles dans la *Revue philosophique* et dans la *Revue de métaphysique et de morale*. Mais, si on ne les trouve pas au fil du texte lui-même, un relevé assez précis de ces différences est proposé dans le cours de l'« Introduction de l'éditeur » (pp. 9-15) – avec parfois des commentaires un peu vides, comme lorsque la suppression de la phrase « Nous ne songeons pas à contester l'utilité de ces recherches psychologiques » (présente dans l'article de la *RMM*) est expliquée par le fait que Durkheim ne veut « pas paraître céder du terrain à la psychologie » (p. 14).

Cette introduction, qui vise principalement à restituer l'histoire de la gestation de l'ouvrage et à souligner l'importance du rôle que Mauss a pu y jouer, ne comporte curieusement aucune référence à la « Présentation » du fascicule de l'*Année sociologique* (2012-2, pp. 283-288) consacré à ce livre de Durkheim, où l'on trouve des précisions inédites sur les circonstances de sa parution. Pour une vue d'ensemble plus générale de l'évolution de la pensée durkheimienne sur la religion, on peut se reporter à G. Paoletti, « Les deux tournants, ou la religion dans l'œuvre de Durkheim avant *Les Formes élémentaires* », dans le même fascicule (pp. 289-311).

Les autres apports de cette édition, qui en facilitent ou complètent la lecture, sont :

- l'indication entre crochets de la pagination initiale, qui donne la correspondance avec l'édition de 1912, restée identique dans les éditions courantes (Alcan puis Puf). Il faut juste prêter attention à une bizarrerie : ces pages sont notées au moment où on les quitte et non, comme il est habituel, à celui où on y entre ;

- une vérification systématique des références données de manière plus ou moins abrégée, selon l'usage de l'époque, dont la rédaction est complétée avec force crochets sous une forme du type « V.[oir H.] Hubert et [M.] Mauss,

“[Esquisse d’une] théorie générale de la magie”, in [L] *Année sociologique*, t. VII, [1904], p. 83-84 » (p. 86) ;

- des « notes de l’éditeur » (appelées par des lettres et placées en fin de chapitre, ce qui les distingue bien des notes de Durkheim), qui apportent quelques précisions, restituent une référence absente (ou même la forme exacte de la référence donnée par Durkheim lorsque le système des crochets ne suffit pas à la fournir, e.g. lorsqu’un *ibid.* vient remplacer un *loc. cit.*) ; ces notes explicitent notamment des citations classiques que Durkheim n’a pas besoin de préciser, mais pas toutes (e.g. pas de renvoi au *Discours de la méthode* pour le « éviter la précipitation et la prévention » de la p. 573 [613]) ;

- un ensemble de 15 annexes constituées par les comptes rendus rédigés par Durkheim dans *L’Année sociologique* sur des ouvrages exploités dans les *Formes*, y compris les deux de 1913 où Durkheim rend compte lui-même de son livre ;

- une double bibliographie, dissociant les « sources et ouvrages directement référencés » dans l’ouvrage (pas moins de 305 titres) de ceux qui y sont « non directement référencés » (pour 87 autres titres ; relevons, vu le caractère très méticuleux de cette édition, une double coquille dans l’intertitre de cette rubrique, p. 734) ;

- un « Index des noms. Notices biographiques », fournissant quelques précisions sur chacune des personnes citées (notons que Lucien Lévy-Bruhl n’a pas été « enseignant aux universités de Poitiers et d’Amiens (1880-1884) » – la seconde n’existait d’ailleurs pas alors) ;

- un « index des concepts », que son caractère excessivement détaillé (nombre de notions comportent plus de deux colonnes de renvois, e.g. plus de cinq colonnes pour les trois entrées Totem, Totémique et Totémisme) rend d’usage malaisé et où des notions pertinentes (e.g. habitude, matérialisme, mentalité, préjugé) ne figurent pas.

Émile Durkheim/Bruno Karsenti, *L’Allemagne au-dessus de tout. Commentaire à vive voix*, Paris, Éditions de l’EHESS, coll. « Audiographie », 2015, 128 p. (hors commerce).

Si les *Lettres à tous les Français* (12 textes édités chez Armand Colin en 1916 par un collectif d’universitaires dont Durkheim assure le secrétariat ; il en a signé ou co-signé quatre) ont été rééditées (Colin, 1992), ce n’est pas le cas des « Études et documents sur la guerre » de 1915, édités également chez Armand Colin par un Comité de publication (sur lequel on peut signaler l’étude d’Éric Thiers dans un article de *Mil neuf cent*, n° 23, 2005) dont Durkheim est aussi le secrétaire. Le premier fascicule en était *Qui a voulu la guerre ? Les origines de la guerre d’après les documents diplomatiques*, de Durkheim et Ernest Denis, et le sixième *L’Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre*, de Durkheim. Conformément à l’esprit de la collection, qui produisait toute sorte de documents, y compris photographiques, Durkheim y appuie son analyse de « la mentalité allemande » sur des documents, qui sont essentiellement les deux volumes de la *Politik* de Heinrich von Treitschke (2^e éd., 1899), auteur qu’il tient pour « éminemment représentatif » de « la mentalité de son milieu » (p. 60) et dont l’expression « Der Staat ist Macht », citée en exergue de la brochure, revient à plusieurs reprises.

Si le petit ouvrage où ce texte est réédité place le nom du présentateur sur le même plan que celui de l’auteur, c’est pour justifier le choix de la collection, réservée à la transcription d’interventions orales. Pour avoir fait

l'objet d'un exposé (à un colloque organisé à la Cité universitaire internationale de Paris en octobre 2014), cette présentation, intitulée « Durkheim et l'Allemagne. Commentaire à vive voix », n'en est pas moins très rédigée, dans une langue parfois lourdement universitaire, qui peut faire ressortir le caractère simple et direct du texte de Durkheim. Une phrase à titre d'exemple : « Au plan du droit public où se place la réflexion juridico-politique qui domine la mentalité allemande, la souveraineté est un exhaussement de la volonté au niveau de l'entité étatique, qui fait d'elle une entité déliée » (p. 21), là où, se contentant de traduire Treitschke, Durkheim écrit par exemple « il est dans l'essence même de l'État de n'admettre aucune force au-dessus de soi » (p. 64).

Le texte ainsi rendu disponible, qui permet d'estimer dans quelle mesure le Durkheim militant au service du pays reste sociologue, est accompagné de quelques notes, ajoutées à celles de l'original, qui en éclairent et précisent des éléments pour le lecteur contemporain. Le texte lui-même est restitué avec une certaine infidélité. D'une confrontation des deux versions, effectuée sur quelques passages, ressortent, indépendamment de variations purement typographiques ou de ponctuation, des différences assez gratuites, comme la transformation des « Voir ci-dessus » en « Cf. supra », la substitution de « Heinrich von Treitschke » à « Henri de Treitschke » (p. 59), la transformation de nombreuses majuscules en minuscules (ou, plus rarement, l'inverse). Des corrections grammaticales sont fautives : il ne fallait pas accorder au pluriel un « nous » qui désigne l'auteur (p. 60). Quelques autres coquilles dénaturent le texte : en p. 64, le lecteur doit restituer un « que » pour que la phrase ait du sens et deux cas au moins de substitution de « l'Allemagne » à un pays opposé (« la Belgique », p. 108, « la France », p. 122) font écrire à Durkheim des absurdités contraires à l'évidence comme à son texte.

L'ensemble des « textes de guerre » de Durkheim, et non celui-là seul, mériterait, en ces années de centenaire de la grande guerre, une réédition plus soignée.

Émile Durkheim, *O Individualismo e os intelectuais*, prés., trad. et éd. critique bilingue sous la dir. de Marcia Consolim, Márcio de Oliveira & Raquel Weiss, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, coll. « Biblioteca durkheimiana », 2016, 186 p.

Henri Hubert, *Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia*, prés., trad. et éd. critique bilingue sous la dir. de Rafael Faraco Benthien, Miguel Soares Palmeira & Rodrigo Turin, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, coll. « Biblioteca durkheimiana », 2016, 158 p.

Jean-François Bert, Christine Lorre, Rafael Faraco Benthien (éd.), *Henri Hubert et la sociologie des religions. Sacré, temps, héros, magie*, Liège, Presses universitaires de Liège coll. « Religions », 2015, 330 p., 25 €.

La *Biblioteca durkheimiana* est une nouvelle collection brésilienne qui propose de courts textes d'auteurs durkheimiens ou proches de Durkheim, présentés en édition critique bilingue (texte et traduction en regard) et accompagnés d'une introduction et d'un important « dossier critique ».

d'annexes, d'un index des noms et d'un index thématique. Pas moins de huit chercheurs de différents pays ont ainsi collaboré au premier volume et cinq au deuxième.

Le premier présente et documente ainsi un texte de Durkheim qui fait le pont entre le sociologue et le militant des droits de l'homme : le bref article (7 pages dans la « revue bleue » où il est initialement paru en juillet 1898 ; 17 dans le recueil *La Science sociale en action* constitué par Jean-Claude Filloux en 1970) qui répondait à « Après le procès » de Ferdinand Brunetière, paru en mars 1898 dans la *Revue des deux mondes*, qu'il dirigeait. Le texte de celui-ci, traduit et annoté, est fourni en annexe ; des précisions sur ces deux revues sont données par Marcia Consolim dans le « dossier critique » où l'on trouve aussi des analyses de Louis Pinto, Susan Stedman Jones, Raquel Weiss et William Watts Miller, ainsi qu'une bibliographie. Le tout forme un ensemble très documenté et savant.

En s'en prenant à ceux qu'il qualifiait d'« intellectuels » pour les déprécier, Brunetière est en partie (avec Barrès et d'autres) à l'origine de la fortune ultérieure de ce terme depuis son usage dans les débats de l'affaire Dreyfus pour désigner une personne qui « applique à l'ordre politique une notoriété acquise ailleurs » (J. Julliard et M. Winock (éd.), *Dictionnaire des intellectuels français*, Le Seuil, 2^e éd. 2002, p. 12). Retournant le stigmate, Durkheim revendique la qualification d'intellectuel pour regrouper les professions où on « emploie l'intelligence à étendre l'intelligence » et, surtout, présente l'individualisme, que Brunetière reprochait aux intellectuels comme la « grande maladie du temps présent », sous la forme généreuse d'une religion de la personne humaine destinée à remplacer les religions précédentes, trop spécifiques, dans une société de plus en plus complexe et diversifiée. La personne humaine, qui transcende les différenciations sociales, y est « considérée comme sacrée au sens rituel du mot » ; « c'est une religion dont l'homme est, à la fois, le fidèle et le Dieu », une « religion de l'humanité » en laquelle peuvent « communier toutes les bonnes volontés », et ainsi « le seul système de croyance qui puisse assurer l'unité morale du pays ». Mais le tenant d'une causalité proprement sociale doit préciser qu'il n'y a nulle contradiction à « être individualiste tout en disant que l'individu est un produit de la société », et que cet « individualisme lui-même est un produit social, comme toutes les morales et toutes les religions » : le Durkheim sociologue de la religion est solidaire du défenseur des droits de l'homme.

Organisé selon les mêmes principes éditoriaux, le second volume de la collection est consacré à Henri Hubert (1872-1927), historien antiquisant et sociologue souvent cité pour sa collaboration avec Mauss (voir par exemple J.-F. Bert, *Marcel Mauss, Henri Hubert et la sociologie des religions. Penser à deux*, La Cause des livres, 2012 ; analyse dans la *Revue*, 2013-3, p. 432). Son « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », est un mémoire paru sous deux formes très voisines (les rares variations, purement stylistiques, sont précisément collationnées en notes des éditeurs) en 1905 et 1909 (cette deuxième dans le recueil commun avec Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, chez Alcan). On ne peut lire ce texte, qui insiste sur la forme rythmique, cyclique et non homogène que revêt le temps dans les mythes et les religions, à l'opposé d'une « quantité pure, homogène dans toutes ses parties » (p. 56), sans penser à Bergson, que l'on trouve effectivement cité, dans la section IV : des *Données immédiates...* aux « subtiles arabesques de *Matière et mémoire* », il a achevé « le transport de l'idée de temps du domaine de la quantité à celui de la qualité » (p. 60). Et, même si les données citées à l'appui de l'analyse ne relèvent pas des mêmes

civilisations, l'insistance mise pour dissocier la complexité du temps magique ou religieux de « la notion qui lui correspond dans le cours ordinaire de notre vie mentale » (p. 40) fait encore penser à l'effort de Lucien Lévy-Bruhl, dans l'ouvrage à peu près contemporain (*Les Fonctions mentales...* paraît à la fin de 1909), pour s'arracher à « nos » manières de penser afin d'entrer dans celles de la « mentalité primitive » (mais ce n'est que dans l'ouvrage suivant, *La Mentalité primitive*, 1920, qu'est explicitement cité ce mémoire d'Hubert, dans une page qui nomme aussi Bergson, p. 90).

Le dossier fournit une présentation d'ensemble d'Hubert, « sorte d'archétype de l'intellectuel engagé ou de l'érudit socialiste cher à Lucien Herr » (p. 103) par Christine Lorre, un texte de J.-F. Bert sur ses rapports avec Durkheim et Mauss, un autre de Rafael Benthien sur son emploi de la notion philosophique de catégorie dans son analyse du temps social et une bibliographie. Dans les annexes, figurent notamment les traductions de trois comptes rendus de 1906 du mémoire de 1905. Partie sur ces bases, on peut compter que cette collection contribue utilement à répandre dans le monde lusophone une connaissance précise et documentée du moment durkheimien dans l'histoire de la sociologie.

La redécouverte de ce chercheur mal connu qu'est Henri Hubert peut se nourrir également de l'édition, en Belgique cette fois et avec, en partie, les mêmes protagonistes, de quatre textes dont il est l'auteur : son article « Magie » du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de 1902, son introduction à la traduction de 1904 du *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de La Chaussaye, l'« Étude sommaire... » présentée ci-dessus, sa préface à Stefan Czarnowski, *Le Culte des héros et ses conditions* (Alcan, 1919). En dépit du statut modeste qui semble être celui de ces textes savants, ils occupent près de 200 pages dans ce recueil. Le reste de l'ouvrage (que le titre retenu fait curieusement apparaître comme un livre *sur* Hubert et non comme un recueil *de* textes de lui) comporte une présentation collective des trois responsables de cette édition (« Henri Hubert, un historien à la croisée des disciplines »), un texte de J.-F. Bert sur sa pratique des fiches et des fichiers, un autre de R. F. Benthien et C. Lorre sur sa position « envers le totémisme » et sur ses désaccords à ce sujet « avec ses deux mentors, Salomon Reinach et Émile Durkheim » (Reinach dirigeait le musée de Saint-Germain dont Hubert était sous-directeur) : cet article nous remet au cœur des débats impliqués dans le projet durkheimien de fonder la sociologie des religions sur la base du totémisme australien, dont est partie cette petite chronique. Suivent une bibliographie détaillée (dont de nombreux comptes rendus de *L'Année sociologique*) de ses travaux, occupant plus de 30 pages, une bibliographie secondaire, un répertoire des archives, un index des noms, qui achèvent de faire de ce recueil un instrument de travail indispensable à toute étude sur Henri Hubert.

Dominique MERLLIÉ

ÉDUCATION, PSYCHOLOGIE, PSYCHANALYSE

Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet, Dominique Ottavi (éd.), *Transmettre, apprendre*, Paris, Stock, coll. « Essais Documents », 2014, 255 p., 19 €.

Voici une nouvelle contribution de l'équipe constituée autour de Marcel Gauchet à la question de la crise de l'école contemporaine et à la recherche de solutions. S'il est inimaginable de revenir à l'école d'hier, au compromis qui pendant quatre siècles avait permis de concilier la promotion de l'individu et de l'esprit critique avec la transmission des savoirs et de la culture, on peut en revanche trouver un nouveau compromis, et il le faut, car il est impossible de supprimer, comme on s'acharne à le faire depuis les années 1970, toute forme de transmission dans l'éducation des enfants. Sinon, l'école s'épuisera « à courir après le contraire de ce qui la définit » (p. 48). De toute façon, chassée par la porte, la transmission revient par la fenêtre (p. 14), tout particulièrement au sein des familles bourgeoises et cultivées (chapitre 3).

Les auteurs rencontrent sur ce chemin un obstacle de taille, qui justifie le titre un peu sibyllin du livre, à savoir le paradigme éducatif qui structure toute la pensée pédagogique contemporaine (p. 26). Il s'exprime dans le slogan, la mythologie, diraient-ils, de l'enfant qui construit lui-même ses propres savoirs. Tels Sisyphe, ils doivent une fois encore critiquer la critique de la transmission, ne serait-ce que parce qu'apprendre suppose de passer par le langage, plus spécifiquement par l'écriture (p. 191), qui n'a rien de naturel ni de spontané. Bref, il est absurde d'opposer apprendre et transmettre. Évoquons ici le beau chapitre 4 consacré au maîtres et aux disciples dans une perspective finalement pratique : comment transmet-on au risque du cercle herméneutique ?

Les A. font également un sort au numérique, qui n'est pas seulement un outil technique car il est inséparable, lui aussi, d'une mythologie, comme l'a montré à sa façon Michel Serres avec *Petite Poucette* (recension dans la *Revue*, 2012-1, p. 602) dont la grande compétence est d'envoyer « des SMS avec son pouce » (p. 209). Alors, « faut-il encore apprendre à l'heure d'internet ? » (p. 207) En réalité, Internet ne fait pas exception à ce constat général : l'école survivra car on y apprend ce qu'on n'apprend pas ailleurs. Et si on ne l'apprend pas ailleurs, c'est parce qu'on ne le peut pas. Il s'agit du nécessaire détour par le symbolisme et la pensée réfléchie. Si les A. nomment un peu tardivement Olivier Reboul (p. 245), ils font une place bien plus conséquente, ou explicite, à Vygotski. On croit comprendre pourquoi : il ne fallait surtout pas passer pour passéiste, nostalgique disent-ils, d'où sans doute l'absence assez spectaculaire de noms comme celui d'Alain ou d'Arendt, pour ne rien dire de Finkielkraut. En revanche, les A. sont présents, assez crânement, non comme des experts des sciences de l'éducation, mais bien comme des « philosophes » (p. 4 de la couverture).

Si dans leur conclusion ils se montrent accommodants et parlent d'un traité de paix avec le camp de « la liberté d'apprendre », ils ne concèdent en revanche pas grand-chose dans leur mordante critique de la pédagogie régnante. De manière originale ils montrent que ce pragmatisme est profondément inspiré par l'évolutionnisme et le principe, fameux mais erroné, de « la *récapitulation de la phylogenèse* (le développement de l'espèce) par l'*ontogenèse* (le développement de l'individu) » (p. 115). Plus généralement la pédagogie active ne nous apprend rien de ce qu'est en réalité apprendre.

Pourquoi alors son triomphe, d'ailleurs tardif ? Il s'explique par la rencontre entre les aspirations individualistes des années 1970 et des conceptions éducatives qui mettent hors-jeu tout apport de la tradition. Les A. déterrent encore les écrits d'Illitch et y lisent en creux le rôle idéologique à venir du réseau numérique. L'école n'a pas disparu comme il le voulait, mais le surcroît de scolarisation s'est opéré dans l'esprit de la déscolarisation (pp. 32-48).

Puisque la pédagogie en cour se réduit à un musée des illusions idéologiques, il faut donc nous tourner vers des travaux plus sérieux et jouer la carte de la psychologie de Vygotski contre celle de Piaget, qui ne laisserait aucune place à la transmission, ou encore nous intéresser (p. 228, note 1) aux enseignements de la linguistique, avec Bentolila, et, bien sûr, des neurosciences, en particulier à ce qu'elles ont à nous dire des dégâts dont sont responsables les écrans, tout spécialement en ce qui concerne nos capacités d'attention et de réflexion. Les neurosciences font encore voler en éclats de nouveaux mythes, comme celui du *multitasking* : « soyons clair, le *multitasking* n'existe pas », écrit ainsi le neuroscientifique M. Desmurget dans son article « Pauvre poucette » (p. 231).

Voici donc un ouvrage de fond sur la querelle de la pédagogie et un traité de paix à venir. Il suffirait, en somme, de casser cette opposition manichéenne du transmettre et de l'apprendre qui structure la pédagogie contemporaine et de substituer à cette opposition mortifère une tension vivifiante, à la façon de Reboul. Mais c'est cela qui est difficile ! L'optimisme affiché de Gauchet et de son équipe ne recouvre-t-il pas un discret pessimisme ? Sans parler de coma dépassé, il peut sembler tout de même que la supposée « pédagogie nouvelle » n'est plus en très bonne santé, tant sur le plan institutionnel que sur le plan idéologique. On peut encore s'étonner du silence sur le thème de la refondation de l'école par son inscription dans la solidarité républicaine. Sans doute les A. ne croient-ils nullement en la possibilité d'une restauration du collectif. L'on est sorti de toute forme de sacré, même républicain. Transmettre demeure nécessaire, mais uniquement pour former l'individu. Est-ce à dire qu'on ne préservera l'école que par l'approfondissement de l'anthropogenèse que portent en elles l'écriture, la lecture, les mathématiques ? Ces outils artificiels sont en effet la condition nécessaire de la genèse de soi et rencontrent ainsi le souci de soi de l'individu pur que nous sommes devenus, parfois malgré nous.

Henri DILBERMAN

Douglas Hofstadter, Emmanuel Sander, *L'Analogie, cœur de la pensée*, Paris, Odile Jacob, coll. « Sciences », 2013, 685 p., 31,90 €.

Ce livre aurait pu être un monument ; il est au moins une somme, une somme d'exemples. Dans les ouvrages de psychologie cognitive, les exemples sont en général assez rares pour que les lecteurs se plaignent de leur absence et que, parfois, les auteurs fassent remarquer que, quand même, il y en a quelques-uns (voir le sous-titre du manuel de Michel Launay : *Psychologie cognitive... De nombreux exemples concrets*, Hachette, 2004). Ici, il y en a et ils pullulent : non par dizaines mais par centaines, des plus simples (pp. 92-93 : les conjonctions « mais » et « donc »), au véritable feu d'artifice final que lancent les pp. 545-604 consacrées au fonctionnement de la pensée d'Albert Einstein entre 1905 et 1907, en passant par toutes sortes d'anecdotes décrivant des processus de pensée d'enfants ou l'adultes, mais aussi de

savants (ainsi, p. 528, la façon dont on est parvenu, au XVI^e siècle, à résoudre l'équation $ax^3 + bx^2 + cx + d = 0$). Et tous ces « exemples » sont à la fois interprétés clairement, concrètement, de manière parfois subtile et amusante. Ils sont censés prouver et illustrer une thèse énoncée dès la quatrième de couverture et réitérée un grand nombre de fois (je la trouve pp. 169, 172, 229, 318, 404, 473, 487, 515, 528, 532, 637), à savoir que les processus effectifs de notre pensée ne sont pas l'application des règles de la logique, ou encore que, là où l'on tendrait à croire que fonctionne la catégorisation, ce qui joue, c'est l'« analogie », bref que « les analogies envahissent chaque moment de notre pensée et en constituent l'indispensable moteur » (p. 169). De cette abondance, de cette clarté, voire de ces redondances, on aurait mauvaise grâce de se plaindre, même si une certaine accumulation produit à la longue un effet de satiété. Et cela pour deux raisons.

La première est que, sous sa forme négative, la thèse n'est pas originale : quel philosophe a jamais dit que la pensée humaine dans son déroulement concret est un décalque de la logique ? Même ceux qui passent pour rationalistes – Platon, Aristote, Descartes, Kant – font souvent allusion au fait que les hommes ne pensent pas comme pense Dieu ou comme penserait la Logique et s'interrogent parfois, en prédécesseurs de la psychologie, sur la nature de ces processus irrationnels de notre pensée de tous les jours. Donc l'adversaire philosophique que, globalement, les auteurs de ce livre combattent (et disent imprudemment « platonicien », p. 237) n'est qu'un épouvantail : il est battu d'avance. On sait depuis longtemps que la logique n'est pas la psychologie de la pensée. Ce que les auteurs du livre illustrent de manière brillante et surabondante a été remarqué depuis longtemps. Dira-t-on que les philosophes se sont contentés de l'indiquer, alors que la tâche de la psychologie est d'en faire une étude expérimentale systématique ? C'est vrai, mais alors pourquoi passer sous silence les prédécesseurs *psychologues* ? Sans parler de Freud, dont la *Psychopathologie de la vie quotidienne* contient de nombreux exemples de raisonnement qui ne sont pas menés par la logique, comment pardonner l'oubli de Piaget, dont une grande partie de l'œuvre est consacrée à décrire l'articulation de la logique et de la psychologie de l'intelligence ? On a certes le droit de critiquer Piaget, il le faut même, si l'on adopte le point de vue de nos deux auteurs, car la façon dont il décrit la pensée adulte ressemble un peu trop à des applications de la logique. Mais, qu'ils le veuillent ou non, c'est bien dans la descendance de Piaget que s'inscrit leur entreprise de psychologie cognitive. Et, là aussi, plus encore qu'en ce qui concerne les philosophes, le parti pris d'ignorer les antécédents en les réduisant caricaturalement à des attitudes simplistes affaiblit l'intérêt de l'entreprise.

Le second regret que laisse la lecture de ce livre, au demeurant si riche, vient du fait que même ses richesses positives – et elles abondent – ne sont pas exploitées autant que l'on souhaiterait. Les facteurs « analogiques » qui, selon les auteurs, interviennent là où leurs adversaires croient voir des processus logiques sont très nombreux : leur enquête le prouve. Mais ils ne sont pas innombrables. Les anciens philosophes et psychologues parlaient, maladroitement peut-être, d'association des idées, et ils essayaient d'énoncer les lois de ces associations (contiguïté, ressemblance, etc.). Ils ignoraient toutes sortes d'autres facteurs analogiques qui sont indiqués dans ce livre. Mais ces facteurs n'y font pas l'objet d'un classement, d'une mise en ordre systématique, ce qui serait, semble-t-il, la tâche actuelle de la psychologie cognitive. Cette mise en ordre, on la voit s'esquisser dans certaines analyses, voire dans les titres des chapitres, mais elle reste balbutiante, si bien que, en dépit de la nouveauté parfois pittoresque de chaque groupe d'exemples, on a souvent

l'impression que « ça n'avance pas », que la « science » psychologique de ces processus analogiques ne se construit pas et que, du point de vue théorique, on ne dépasse pas la thèse centrale sous sa forme négative. Voilà pourquoi ce livre est une somme, et pas encore un monument. Pour qu'il en devienne un, donnons aux auteurs, ou à leurs disciples, trois conseils.

Daignez d'abord jeter un coup d'œil sur les philosophes classiques : pas tous, évidemment, on ne vous demande pas de lire *l'Éthique* de Spinoza, ni le *Was heisst Denken* (« Qu'est-ce que penser ? ») de Heidegger, mais pourquoi pas, par exemple, Hume, dont l'esprit est si proche du vôtre qu'on s'étonne de ne le voir jamais évoqué ? Ensuite, ne négligez pas le travail effectué, à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e, par vos prédécesseurs, qui ne s'appelaient pas encore cognitivistes mais pratiquaient la psychologie de la connaissance. Enfin travaillez à *construire*, à partir de l'admirable collecte de matériaux qui constitue votre livre, une classification, une hiérarchisation des facteurs qui y interviennent.

Yvon BRÈS

Sigmund Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, t. I : 1886-1893, *Premiers textes*, éd. sous la dir. d'André Bourguignon, Pierre Cotet et Jean Laplanche, Paris, Puf, 2015, 464 p., 43 €.

Sigmund Freud, *L'Hypnose, textes 1886-1893*, introduction et présentation de Mikkel Borch-Jacobsen, Paris, L'Iconoclaste, 2015, 400 p., 25,80 €.

La sortie simultanée de ces deux livres pourrait faire l'objet de quelques remarques ironiques : du côté des *Œuvres complètes*, pourquoi avoir attendu si longtemps pour publier ces textes qui, chronologiquement les plus anciens, arrivent ainsi bons derniers et qui, de plus, sont prépsychanalytiques ? Du côté de Borch-Jacobsen, pourquoi avoir essayé de damer le pion aux *Œuvres complètes* en publiant des traductions différentes (de Fabrice Malkani et Daniel Mirsky) mais non révolutionnaires ? Pourquoi cet empressement dans un domaine dans lequel il n'y a, semble-t-il, depuis longtemps pas grand-chose de nouveau à découvrir ? En effet, la plupart des 26 textes que contient de tome I des *OCP* – articles, conférences, comptes rendus faits par Freud de livres d'autres auteurs ou faits par d'autres de ses propres œuvres – étaient plus ou moins connus ; quant aux 10 textes prétendus inédits du recueil de M. B. J., ils sont presque tous dans *OCP* I, à la seule exception des lettres à Elise Gomperz.

À la réflexion, toutefois, la relecture de ces textes de Freud (pour certains dans les deux traductions) et la lecture de la longue et intéressante présentation de M. B.-J. (180 p.) peuvent être fécondes en ce qui concerne : 1) les exposés freudiens de la genèse de la psychanalyse ; 2) la critique qui en est faite depuis quelques décennies ; 3) les rapports actuels de la psychanalyse et de la neurologie.

1. Freud n'a fait que quelques rares exposés dogmatiques de la théorie psychanalytique, mais il en a souvent expliqué la *genèse*. Dès les conférences de 1909 à l'université de Worcester (Mass.), il a pris le soin d'enraciner la psychanalyse dans Charcot, Breuer, Bernheim, Delboeuf, Forel, avec les notions d'hystérie, d'hypnose, de suggestion. Cette genèse, on la retrouve en 1914 dans *l'Histoire du mouvement psychanalytique*, en 1925 dans « Autoprésentation », et ailleurs. Elle donne l'impression que la psychanalyse

résulte de l'organisation logique d'un ensemble de concepts empruntés au bon moment à divers auteurs jusqu'à constituer un édifice cohérent. Or une lecture attentive des textes des années 1886-1893 montre que cet ordre logique n'est pas l'ordre chronologique de l'intérêt de Freud pour ces auteurs et pour ces notions : sinon comment aurait-il pu, par exemple, donner une telle importance au traitement d'Anna O. par Breuer, qui date de 1882, c'est-à-dire bien avant les séjours à Paris (auprès de Charcot, en 1885-1886) et à Nancy (1889) ? Cela, certes, on le savait depuis longtemps, mais le regroupement de tous les textes de 1886 à 1893 dans *OCP I* montre que, loin d'avoir été une démarche conquérante, la naissance de la psychanalyse a été un processus compliqué et plein d'hésitations. Loin d'asséner dogmatiquement des interprétations, Freud, et c'est là un mérite, décrit avec minutie les symptômes de ses patients : la « théorie » viendra plus tard. La genèse n'était pas une *histoire*. De cette histoire, on n'a que les matériaux ; elle reste à faire, et c'est à cela que s'essaye M. B.-J.

2. Prise dans son ensemble, la thèse de M. B.-J., qui justifierait le titre de son livre et ne manque pas d'intérêt, est que Freud a pratiqué l'hypnose beaucoup plus longtemps qu'il n'a bien voulu le dire par la suite. Plus intéressante encore est l'identification des patients – ou plutôt des patientes – des *Études sur l'hystérie* et autres textes de l'époque. On savait depuis longtemps qu'Anna O. s'appelait Bertha Pappenheim, que Cécilie était la baronne Anna von Lieben et que Freud avait soigné Elise Gomperz, la femme de l'helléniste Theodor Gomperz. On savait moins que la patiente anonyme de l'article « Un cas de guérison hypnotique... » (*OCP*, I, pp. 315-329 ; *L'Hypnose*, pp. 322-340) serait la propre épouse de Freud, qu'il aurait hypnotisée pour la guérir de sa réticence à allaiter ses enfants, et que Lucy R. n'était autre que sa belle-sœur Minna Bernays. On ne connaissait pas bien, non plus, la façon dont étaient reçues, dans les familles des patientes, les cures menées par Freud et leurs résultats plus que douteux : dans un entretien avec Kurt Eissler, publié en 1972, les descendantes d'A. von L. (morte en 1900), Henriette et Marie-Louise von Moteslezky, diront à quel point elles étaient agacées par Freud qui, loin de la guérir, la rendait encore plus insupportable, et des lettres récemment publiées de Theodor Gomperz disent tous les tourments du mari dont la femme est en analyse.

De tout cela, M. B.-J. ne manque pas de tirer, plus ou moins implicitement, dans l'optique qui est la sienne (voir sur ce point son livre de 2011, *Les Patients de Freud*, recension dans la *Revue*, 2014-4, p. 583), des conclusions peu favorables à l'analyse : « La psychanalyse, écrit-il, est née du verbiage incessant d'Anna von Lieben » (p. 180). Même si on lui laisse la responsabilité de ce jugement, on lui saura gré de la description alerte et brillante de la vie de la riche bourgeoisie viennoise de l'époque ainsi que des échanges scientifiques entre Vienne, Paris, Berlin et Nancy, qui sont le terreau dans lequel s'est enracinée la psychanalyse. Pourtant n'aurait-il pas, dans la production de Freud, « oublié » quelque chose d'important et d'actuel ?

3. En effet, de tous les textes de cette période 1886-1893 publiés dans *OCP I*, le seul qui soit un livre est *Sur la conception des aphasies* (1891, *OCP I*, pp. 177-283). Ce livre « neurologique » avait été exclu par Freud lui-même, dans les années 1930, d'un projet de publication de l'ensemble de ses œuvres (en principe parce que ce n'était pas un livre psychanalytique, mais plus probablement parce qu'il le considérait comme dépassé, ignorant, par exemple, la notion de neurone, qui en 1891 venait juste d'être découverte). Il ne figure donc pas dans les *Gesammelte Werke*, mais il en existe des éditions allemandes,

par exemple en livre de poche (*Zur Auffassung der Aphasien*, Francfort, Fischer Verlag, 1992), et une traduction française par Claude Van Reeth, avec une excellente préface de Roland Kuhn (*Contribution à la conception des aphasies*, Puf, 1983). Or de ce livre, M. B.-J. ne parle pas, comme si le Freud de cette époque n'avait eu d'autre activité intellectuelle que celle qui résultait de ses tribulations avec ses patientes hypnotisées, sur lesquelles il est facile d'ironiser. Mais, si Freud a pris au sérieux les problèmes neurologiques auxquels l'avait initié Charcot et si, ce dont on ne peut douter, le livre sur les aphasies fait partie de son œuvre, on peut se demander si, de nos jours, avec les possibilités de dialogue entre la psychanalyse et la neurologie (voir par exemple, Mark Solms et Olivier Turnbull, *Le Cerveau et le Monde interne*, Puf, 2015 ; compte rendu dans la *Revue*, 2015-4, p. 591), Freud ne va pas, là aussi, faire figure de précurseur. Certes, l'étude sur les aphasies s'inscrit dans une problématique neurologique venue de Broca et paraît relever d'un genre sans rapport avec l'hypnose, la suggestion ou le refoulement. Quelques années plus tard, en 1896, Bergson élaborera, à partir de ce problème (et sans citer Freud), le spiritualisme original de *Matière et Mémoire*. Mais à qui faire croire que Freud, disciple de Charcot et soucieux de rigueur scientifique, ait pu ignorer que les « mécanismes psychiques de [certains] phénomènes hystériques » (pour reprendre les termes de la « Communication préliminaire » des *Études sur l'hystérie*) avaient eux aussi comme corrélats, tout comme les oublis et les impossibilités des aphasiques, des mécanismes cérébraux ? Que, devant les limitations de la science neurologique de son temps, Freud ait sagement renoncé à les identifier, c'est certain. Mais cela ne l'empêche pas d'y avoir songé : à preuve ce brouillon, rédigé dans un train fin octobre 1895, qui sera publié en 1950 sous le titre « Projet (*Entwurf*) d'une psychologie » (trad. fr. in *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, 1956, Puf, pp. 307-395) et où la notion de neurone, devenue alors familière aux neurologues, est largement utilisée pour une théorie globale du fonctionnement cérébral. Ce « projet » était purement spéculatif, aussi n'a-t-il eu chez Freud aucune suite. Mais il pourrait en avoir une de nos jours où non seulement les rapports globaux de la conscience et de l'inconscient relèvent de l'investigation cérébrale, mais où en sont serrés de plus en plus près les contenus. Songeons par exemple aux travaux de Stanislas Dehaene et de Lionel Naccache (voir, entre autres, Stanislas Dehaene, *Le Code de la conscience*, Odile Jacob, 2014), qui non seulement mettent au jour le mécanisme du devenir conscient, avec la notion d'« espace de travail neuronal global », mais comportent une analyse cérébrale plus précise des contenus de l'inconscient. Je n'irai pas jusqu'à dire qu'on va bientôt pouvoir projeter sur un écran le conflit œdipien ou la jalousie infantile, mais on s'en rapproche. En effet, c'est bien un même cerveau qui enregistre le choc dû à un accident de chemin de fer et conduisant à une aphasie (ce que Freud appelle, comme ses contemporains, *railway spine* ou *railway brain*, voir par ex. *OCP* I, p. 105) et le stress de la scène du petit chien qui rend Dora incapable de parler allemand. Si bien que, dans le Freud de ces années lointaines, prépsychanalytiques, qui pratiquait un peu trop l'hypnose au gré de M. B.-J., mais qui s'intéressait aux aphasies et restait fidèle à l'enseignement neurologique de son maître Charcot, les chercheurs du début du XXI^e siècle pourraient reconnaître un illustre précurseur.

En ce qui concerne les traductions, on soulignera, comme pour les tomes précédents (voir dans la *Revue*, 2014-4, p. 576, pour le t. VII, et précédemment pour les autres), la rigueur et la précision de celles des *OCP*. Celles de *L'Hypnose*, tout aussi exactes, sont parfois un peu plus élégantes. Pour ce qui est d'*OCP* I, on n'aura que très rarement, puisqu'il s'agit de textes prépsychanalytiques, à faire état des questions débattues

depuis trente ans concernant certains éléments du vocabulaire propre à cet ensemble de traductions. Tout au plus relèvera-t-on encore au passage (p. 327) une « désirance » et un « désaide », ainsi que quelques « animique » (par ex. pp. 112, 412). À vrai dire, pour excuser les traducteurs de ce que les puristes leur reprochent comme des barbarismes, on pourrait, au moins à propos du mot « animique », remarquer que Freud lui-même a éprouvé parfois le besoin de mettre quelque part de « l'âme » en donnant, dans le titre de son article de 1890, deux synonymes : « Psychische Behandlung (Seelenbehandlung) », que *OCF* (p. 155), d'ailleurs suivi par Mirsky (*L'Hypnose*, p. 255), a traduit « Traitement psychique (traitement d'âme) ». Mais ce n'est là qu'un détail.

Yvon BRÈS

Gilles Ribault (dir.), *Freud au cas par cas. Lecture philosophique des cas freudiens*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, coll. « Figures de l'Inconscient », 2015, 168 p., 19 €.

À la différence de beaucoup d'autres, ce livre apporte plus qu'on ne serait tenté d'en attendre. Ouvrage collectif (sept auteurs auxquels s'ajoute, pour l'introduction et la conclusion, le coordinateur, Gilles Ribault), il apparaît d'emblée comme essentiellement consacré à des cas fort connus, ceux-là même qui constituent le livre publié en français en 1954 sous le titre *Cinq psychanalyses*, à savoir Dora, le petit Hans, l'Homme aux rats, le président Schreber et l'Homme aux loups, et, accessoirement, à d'autres personnages qu'on pourrait à la rigueur considérer eux aussi comme des « cas », par exemple le Léonard d'*Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* ou l'héroïne de l'article de 1920 « De la genèse d'un cas d'homosexualité féminine ». Rien donc là que de très banal, s'il s'agissait seulement de montrer comment les données de l'observation clinique illustrent les concepts freudiens ou en prouvent la valeur.

En fait, et c'est là ce qui fait l'intérêt inattendu du livre, refusant cette attitude didactique et un peu scolaire, chacun des huit auteurs s'emploie à suivre pas à pas la démarche de Freud, à la fois dans l'exposé même des cas, en en faisant parfois apparaître les incohérences, voire les contradictions, et dans leur insertion dans son activité scientifique. C'est ainsi que, dans son article sur « Le Schreber de Freud », Patrick Vandermeersch fait intervenir (pp. 99-116) les échanges avec Jung à une époque (1911 ?) où la rupture n'était pas encore consommée. De ces lectures très attentives des textes de Freud se dégagent parfois des questions qui semblent avoir échappé aux autres commentateurs et qui ont une certaine portée philosophique (justifiant ainsi le sous-titre du recueil) : par exemple, dans son article sur « *L'homme aux loups*. L'animal sexuel et la scène primitive », Elissa Marder se demande comment Freud conçoit la place de l'animalité dans l'homme.

Mais le thème qui domine le recueil est la question de savoir quelle est la place des « cas » dans l'œuvre de Freud : pourquoi, à une certaine époque (en gros 1901-1920), Freud a-t-il éprouvé le besoin de publier ces « vignettes » cliniques, mais non avant ni après ? La thèse (car c'en est une) des auteurs, et surtout du coordinateur, serait (une fois éludées quelques objections concernant la présence, avant 1901 et après 1920, de textes ressemblant aussi à des études de cas) que c'est à mettre en rapport

avec l'évolution de sa pensée quant à l'essence de la névrose et à la différence entre le normal et le pathologique. À l'époque des *Études sur l'hystérie* (1895) et encore bien longtemps après, la névrose résulterait pour lui d'un traumatisme sexuel infantile et la guérison par remémoration consisterait en une véritable annulation donnant accès à la jouissance des pulsions. En un second temps, le « traumatisme » serait le destin de tout homme ; il ne serait plus annulé, mais ses effets névrosant pourraient être d'une certaine manière surmontés. En un troisième temps, non seulement le conflit initial (l'Œdipe, la castration) serait le lot de tout être humain, mais nul ne pourrait, à la différence, par exemple, de Léonard de Vinci tel que le décrivait Freud en 1910, l'annuler ni le surmonter et, par conséquent, échapper à la névrose : « désormais, pour autant que nous soyons civilisés, nous sommes tous névrosés » (p. 158).

Outre ce thème général, on trouvera dans ce recueil de nombreuses analyses originales, par exemple, dans l'article de P. Van Haute et T. Geyskens intitulé « Colère, jouissance et compulsion de doute », une réflexion sur la différence entre la haine et la colère en général et dans l'œuvre de Freud (pp. 69-70). Certes, ce livre n'est lisible que pour qui connaît déjà bien cette œuvre et sa chronologie, mais alors la lecture en est profitable.

Yvon BRÉS

Michel Juffé, *Sigmund Freud, Benedictus de Spinoza : correspondance 1676-1938*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 2016, 317 p., 24,50 €.

Nous avons les dialogues des morts (Lucien de Samosate, Fontenelle, Fénelon) et les romans par lettres (Richardson, Madame de Staël, Laclos) : voici qu'on nous offre une correspondance entre deux morts de siècles différents et quels morts : Spinoza et Freud ! Est-ce un roman ? On le souhaiterait. Quel est, en effet, l'enseignant ou l'étudiant de philosophie qui, conduit à s'occuper en même temps de Spinoza et de Freud, n'a rêvé d'établir un lien entre le salut par la connaissance du troisième genre et la guérison de l'hystérie par la découverte d'un traumatisme oublié ? Qui n'a cru entrevoir quelque affinité entre le *conatus* spinoziste et la sexualité freudienne ? Qui n'a rêvé de rapprocher ces deux grands juifs infidèles à leur religion ? Lors d'une séance de la Société française de philosophie (25 janvier 1955), Juliette Favez-Boutonnier faisait état d'une lettre dans laquelle elle avait demandé à Freud s'il ne se sentait pas proche de Spinoza. Freud lui avait répondu par une réserve ironique qui mettait en garde contre tout rapprochement philosophique sérieux entre les deux auteurs. Et telle est la raison pour laquelle le livre de Michel Juffé n'est (hélas !) pas un roman. Il les connaît trop bien l'un et l'autre pour se laisser aller à de telles facilités : la guérison d'un symptôme hystérique n'est pas l'accès à la liberté, le *conatus* spinoziste n'est pas la libido freudienne, leur référence au judaïsme n'est pas la même.

Faute d'être un roman en bonne et due forme, le livre donne bien au lecteur quelques occasions de s'amuser (peut-être est-ce ce qui lui valut un compte rendu dans le *Canard enchaîné* du 18 mai 2016) : d'abord le ton général d'un dialogue entre deux hommes de siècles différents, ensuite les acrobaties chronologiques qui, par exemple, conduisent Freud à envoyer à Spinoza les œuvres de Darwin en flamand (p. 56) et Spinoza à discuter d'auteurs (Nietzsche, Poincaré, Meyerson) qui naîtront deux siècles après sa

mort. Plus sérieusement, le lecteur ayant renoncé à son espoir de roman, appréciera quand même dans le livre une foule de détails biographiques ou bibliographiques qu'il ignorait peut-être, même avec une connaissance solide de chacun des deux auteurs : par exemple, que Spinoza avait entendu parler de l'hystérie (pp. 27-28), ou encore que Freud avait, dans sa jeunesse, échangé avec son ami Eduard Silberstein une correspondance *en espagnol* où il était parfois question de Cervantès, auteur effectivement bien connu de Spinoza, dont l'espagnol était la langue maternelle (p. 77, bon prétexte pour proposer, dans la lettre des 25-26 juin 1937, une discussion sur le sujet).

Ce sont toutes ces informations, quand il s'agit vraiment de faits historiques, qui font la vraie valeur du livre. Quant au reste, les exposés des doctrines et leur confrontation, ils laissent sceptiques. D'aucuns apprécieront peut-être que M. Juffé en fasse un prétexte pour dire comment il comprend telle ou telle idée, spinoziste ou freudienne : pourquoi pas, si cela les éclaire en elles-mêmes ? Mais, justement parce qu'il est épris de rigueur, il n'arrive pas à montrer l'intérêt de leur confrontation : les réflexions qu'il prête (pp. 34 et 107) à Spinoza sur la notion freudienne de pulsion de mort me paraissent arbitraires et encore plus ce que Freud est censé penser de la notion spinoziste de substance, qui lui était parfaitement étrangère. Et puis, on est quand même gêné par la difficulté de distinguer, dans ces pages difficiles, à côté du rappel pur et simple des concepts de base des deux auteurs : 1) ce que, selon Juffé, Spinoza aurait (peut-être) pensé de telle ou telle doctrine de Freud, s'il n'était pas mort deux siècles avant lui ; 2) ce que, toujours selon Juffé, Freud aurait pensé de telle ou telle doctrine spinoziste, s'il s'était posé la question, et enfin 3) (il faut bien le dire) l'exposé que semble parfois faire Juffé, en les mettant au compte de ses deux héros, de ses propres idées sur ces questions.

Bref, il s'agit d'un livre riche mais à ne pas mettre entre toutes les mains : seuls en tireront profit ceux qui, connaissant bien Spinoza et Freud, sauront prendre les précautions qui s'imposent.

Yvon BRÈS

Sabine Prokhoris, *L'In saisissable histoire de la psychanalyse*, Paris, Puf, 2014, 348 p., 21 €.

Sur des questions de société, comme le PACS, le mariage homosexuel ou la GPA, les analystes sont loin d'adopter une position toujours ouverte, comme si l'ordre symbolique leur imposait d'avaliser certaines formes de redressement orthosexuel. Dans *Le Sexe prescrit* déjà (Aubier, 2000), Sabine Prokhoris n'hésitait pas à contester le fondement paradoxalement naturaliste de cette position en montrant que la prétendue *différence des sexes* n'a pas chez Freud l'évidence quasi structurale que la doctrine prétend généralement lui conférer.

Dans ce nouveau livre, elle entend porter la réflexion plus au fond : loin de se demander simplement quelles réponses la psychanalyse pourrait apporter aux interrogations sur la PMA, la GPA ou le transsexualisme, elle cherche *en quoi ce sont ces questions mêmes qui interrogent la psychanalyse*, l'obligeant à réfléchir sur son propre statut et sur sa propre *historicité*. Car l'embarras éprouvé par la psychanalyse face à ce « malaise dans la sexuation » pourrait bien témoigner du fait qu'elle en est elle-même partie prenante, la question se posant d'examiner le rôle qu'elle a pu jouer dans la transformation de nos formes de vie.

Il s'agit donc de se demander dans quelle mesure, près de cent ans après l'événement toujours actif de sa fondation, la psychanalyse *fait histoire*. Il ne s'agit pas des différentes histoires du mouvement analytique, mais de la façon dont la psychanalyse, par sa lente diffusion, a transformé la manière dont les individus s'arrangent avec ces signifiants surdéterminés que sont les mots « mère », « père », etc., les conduisant à repenser des notions aussi fondamentales que celles d'« identité sexuelle » ou de « filiation ». Ces processus transformateurs confèrent à l'analyse une forme d'*historicité* qu'elle est peu accoutumée à penser : comment, aux prises avec ce que l'histoire d'un individu a de plus idiosyncrasique, pourrait-elle produire des effets *au-delà* du seul sujet engagé dans le travail de la cure ? Si la psychanalyse n'a affaire qu'à des subjectivités, comment pourrait-elle produire des effets de nature collective, affecter ou transformer ce que nous avons *en commun* ? Autant de questions que Sabine Prokhoris doit affronter avant de prétendre approcher cette « insaisissable histoire ».

Il faut alors repartir du travail de la cure, en faisant droit au fait qu'elle se passe de part en part dans l'élément du langage, et se demander : *dans l'élément de quelle langue* ? La langue commune bien sûr, le *langage ordinaire*. Tout se joue là : revenant au plus près de la pratique freudienne, il faut conserver jusque dans le mouvement d'élaboration de la théorie l'indétermination des mots du langage ordinaire. Se tourner pour cela vers Austin, Goffman, Benveniste, Wittgenstein, plutôt que vers la vulgate saussurienne ; vers les écrivains aussi : Nabokov, Kafka, Woolf, Guyotat. Bref, vers tous ceux qui nous permettent de (re)découvrir que la langue est à double face : idiolecte et objet d'un usage commun. Là est le terrain le plus assuré de la diffusion, dans l'espace commun, du travail conjoint que l'analysant et l'analyste ne cessent d'effectuer sur les signifiants. Là est la clef de cette extension de la vie psychique au-delà de la seule sphère subjective, sans quoi la psychanalyse serait privée d'une part essentielle de ses effets. C'est la démultiplication de ces effets qui conduit à remettre en chantier le concept d'histoire, à tenter de décrire cette « fugue qui se joue [...] au-delà des trajectoires singulières, mais avec et par elles » (p. 152).

Cette façon de rendre à la psychanalyse l'historicité qui lui est propre engage ce qu'on pourrait appeler une *politique de la psychanalyse*, fondée sur une sorte de principe de choix : acceptation d'une essentielle polyphonie ou nostalgie mortifère de l'un ? Accepter, et donc travailler à penser, l'incertitude ou l'indétermination, particulièrement sexuelle, ou chercher à en contenir les manifestations en leur imposant la cote mal taillée du concept de perversion ? Céder à la tentation, rassurante à bien des égards, d'adopter la posture du redressement orthosexuel ou opter pour une psychanalyse véritablement séculière, ordonnée au principe foucauldien de l'inservitude volontaire ? Bien plus que d'en écrire l'histoire, il s'agit d'en promouvoir, au plus près de son geste fondateur, une version profondément libératrice.

Alain LHOMME