

PHILOSOPHIE

Dans quelle mesure la philosophie est pratique. Fichte, Hegel. Sous la dir. de Myriam BIENENSTOCK et Michèle CRAMPE-CASNABET, avec la collab. de Jean-François GOUBET. Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 2000. 14,5 × 20,5, 276 p. (Theoria).

Les douze articles contenus dans ce volume sont les actes d'un colloque qui s'est tenu en avril 1999 à Paris et à Fontenay-aux-Roses. Le titre « Dans quelle mesure la philosophie est pratique » reprend une citation des manuscrits de Léna de Hegel. La question possède un sens assez précis que l'on pourrait qualifier d'« architectonique » : il ne s'agit pas seulement de déterminer la fin de l'activité philosophique – contemplation théorique ou sagesse pratique – ou la relation entre raison pratique et raison théorique, même s'il s'agit aussi sans doute de répondre à ces interrogations. La question essentielle touche à la hiérarchie des disciplines au sein du système de la philosophie. Elle revient à se demander si la philosophie pratique mérite ou non d'être considérée comme la « philosophie première ». C'est pourquoi elle revêt une importance particulière pour les philosophes qui pensent la philosophie comme système, depuis les stoïciens jusqu'à Wolff, Kant, puis Fichte et Hegel, les deux auteurs qui se trouvent au centre du recueil. Celui-ci comporte trois parties ou axes thématiques : 1) « Statut de la philosophie pratique dans l'idéalisme allemand » ; 2) « Nouvelles orientations de la philosophie pratique : intersubjectivité, droit et économie politique » ; 3) « Perspectives contemporaines ».

1) La citation de Hegel qui prête le titre au recueil contient une référence assez directe à Fichte, penseur d'une métaphysique pratique fondée sur une intuition intellectuelle du Moi dont l'essence est agir. Les contributions de Bernard Bourgeois et d'Isabelle Thomas-Fogiel qui ouvrent le recueil cherchent à préciser le sens de ces notions d'action et d'agir. Clarifiant le lexique français et allemand de l'action (*Tat, Handlung, Tathandlung, Wirken*, etc.), Bourgeois montre comment, de Kant à Hegel, s'effectue le passage « d'une philosophie de l'agir à une philosophie de l'action » : comment Fichte surmonte l'antinomie introduite par Kant entre agir libre et action naturelle, en affirmant que la liberté n'est telle qu'en tant qu'elle se réalise dans le monde naturel. Mais c'est Hegel que l'auteur considère comme le premier philosophe de l'action en ce qu'il pense pleinement les conditions de l'effectivité réelle qui la caractérise : l'action ne peut être pensée que comme coaction humaine, elle ne peut être pensée au niveau de la moralité individuelle mais présuppose comme cadre la vie éthique. Ce qui conduit en même temps à la

relativisation de l'action pratique : « [...] l'agir vrai, absolu, est création, non pas action » (p. 35) .

Dans son article « La philosophie de l'acte comme fondement du savoir. Fichte », Thomas-Fogiel envisage la philosophie fichtéenne de l'acte comme une réponse à la philosophie kantienne de la représentation. Selon elle, Fichte perpétue une interrogation sur le statut du discours philosophique chez Kant, qui fut initiée, sous des angles différents, par Karl Leonhard Reinhold, Gottlob Ernst Schulze (« Enésidème ») et Salomon Maïmon, dans les années 1790-1793. Pour Fichte, il s'agit de poser plus radicalement la question des conditions de la possibilité du discours philosophique, ce qui le conduit à déterminer l'intuition intellectuelle comme la conscience d'une effectuation, comme saisie immédiate d'un contenu qui n'est pas un objet mais un acte. Et déterminant ainsi l'acte comme un agir de la pensée elle-même et le savoir comme *praxis*, Fichte invite à réviser le partage traditionnel entre les domaines théorique et pratique.

Jean-François Goubet, dans « La critique fichtéenne de l'idéalisme théorique dans l'*Assise fondamentale de toute la Doctrine de la Science* (1794-1795) », analyse la philosophie pratique du premier Fichte, à partir de sa confrontation avec l'idéalisme théorique de Leibniz ou plutôt de la tradition leibnizienne. Si Fichte trouve de l'intérêt à la notion de substance comme force représentative ou activité intelligente, il rejette en revanche la thèse de l'harmonie préétablie, considérant qu'elle fournit une réponse insuffisante, car transcendante et théorique, à la question de l'origine de nos représentations. Le seul point de vue théorique ne peut assumer tout le réel inhérent aux représentations : « Seule l'activité pratique, la causalité réprimée de la tendance, peut donner à l'objet ses qualités constitutives » (p. 69). L'étude de Goubet est accompagnée de notes riches en informations historiques sur les influences de Fichte.

La contribution très fouillée de Claudio Cesa porte sur « La notion de pratique dans l'idéalisme du jeune Schelling » et s'attache à dégager les différents sens que pouvait revêtir le lexique du pratique, à l'époque où le jeune Schelling s'en saisit, chez Kant et ses contemporains. L'auteur montre comment la place centrale qu'occupe ce terme dans les premiers écrits de Schelling dépend de la forte influence de Fichte et, par conséquent, perd son importance dans les écrits ultérieurs où Schelling trouve ses propres voies pour penser une synthèse du théorique et du pratique.

L'article de Rolf-Peter Horstmann, « La critique hégélienne de l'éthique kantienne », prolonge l'interrogation de Cesa sur le lexique du pratique et plus particulièrement sur la distinction entre moralité et vie éthique. Horstmann s'appuie sur une citation du début de la *Philosophie du droit* où Hegel affirme que les principes kantien « détruisent et se dressent contre le point de vue réel de la vie éthique ». L'auteur montre pourquoi une reconnaissance même partielle de la position kantienne est exclue par le concept hégélien de philosophie.

2) Les auteurs de la deuxième partie de l'ouvrage s'intéressent aux relations entre les thèses métaphysiques et les disciplines pratiques particulières – le droit, la morale, l'économie.

Dans « Le droit de propriété chez Fichte », Jean-Christophe Merle montre pourquoi la manière dont Fichte déduit sa définition de la propriété à partir de sa conception du droit est plus radicale et peut-être plus cohérente que celle de Kant ; et comment Fichte accomplit « une véritable révolution copernicienne qui permet le passage des théories jurnaturalistes de l'acquisition aux actuelles théories de la justice distributive » (p. 119).

Dans sa contribution « Reconnaissance et philosophie pratique chez Fichte », Franck Fischbach explique comment entre 1793 et 1798, Fichte est conduit progressivement à valoriser la reconnaissance par autrui comme constitutive de la conscience de soi-même comme être libre. La nouvelle théorie de la reconnaissance qui est développée pour la première fois dans le *Fondement du droit naturel* de 1796 conduit Fichte à réorganiser la hiérarchie des disciplines pratiques et à accorder un nouveau statut au droit comme discipline autonome par rapport à la morale.

Laurent Giassi, dans « De la déduction fichtéenne à la phénoménologie hégélienne. Le concept d'intersubjectivité », s'intéresse lui aussi à la question de la reconnaissance. L'auteur met en relief la différence de méthode, transcendentale pour Fichte et phénoménologique pour Hegel, dont découlent des articulations différentes entre la vie et la liberté.

Norbert Waszek examine le traitement hégélien de cette jeune science qu'est alors l'économie politique. Il montre comment, dès la période de Berne, Hegel lit les théories de certains de ses contemporains, et notamment Adam Smith et sir James Stuart. Ce qui intéresse particulièrement Hegel selon Waszek, c'est d'une part comment cette science nous fait découvrir « la raison gouvernant le monde » et d'autre part comment elle joue un rôle particulier pour l'élaboration d'une conception spécifiquement moderne de la société, dans laquelle une certaine place doit être accordée à l'économie libre de marché pour que la liberté subjective puisse se réaliser complètement.

3) La troisième partie réunit des articles qui mettent l'accent sur certains enjeux contemporains de la philosophie pratique kantienne (André Tosel) et hégélienne (Myriam Bienenstock, Ludwig Siep).

Dans une fine étude comparative, « Le modèle kantien de philosophie pratique face au modèle aristotélicien », André Tosel s'attache d'abord à déterminer le statut anti-aristotélicien de la philosophie pratique kantienne, en montrant comment Kant, d'une part, arrache la *praxis* à la sphère de la contingence que lui accorde Aristote et comment, d'autre part, il recuse l'eudémonisme aristotélicien, au nom d'un formalisme qui exclut les déterminations empiriques et matérielles de la raison pratique. En même temps, Kant retrouve deux motifs aristotéliciens fondamentaux qui, chacun, jouent un rôle central dans le débat politique et moral aujourd'hui : la distinction de l'action et de la production d'un côté (voir Manfred Riedel, Hannah Arendt) et la thématique de l'opinion publique et du sens commun de l'autre (voir Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel et la philosophie politique française).

Myriam Bienenstock, dans « La philosophie hégélienne de l'esprit : une philosophie pratique ? », cherche à élucider la dimension pratique de la philosophie de

Hegel, à travers une discussion de la lecture de Hegel que propose le philosophe canadien Charles Taylor. Selon Taylor, Hegel aurait tenté de donner une explication interprétative de l'action, tenant compte de son aspect expressif, au lieu d'en donner une explication causale. L'auteur montre de manière convaincante pourquoi chez Hegel on ne trouve pas un paradigme « expressiviste », et comment il faut plus précisément entendre le « libéralisme » de Hegel. En comparant la démarche hégélienne à celles de Herder, de Dilthey et de la sociologie moderne, l'auteur cherche à préciser le sens des concepts hégéliens d'« esprit objectif » et de « sujet », pour défendre Hegel contre une anthropologisation abusive et pour donner une meilleure appréciation de ce qui reste d'actualité chez Hegel, aujourd'hui.

Ludwig Siep poursuit le même questionnement par un examen très clair de quelques consonances qui existent entre la philosophie hégélienne et certaines théories contemporaines comme celle des systèmes autoréférentiels et réflexifs de Niklas Luhmann, et les analyses de la condition sociale et de la conscience de soi proposées par Axel Honneth et Charles Taylor. Cet examen le conduit à relever certains arguments d'actualité : comme le notait aussi Bienenstock, Hegel maintient le principe d'une subjectivité, et plus précisément celui d'« un pilotage en commun et conscient des systèmes » (p. 252). Hegel pense en même temps le conditionnement réciproque entre la formation rationnelle du moi et l'ordre social et politique. Ce qui permet aujourd'hui de trouver chez Hegel des solutions à la « perte de la forme politique de la vie » diagnostiquée par Taylor et d'autres, c'est qu'il pense à la fois la réflexion en soi du sujet et « sa capacité à la "transcendance de soi" consciente, dans une volonté commune agissant selon des buts délibérément posés » (p. 260).

Stefanie BUCHENAU

Jean-Guy DESCHÊNES, *Le Concept de fondement ou les confessions d'un hypocrite. Réflexions à la manière de Kierkegaard à partir du Concept d'angoisse*. Zurich-Québec, GMB Éditions du Grand Midi, 1999. 12 × 18,5, VIII-135 p.

Peut-on écrire sur Kierkegaard comme on le ferait sur tout autre philosophe ? La question paraît de peu de sens et ce pour deux raisons contradictoires : soit que l'on considère à chaque fois l'irréductible différence de style qui sépare les philosophies et, dans ce cas, on n'écrit jamais à propos de l'une *comme* on écrirait à propos de l'autre ; soit que l'on imagine au contraire ces philosophies appartenir à un même *genre* de discours – ce qui paraît l'option la plus courante que retient le commentaire philosophique – et donc se soumettre à des lois communes de fonctionnement discursif – et, dans ce cas, l'étude, le commentaire, l'exégèse est un exercice qui a tout autant ses lois communes, obéissant à une fin clairement définie et usant de moyens répertoriés et légitimés. On peut encore ajouter une raison supplémentaire qui ne rendrait pas moins stupide la question : on ne voit pas

pourquoi et par la vertu de quel mimétisme vain ou inquiétant le commentaire emprunterait son style à son objet.

Or il est impossible de passer sous silence une telle question lorsqu'il s'agit de Kierkegaard et c'est pour y avoir répondu d'une certaine manière que l'ouvrage de Jean-Guy Deschênes acquiert une forme si particulière, en rien conforme aux usages classiques du commentaire car se voulant en tout point « à la manière de Kierkegaard ». Tous les commentateurs de Kierkegaard se sont heurté un jour ou l'autre au paradoxe de devoir écrire magistralement sur un auteur qui refuse la communication magistrale, d'enseigner un savoir sur celui qui critiquait la forme du savoir, de formuler un discours objectif sur un penseur subjectif qui, chaque fois qu'il le pouvait, soulignait la prééminence de la forme sur un soi-disant contenu objectif. Non pas que le commentateur ait nécessairement à se soumettre aux demandes expresses de l'auteur en matière d'herméneutique, mais, dans le cas de Kierkegaard, négliger la forme pour saisir un simple contenu philosophique risque fort d'aboutir à un contresens généralisé : l'écriture kierkegaardienne ne se soumet pas aux lois classiques (pour autant qu'on pourrait les énoncer) du discours philosophique.

Pour résoudre ce problème, Deschênes a choisi une solution qui peut paraître originale. Le projet a l'air simple : il s'agit, comme nous en avertit le titre, d'une recherche sur le concept de fondement ; cette recherche s'effectue en compagnie de Kierkegaard, ce qui signifie – et c'est déjà un moyen de déjouer le piège du commentaire scolaire – que l'on cherche moins à faire un exposé sur le concept de fondement dans la philosophie kierkegaardienne qu'à faire se croiser recherche sur le concept et philosophie kierkegaardienne. Cette recherche se fera alors « à la manière de Kierkegaard ». En quoi consiste le pastiche ? La manière en question est, comme on pouvait s'en douter, non pas celle de Kierkegaard (qui lui-même comptait beaucoup de manières !), mais celle de ses auteurs pseudonymes, et un peu celle des *Papirer*. On retrouvera alors dans la recherche et le commentaire de Deschênes la plupart des procédés poétiques, rhétoriques et stylistiques, employés jadis par un Johannes Climacus, un Frater Taciturnus ou surtout un Vigilius Haufniensis, l'auteur pseudonyme du *Concept d'angoisse*, puisque c'est à partir de ce dernier ouvrage que la recherche s'organise. On trouvera donc pêle-mêle pseudonymie, fausses introductions, digressions humoristiques ou anecdotiques, extraits de journal, manuscrits trouvés dans un tiroir et publiés par un mystérieux éditeur, fragments, ruptures de ton et changements de registre, calembours, envolées lyriques, intermèdes, exhortations, développement ou plutôt glissement conceptuel – en un mot tout l'appareil textuel et paratextuel extrêmement sophistiqué que l'art kierkegaardien déployait pour mieux égarer le lecteur et le défaire autant que possible de ses mauvaises habitudes de lecture philosophique.

On sait à quel point une telle manière, qui était rien moins que gratuite ou ornementale, irrita les contemporains de Kierkegaard. Deschênes courait le risque d'en faire autant, à cette nuance près – et qui est d'importance – que justement l'exercice avait déjà été fait et qu'il s'autorisait donc, malgré ses airs iconoclastes, d'un grand ancêtre. Le résultat formel est brillant et on comprendra la difficulté qu'il y a à le résumer ou à en donner la structure – et on ne sait d'ailleurs où s'arrête la

mystification, si Deschênes est bien le nom de l'auteur véritable, s'il s'agit bien là, comme il est dit, d'un mémoire de maîtrise. On peut être plus réservé sur la pertinence d'un tel mimétisme en matière de commentaire. Mais surtout, il est toujours dangereux de faire dégénérer un style philosophique en recettes formelles et de le dépouiller de sa vocation première : dans cette vanité, le pastiche est au style ce que la répétition est à la répétition chez Kierkegaard (dont on rappelle qu'elle est une reprise qui approfondit le sens). L'auteur cependant tient une raison extrêmement valable de cette « reprise » de style : le concept de fondement est justement un concept qu'on pourrait dire non-objectif et qui ne peut pas être appréhendé sous la forme d'un savoir de quelque chose. Rétif à une saisie conceptuelle classique, parce que le fondement n'est « rien » (pas d'étant), parce qu'il s'est toujours déjà précédé lui-même, surtout parce qu'il est ce rien sur quoi s'établit toute compréhension, ce « concept » (faut-il encore conserver ce terme ?) offre tous les traits caractéristiques qui autorisent, et peut-être exigent, les formes de la communication indirecte : il n'est pas un objet dont un discours direct pourrait dévoiler pleinement l'essence. Mais pour approcher ce concept, Deschênes n'a pas simplement multiplié les formes littéraires à la manière de Kierkegaard, il a aussi emprunté un itinéraire tout à fait pertinent pour mener à l'examen du *Concept d'angoisse* : le concept de fondement se découvre dans la question du commencement et nulle part mieux que dans le commencement d'un livre cette question ne se pose plus vivement. C'est donc dans les « seuils » du livre (en l'occurrence du *Concept d'angoisse*) qu'on va commencer d'apercevoir la position paradoxale du fondement et peut-être est-ce là qu'on le saisira le mieux : titre, sous titre, nom de l'auteur, préface, « ambiance » préliminaire, tous ces « lieux » avant le lieu principal manifestent quelque chose du fondement. Ainsi vers cette absolue contingence du fait d'être là, d'avoir commencé par un envoi que *rien* ne justifie ultimement, qui ne peut donc jamais ressembler à un point archimédique, mais aussi vers cette reprise de l'envoi qui au contraire le fonde, c'est la tâche notamment du livre de *Préfaces*, publié sous le pseudonyme de Nicolas Notabene, de nous mener. Aussi Deschênes l'utilise-t-il brillamment pour nous amener au concept de fondement. C'est alors dans une perspective herméneutique qui ne dit pas toujours son nom, mais aussi d'abord par le biais du Heidegger d'*Être et temps*, que le concept sera analysé : cercle de la précompréhension dans lequel la compréhension se précède toujours elle-même, s'anticipe puis se reprend, le fondement n'apparaît qu'en tant qu'il se dérobe originellement et notre manière même de nous approcher du concept, « fondée » sur une obscure précompréhension, en témoigne.

On connaît le risque que comporte le fait de discourir sur ce type de concept : celui d'une mise en abyme perpétuelle. Commencer par parler du commencement, poser thétiqement ce qui se retire ou se tient en retrait, émettre des suppositions sur la présupposition, avoir une précompréhension de la précompréhension, etc. Kierkegaard, plus que tout autre sans doute, était au fait de cette « double réflexion » qui fait, entre autres, que le discours est un mime de ce qu'il dit. Mais par là, on expérimente peut-être le mouvement même qui dévoile le fondement : retour à soi, mouvement réflexif, reprise de soi, qui est celui de l'homme dans l'existence. Le problème du fondement se manifeste finalement comme cette

structure fondamentale de la subjectivité. C'est « l'assignation à soi-même » dont parle la dernière des *Préfaces*, originellement destinée à servir de préface au *Concept d'angoisse*, qui permet d'établir le fondement comme fondement de soi-même et qui suppose alors différence de soi à soi, écart originel qui introduit une faille dans l'identité. L'altérité est au fondement. Franchir cet écart de soi à soi, répondre donc à l'appel que nous lance cette assignation relève d'une décision que rien ne précède, d'un saut qui interrompt la continuité des raisons et, en ce cas, elle est acte et liberté : « Le fondement acquis par l'assignation à soi-même constituerait aussi le fondement de l'action » (p. 87). Cette fondation de soi est la *tâche* de l'existence... Voudra-t-on aller plus loin dans l'analyse conceptuelle ? Ce sera alors au lecteur de le faire car le texte de nouveau bifurque. Pauvre contenu objectif de l'ouvrage ? Mais là n'était évidemment pas l'essentiel : conformément à la loi de communication indirecte, le concept n'aura pas été dénoté mais connoté.

Le texte de Deschênes, et c'est évidemment sa caractéristique la plus « kierkegaardienne », n'aura pas été un exposé sur le concept de fondement, ni même, simplement une méditation autour du concept de fondement, mais *l'expérience* de ce concept. Le jeu du texte aura été cette expérience. Or, comme on l'aura compris, cette expérience est celle du sujet qui se réfléchit : c'est donc lui-même, Jean-Guy Deschênes, que le texte aura mis en scène. L'approche du concept de fondement ne pouvait se faire que par une fiction qui mît en scène le propre travail de compréhension de l'auteur. La réflexion philosophique s'est donc faite fiction (auto) biographique.

Vincent DELECROIX

Edna H. HONG et Howard V. HONG, éd., *The Essential Kierkegaard*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000. 15,5 × 23,5, XII-524 p., bibliogr., index.

Edna H. Hong et Howard V. Hong sont les promoteurs de la monumentale édition des œuvres complètes de Kierkegaard en langue anglaise qui vient de s'achever (*Kierkegaard's writings*, t. I-XXVI, Princeton, Princeton University Press, 1978-2000). De ce travail gigantesque qui fait référence non seulement dans le monde anglo-saxon mais dans l'ensemble des études kierkegaardiennes (avec l'édition Paul-Henri Tisseau en France et la nouvelle édition danoise des *Søren Kierkegaards Skrifter* sous la direction de Niels-Jørgen Cappelørn, entamée en 1997 et en cours d'établissement), les éditeurs ont voulu extraire une anthologie couvrant la totalité de la production kierkegaardienne et offrant un aperçu significatif – mais pas seulement un aperçu – de cette œuvre à la fois immense et protéiforme. Mais c'était bien là la difficulté : on sait que la capacité qu'il avait de se métamorphoser était précisément ce qui permettait à Protée de se rendre insaisissable. L'anthologie, aux dires de ses éditeurs, a pour but de rendre justement l'œuvre de Kierkegaard saisissable, et certainement pas d'y substituer un *digest* commode destiné à une lecture superficielle. C'était bien alors vouloir rendre saisissable Protée, car peu

d'œuvres philosophiques ont autant joué de leur forme et ont, à ce point, cherché à égarer le lecteur. Alternant ou même parfois conjuguant ouvrages pseudonymes et ouvrages signés, communication « directe » et communication « indirecte », pour reprendre la dénomination employée par Kierkegaard lui-même, usant jusqu'au vertige de toutes les ressources offertes par l'art de l'écriture et par les genres aussi bien littéraires que philosophiques ou religieux (romans, correspondance, critiques, pastiches, traités, discours, sermons, etc.), cette œuvre, qui par là cherchait à s'émanciper radicalement de la forme close d'un système philosophique, a de quoi dérouter le lecteur le plus averti en matière de jeux littéraires.

Mais le jeu était rien moins que gratuit : il exprimait non seulement l'impossibilité d'en rester aux formes classiques du discours philosophique lorsqu'il s'agissait d'exposer les catégories de l'existence, mais aussi la volonté de susciter une lecture ou un lecteur différents – c'est-à-dire la volonté de produire un effet réel sur le lecteur (ce que l'on nommera, faute de mieux, l'édification) qui le poussât à agir, à décider, bref à se confronter à la tâche de l'existence, celle de devenir un véritable sujet. Cet exercice exigeait alors à la fois patience et passion dans la lecture, attention, sympathie, égarement peut-être parfois – tout état, enfin, qui puisse mettre le lecteur en face de lui-même. C'est un art que de devenir un tel lecteur, dit l'un des pseudonymes. Aussi l'idée d'une anthologie peut-elle paraître au premier abord une certaine hérésie, dans la volonté qui la sous-tendrait d'abrégier la lecture, de lui faire gagner du temps et, peut-être, de lui offrir une matière objective aisément ingérable ou des « thèmes » à survoler. Que devient alors cet « art de la lecture » nécessaire à la lecture du texte kierkegaardien ? Et l'on sait avec quelle violence, avec quelle féroce ironie Kierkegaard a stigmatisé ces abrégés, cette lecture rapide et vaine.

Ainsi l'ouvrage avait-il à surmonter deux difficultés : celle de donner à voir la totalité (et sa loi d'organisation) et celle de conjurer la funeste habitude de la lecture tronquée attachée à ce genre éditorial. Elles ont été surmontées par la rigueur sans faille des éditeurs : à la première il a été répondu par l'ampleur même et le détail de cette anthologie, à la seconde par le choix des extraits et l'apparat critique.

Pour ce qui est du champ couvert par cette anthologie, tout d'abord, on s'apercevra qu'il balaie la quasi-totalité de l'œuvre, mis à part, évidemment, la somme énorme et fragmentaire des *Papirer* (trois longs fragments ouvrent cependant l'ouvrage) et quelques omissions surprenantes : on ne trouve pas trace, par exemple, de l'ouvrage critique *La Crise*, ni surtout des leçons sur la *Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* qui sont pourtant d'une importance extrême pour la compréhension de l'art kierkegaardien ; certes celles-ci sont restées inachevées et n'ont jamais été publiées, mais il en est de même du *Livre sur Adler* qui pourtant figure dans l'anthologie.

L'organisation de ces éléments se veut délibérément chronologique. On partira donc, après l'entrée en matière que constituent les quelques fragments des *Papirer*, des *Papiers d'un homme encore en vie*, pour parvenir, au terme de l'ouvrage, à la dernière œuvre publiée, *L'Immutabilité de Dieu*. On aura eu l'occasion de voir que l'œuvre de Kierkegaard ne se limitait pas à quelques ouvrages pseudonymes célèbres mais qu'elle constituait une somme immense. Dans ce long trajet qui

couvre les vingt années de la production, on se sera fait une idée approchante à la fois de l'incroyable variété de formes et de l'unité extrêmement forte qui sous-tend cette œuvre. Car là se trouve aussi le projet qui oriente l'anthologie de E. et H. V. Hong : non pas seulement collecter des pièces éparses mais manifester l'itinéraire spirituel du penseur danois. C'est la raison pour laquelle ils ont sans doute choisi d'ouvrir leur anthologie sur ces extraits des *Papirer* qui trahissent les interrogations de Kierkegaard sur sa vocation à venir (quelle route prendre ? à quoi se consacrer ?) et qui, surtout, manifestent cette tension extrême qui va animer toute la production littéraire : « Le point crucial est de trouver une vérité qui soit vérité *pour moi*, de trouver l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir. » De cette aspiration qui évoque déjà des catégories fondamentales (celle, par exemple, de « vérité pour moi » par opposition à ce que le Post-scriptum appellera une « vérité indifférente ») aux considérations rétrospectives sur la totalité de l'œuvre du *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain*, c'est tout le « plan » général de l'œuvre, la stratégie complexe mais aussi l'unité thématique présente d'un bout à l'autre, qui apparaît. L'ordre n'est donc pas seulement chronologique, ou plutôt l'ordre chronologique témoigne d'un ordre véritable qui fait jouer les pièces les unes avec les autres. Mais il n'est pas non plus seulement celui qui régit l'évolution d'une pensée, il est aussi celui qui articule, bien que de manière non systématique, à la fois les éléments de la conceptualité kierkegaardienne et le projet total ; il témoigne moins des hasards de publications circonstanciées que d'une écriture concertée, tendue vers un objectif unique, constant, évoluant, dans ses stratégies comme dans ses thématiques, vers une expression de plus en plus directe de cet objectif. Cet itinéraire fait de l'anthologie bien plus qu'une somme d'éléments discrets et discontinus et peut-être celle-ci offre-t-elle, dans une première approche, la seule vision cohérente de ce qui n'est justement pas un « système », mais qui s'agence pourtant rigoureusement dans une structure organique. Ainsi parvient-il à fournir les instruments adéquats pour une lecture véritable.

Chaque œuvre est représentée par un extrait ou une somme d'extraits importants en taille et significatifs. Mais que veut dire « significatifs » ? Ceux-ci n'ont pas nécessairement pour but d'offrir une vue générale de ces ouvrages, d'en donner « l'idée principale », mais sans doute davantage de faire ressortir la spécificité de chacun, à la fois dans son ou ses objets et, surtout, dans son « atmosphère ». Le choix souscrit bien à une certaine tradition de l'*ekphrasis* que Kierkegaard pratiquait d'ailleurs assez nettement et qui offre généralement sa substance à une anthologie, mais il ne s'y confine certainement pas : le but ne consiste pas à livrer ce que l'on appelle justement des « morceaux d'anthologie », que ce soit d'un point de vue stylistique ou conceptuel, ce qui n'aurait pas grand intérêt pour la lecture philosophique, mais de suivre des développements conceptuels à la fois autonomes et constamment rapportés les uns aux autres. Il n'est pas sûr que tous les ouvrages puissent se prêter avec un égal bonheur à ce découpage qui relève d'un choix que rien ne saurait en définitive justifier totalement : Kierkegaard n'est pas Montaigne et ne procédait pas par « sauts et gambades ». Il est évident que le lecteur peut perdre d'ailleurs quelque chose du style même de Kierkegaard : la composition par exemple, sous forme de méditation cadencée, des *Discours édifiants* ou des

Discours chrétiens, leur structure lyrique très rythmée et très organique n'apparaît plus très clairement. Néanmoins, les éditeurs ont eu soin, dans la mesure du possible, de se soumettre aux lois de composition des œuvres et non pas seulement au problème de leur « contenu » ; ils n'ont pas négligé, par exemple, l'importance de l'appareil paratextuel, préface, dédicace, avant-propos, etc., si déterminant pour la lecture de Kierkegaard. On peut regretter toutefois que les coupures dans le texte, qui séparent les extraits les uns des autres pour une même œuvre, ne soient pas marquées plus visiblement, ce qui peut induire certaines confusions. Mais on retrouve dans ces extraits le soin apporté à la traduction qui caractérisait les *Kierkegaard's writings*, un soin qui repose sur de véritables choix – celui par exemple du verbe « *to build up* » pour le danois « *at opbygge* », « édifier » en français.

Chaque ouvrage est précédé d'une notice substantielle qui ne consiste pas seulement à introduire conceptuellement ce qu'on va lire, mais qui cherche aussi systématiquement à replacer l'ouvrage en question dans l'ensemble de l'œuvre, en précisant en particulier le moment de sa publication : la précision est d'importance notamment par rapport à ce que les éditeurs appellent la première période, celle pendant laquelle Kierkegaard publie *simultanément*, soit le même jour, soit à quelques jours d'intervalle, grands ouvrages pseudonymes et *Discours édifiants* signés. Là encore, le « plan » ou la stratégie littéraire sont essentiels à la compréhension. On sent bien par ailleurs combien, dans ces présentations, les éditeurs ont tenu à marquer l'intérêt actuel du « combat » kierkegaardien, sur lequel leur courte introduction avait déjà insisté. Cet attachement, cependant, n'est peut-être pas le choix le plus heureux. Il n'était en réalité pas nécessaire, le texte se défendant ici lui-même avec une vigueur particulièrement saisissante. Mais il obéit aussi à ce projet louable qui anime toute l'entreprise : que l'anthologie ne se substitue pas à l'œuvre mais qu'elle soit au contraire l'occasion pour le lecteur de venir à la lecture véritable et complète de Kierkegaard, qu'elle serve d'introduction et de guide avant de laisser le lecteur seul et autonome dans sa recherche. En quoi elle obéit strictement au projet kierkegaardien.

Vincent DELECROIX

Nathalie FROGNEUX, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Préf. de Jean GREISCH. Bruxelles, De Boeck Université, 2000. 16 × 24, xviii-392 p., bibliogr., index (Le Point philosophique).

Hans JONAS, *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*. Trad. de l'anglais par Danielle LORIES. Paris-Bruxelles, De Boeck Université, 2001. 16 × 24, 290 p., index (Sciences, éthiques, sociétés).

Avec cette étude sur l'ensemble de l'œuvre de Hans Jonas, Nathalie Frogneux comble une lacune importante de l'édition française, qui s'était d'autant plus accentuée qu'il s'était écoulé de nombreuses années entre les parutions originales

et les traductions (*La Religion gnostique* de 1958 ne fut traduit par Louis Évrard qu'en 1977). En outre, celles-ci ne respectant pas l'ordre chronologique, le public français ne pouvait suivre l'itinéraire philosophique de Jonas dans sa continuité et se heurtait à l'apparente incohérence des positions de l'historien du gnosticisme et du philosophe de l'éthique du futur (*Le Principe responsabilité* fut traduit par Jean Greish en 1990) sans disposer de la médiation de la période dite de la « biologie philosophique » (voir la seconde partie de cette recension sur *Le Phénomène de la vie*). Cette éliision n'explique toutefois pas entièrement les difficultés de réception d'une œuvre éclatée s'étendant sur plus de cinquante ans, et ne caractérise pas la seule réception française : l'un des principaux introducteurs de la pensée jonassienne en France, Paul Ricœur, rapporte qu'un étudiant américain lui demanda si le Jonas de la gnose était parent avec le Jonas de la responsabilité. L'intérêt premier de cette ambitieuse étude est donc de permettre la saisie d'une cohérence dynamique en suivant le détail des évolutions conceptuelles au sein de l'œuvre, faisant ainsi gagner en précision à l'analyse ce qu'elle perd en profondeur d'horizon.

Les deux premiers chapitres, « Le principe gnostique » et « *Homo absconditus* », montrent comment, parti du constat que l'existentialisme constituait le *Zeitgeist* de son époque, Jonas entreprit d'expliquer la Gnose en tant qu'expression d'une situation existentielle, caractérisée par son acosmisme, avant de s'apercevoir que la circularité conceptuelle lui permettant d'éclairer la Gnose par l'existentialisme dévoilait en retour le nihilisme de son maître, Martin Heidegger. L'exposé de ce premier temps fort de cette « philosophie en mouvement », suivant la judicieuse expression de Frogneux, permet de comprendre la particularité de la démarche réflexive jonassienne qui instaure un dialogue vivant entre l'histoire de la philosophie et l'objectivation de sa propre historicité philosophique : la restitution d'une pensée antique devient ainsi le moyen du dépassement d'une position dont l'actualité masque en fait la virtualité transhistorique. Certaines allusions de Frogneux laissent alors entrevoir les résonances de ce diagnostic avec l'accueil critique que réservèrent à Heidegger quelques familiers de la pensée antique, comme Pierre Aubenque et Émile Bréhier, quand d'autres s'enthousiasmaient pour sa soi-disant nouveauté radicale. Les deux chapitres suivants, « L'occident dualiste » et « La polarisation de l'inerte et du vivant », analysent comment, après avoir dénoncé le nihilisme inhérent à l'acosmisme du *Dasein* et la dévaluation implicite de la Nature qu'impose la différence ontologique, Jonas reconduisit son questionnement vers la matérialité des fondements de l'existence en plaçant sa recherche sous le signe d'un dépassement des alternatives philosophiques (sujet/objet, esprit/matière, et opposition des monismes réducteurs et des dualismes désarticulés) à travers une phénoménologie du vivant. On peut alors s'étonner que Frogneux fasse endosser à Jonas la stigmatisation du matérialisme comme « principale menace de notre temps » (p. 5), alors que le matérialisme et l'idéalisme modernes constituaient à ses yeux les monismes partiels que la philosophie a pour tâche de réconcilier sans pouvoir défaire leur polarité. Les trois derniers chapitres, « L'homme déhiscent », « Le principe liberté » et « Le dépassement éthique du dualisme », retracent avec minutie la troisième inflexion de la pensée de Jonas, qui survient avec la réorientation de sa philosophie de la nature en devenir (distincte

d'un optimisme à la Teilhard de Chardin) vers la fondation d'une éthique adaptée aux évolutions de la civilisation technologique et son prolongement par la redécouverte de valeurs spirituelles dépassant les limites de l'individualisme.

Négligeant le fil conducteur qu'aurait pu constituer entre ces trois périodes le thème de l'angoisse et de la finitude, et ne confrontant pas la trajectoire de Jonas à des parcours contemporains (Alfred N. Whitehead et Jean-Paul Sartre ne sont évoqués qu'incidemment), l'exégèse se concentre finalement sur la question du statut de la divinité. La lecture de Frogneux se caractérise en effet par le refus de réduire la position de Jonas à l'agnosticisme prôné par la conférence sur *Le Concept de Dieu après Auschwitz* (Paris, Rivages poche, 1994). Pourtant, dans son autobiographie intellectuelle (« Philosophie. Regard en avant et regard en arrière à la fin du siècle », in *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages, 1998), Jonas réaffirmait avec force la nécessité axiologique pour l'humanité de souscrire à celui-ci : « Aucun dieu salvateur ne le déchargera de l'obligation que lui impose sa place dans l'ordre des choses. » Parvenant aux derniers travaux du philosophe sur la métaphysique, le lecteur aura donc vu le sens du sous-titre de l'étude de Frogneux, « la vie dans le monde », glisser peu à peu de la référence à l'être-au-monde vers l'évocation d'une sécularisation des concepts de la théologie.

Quelles qu'en soient les insuffisances, on mesure cependant la difficulté de la synthèse opérée par Frogneux en constatant que l'ouvrage principal de la période « biologique », *Le Phénomène de la vie*, présente, à sa propre échelle, la même disparité et la même cohérence évolutive que l'œuvre dans son ensemble. Il ne s'agit pas en effet d'une étude ou d'une construction suivie mais d'un recueil d'articles encadrés par une introduction et une conclusion visant à leur conférer la portée d'un dépassement de l'objectivisme immanent aux sciences de la nature et du subjectivisme transcendant propre à la phénoménologie de la conscience. Contre la conception d'un développement aléatoire (« aveugle ») de la matière et d'une nature contingente, Jonas entend réactualiser le projet aristotélicien d'une stratification de la nature conduisant à l'émergence de la liberté à partir de tendances enfouies dans les profondeurs matérielles de l'être, sans verser pour autant dans un finalisme spiritualiste. Pour cela, la notion de métabolisme est d'emblée investie par les notions de finitude, de polarité et de crise, dont l'amplification à travers l'échelle des êtres mène à la condition existentielle. On retrouve ainsi l'angoisse croissante du vivant comme fil conducteur, angoisse dont le traitement mériterait une comparaison avec Kierkegaard, Heidegger, Sartre ou Simondon, même si l'interlocuteur contemporain privilégié demeure Whitehead (auquel une note critique est consacrée pour récuser le *feed-back* du biologisme dans l'ontologie physique).

L'ouvrage accomplit donc une impressionnante transformation de perspective à travers ses onze essais, qu'accompagnent une dizaine de notes complémentaires. Les trois premiers, « La vie, la mort et le corps dans la théorie de l'être », « Aspects philosophiques du darwinisme » et « Dieu est-il mathématicien ? La signification du métabolisme », affirment la nécessité pour une ontologie contemporaine conséquente de privilégier l'héritage conceptuel de la tradition matérialiste tout en soulignant ses insuffisances à rendre compte des structures de l'intentionnalité.

Les quatre suivants, « Se mouvoir et ressentir. Sur l'âme animale », « Cybernétique et fin. Une critique », « La noblesse de la vue. Étude de phénoménologie des sens » et « La production d'image et la liberté humaine », présentent, souvent de manière indirecte, l'ébauche de ce que serait une phénoménologie de l'organisme. Les quatre derniers, « Les usages pratiques de la théorie », « Gnose, existentialisme et nihilisme », « Heidegger et la théologie » et « L'immortalité et la mentalité moderne », opèrent enfin le passage à la philosophie de l'homme en mettant davantage l'accent sur les valeurs que sur les concepts biologiques. Entre la composition de l'ouvrage, ensemble de « tentatives et d'expérimentations », et l'ambitieuse perspective d'une biologie philosophique s'instaure donc une tension soulignant davantage la prise de risque d'une trajectoire de pensée plutôt que la relation harmonieuse d'éléments à une synthèse achevée. Aussi le dynamisme de cette pensée est-il ce qu'elle a de plus remarquable : chaque article vise à engager un dépassement des réductionnismes et des alternatives unilatérales par une mise en mouvement philosophique, d'autant plus conséquente que l'histoire de la philosophie est elle-même éclairée réflexivement en tant que succession de phases monistes et dualistes.

Même s'il est possible d'esquisser la logique de l'évolution thématique entre le début et la fin de l'ouvrage, il convient avant tout de remarquer l'hétérogénéité des essais et des notes annexes qui le composent. Certains présentent un aspect dissertatif, visant surtout à établir des distinctions conceptuelles ; c'est le cas notamment du premier appendice, « Perception et causalité », qui reprend la discussion entre Hume et Kant pour relativiser le rôle de la perception comme fondement empirique de la notion de causalité, celle-ci ne s'enracinant pas dans celle-là mais dans « notre corps s'exerçant lui-même dans l'action » (p. 44), et du onzième essai ainsi que de plusieurs autres notes (sur l'usage des mathématiques par les Anciens, sur la vue et le mouvement, sur l'ADN). D'autres essais se projettent dans l'horizon méta-philosophique du dépassement de multiples oppositions doctrinales : l'introduction, la note sur l'anthropomorphisme, l'essai sur « Les aspects philosophiques du darwinisme », qui s'attache à montrer comment à partir de ses bases strictement matérialistes la théorie évolutionniste produit la nécessité d'une « conception de l'être comme devenir » (p. 68), la note sur le dualisme cartésien et celle sur le matérialisme, le déterminisme et l'esprit, enfin la conclusion, assurent ainsi la perspective d'ensemble de l'ouvrage. Entre ces deux postures extrêmes d'engagement et de distanciation vis-à-vis de la tradition philosophique, le reste des essais adoptent une attitude intermédiaire face aux problèmes et aux doctrines qu'ils revisitent : il s'agit, à travers un parcours critique au sein de l'histoire de la philosophie et de ses rapports à la science, d'intégrer les acquis scientifiques à la doctrine philosophique tout en instillant à la science elle-même l'exigence de la réflexivité. Ainsi le troisième, le cinquième et le huitième essai (« Dieu est-il mathématicien ? », « Cybernétique et fin. Une critique », et « Les usages pratiques de la science », qui fonde les prétentions de la philosophie en tant que discipline transscientifique) dénoncent-ils les insuffisances de l'idéologie scientiste et proclament-ils la nécessité d'une véritable philosophie de la Nature. L'intérêt des neuvième et dixième essais (« Gnose, existentialisme et nihilisme » et « Heidegger et la théologie »)

tient autant à la critique de Heidegger qu'à la réflexivité méthodologique qui s'y fait jour, preuve que les questions les plus « personnelles » et les plus brûlantes sont aussi parfois pour le philosophe l'occasion du dégageant le plus universel.

Le lecteur s'étonnera toutefois peut-être de ne voir dans cette nébuleuse que trois essais directement centrés sur les problèmes d'une biologie philosophique, et plus encore de constater que sur ces trois essais, deux adoptent une méthode phénoménologique *a priori* étrangère aux domaines concernés (essai VI : « Le privilège de la vue », essai VII : « La production d'image »), tandis qu'un seul se détache du paradigme de la perception pour construire la philosophie biologique elle-même (essai IV : « Se mouvoir et ressentir »). La qualité du quatrième essai justifie cependant à elle seule l'orientation générale de l'ouvrage : le décentrement, que l'émotion opère par rapport à l'intellectualisme de la phénoménologie et aux problématiques classiques de l'individuation dans la tradition philosophique, permet à Jonas de réactualiser la hiérarchie ontologique du *De anima* d'Aristote d'une manière originale et convaincante. La transition ontologique depuis les organismes primaires vers la complexité de l'existence humaine trouve dans l'émotion une médiation problématique qui rend compte du fait que vivre est pour le vivant un problème dont il fait lui-même partie. On perçoit l'étonnante proximité de cette analyse avec la recherche d'un matérialisme phénoménologique par Merleau-Ponty ou la philosophie post-phénoménologique de l'individuation de Simondon. Il est donc heureux que ce moment de la pensée jonassienne, singulier et inabouti (sans doute par défaut d'informations suffisantes sur les progrès de l'éthologie), soit porté à la connaissance du public francophone, surtout dans la mesure où les œuvres déjà publiées et leur promotion accrédiétaient davantage l'image d'un Jonas herméneute et méditatif que celle d'un penseur rationaliste à la recherche d'une philosophie de la nature adaptée aux exigences contemporaines.

Vincent BONTEMS

Karl-Otto APEL, *La Controverse expliquer-comprendre. Une approche pragmatico-transcendantale*. Trad. de l'allemand par Sylvie MESURE. Paris, Cerf, 2000. 14,5 × 23,5, 381 p., bibliogr., index (Passages).

Expliquer et comprendre de Karl-Otto Apel est une véritable somme dont la traduction se révélait indispensable quand on considère l'actualité philosophique des thèses défendues et le singulier éclairage apportée sur l'antagonisme devenu paradigmatique entre tradition « herméneutique » et tradition « analytique ». De ce clivage essentiel découle un ensemble de divisions plus ou moins radicales. Celle qui oppose « sciences de l'esprit » et « sciences de la nature » entraîne dans son sillage un désaccord méthodologique entre partisans d'une saisie interne du sens (sur le mode de la précompréhension herméneutique) et adeptes d'une saisie externe, réputée objective. Voilà posés les jalons essentiels de la construction du livre d'Apel. La controverse « expliquer-comprendre » est donc à saisir dans le

contexte de lutte permanente qui déchire les partisans de chaque école et si Apel la décrit comme « centrale » pour les sciences humaines, c'est d'abord parce que ces dernières n'en finissent pas de mériter le statut de science que répugnent à leur conférer les partisans de l'union des méthodes d'investigation. Les sciences de la nature doivent-elles prendre exemple sur les disciplines interprétatives ? Ou, inversement, les sciences de l'esprit doivent-elles s'inspirer de la rationalité des sciences naturelles ? C'est à l'histoire de cette double question (on peut cependant décliner bon nombre de ramifications) qu'est consacrée la « reconstruction critique » dont Apel s'est fait une spécialité. La reconstruction du livre de Georg Henrik von Wright, *Explaining and understanding*, est le moment fort de ce premier versant de la démarche « pragmatique-transcendantale ». Il représente aux yeux d'Apel la pointe de ce que l'on a pu appeler le « Nouveau Dualisme » (et Apel se fera fort de montrer qu'en fait de nouveauté, le dualisme des jeux de langage n'est pas sans rappeler de plus vieux clivages entre « en-soi » et « phénomène » ou même plus largement entre sphère « théorique » et sphère « pratique »). Il faut préciser d'emblée qu'Apel ne cache pas sa dette envers von Wright : il lui emprunte une théorie de la causalité et lui emboîte le pas en ce qui concerne la réhabilitation du syllogisme pratique aristotélicien. L'ambition de notre auteur est néanmoins originale et d'envergure : rien moins que de découvrir, à travers la méthode pragmatique-transcendantale dont le livre est à la fois la mise en œuvre et l'élucidation, un « nouveau concept de philosophie première » (p. 320 ; sur ce point et l'ambition de dépassement de la métaphysique qu'il implique, voir Karl-Otto Apel, « Philosophie première et paradigme postmétaphysique », in *Un siècle de philosophie*, Paris, Gallimard-Centre Pompidou, 2000). Ce programme exige un processus de pacification qui ne saurait se confondre avec la recherche d'un consensus frileux autour d'une fusion possible de deux types d'épistémologie. Il s'agit, bien au contraire, de montrer que l'état actuel de concurrence épistémologique masque en fait une « situation » de « complémentarité ». Il ne s'agit donc pas de faire la paix, ni d'arraisonner au sens que sut décrire Heidegger, ni de céder à la tentation d'un pur monisme méthodologique. Au contraire, chaque phase de la reconstruction critique (Apel distingue trois « *rounds* ») refuse de produire sa solution idoine : elle n'est qu'un mouvement où s'essaye et s'amplifie la solution complète qui est toujours désignée par cette complémentarité. Ce processus de raffinement par confrontation, Apel le nomme « continuum de compréhension » (p. 67). Cette figure pourrait nous paraître suspecte si elle ne se déployait dans un cadre de pensée prônant le retour à une philosophie de type transcendantal. Apel insiste sur ce point : il faut redonner à la problématique de l'*a priori* de la connaissance et donc à celle du sujet connaissant lui-même une vigueur nouvelle après une longue pénitence. Le recours, ici parfaitement motivé, à la philosophie de Kant permet à la fois d'indiquer la voie à suivre (celle de l'*a priori*) et les apories à dépasser : la distinction du phénomène et de l'en-soi, le fossé entre théorique et pratique.

Les multiples facettes de la « compréhension » en font un outil notoirement dangereux : elle peut conduire, comme le concède Apel, « de la science de l'esprit à la profession de foi littéraire » (p. 68). En ce sens, le vœu d'exclusion prononcé contre elle par les sciences de la nature est légitime : comment ces dernières

pourraient-elles se maintenir fermement sur leur socle postcartésien sans rejeter loin d'elles toute apparence de téléologie ? Apel remarque néanmoins que le principe général de précaution ainsi évoqué entraîne le plus souvent un dogmatisme sans limite. De la nécessaire abstraction de certaines considérations matérielles, on infère le caractère absolu de la coupure entre sujet et objet. La controverse est, selon Apel, grevée par ces paralogismes. Mais il ne se contente pas de ce travail du négatif : restaurer la compréhension, c'est également lui assigner des conditions de validité. Pour ce faire, Apel se base, d'une part, sur le renversement spectaculaire du traitement humien de la causalité proposé par von Wright : ce qui donne sens à la notion de causalité « humaine » n'est pas la notion de causalité naturelle. L'observation des régularités empiriques n'est tout simplement pas pertinente pour comprendre l'agir humain. Au contraire, c'est le « pouvoir-faire » humain, en tant qu'il détermine une intervention dans le cours naturel des événements, qui rend compréhensible la nécessité naturelle. Apel offre, d'autre part, à cette analyse, sans cela restée bien abstraite, un sujet engagé dans la vie, un « corps vivant ». C'est cette fois à Merleau-Ponty qu'Apel emprunte. Cette jonction effective entre deux traditions hétérogènes permet de renverser le rapport entre explication causale (de type nomologico-déductif) et compréhension herméneutique et d'ouvrir la voie à une solution. En effet, selon Apel, la relation sujet-objet n'est pleinement pensable que dans l'horizon ouvert par la *communication*. Nous sommes dans le langage. C'est cette universalité de fait qui nous fait acteurs d'une seule communauté, ou, pour employer le terme d'Apel, « cosujets ». L'hybridation entre tradition herméneutique et reconstruction analytique tentée par Apel permet de comprendre le recours aux « intentions » de l'individu. C'est là que le « syllogisme pratique » (re)développé par von Wright trouve sa place. La force du raisonnement pratique, tel qu'il retrouve ici un rôle central, réside en effet dans sa dimension normative (« si je veux ceci, alors... »). Une manière d'exprimer pourrait être naturellement découverte dans la pensée du second Wittgenstein. En effet, les « raisons » de l'agent ont vocation à être « causes » de son comportement. C'est du moins selon ce jeu de langage familier que nous opérons le plus souvent. Mais Apel ne veut pas de cette tactique wittgensteinienne. Car, selon lui, elle reproduit très exactement, mais dans la sphère du langage, la dichotomie entre ce qui se passe et la manière dont on le comprend, entre la réalité dans son essence et nos faibles moyens pour en saisir la pointe visible. Si le sujet est vivant, s'il est libre de cette liberté qui donne sens au déterminisme, alors, il est aussi faux de poser un arrière-monde qu'un arrière-discours. Notre liberté et nos intentions sont efficaces dans *ce monde*. Apel refuse tout simplement de continuer à voir dans la liberté un problème pratique indépassable pour la spéculation.

Restait à donner une solution plus positive à la controverse qui s'appuie sur les éléments ayant subi avec succès l'épreuve de la reconstruction critique. La dernière partie du livre fait donc un bilan des matériaux conceptuels recyclables glanés au gré des doctrines rencontrées et des spécificités de la pragmatique transcendante. Ainsi, en refermant la boucle herméneutique, c'est son propre travail qu'Apel reconstruit. Ce faisant, il propose une typologie de ce qu'il nomme « intérêts de connaissance ». C'est dire que la controverse expliquer-comprendre

ne se joue pas au seul niveau de la reconstruction critique : elle peut être menée à plusieurs niveaux et l'est effectivement si l'on considère avec Apel la psychanalyse comme son application à l'histoire des individus et ce que l'auteur nomme « la critique des idéologies » comme son application à la critique de l'histoire des sociétés (p. 284). La situation de complémentarité qu'elle fait apercevoir entre les types d'explications joue à tous les niveaux et doit déboucher sur une « combinaison de méthodes ». Et cette exigence n'est formulable que du point de vue d'une connaissance qu'Apel nomme « émancipatoire » et qui n'est autre que celui adopté par toute personne réfléchissant aux conditions de sa pratique. Cette thématique de l'intérêt de connaissance est ce qui donne continuité aux travaux d'Habermas et d'Apel, et il faut bien reconnaître que ce troisième intérêt se confond avec l'« autoréflexion » décrite à plusieurs reprises par Habermas. Car si la communauté de départ est celle du langage, on aura compris que la communauté visée est celle où les individus ont accès à la dignité, autre nom de l'autoréflexion bien conduite. Une digne communauté est une communauté qui se réapproprie sa propre histoire, sa geste intime, comme l'individu a besoin de s'approprier ses raisons d'agir pour avoir des raisons d'espérer. Cette communauté est pragmatique au sens de Peirce : elle se fonde sur une sémiotique transcendantale ; la raison elle-même est engagée à l'infini dans la dynamique de l'interprétation. Elle est elle-même vivante. L'homme, nous dit Apel, est alors à même d'être saisi dans sa complémentarité structurelle : liberté, quasi-nature, et conscience critique. Dépasser la métaphysique, pour Apel, ce n'est rien moins que réconcilier l'homme avec lui-même.

Nicolas COMINOTTI

COGNITION

Jean-Pierre CLÉRO, *Théorie de la perception. De l'espace à l'émotion*. Paris, Presses universitaires de France, 2000. 15 × 21,5, 320 p., bibliogr., index (L'Interrogation philosophique).

L'ouvrage de Jean-Pierre Cléro annonce, dès son titre, une formulation neuve des questions qui se posent à la philosophie quand elle entend traiter de la perception. Il ne s'agit pas ici de présenter successivement les différentes théories de la perception avec leurs apports et leurs limites, comme un manuel le ferait. L'ouvrage entend bien proposer une théorie de la perception qui ne se contente pas d'un amalgame de théories précédentes et hétéroclites. Pas à pas, il mène l'examen