

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

La Naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice du 18 au 21 mai 1987. Sous la dir. de Jean-François MATTÉI. Paris, Presses universitaires de France, 1990. 15,5 × 24, 438 p., bibliogr., index.

Avant qu'elle ne devienne le titre d'un livre, la naissance de la raison en Grèce était la question autour de laquelle furent réunis trente-cinq chercheurs de nationalités différentes. Conformément à cet instant profond et puissant de l'*agôn* qui est la réalité de la « discussion raisonnable », nombre parmi eux n'ont point manqué à critiquer l'énoncé du thème. Pierre Aubenque en un très clair exposé final déclara que cette image d'une naissance de la raison n'était pas sans faire violence (p. 408) à l'esprit grec, lequel ne partagea point notre idée du progrès scientifique (remarque peu contestable, mais qui suppose elle-même que l'historien devrait toujours parler et penser « à la grecque » pour penser les Grecs). D'autres ont cru comprendre que la question posée affirmait d'entrée de jeu une naissance de la rationalité humaine en Grèce et nulle part ailleurs : ce qu'il n'était pas trop difficile de contester, à la façon par exemple, du reste instructive, de James Ritter, en décrivant les aspects mathématiques, juridiques, médicaux et religieux (divinatoires) d'une « protorationalité mésopotamienne (ou égyptienne, etc.) », et en suggérant pour finir que la raison a dû jouer un rôle « dans toute société humaine » (p. 108). Chez beaucoup, le mobile initial de la réflexion consistait visiblement à perturber une représentation naïve du *terminus a quo* et du *terminus ad quem* de la « naissance » : à montrer la persistance du « religieux » et du « mythique » au sein de la raison naissante ou déjà née (M. Roussel, Y. Lafrance), la présence à l'inverse de la raison en un domaine qui, à première vue, l'ignore (P. Judet de la Combe, selon cette veine, décrit la « rationalisation du droit » opérée dans une tragédie d'Eschyle), ou encore à estomper la frontière établie par Platon entre la mauvaise irrationalité du poète et la bonne rationalité du philosophe (S. Rosen). Le ressort polémique se détendait (ce qui n'est pas en soi le signe de la vertu, pas plus que la guerre des savants n'est en soi un mal) lorsque l'on cherchait simplement à élucider le sens exact et dater l'apparition de certains *mots* dans lesquels les anciens Grecs interprétaient la « raison » et ses œuvres (*logos*, *krinein*, *elegkos* chez N.L. Cordero, *orthon* chez A. Brancacci, *philosophia* chez L. Brisson). On doit à Henri Joly la meilleure formulation de la réserve que

Revue de synthèse : IV^e S. N^o 2, avril-juin 1993.

pourrait nous inspirer le titre sous lequel désormais se tiennent rassemblées de multiples inquisitions. Après avoir dénoncé l'obscur généralité de la trop connue Raison grecque, cet auteur suggérerait de la diversifier « en une *multiplicité de rationalités*, différentes mais convergentes, de type scientifique et technique, artistique ou éthique, anthropologique et "ethnographique", médical aussi et juridique, voire mythique et religieux. Le problème [...] serait alors de reconstituer dans les structures fines de leurs langages et de leurs relations ces *réseaux de rationalités*, leurs interférences et leurs interactions [...] » (p. 356). Mais en fin de compte c'est bien à ce « problème » que *La Naissance de la raison en Grèce*, par-delà son titre, semble avoir voulu répondre. Et l'ordonnance des contributions effectuée après coup par J.-F. Mattéi justement distingue et permet aux recherches « fines » d'éclairer ces ordres de la raison qui donnent du corps à la raison.

Trois remarques délibérément étroites et sans autres motifs que la préoccupation de l'auteur du présent compte rendu laisseront deviner les incitations nombreuses à la réflexion que chacun, au gré de ses intérêts, éprouvera en consultant ou lisant dans son entier l'ouvrage. (Aux « consultants », il faut signaler la présence de deux *indices*, des noms et des matières, le premier complet et le second fort détaillé.) La première se rapporte à l'exposé introductif de Jean Grondin et à l'idée d'une « renaissance » chez Kant de l'idée grecque de la raison, non seulement sous la forme à nouveau d'une conscience des limites de la raison humaine, mais en l'espèce également « d'une reconquête de l'idéal de la sagesse » : ne pourrait-on confirmer ce dernier point en montrant que la *moralité même* chez Kant demeure finalement soumise à l'idéal antique de l'autosuffisance intellectuelle et « suprasensible » ? Il ne faut pas non plus hésiter selon nous à suivre le chemin « ethnologique » parcouru hardiment par Yvon Lafrance, chemin depuis longtemps frayé mais qui pourrait s'élargir et nous conduire assez avant et peut-être au cœur de la « métaphysique platonicienne ». Qui sait en effet si les « arrière-mondes » conçus dans les sociétés archaïques ne sont point le pressentiment et l'attente, l'incubation de l'esprit « incorruptible » de Platon et de quelques autres théologiens. Saluons, enfin, la comparaison pour la première fois *précisément* établie par André Laks entre la *chôra* que doit informer le démiurge platonicien (dans le *Timée*) et l'*affectivité* humaine que doivent maîtriser le législateur et les magistrats dans *Les Lois* : cependant que le monde apparaît de la sorte un grandiose paradigme pour la tâche première du moraliste agissant platonicien, nous est révélé que dans la « physique » elle-même et son principe « métaphysique » la morale est plus que jamais présente.

Jean-Louis CHERLONNEIX.

Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F., Oléron, 28 juin-3 juillet 1987, publ. par Daniel DEVEREUX et Pierre PELLEGRIN. Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1990. 16,3 × 24,8, 528 p., index.

Au cours du siècle qui s'achève les efforts des philologues ont heureusement permis une étude plus complète et plus poussée de l'œuvre d'Aristote. Les chercheurs disposent désormais de textes aussi sûrs que possible. Plus accessibles et mieux connus, les traités scientifiques, qui occupent dans le corpus aristotélicien une place à tous égards très importante, ont cessé d'être considérés comme négligeables. Ils commencent à être étudiés et commentés au même titre que les autres ouvrages du Stagirite. Leur étude n'est plus réservée aux seuls historiens des sciences : ils intéressent tout autant les spécialistes des différents domaines de la philosophie. Aussi trouve-t-on parmi les participants au séminaire qui s'est tenu en 1987 à Oléron et qui avait pour thème la biologie d'Aristote, un nombre important de métaphysiciens et de logiciens.

Dans l'excellente introduction à ces actes, D. Devereux et P. Pellegrin posent avec une très grande clarté le problème devant lequel se sont trouvés les auteurs des communications et leurs auditeurs, à savoir celui des relations entre les réflexions d'Aristote sur sa méthode scientifique et les exposés qu'il donne des résultats de ses recherches. Tous les commentateurs semblent aujourd'hui d'accord pour reconnaître l'intérêt spéculatif de la science aristotélicienne. Mais les avis sont partagés sur la question des rapports entre les textes théoriques contenus, par exemple, dans la *Métaphysique*, et ceux où sont exposés les résultats pratiques de la recherche, en particulier dans les investigations sur les animaux et sur la vie. Ces divergences ne pouvaient pas ne pas apparaître au cours du séminaire d'Oléron. Mais à défaut d'un consensus entre ceux que D. Devereux et P. Pellegrin appellent les biologistes et ceux qu'ils qualifient de logico-métaphysiciens, le résultat très positif de leur rencontre est un ensemble d'études du plus haut intérêt. Je pense en particulier aux exposés de G. E. Loyd sur la zoologie et la métaphysique d'Aristote, de M. Frede et D. Morisson sur la définition dans le livre Z de la *Métaphysique*, de R. Bolton sur les bases épistémologiques de la dialectique aristotélicienne, de T. Maudlin sur « substance et espace-temps », de R. Thom sur homéomères et anhoméomères.

Il convient de féliciter les responsables de cette édition qui ont apporté tous leurs soins à la mise au point de ces textes. Je sais par expérience combien il est difficile de publier les communications présentées à un séminaire. Je regrette seulement que les citations grecques soient écrites en caractères latins. C'est là, hélas, une pratique qui se répand de plus en plus, comme l'usage presque exclusif de l'anglais dans les rencontres internationales.

Pierre LOUIS.

Vincent CARRAUD, *Pascal et la philosophie*. Paris, Presses universitaires de France, 1992. 15 × 21,5, 471 p., bibliogr., index (« Épiméthée »).

Le travail de V. Carraud a « pour objet [...] le rapport que la pensée pascalienne entretient avec la philosophie » (p. 453). L'ouvrage est excellent tant par la fine connaissance qu'il propose de Pascal que par celle de certains auteurs auxquels les *Pensées* font plus ou moins directement allusion. V. Carraud fournit un instrument qui apprend à lire un certain nombre de « pensées », souvent délaissées par les commentateurs. Citons tout particulièrement ses analyses du moi séducteur (p. 335), de la distinction du moi et du je (p. 323), son interprétation de l'« attachement, à la fois effet et négation de l'égarement » (p. 399), de manière générale, ses très subtiles et discrètes notations sur les passions (p. 145, 289, 295, 323, 326...); enfin son étonnante remarque qui clôt le livre : chez Pascal, « l'ordre de la charité brille par son absence » (p. 457). Ce dernier trait, si inattendu, n'est pas la seule audace du commentaire.

Mais les multiples renversements auxquels l'auteur soumet les lieux communs des études pascaliennes ne sont pas tous aussi convaincants que celui-ci ; et la volonté de se tenir à contre-courant, quand elle attirerait la sympathie, nous a parfois paru quelque peu imprudente. Sur trois points décisifs au moins.

À commencer par la liaison entre le titre de l'ouvrage et son contenu. *Pascal et la philosophie* dit le titre ; mais on s'aperçoit vite que le nom de « philosophie » est fondamentalement réservé à la philosophie de Descartes. Descartes serait l'adversaire, peu désigné, il est vrai, mais le plus constant, de Pascal (p. 224, 271). V. Carraud n'hésite devant aucun moyen pour montrer ce prétendu primat de la philosophie de Descartes dans les *Pensées*. Il faut que le rapport de Pascal à la philosophie soit le rapport de Pascal à la philosophie de Descartes. On privilégiera pour cela les grands fragments sur les petits (p. 102). On croira démasquer Descartes sous les traits d'Archimède (p. 198, 234), en négligeant peut-être un peu facilement la publication de traductions et d'études d'ouvrages majeurs du Syracuséen dès le milieu du xvi^e siècle. À la science de Descartes, tant physique que métaphysique, finira par s'identifier l'ensemble du second ordre. Dès lors, on traitera tout désaccord avec Descartes et toute réfutation implicite de ses thèses comme une « déconceptualisation » des notions cartésiennes (p. 270), comme une « subversion » de la philosophie de Descartes (p. 239, 271), quand ce n'est pas de la philosophie tout court (p. 285) ! Or, attaquer la philosophie de Descartes est tout de même une chose courante au xvii^e siècle ; et philosopher autrement que Descartes ne saurait être compris comme une subversion de la philosophie. Le mot de « subversion », constamment utilisé par l'auteur pour qualifier les rapports de Pascal avec Descartes, nous semble dangereux, en ce qu'il traite les concepts cartésiens comme des normes plutôt que comme de simples règles. Cet excès, nul n'aurait songé à le reprocher à l'auteur si son ouvrage s'était appelé « Pascal et la philosophie de Descartes » ; mais, sous le titre général *Pascal et la philosophie*, le livre donne l'effet d'occulter presque complètement les rapports de Pascal à Gassendi et à des penseurs comme Galilée, Desargues, par exemple, sans lesquels nombre de « pensées » restent pourtant impénétrables. La sous-estimation du galiléisme surtout nous semble particulièrement évidente dans le com-

mentaire de multiples « pensées ». Pascal parle d' « un étrange renversement », marqué par « la sensibilité de l'homme aux petites choses » et son « insensibilité aux plus grandes ». V. Carraud commente (p. 395) en parlant de « désordre » et « d'absence de structure » ; ce que n'est nullement un renversement, qui est plutôt un changement de référentiel faisant apparaître une petite chose comme une grande, ou l'inverse. Nous pourrions montrer, à beaucoup d'autres endroits, que le primat de Descartes et l'oubli de penseurs aussi fondamentaux que lui conduisent à des commentaires douteux.

La deuxième difficulté à laquelle nous nous sommes heurté en lisant le livre de V. Carraud tient sans doute à la contradiction même de la philosophie et de l'apologétique de Pascal. Nombreux et indiscutables sont les textes dans lesquels Pascal insiste sur l'hétérogénéité, l'irréductibilité, l'incommensurabilité ou l'infini éloignement (p. 235, 342) des ordres les uns par rapport aux autres (p. 57, 62). Mais à trop céder à cette insistance sur la différence infinie entre les ordres¹, en tout premier lieu entre l'ordre de la raison et l'ordre de la charité, il est clair qu'il ne faudrait plus guère chercher de philosophie dans le texte pascalien et que sa portée apologétique elle-même se trouverait vidée de tout contenu². Il y a philosophie, ou du moins pensée intéressant le philosophe, parce qu'il y a tentative d'explication du passage d'un ordre à l'autre, ou inspection des clivages de l'un à l'autre. S'il est vrai que la raison n'intervient pas au même titre sur le terrain qui est le sien (celui des sciences) et sur celui de la foi, il ne suffit pas de dire que les concepts qui agissent sur le terrain religieux sont « déconceptualisés » ou « subvertis » (p. 262, 263, etc.). Sans doute y a-t-il une rhétorique des figuratifs, mais va-t-on au bout de toutes les possibilités de la raison lorsqu'on se contente de tenir sur le compte de ces figures un discours seulement négatif et apagogique³ ? Ne peut-on dépasser, par leur interprétation — j'entends : par leur interprétation rationnelle — le simple constat que les figuratifs ne sont pas des concepts ? Ne peut-on essayer de penser positivement le rapport des concepts aux figures ? D'ailleurs, il est proprement impossible de se tenir au seul versant négatif de l'hétérogénéité, de l'irréductibilité ou de l'incommensurabilité : chacune de ces relations présente aussi des versants que V. Carraud lui-même ne peut s'empêcher de traiter positivement⁴. On aurait toutefois pu s'attendre à une attitude plus

1. V. Carraud parle du « principe de cécité d'un ordre envers l'ordre supérieur » (p. 261). Il cite par ailleurs les belles analyses de J.-L. Marion sur l'hétérogénéité des ordres (p. 238). Sa thèse générale en la matière est que Pascal refuse « de penser une intervention d'un ordre dans l'autre, ne fût-ce que sous la forme heuristique des métaphores et des modèles conceptuels du discours scientifique. Pascal s'oppose ainsi, autant qu'il est possible, aux épistémologies de l'interaction ou de l'intervention d'un domaine sur l'autre, représentées, en physique surtout, par les figures capitales de Galilée et de Mersenne » (p. 55-56).

2. Quand l'apologétique s'inaugurerait « en montrant que la philosophie ne vaut que par son autodestruction » (p. 112).

3. La thèse de V. Carraud, c'est que le travail de Pascal, « qui déconceptualise les concepts rigoureusement repris du cartésianisme, repose sur une subversion rhétorique, qui fait dériver les notions en jeu d'un sens technique et d'une fonction déterminée au sein d'une philosophie à un sens vulgaire pour un tout autre usage » (p. 270).

4. V. Carraud voit très bien dans le principe comment le troisième ordre travaille le second et comment la raison doit se plier à cette règle. Voir, en part., son commentaire du fragment 149 : « Explique qui peut : c'est ce qui est à expliquer qui norme le discours de l'instance explicative et qui en mesure la validité » (p. 119). La théologie résout par quelque côté

entreprenante sur ce point. Les « figuratifs » paraissent les grands oubliés, peut-être les grands perdants de la thèse de V. Carraud.

Notre ultime réticence est liée à la critique de l'usage qui est fait de concepts mathématiques dans un certain nombre de « pensées », surtout dans le fameux fragment *Infini-Rien*, mieux connu sous le nom d'argument du « pari ». V. Carraud a la grande honnêteté, en même temps que le geste pascalien, de jouer sa thèse générale sur un cas particulier qu'il traite comme « exemplaire », sinon exceptionnel (p. 450) : il accepte de faire de son interprétation de l'*infini* une sorte de pierre de touche de la valeur de l'argumentation précédente (concernant la « subversion » et la « déconceptualisation ») (p. 449). Ce geste philosophique est assez rare pour être salué ; mais, en l'occurrence, le pari est-il gagné ?

Si l'on note avec satisfaction que V. Carraud traite comme digne d'intérêt l'idée d'*infini* comme un « schème »⁵ sur le terrain du troisième ordre (p. 427), on est déçu de voir que cet usage est tellement discrédité dans la suite du propos (p. 428). Il est vrai que l'*infini* en mathématique n'a pas les mêmes propriétés que l'*infini* en théologie ou en métaphysique ; mais faut-il dire pour autant que l'usage de l'*infini* n'est rigoureux qu'en mathématique, sans l'être ailleurs ? Faudra-t-il donc revenir à la distinction du « Pascal savant » et du « Pascal métaphysicien » ?

Parler de concepts qui se déconceptualisent en passant du second ordre au troisième implique pour le moins que ces concepts soient correctement fixés dans le second ordre. Or l'auteur est moins à l'aise dans les textes mathématiques que dans les textes métaphysiques et religieux ; ce déséquilibre est particulièrement dangereux quand il s'agit de commenter Pascal, aussi fin géomètre que subtil métaphysicien. Ainsi les incorrections qui accompagnent la présentation des mathématiques des probabilités sont-elles d'autant plus décevantes que les remarques de l'auteur touchant les causes et les effets sont particulièrement intéressantes (p. 258, 260)⁶. Mais que veut-on dire quand on assure que « gagner 32 pistoles n'a pas la même valeur en début et en fin de partie » (p. 436) ? Ne vaudrait-il pas mieux dire que gagner une partie en début de jeu n'a pas la même valeur qu'en gagner une en fin de jeu ? Pourquoi parler de stratégie (p. 436) à propos du calcul des partis qui envisage le jeu comme un jeu de hasard ? L'arrêt du jeu peut bien être décidé par l'un des joueurs et admis par l'autre (ou les autres) ; il ne saurait être programmé, d'autant que l'enjeu n'appartient plus à aucun des joueurs et se trouve réparti à chaque étape de telle sorte que chacun des joueurs « trouve entièrement égal de prendre ce qu'on lui assigne ou de continuer l'aven-

les contradictions de la philosophie ; du moins « tient-elle ce qui écartelait la philosophie » (p. 120). V. Carraud va jusqu'à soutenir une « théorie du passage insensible à la théologie » : « Remarquons que le passage à la théologie est, dans l'*Entretien* comme dans la conférence " APR ", une dérive insensible, et non un saut ou une transcendance, c'est-à-dire tout le contraire de la disqualification volontaire du second ordre par le troisième » (p. 125). Se pose alors le problème de savoir comment on peut concilier la discontinuité des ordres avec la relative continuité de leur appréhension.

5. V. Carraud ne répugne pas à utiliser ce mot : p. 137, 142, 147.

6. L'auteur remarque que Pascal propose de penser « une sémiologie de l'effet » : « l'effet est un signe qui cache sa cause ». « Pascal substitue au sens mécanique de la cause un sens juridique. »

ture du jeu ». Le passage sur l'échange entre Pascal et Fermat concernant le calcul qui met en scène trois joueurs manque de précision (p. 437). Cette insuffisante maîtrise des mathématiques serait sans gravité pour étudier d'autres auteurs que Pascal ; mais elle prend une gravité métaphysique pour traiter d'un auteur dont les textes philosophiques sont constamment tramés par une imagination mathématique. Sans la logique de ce qui s'appellera bientôt le calcul infinitésimal, on ne comprend pas suffisamment le fragment 783, trop rapidement commenté (p. 145) ; on ne distingue pas pourquoi Pascal renverse l'ordre de la fameuse formule du livre de la *Sagesse*⁷. Enfin, sans le galiléisme et ses infinies possibilités de changement de référentiel, on trouvera toujours « subversif » (p. 434) l'effet « de la question du lieu sur la recherche de la définition » : « qu'est-ce qu'un homme dans la nature ? ».

S'il est vrai que la géométrie de l'infini ou celle du hasard, qui amorce ou met en scène l'argument du pari ou tout autre argument apologetique, ne joue pas le rôle déterminant à l'égard d'une situation existentielle qu'elle joue lorsqu'il s'agit de calculer le centre de gravité de la cycloïde ou les partis qu'il convient de faire entre des joueurs, il est injuste de dire que « Pascal fait un usage excessif et hors d'ordre de sa propre compétence mathématique » (p. 433). Encore une fois, cet usage mérite une qualification différente d'un simple démarquage négatif du concept à la figure rhétorique⁸. Plutôt que de la sanctionner, ne fallait-il pas pénétrer plus avant l'imagination mathématique pascalienne dans ses rapports avec les « figures » ? D'autant qu'il n'est peut-être pas sûr que les méthodes et les concepts pascaliens ne doivent rien à des considérations existentielles : juridiques, économiques, sociales. Les analyses fines d'E. Coumet, de portée inséparablement historique et philosophique, ont même plutôt montré le contraire. La prise en compte, dans le calcul des partis, des développements à venir du jeu, à l'exclusion de son passé, n'est pas un geste purement mathématique.

Quelles que soient les réticences que ce texte d'admirable écriture peut inspirer çà et là, il faut partout souligner les audaces intellectuelles et les singuliers retournements qui font de l'œuvre un livre pascalien autant qu'un livre sur Pascal. La lecture que l'auteur donne des *Pensées*, si elle ne convainc pas toujours tout à fait, n'en est pas moins saisissante jusque dans ses partis pris. La figure de Pascal telle

7. Pascal écrit : « *Deus fecit omnia in pondere, in numero et mensura* » là où le texte de la *Sagesse* dit : « *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti* ». L'ordre pascalien est très exactement celui qu'il suit dans son traité sur la cycloïde où l'on part de considérations statiques, passe par des théorèmes arithmétiques pour finir par les transposer aux grandeurs géométriques.

8. Les remarques positives esquissées par V. Carraud sur les rapports entre le concept et l'image rhétorique ne sont qu'à demi convaincantes. « Tout se passe comme si, dit-il, l'infini, substantivé et substantifié, cessait d'être un concept pour devenir un objet [...] La rhétorique pascalienne feint de prendre des concepts pour des choses » (p. 429). Si la démonstration est assez saisissante en ce qui concerne l'infini, car il semble vrai qu'en passant du concept à l'image, « l'infini, ou dans l'infini se substituent à à l'infini », l'argument ne saurait prendre une valeur universelle : la feinte de la substantification atteint aussi les concepts. Il suffit, pour s'en convaincre, de regarder de près l'usage que Pascal fait, comme les autres mathématiciens de son temps, des « indivisibles ». Les concepts sont, de ce point de vue, au moins autant des fictions que les images !

qu'elle ressort de l'ouvrage ne risque pas d'être éoussée par les interprétations mathématisantes qui, chez d'autres, tendent à réduire les abrupts des trois ordres. Mais V. Carraud n'évite pas l'étrange chiasme, très pascalien d'ailleurs, des commentaires de l'auteur des *Pensées*. Ceux qui veulent sauver la foi de Pascal par son irréductibilité aux autres ordres la perdent au passage et ils tendent à ne faire grand cas ni des figuratifs, ni de la pudeur de la foi chez cet auteur. En revanche, ceux qui s'intéressent le plus aux liens entre les concepts et les figuratifs démontrent *a contrario* que Pascal ne peut être soumis à une banale rationalisation, comme ces « juifs » sur lesquels ironise Pascal et qui montrent, à leur corps défendant, que, décidément, Jésus-Christ est bien Dieu. La contradiction est ce qu'il y a de plus vif chez Pascal. Plus profonde que toute pensée, elle trame chacune d'entre elles.

Jean-Pierre CLÉRO.

Henry MÉCHOULAN, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*. Paris, Presses universitaires de France, 1990. 15 × 21,5, 279 p., bibliogr., index (« Questions »).

Ce livre d'un admirable connaisseur de la pensée espagnole (peu lue en France) manifeste l'élargissement des intérêts de son auteur au domaine hollandais (lui aussi assez négligé, en dépit de la retraite de Descartes et de la renommée de Spinoza), sous un angle très original et — en apparence — tout à fait éloigné de ce qui peut solliciter la réflexion du philosophe. Mais ce n'est qu'une apparence trompeuse. Le sous-titre et la référence à Spinoza commencent à s'explicitier dès l'Avertissement qui, reléguant au second plan d'indispensables descriptions historiques, précise le dessein central en ces termes : « montrer le lien ambigu qui s'est établi entre l'argent et la liberté en un lieu, en un temps, et réfléchir sur les conséquences de ce lien » (p. 7). Et plus bas, même page, on lit, sous l'invocation significative d'une comparaison avec l'esprit kantien : « l'exemple d'Amsterdam a été choisi parce qu'il permet de montrer que l'argent et la liberté peuvent coexister, voire se nourrir l'un de l'autre. » Il ne sera donc pas question ici des « innombrables réquisitoires de la liberté contre l'argent », mais tout au contraire d'une ville qui fut de fait « le laboratoire de l'argent dans sa modernité et celui des libertés dans leur diversité », selon « un lien entre l'argent et la liberté qui ne doit rien aux espérances des utopies » (p. 8). D'où la citation opportune du *Traité politique* de Spinoza (cf. p. 10, n. 3) : « Une nation est indépendante dans la mesure où elle est capable de veiller à sa propre prospérité. Il est certain que les hommes sont d'autant mieux en mesure de veiller à leur sécurité qu'ils sont plus puissants du fait de leur richesse. » C'est dire que la sécurité, foyer du spinozisme en politique, « a son prix d'argent » (p. 11). Le *Télémaque* de Fénelon met en lumière, de son côté, sous la figure de Tyr, antique équivalent d'Amsterdam, le cosmopolitisme qui caractérise cette dernière et en fonde l'opulence (cf. p. 13). « Alors que l'Europe continentale se ferme et se replie, que l'autoritarisme de l'État s'affirme,

que la Contre-Réforme peupla de mystiques, de visionnaires, d'illuminés, de sorciers et d'exorcistes un monde inquiet, Amsterdam, écrit l'auteur (p. 11-12), ne veut rien imposer et se donne pour tâche d'unir les hommes dans la consommation. » C'est la seule ville où l'on trouve « une marchandise qui n'a pas de prix : la possibilité de se soustraire à tout ordre transcendant » (p. 13).

C'est précisément l'opposition finalement irréductible entre la mentalité missionnaire de Philippe II et l'esprit de tolérance et de cosmopolitisme des grandes cités commerçantes du Nord, Anvers, Amsterdam, qui alimente, à travers vents et marées, succès et revers, au xvi^e siècle et dans le demi-siècle suivant, la lutte des Provinces-Unies contre le fanatisme espagnol, vaincu à la paix de Münster où fut reconnu l'indépendance des Provinces. Restée longtemps fidèle à la monarchie espagnole en espérant ainsi, par illusion, sauver son commerce, mais plus tard ralliée à la cause de l'indépendance, au nom des mêmes exigences plus lucidement reconnues, Amsterdam devient au xvii^e siècle, un exemple unique, exceptionnel, non pas seulement une ville riche, comme Venise, mais une métropole active et connue dans le monde entier comme libre autant que prospère, paisible et triomphante au milieu de la désolation de l'Europe, gouvernée par des régents qui sont des bourgeois calvinistes, mais tolérants et habiles à toutes les formes de transaction commerciale, y compris celle de l'argent : une place d'une renommée sans rivale. Un seul exemple (p. 110) : « les paysans polonais ne voulaient pas être payés dans une autre monnaie [que celle des Provinces] lorsqu'ils vendaient leurs grains », hommage éclatant à la Banque d'Amsterdam qui drainait l'or espagnol et frappait une grande diversité de monnaies adaptées au commerce extérieur. La « liberté absolue de la circulation de l'argent, soit en numéraire, soit en billets, offrit à Amsterdam la possibilité de mettre en place un ensemble de techniques commerciales dont la modernité n'a pas été dépassée » et dont la base fut « la liberté défendue par les négociants d'Amsterdam et la confiance qu'inspirait leur réussite » (p. 111-112). L'auteur dit encore, plus bas (p. 121) : « Grâce à la marchandise, qui n'existe à Amsterdam que par l'argent et la liberté, une nouvelle religion est apparue : celle qui relie des hommes différents et qui oublie à quel temple, à quelle église ou à quelle synagogue ils appartiennent. » Rembrandt illustre cette universalité à hauteur d'homme lorsqu'il peint les bourgeois chargés du contrôle des poids et mesures (si insuffisant et si mal harmonisé dans tout le reste de l'Europe, d'une localité à une autre).

Une crise grave, théologico-politique, c'est-à-dire mêlant à la politique des conflits théologiques, qui n'y avaient que faire et qui contredisaient dangereusement les principes de concorde sans frontières de la ville, menaça quelque temps l'unité du calvinisme dominant et le déchira entre les arminiens et les gomaristes (fin du xvi^e et début du xvii^e siècle : on en trouve une répercussion dans la polémique, en Angleterre, un peu plus tard, de l'évêque arminien Bramhall et du philosophe Hobbes, d'un nécessitarisme plus fidèle au dogmatisme puritain, héritier du dogmatisme de Calvin et sans doute, en même temps, plus conforme au pur esprit rationaliste). La crise passée, dont le point culminant durant lequel les « remontrants » (arminiens) connurent le plus de difficultés (en 1628, cf. p. 138), la concorde se rétablit par le peu d'empressement des régents à épouser la cause des pasteurs et de leurs diatribes théologiques. Non que le calvinisme n'ait pas obtenu statut de religion officielle, ni que le fanatisme des pasteurs n'ait alimenté

l'hostilité à l'égard des minorités confessionnelles, mais tout cela ne dégénère guère sur le plan de la vie pratique. Les controverses théoriques ont beau être très animées, souvent confuses du reste (tendant notamment à assimiler juifs et soci-niens), la liberté de conscience individuelle et la liberté d'expression restent fondamentales à Amsterdam, ville phare des Provinces. Les écrits polémiques de toute nature nourrissent une puissante imprimerie et atteignent une population d'un haut niveau d'alphabétisation. « Au xvii^e siècle on a imprimé plus de livres dans la République des Provinces-Unies que dans tous les autres pays d'Europe réunis » (p. 194). Cette marchandise est aussi libre et aussi rentable que toutes les autres, y compris dans le secteur de « la meilleure demande du temps : la piété » (p. 195).

Sans doute subsiste-t-il à Amsterdam des irréguliers et des marginaux, des pauvres et des délinquants, mais ils n'y sont pas traités comme à Londres ou à Paris, par l'enfermement et la répression la plus féroce. Contrairement à ce qu'a cru Michel Foucault, la « Rasphuis » d'Amsterdam, inaugurée à la fin du xvii^e siècle, témoigne d'un nouvel esprit, pondéré et dissuasif où « les raisons religieuses et humanitaires rencontrent le calcul du marchand » (p. 214). Sans être éradiquée, la pauvreté à Amsterdam est humainement et efficacement prise en compte, comme nulle part en Europe.

La Conclusion est assez nuancée. Dans la prospérité générale des Provinces, il y a lieu de relever notamment le sort peu enviable des marins, soumis aux contre-coups des exigences libérales et à la rapacité des Compagnies, surtout celle des Indes orientales (d'ailleurs un monopole, en contradiction avec l'esprit du libéralisme), de sorte que l'on est forcé de constater que « la morale n'est pas toujours, et de loin, au rendez-vous du profit » (p. 259). Et plus bas : « La myopie qu'enfante la soif de profit est devenue aveuglement et, à la veille de l'invasion de la République (par Louis XIV), celle-ci n'est pas prête à payer sa sécurité et son indépendance » (p. 260). La lucidité de Spinoza, avant comme après le désastre, est justement saluée : « le philosophe rappelle [...] à ses compatriotes que l'argent ne les tient pas quittes des dangers qui guettent la liberté : on ne la confie pas à l'argent, La liberté n'a pas de prix, la marchandise a le sien » (p. 162). Et pour finir, prônant la conscription de tous les citoyens, Spinoza dans le *Traité politique* (cité p. 261) : « un homme armé est plus libre qu'un homme sans armes. »

Jean BERNHARDT.

Nature, croyance, raison. Mélanges offerts à Sylvain Zac. Saint-Cloud, Presses de l'École normale supérieure, 1992. 334 p. (« Cahiers de Fontenay », hors collection).

Ces mélanges réunissent des articles d'anciens élèves et de collègues qui rendent hommage à sa rigueur intellectuelle et à la fécondité de sa pensée. Ce volume regroupe aussi trois textes de S. Zac sur Kant, jusque-là épars.

Cet ouvrage commun fait la part belle aux liens entre religion, politique et philosophie chez Spinoza. J. Lagrée reprend un dossier ouvert par S. Zac : le respect du principe de l'interprétation de l'Écriture par elle-même. De la comparaison des chapitres 15 du *Traité théologico-politique* et 11 de l'*Interpres*, il ressort que Spinoza se démarque de L. Meyer. Ce qui lui permet de conclure à la complémentarité de la Raison et de l'Écriture et à la non-contradiction de Spinoza dans sa lecture de la Bible. L'idée que philosophie et religion sont compatibles est aussi la conclusion reprise par A. Matheron au terme de la démonstration d'une « stratégie discursive » de Spinoza. Le texte spinozien est lisible à plusieurs niveaux : la déduction de la loi divine en fournit un exemple. Le manuscrit de Gomez Silveyra qu'analyse H. Méchoulan contredit cette compatibilité. Ce juif d'Amsterdam critique le catholicisme et défend la liberté de religion, condamne l'Inquisition et la réclame contre Spinoza.

Y. Yovel étudie la critique de la religion et l'herméneutique biblique. L'acceptation « fictive » par Spinoza des principes des croyants et la subordination par Kant de l'intérêt érudit à la pratique fondent l'appel de Y. Yovel à une séparation radicale entre exégèse biblique et morale. E. Giancotti cherche dans toute l'œuvre de Spinoza les liens entre religion et politique : les variantes de la vraie religion concourent toutes deux à la paix dans la cité.

Deux autres articles se rapportent à Spinoza. D. Lecourt replace la proposition 7 du second livre de l'*Éthique* dans son mouvement démonstratif. Elle est à lier au refus de Spinoza de concevoir une seule théorie cognitive, refus qui ménage les passages d'une forme de connaissance à une autre. P. Macherey, lui, interroge, en vue de recoupements, l'« actualité » de Spinoza. Le couple modes/substance peut être rapproché de la distinction de l'étant et de l'être chez Heidegger et de celle de l'essence et des phénomènes chez Adorno. Avec M. Foucault, c'est l'« historicité » qui invite à une relecture de la substance.

Lucrèce, Leibniz et Kant sont encore l'objet de réflexions. P.-F. Moreau analyse des vers de Lucrèce (*De natura rerum*, L. III, v. 231-322). La composition de l'âme y est exposée dans son articulation et son fonctionnement. On peut ne pas réduire la diversité du sensible grâce aux quatre éléments dont le jeu est rendu possible par le principe de la limite.

À travers la distinction des vérités de raison et des vérités de fait chez Leibniz, A. Philonenko met en lumière ce qui oppose ces conceptions logique, ontologique et métaphysique à celles de Descartes et de Spinoza. Le problème se noue autour de la notion de « compossible » et se dénoue en une distinction reformulée : vérité absolument nécessaire, nécessaire et contingente.

La traduction par J. Seidengart d'un texte de Kant paru en 1785 le rend accessible en français pour la première fois. À partir de l'observation de cratères lunaires faite par W. Herschel, Kant réfute l'origine volcanique de ces aspérités et expose sa propre conception cosmogonique. Il s'oppose à Buffon qui trouve dans le soleil la cause des planètes. Ces recherches sont à lier à la notion d'*Übergang* du système des éléments à celui du monde.

Les trois articles de S. Zac sur Kant ont pour centre ou pour horizon la moralité. Dans le premier, il compare les religions révélées et la religion morale dont le

christianisme offre un modèle. Replacée dans son contexte, la foi rationnelle révèle sa spécificité. Le deuxième texte montre que certains concepts stoïciens sont présents dans la conception kantienne de la morale mais qu'il y a divergence sur des points décisifs tels que l'autonomie du vouloir ou la positivité du mal. Là encore, le christianisme peut refonder la morale. À la fin, le paradoxe suivant est soulevé : comment accorder la « nouménalité » requise par la morale avec la détermination temporelle prépondérante qu'a acquise le futur ? Enfin, les dissertations de Kant et Mendelssohn pour le prix philosophique de 1763 sur le thème de la certitude de la théologie naturelle et de la morale occupent le dernier des textes de Zac. La toile de fond en est la rupture avec Leibniz et Wolff. Mendelssohn veut prouver que la métaphysique peut prétendre à une certitude sans pour autant jouir de la même puissance de conviction que les mathématiques ; Kant explique la différence entre vérités mathématiques et métaphysiques. La question de la certitude morale les divisera aussi.

S. Zac laisse toujours entendre en quoi ces analyses de Kant ont été fécondes pour la suite de son œuvre et en quoi elles éclairent la compréhension d'une époque. Sur ce dernier point, ses élèves et amis lui ont été fidèles.

Anne DESPAGNE.

Margaret E. RUMBOLD, *Traducteur huguenot : Pierre Coste*. New York, Lang, 1991. 16,2 × 24, 188 p., bibliogr., index.

Le projet de Margaret E. Rumbold ne manque pas d'intérêt : elle choisit d'établir la biographie intellectuelle d'un auteur mineur auquel aucune étude complète n'a jamais été consacrée. Pierre Coste (1668-1747) n'est véritablement connu que comme traducteur (en 1700) de l'*Essai philosophique sur l'entendement humain* de John Locke. M. E. Rumbold nous le présente comme un auteur tout à fait prolixe, quelque peu essayiste, quelque peu historien, et dont les éditions des œuvres de La Fontaine, La Bruyère, Racine et Montaigne furent essentielles en son temps. Mais Coste apparaît surtout, dit-elle, comme le plus grand traducteur de son siècle. Il offre au Continent, non seulement l'*Essai* fondamental de Locke, mais ses réflexions sur le christianisme et sur l'éducation, ainsi que l'*Optique* de Newton. Par là même, il contribue puissamment à diffuser les audaces de la philosophie anglaise, notamment en France où elle influence puissamment le siècle des Lumières. Et M. E. Rumbold de conclure un peu trop hardiment que si Coste avait pu prévoir les horreurs de la Révolution, il n'aurait sans doute pas souhaiter transmettre les idées anglaises à ses compatriotes ! P. Coste est, en effet, un huguenot originaire d'Uzès, surpris à l'Académie de Genève, centre intellectuel de l'Europe calviniste, par la Révocation de l'Édit de Nantes. Installé à Amsterdam, puis à Londres, où il achèvera ses traductions en étant secrétaire de Locke, ses préoccupations sont tout à fait représentatives de l'activité de pensée des cercles de réfugiés protestants. Il collabore, dès 1691, au *Journal des Scavans* ou au *Journal de Trévoux*, journaux dont l'important succès témoigne de l'intérêt suscité par

les perspectives de la révolution scientifique du xvii^e siècle. Les grandes questions qu'abordent ses traductions en sont issues, celle de la nature des idées, de la liberté, celle de la nature de la lumière ou de l'étendue, de la nature de la substance, celle de la matérialité de l'âme ou de la constitution de la matière, tout comme elles témoignent d'un questionnement renouvelé sur la place de l'homme dans le monde, qui hérite des bouleversements socio-culturels consécutifs à l'essor du protestantisme. Il est indéniable que d'Alembert, Fontenelle, Buffon, Maupertuis, de Mairan du côté des savants, ainsi que Bayle, Rousseau, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Condillac, Condorcet, Vauvenargues du côté des philosophes, seront très marqués par cette rupture avec la métaphysique, et par ce goût pour une analyse expérimentale des phénomènes, qui sont des éléments déterminants de la conscience européenne du xviii^e siècle. P. Coste connaîtra la reconnaissance intellectuelle de ses contemporains, comme en témoigne sa correspondance avec le monde savant, notamment avec Leibniz, et son élection comme membre de la Royal Society en 1743. Ses éditions et commentaires postérieurs à la mort de Locke, s'ils n'ont pas autant d'éclat, feront pourtant eux aussi l'objet de nombreuses rééditions. Ses préfaces lui sont occasion de développer ses convictions théologiques ou ses intentions didactiques. Homme de foi, protestant engagé, hostile à toute tyrannie religieuse, il prône l'éducation contre l'intolérance, ainsi que la réunification des chrétiens.

L'étude de Margaret E. Rumford, menée à partir des manuscrits, des correspondances, des revues d'époque, est bien documentée : 59 pages de notes et annexes accompagnent un texte de 126 pages. Elle redresse quelques erreurs et mène une analyse critique des documents utilisés. Mais son travail reste malheureusement trop factuel. Les points qui auraient permis d'apprécier précisément le rôle de P. Coste sont seulement esquissés, et annoncés par l'auteur comme devant faire partie d'un travail ultérieur : mise en perspective de son travail vis-à-vis de celui d'autres réfugiés protestants français, étude détaillée de ses méthodes de traduction, des corrections apportées d'une édition à l'autre, analyse des dettes de Locke, Shaftesbury et Newton à son égard relativement aux travaux de Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau, etc., grâce à une étude comparative de leurs textes. En l'absence de tels prolongements, l'aspect essentiellement événementiel du travail proposé risque de laisser le lecteur quelque peu insatisfait. Et les maladresses de style, les glissements de sens, les erreurs de conjugaison, dus à une maîtrise insuffisante du français, sont trop nombreux pour conserver le charme qu'ont parfois ceux qui s'expriment dans une autre langue que leur langue maternelle.

Marie-José DURAND RICHARD.

G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit (édition de 1807)*. Trad. établie par Jean-Pierre LEFEBVRE. Paris, Aubier, 1991. 13,5 × 22, 567 p. (« Bibliothèque philosophique »).

Dans un article⁹ consacré au « destin français » de la *Phénoménologie de l'Esprit*, J. D'Hondt écrit : « Le travail de traduction de Hegel en français exige une sorte d'héroïsme intellectuel, une perspicacité, une ténacité, un sens philosophique exceptionnels. Ces conditions valent spécialement pour la *Phénoménologie*. » Ce jugement vaut à coup sûr pour la traduction du texte par Jean Hyppolite¹⁰ ; il vaut aussi pour le travail de J.-P. Lefebvre.

S'il est exact que les textes les plus difficiles de la philosophie de langue allemande ont souvent fait l'objet de retraductions, il n'en reste pas moins que se pose à chaque fois la question de la *légitimité* d'une nouvelle traduction.

J.-P. Lefebvre justifie le travail de celui qui retraduit le texte en parlant d'adaptation à des critères de traduction qui ont évolué. En ce sens, son premier souci sera de rester au plus près de l'intention de l'auteur en partant du *seul texte* de la *Phénoménologie de l'Esprit* publié par Hegel lui-même. Il traduit ainsi le texte de l'édition de 1807¹¹ ; ce texte, très compact, avait été « aéré » par G. Lasson qui avait introduit de nombreuses divisions, divisions que J. Hyppolite avait gardées dans sa traduction.

En revenant au texte initial, J.-P. Lefebvre veut ainsi garder le rythme premier de l'énoncé hégélien. « C'est lourd, écrit-il, mais vivant, parfois vif. Seuls les grands lutteurs sont capables de pareille prouesse : la langue de la phénoménologie est rapide, rythmée, rebondissante, ludique, poétique, tendue par un prodigieux jeu de forces, portée par un système rigoureux de basses continues, parfois soulevée de quelque colère polémique, très souvent productive de conceptualisations inouïes qui deviendront des concepts de la langue philosophique universelle, illuminée de brèves métaphores [...]. Elle avance, tire le lecteur avec soi, le lâche, le reprend, lui pèse : car cette vie ne va pas de l'avant sans souffrance » (p. 12, « Avant-propos »).

Le propos de J.-P. Lefebvre sera donc de restituer au plus près le « flux rhétorico-prosodique » (p. 16) du texte hégélien et ceci le distingue de l'intention affirmée de J. Hyppolite¹² de fournir « un instrument de travail, une traduction aussi littérale et aussi lisible que possible » et, ce faisant, de privilégier ce qui peut contribuer à donner au texte sa plus grande *clarté discursive*.

Cependant les projets des deux traducteurs se rejoignent au niveau de l'interprétation de fond du texte de la *Phénoménologie* ; *d'une part*, le projet phénoménologique lui-même implique la présence, constituant la trame même du texte, de la totalité de l'histoire de la philosophie — mais aussi de la totalité de l'histoire des cultures humaines : c'est cette richesse que J. Hyppolite a voulu souligner

9. Cf. *Le Magazine littéraire*, 293, nov. 1991, p. 32.

10. 2 vol., Paris, Aubier, 1939 et 1941.

11. Bamberg/Würzburg, J. A. Goebhardt, 1807.

12. Jean HYPPOLITE, *Figures de la pensée philosophique. Écrits, 1931-1968*, 2 vol., Paris, Presses universitaires de France, 1971, t. I, p. 239.

dans les notes qui accompagnent sa traduction et dans les développements de *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'Esprit » de Hegel*¹³ ; mais, d'autre part, c'est une conception originale de la philosophie qui se met en place à partir de cette référence première à l'histoire de la philosophie et de la culture de l'humanité tout entière : il faut donc respecter l'originalité de la conceptualisation nouvelle qui se développe et qui est celle de la philosophie hégélienne.

« La *Phénoménologie*, écrit son nouveau traducteur, est [...] une anthologie dialectique du trésor des autres, la mise en dialecte de la philosophie universelle et du discours de l'histoire » (p. 18).

Ainsi peut-on rapprocher Hegel et Luther — comprendre la *Phénoménologie* comme « un grand livre de traduction, un immense glossaire souple adéquat à une mission de communication » (*ibid.*).

On retrouvera donc, dans cette traduction qui restitue l'originalité de la vie au texte de Hegel, le souci bien contemporain de situer la *Phénoménologie* en tout premier lieu par rapport à l'ensemble de l'histoire de la philosophie dont elle entend rendre compte — et en particulier par rapport à l'idéalisme allemand auquel elle doit en tout premier lieu être rattachée¹⁴ ; on retrouvera aussi la résolution affirmée très tôt par Hegel d'apprendre à la philosophie allemande à « parler allemand » — ce qu'Alexandre Koyré avait analysé de façon décisive dans son grand article de 1931 sur « La langue et la terminologie hégéliennes »¹⁵.

Enfin, parce que J.-P. Lefebvre ne pense pas qu'un nouveau travail sur le texte de Hegel efface la traduction qui reste essentielle, profonde et claire, de Jean Hypolite, il donne, à la fin du livre, une table de concordance entre l'édition princeps et la première traduction en langue française.

Marie-Jeanne KÖNIGSON-MONTAIN.

Adriaan Theodor PEPPERZAK, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*. Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991. 17,8 × 21, 372 p. (« Spekulation und Erfahrung » : Abt. 2, Untersuchungen, Bd 19).

Ce livre sur la *Philosophie pratique de Hegel* est constitué par un commentaire de la « présentation encyclopédique de la liberté humaine et de son effectuation objective ». Les paragraphes 388 à 452 de la première édition (1817) de l'*Ency-*

13. Paris, Aubier, 1946. Pour un supplément d'information et de précision, J.-P. Lefebvre renvoie à la récente édition de la *Phénoménologie : Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, Bd 9, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1980.

14. Et l'on peut rappeler ici l'importance des analyses de Werner MARX, in *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in « Vorrede » und « Einleitung »*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1971, où il réfère l'argumentation hégélienne à la première phase de l'idéalisme allemand, c'est-à-dire à Fichte et au jeune Schelling, et en part. au Paragraphe 4 (7. et 8.) de la *Doctrine de la Science* de 1794 de Fichte.

15. Repris in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971.

clopédie des sciences philosophiques en abrégé, et les paragraphes 467 à 552 des deuxième et troisième éditions (1827 et 1830) sont reproduits et analysés au plus près, de manière à mettre en évidence la structure de l'argumentation. Une comparaison du texte des trois éditions montre l'évolution de la philosophie pratique de Hegel entre 1817 et 1830.

La présentation graphique contribue à la clarté et à la précision de l'interprétation : structure sémantique des énoncés soulignée par la scansion matérialisée des propositions et des concepts, tableaux comparatifs et récapitulatifs, différence de graphie pour le commentaire du texte des éditions A (1^{re} éd.) d'une part, B et C (2^e et 3^e éd.) d'autre part : écriture droite pour A, italique pour B et C.

A. Peperzak avait publié, en 1960, un livre qui allait durablement marquer les études hégéliennes : *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde*¹⁶.

Le livre présent constitue l'aboutissement de longues recherches et de publications nombreuses qui ont essentiellement concerné la signification et la logique de la philosophie hégélienne de la liberté et du droit, d'une part, de la philosophie de l'Esprit en tant que telle, d'autre part, avec sa culmination dans l'Esprit absolu — en particulier dans la religion et la philosophie. *Le commentaire* renvoie, d'ailleurs, à la fois aux études consacrées à la conception hégélienne de la morale, de l'éthicité et de la politique — que l'auteur a publiées tout au long de ces dix dernières années — et au livre assez récemment paru sur la *Philosophie de l'esprit* de Hegel : *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*¹⁷.

Selon A. Peperzak, la conception hégélienne de l'éthique est à comprendre comme « coextensive à la totalité de sa philosophie de l'Esprit »¹⁸.

La dimension proprement éthique de l'étude de la liberté humaine est donc à replacer dans le développement tout entier de la « philosophie de l'Esprit » de l'*Encyclopédie*. L'étude propre du texte de l'*Encyclopédie* permet ainsi de mieux situer l'argumentation de l'« Esprit objectif » par rapport à l'ensemble du système et de mieux rendre compte du rapport de l'Esprit objectif à l'Esprit absolu (Préface, p. 15).

La comparaison entre la première et les deux dernières éditions de l'*Encyclopédie* fait apparaître — par-delà les précisions et les développements des *Principes de la philosophie du droit* de 1820 — une systématisation et une intégration plus importantes, dans les éditions de Berlin, de l'Esprit objectif — donc de la « philosophie pratique » — dans l'ensemble de la philosophie de l'Esprit ; ainsi peut-on mieux comprendre l'aspect à la fois essentiel et subordonné de l'éthique par rapport à l'Esprit absolu.

Deux passages du *commentaire* peuvent le montrer très clairement. *En premier lieu*, le long développement qui porte sur le problème du *devoir-être* — du *Sollen* (B./C. 470) ; ce paragraphe est un ajout de la première édition de Berlin (1827) ; « il contient une réflexion sur la structure impérative du concept de volonté et sur

16. Préf. de Paul RICŒUR, La Haye, M. Nijhoff, 2^e éd. corr. et augm., 1969.

17. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987.

18. Cf. « The Foundations of Ethics according to Hegel », *International Philosophical Quarterly*, 23, 1983, p. 349.

son développement » (p. 35) ; il s'agit pour Hegel à la fois de *réduire* le double impératif kantien — hypothétique et catégorique — à la distinction d'un « double devoir-être », et d'*unir* ce que Kant avait résolument séparé ; « la libre aspiration au Bien et l'aspiration " naturelle " à l'harmonie du bien-propre apparaissent ainsi chez Hegel comme les deux moments essentiels de l'auto-effectuation de l'homme par son auto-détermination » (p. 38). La « synthèse hégélienne » est alors rapprochée de la conception aristotélicienne de l'éthique, « dans laquelle la vie humaine est présentée comme la grande œuvre qui doit être réalisée grâce au déploiement harmonieux de toutes les possibilités de l'être vivant doué de *logos* » (*ibid.*). On pourrait comparer ce développement aux analyses que B. Quelquejeu consacre à la notion de *sollen*¹⁹.

Dès le niveau de « l'Esprit subjectif », dans les dernières éditions de *l'Encyclopédie*, se trouve indiquée la place à la fois essentielle et subordonnée et de la *moralité* et de l'*éthicité* tout entière dans le système. C'est en tant qu'il appartient à l'absolu que l'homme existe comme être pratique, mais c'est aussi bien en tant qu'il a des droits et des devoirs qu'il vit selon la dimension absolue de l'art, de la religion et de la philosophie.

Le *deuxième passage* du commentaire retenu ici concerne le paragraphe B./C. 552. Le texte du paragraphe B. 552 est rédigé de façon tout à fait nouvelle ; il s'agit d'*accentuer* l'importance du passage de l'Esprit objectif à l'Esprit absolu (p. 348) ; la *remarque* de B. 552 constitue un « commentaire extraordinairement clair du texte du paragraphe » (p. 349) : « *La religion véritable et la religiosité véritable*, écrit Hegel, *ne proviennent que de la vie éthique et sont la vie éthique pensante, c'est-à-dire devenant consciente de la libre universalité de son essence concrète* »²⁰.

Ainsi doit être pensé le nécessaire dépassement de la *finitude* de la dimension proprement éthique : « toute interprétation, note A. Peperzak, qui considère la politique ou l'histoire politique comme le sommet de la réalité-effective, apparaît comme anti-hégélienne » (p. 351).

Hegel a profondément remanié le texte du paragraphe C. 552 et surtout celui de la *remarque* — ce qui fait apparaître de façon précise sa position définitive. On peut ici se référer à l'édition de B. Bourgeois²¹. L'examen du rapport de l'État à la religion conduit Hegel à préciser dès la fin de « l'Esprit objectif » ce qu'il avait développé, dans l'édition précédente, dans la section « Religion » de l'« Esprit absolu ».

La critique de la religion catholique rappelle le thème célèbre des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : le reproche d'avoir voulu « *faire une Révolution sans une Réforme* » ; le rapprochement opéré entre la conscience-morale éthique et la conscience-morale protestante comme manifestation de « *l'esprit libre qui se sait en sa rationalité et vérité* »²², amène A. Peperzak à rappeler que pour Hegel le

19. Cf. Bernard QUELQUEJEU, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1972, p. 178 sq.

20. Cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, « Philosophie de l'Esprit », trad. Bernard BOURGEOIS, Paris, Vrin, 1988, p. 333.

21. Cf. *op. cit. supra* n. 5, p. 333-341, en part. les notes 8 à 17.

22. Cf. C. 552, *Remarque*, in *op. cit. supra* n. 5, p. 341.

protestantisme se caractérise par l'identification de la formation *théorique*, scolaire et universitaire, et de la formation religieuse²³.

Si Hegel insiste — et de plus en plus — sur l'inachèvement essentiel de la dimension pratique, il n'en reste pas moins qu'il ne cherche pas à la faire disparaître au seul profit de la dimension intemporelle de la théorie : le *commentaire* se termine par la citation d'une des affirmations majeures de la *remarque* de C. 552 : « *La pensée rend présente la vérité de l'Esprit, introduit celui-ci dans le monde, et le libère ainsi dans son effectivité et en lui-même* »²⁴.

A. Peperzak note dans sa Préface qu'il avait pensé ajouter au commentaire une Postface dans laquelle il aurait à la fois montré l'importance de la philosophie pratique hégélienne et développé une critique à son encontre (p. 16) : ce projet est renvoyé à la publication d'un volume qui contiendra une analyse des *Principes de la philosophie du droit* de 1820 et un commentaire des sections « Famille » et « Société civile » de l'« Esprit objectif » de l'*Encyclopédie* : ce volume, en préparation, constituera le deuxième tome de la *Philosophie pratique de Hegel* (p. 274).

Marie-Jeanne KÖNIGSON-MONTAIN.

Norbert WASZEK, *Eduard Gans (1797-1839). Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente*. Francfort-sur-le-Main/New York/Paris, Peter Lang, 1991. 15 × 21, 199 p., index, bibliogr. (« Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus », Bd 1).

Né juif en 1797 à Berlin, E. Gans fut l'un des plus doués et des plus fidèles disciples de Hegel ; cet ouvrage, de facture très classique mais de contenu très neuf, republie textes et documents qui le concernent. Brillant juriste, il sera très actif dans le cercle de la *Wissenschaft des Judentums* auquel il donnera une tonalité hégélienne. Il devra se convertir en 1825 pour commencer alors une grande carrière à l'université de Berlin dont il sera rapidement l'une des étoiles. Marx sera un des auditeurs. Après une substantielle introduction, le choix de textes est très riche : outre des pages autobiographiques, on trouvera les trois discours donnés au Kulturverein, l'introduction de son premier volume du *Erbrecht* (1824), la nécrologie de Hegel et ses préfaces aux *Fondements de la philosophie du droit* et aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel. Un florilège de témoignage sur Gans referme un volume qui confirme la compétence de l'auteur non seulement à propos de Gans mais encore dans ce domaine à la croisée de l'histoire des juifs en Prusse au XIX^e siècle et de celle de la philosophie de Hegel. Signalons — à propos de ce même milieu — l'élégante traduction par Michel Espagne d'une

23. Cf. la lettre du 12 juillet 1816 : « Nos universités et nos écoles sont notre Église. »

24. Cf. *op. cit. supra* n. 5, p. 336.

magnifique évocation d'Heinrich Heine, *Ludwig Börne suivi de Ludwig Marcus* (Paris, Cerf, 1993).

Dominique BOUREL.

Rüdiger SAFRANSKI, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie. Une biographie*. Trad. de l'allemand par Hans HILDENBRAND, avec la collab. de Pierre HÉBER-SUFFRIN. Paris, Presses universitaires de France, 1990. 15 × 21,7, 454 p., bibliogr. (« Perspectives critiques »).

La biographie est un genre particulièrement à la mode et le *psychologische Kammerdiener* se multiplie, soucieux de montrer qu'il n'est pas de héros pour son valet. Rare pourtant reste la biographie des philosophes, en dépit du modèle ancien représenté par Diogène Laërce, qui d'ailleurs ne se contentait pas de raconter la vie de ses personnages. Les biographies des philosophes sont le plus souvent ou apologetiques ou polémiques, et permettent rarement dans les deux cas de percevoir ce qu'il y a d'intéressant dans la vie d'un philosophe. On en retient des détails pittoresques : Kant et sa peur des punaises, Spinoza faisant griller des araignées en riant aux éclats, Malebranche donnant son coup de pied quotidien à son animal-machine de chien... Rien de bien solide, somme toute.

La raison de cette faiblesse est facile à deviner. L'idéal antique de la philosophie s'est perdu : on ne juge plus la pensée en la rapportant à la vie, ou plutôt, la vie du philosophe est devenue *privée*. D'où l'étrange *epochè*, qui affecte le rapport entre une pensée et ses effets pratiques, même lorsqu'il s'agit d'une pensée de la pratique. Seule, importe l'œuvre, elle est indépendante de son auteur. Proust n'a-t-il pas tout dit sur ce point dans son *Contre Sainte-Beuve* ?

La cause est entendue. Pourtant, se demander ce que signifie la vie d'un philosophe par rapport à son œuvre ne revient pas nécessairement à poser une question impure, ou à obéir à une curiosité malsaine. La formation d'une pensée objective, ou tout au moins inscrite dans l'objectivité, à la différence de la fiction, l'éclaire singulièrement. Le philosophe s'engage dans la réalité, même si c'est pour s'en retirer, et ses discours ont prétention de vérité : il faut donc mesurer l'écart entre ce qu'il dit et ce qu'il fait, et comprendre les raisons réelles de ses discours et de ses actes. L'interprétation d'une œuvre philosophique ne saurait se limiter à la recherche des traditions, des sources, etc., qui rendent compte de tel ou tel de ses aspects.

En ce sens, la *biographie intellectuelle* est bienvenue. C'est un genre difficile, puisqu'il doit éviter le piège de l'anecdote, comme la négligence du détail significatif, sans pour autant se perdre dans une présentation chronologique d'un « système ». K. O. Meinsma avec *Spinoza et son cercle*, A. Altmann avec son *Mendelssohn*, X. Léon avec *Fichte et son temps* sont de bons exemples de réussites en ce domaine.

Le personnage de Schopenhauer méritait un travail de ce genre. Méconnu de son temps, découvert tardivement en Allemagne comme en France, et d'ailleurs

connu de manière fragmentaire, dépourvu d'esprit critique, ce philosophe étrange par son postkantisme débouchant sur une Inde de sa façon appelait particulièrement une biographie intellectuelle, et ce d'autant plus que le *Nachlass* manuscrit a été édité en Allemagne en... édition de poche !

R. Safranski a rempli parfaitement le contrat. Son livre s'appuie sur la connaissance des moindres textes du corpus schopenhauerien, mais aussi sur une très grande familiarité avec les milieux intellectuels et littéraires qu'il rencontre. Le lecteur sera particulièrement sensible à sa présentation de Weimar et de Goethe : les rapports entre le grand homme et le jeune Arthur sont finement analysés, en particulier à propos de la *Farbenlehre*, qui tenait tant à cœur au prétendu réfuteur de Newton. La relation du philosophe et de sa mère fait l'objet d'une approche particulièrement sensible, qui éclaire la misogynie bien connue d'Arthur. De même, les positions réactionnaires de Schopenhauer se voient non pas justifiées mais motivées par des explications argumentées, fort intéressantes.

Le style de ce livre alerte et vivant ajoute encore à son charme, et les traducteurs doivent sans doute être félicités pour le remarquable travail qu'ils ont accompli. Il reste à souhaiter que l'exemple soit suivi.

Jean-Pierre OSIER.

Michel PATY, *Einstein philosophe. La physique comme pratique philosophique.*

Paris, Presses universitaires de France, 1993. 15 × 21,5, 584 p., bibliogr., index (« Philosophie d'aujourd'hui »).

Le titre du livre indique assez clairement l'intention de l'auteur : Einstein fut aussi un philosophe ; et il sous-entend une distinction : Einstein ne fut pas seulement un savant ; quels sont les critères de la distinction ? On en chercherait en vain la définition explicite dans l'ouvrage ; pour M. Paty, identifier la philosophie d'Einstein ne consiste apparemment ni à choisir dans son œuvre certains textes, ni à y mettre en évidence certains problèmes, ni à analyser certains des concepts qu'il utilise ; car, pour lui, la philosophie est partout dans la pensée d'Einstein, y compris (il le dit d'ailleurs explicitement p. 23) dans le travail d'élaboration des théories scientifiques. L'inconvénient de cette manière de voir est qu'on ne sait plus ce qui, chez Einstein, n'est pas philosophie mais science *stricto sensu*, bien que, par ailleurs, M. Paty ne prétende nullement que la différence entre science et philosophie est illusoire ou au mieux superficielle. Il est alors difficile de trouver un fil directeur nettement visible pour s'orienter dans cet ouvrage de dimensions importantes et dans lequel abondent les citations, analyses, commentaires de textes d'Einstein (et de nombreux autres auteurs) se rapportant à de multiples questions plus ou moins étroitement et nettement délimitées.

On trouve cependant, p. 29, d'utiles indications sur le principe qui a orienté l'auteur dans le développement de son étude ; il nous dit, en effet, que cette orientation est définie par trois thèmes :

— Celui de la recherche scientifique elle-même « où se marquent le " style " du chercheur et son imprégnation philosophique ».

— « La pensée des concepts et des principes de la science, qui concerne les significations, c'est-à-dire l'épistémologie de cette science selon Einstein. »

— La philosophie de la connaissance en général envisagée dans son rapport à la pensée physique.

Cette thématique correspond, dans une certaine mesure, au plan de l'ouvrage qui satisfait aussi à d'autres critères, notamment à la division à la fois historique et épistémologique entre théorie restreinte et théorie générale de la Relativité.

La Relativité restreinte occupe trois chapitres : le premier, « La genèse et l'obstacle », relève du premier thème, celui de la découverte et des engagements philosophiques qu'elle implique ; l'auteur a eu l'heureuse idée d'associer étroitement la présentation du mémoire einsteinien de 1905 à celle des essais de Lorentz de 1904 et de Poincaré de 1905 sur l'électrodynamique ; l'examen de cette « triade de la relativité restreinte » (p. 42-52) fait bien apparaître les différents aspects du problème tel qu'il se posait à l'époque et l'originalité d'Einstein, attestée en particulier par sa décision de faire précéder la solution de la question électrodynamique par l'analyse des conditions d'une cinématique cohérente.

Le second chapitre sur la Relativité restreinte, « De la fondation à la signification », relève plutôt du deuxième thème ; il est principalement consacré à l'analyse de divers textes écrits rétrospectivement par Einstein sur les principes de la théorie ; M. Paty discute et commente en particulier les avatars du concept de l'Éther et, notamment, le « retournement » exécuté par Einstein (concevoir la notion d'Éther par rapport au principe de relativité au lieu de chercher à accorder le principe de relativité avec la notion de l'Éther, p. 93) ; il reprend la question controversée du rôle de l'expérience de Michelson et Morley dans la motivation et la justification par Einstein de sa démarche théorique (p. 103).

Le troisième chapitre sur la théorie restreinte est consacré au concept de l'espace-temps, tel au moins qu'Einstein le concevait après l'expression géométrique de la théorie proposée par Minkowski.

Après un chapitre sur « L'extension à la relativité générale », exposé correct et sans surprise de la genèse de la théorie relativiste de la gravitation, le centre de l'ouvrage est occupé par deux grands chapitres sur « Physique et Géométrie » (1. Avant la relativité générale, 2. Interprétation et construction) qui sont sans doute les plus intéressants du livre, notamment parce que les textes d'Einstein sont replacés dans leur environnement historique depuis Riemann jusqu'à Reichenbach, en passant par Helmholtz, Mach, Poincaré (longuement analysé), Cassirer, Carnap et même au-delà jusqu'au livre d'Adolf Grünbaum de 1963 sur la philosophie de l'espace et du temps. Sur la position même d'Einstein quant à cette question qui reste fondamentale dans la science contemporaine, rien de vraiment concluant ne se dégage finalement de la discussion (mais nullement par la faute de M. Paty !) ; à l'évidence cette position a varié : opposé au conventionnalisme de Poincaré en 1920, après l'édification de cette théorie de la Relativité générale, sans doute parce que la réussite de cette théorie lui paraissait prouver que les grandeurs géométriques ont bien une signification réelle, Einstein s'en rapproche au contraire en 1949 en défendant contre Reichenbach une conception « holiste » (c'est l'ensemble des lois physiques et pas seulement le système des mesures d'espace et de temps qui doit décider quelles grandeurs géométriques ont un sens objectif) — peut-être parce qu'à cette date il est persuadé que la théorie

de la Relativité doit être intégrée dans une théorie plus générale à trouver et ne veut pas lier trop étroitement la conception de l'espace physique aux axiomes métriques de la géométrie riemannienne. On pourrait voir là un exemple de cet opportunisme philosophique du savant qu'Einstein s'attribue sans remords à lui-même mais que M. Paty paraît hésiter à lui imputer.

Les deux derniers chapitres relèvent du troisième des thèmes annoncés par M. Paty, la conception générale de la connaissance et de la science. Dans le chapitre VIII, « Parcours épistémologique », il est d'abord question des influences philosophiques, notamment celle de Mach, qui ont contribué à la formation de la philosophie du jeune Einstein, puis de la place de la science dans l'ensemble des valeurs de l'individu et de la société. Dans le chapitre IX sont examinés de façon très détaillée les textes d'Einstein portant sur les diverses formes que peut prendre ce que M. Paty appelle « le problème fondamental de l'Épistémologie », celui de la relation entre l'ensemble des données sensorielles et les systèmes théoriques qui visent à les rendre intelligibles, notamment le rôle heuristique et fondateur de l'intuition, l'analyse critique de l'induction, la libre construction des concepts et les limites de cette liberté, les critères formels guidant le choix des principes théoriques, etc.

Outre un certain manque de netteté, déjà signalé, et une certaine dispersion, dans l'ordonnance du développement, le seul reproche sérieux que l'on puisse adresser à M. Paty c'est d'avoir délibérément laissé de côté toute la partie de l'œuvre d'Einstein qui se rapporte à la théorie des quanta (la raison invoquée étant que M. Paty prépare un autre livre sur ce sujet). Il en résulte cette sorte de paradoxe que, dans un ouvrage de cinq cent quarante-huit pages sur « Einstein philosophe » la question du déterminisme et des probabilités dans la science de la nature n'est évoquée que dans quelques paragraphes, au cours d'un développement portant le titre « concepts et systèmes de concepts »... Le paradoxe n'est soutenable que dans la mesure où M. Paty s'est abstenu de présenter une vue d'ensemble de la philosophie d'Einstein, qu'assez naturellement le lecteur attendrait de lui, ne serait-ce que pour savoir si une telle vue peut être tout à fait cohérente.

La bibliographie qui complète le livre est remarquable par son étendue et sa précision ; elle occupe soixante pages et contient trois parties : 1) Les écrits d'Einstein (c'est vraisemblablement la liste la plus complète à ce jour ; 2) Sources primaires ; 3) Littérature secondaire, liste répertoriant de nombreux mémoires et ouvrages, pour la plupart publiés depuis la mort d'Einstein.

Jacques MERLEAU-PONTY.

Jean-Luc PETIT, *L'Action dans la philosophie analytique*. Paris, Presses universitaires de France, 1991. 13,5 × 21,5, 359 p. (« Philosophie d'aujourd'hui »).

En 1893 parut *L'Action* de Maurice Blondel. L'auteur déclarait : « C'est donc une science de l'action qu'il faut constituer », et il ajoutait : « C'est dans l'action

qu'il va falloir transporter le centre de la philosophie, parce que là aussi se trouve le centre de la vie. » Quelques années plus tard, dans *L'Évolution créatrice*, Bergson notait : « Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. » La Première Guerre mondiale, en révélant le visage violent de notre siècle, plaçait l'action au cœur du destin du monde. Encore fallait-il savoir que mettre sous ce mot si usuel et pourtant si énigmatique. Dans le *Lachès*, Socrate avait observé que le courage, indispensable à l'homme d'action, « consiste à plonger ou à descendre dans un puits sans savoir comment on pourra en sortir ». Dès le début de la réflexion philosophique sur l'action, ses caractères étaient spécifiés : elle marque un commencement et rompt le cours des choses ; elle ne se réduit pas à une intention ou à un projet, mais s'accomplit dans l'exécution ; son effectuation comporte de l'imprévisible ; elle modifie à la fois le monde extérieur et l'agent.

Pour représenter l'action, les Grecs utilisèrent deux voies, l'une mathématique et l'autre dramatique. Aristote a traité de ces deux paradigmes : dans l'*Éthique à Nicomaque*, il pose les éléments d'une théorie mathématique des partages ; dans la *Poétique*, il montre comment l'épopée, l'histoire et la tragédie fournissent un modèle de l'action politique et des choix à critères multiples. Depuis cette époque, approche mathématique et approche dramatique de l'action se sont développées séparément. Saint Augustin, prenant à son compte la conception paulinienne de la liberté, transforme profondément l'anthropologie de l'action, en affirmant à la fois la responsabilité de chacun sur ses passions et la division intestine du sujet qui veut (*imperat animus sibi et resistitur*).

Ce n'est qu'au milieu des années 1920 que ces deux modes — mathématique et dramatique — d'exploration et de représentation de l'action ont commencé à s'entrecroiser, lorsque J. von Neumann a démontré le théorème de l'équilibre dans le duel. Sur l'exemple des jeux, dont Leibniz avait perçu l'importance logique, on établit que des équivalences partielles entre calcul machiavélien et calcul mathématique sont possibles. De fait, depuis cette époque, en Union soviétique, aux États-Unis et en Europe, des instruments analytiques d'aide à la décision et à l'action ont été forgés et développés. Parallèlement, le cinéma, la radio, la télévision, la presse donnaient simultanément à la représentation — si possible en temps réel — des événements un rôle si décisif que les techniques d'information et de propagande croissaient au même rythme.

Dans un siècle qui a connu tant de bouleversements et une telle transformation de ses moyens d'action et d'information, il est donc extrêmement intéressant de savoir ce que les penseurs qui se réclament de la « philosophie analytique » ont à nous dire de l'action.

C'est à quoi répond *L'Action dans la philosophie analytique* de Jean-Luc Petit. L'auteur se donne pour tâche de participer à (« l'ambitieux programme » de Ricœur, « en appelant à une mise en complémentarité de la philosophie analytique et de la phénoménologie », sans limiter le dialogue aux seules philosophies du langage ordinaire, mais en l'élargissant « aux autres approches analytiques de l'action ». Il s'agit, au sein d'un même « discours descriptif-analytique du monde de l'action », pour reprendre une expression de Ricœur, de demander à une large palette de théoriciens de l'action comment ils rendent compte de ses structures, de son intentionnalité, de son exécution, de sa description. La stratégie de Jean-Luc Petit découle de cette appréciation fondamentale : « Chaque type d'élaboration

analytique de la signification des actions ayant été mis en demeure, à son tour, de se définir sur la question de l'intentionnalité, c'est l'ensemble de la conceptualité analytique qui m'a semblé se réorganiser... » L'ouvrage se présente comme une enquête, qui, en quatre étapes, conduit le lecteur d'abord auprès de Wittgenstein, dont sont analysés « le langage du vouloir et les perplexités » ; puis au milieu des philosophes du langage ordinaire (G. Ryle, G. E. M. Anscombe, A. Kenny, J. L. Austin et H. P. Grice) ; avant que l'examen du « programme de Davidson » ne permette de dessiner les contours de la « sémantique de l'action » ; le voyage se prolonge en une suite instructive d'atterrages, au cours desquels approches phénoménologique et sémantique sont confrontées aux réflexions de W. V. O. Quine, R. Chisholm, J. Hintikka, J. Searle et D. Dennett. Sur tous ces auteurs, J.-L. Petit fournit des informations éclairantes, dans une langue fluide, élégante, retenue. Il dresse une carte fidèle de ces multiples tentatives pour penser l'action.

Son sentiment, qu'il n'explicite complètement que dans son épilogue, mais qui point à plusieurs reprises, est le suivant : formé lui-même à la phénoménologie et élève de Ricœur, il a honnêtement essayé de voir si les deux traditions, phénoménologique et analytique, pouvaient se féconder mutuellement. Apparemment, selon lui, la description de *mes* actions peut gagner en rigueur grâce aux techniques minutieuses de la philosophie analytique. C'est pourquoi, confie-t-il, « j'ai installé mon enquête sur le chantier de l'analyse linguistique » ; en revanche, sur le fond, la phénoménologie, en privilégiant l'intentionnalité de l'agent, a raison : « une théorie de l'action, qui voudrait se détourner complètement du thème intentionnel, à la promotion duquel la phénoménologie s'est identifiée, manquerait l'action dans une dimension essentielle de sa signification. » Jamais, en effet, l'action ne se confond avec les descriptions qui tentent d'en capter la singularité. Comme le disait Frege, « les signes ont pour la pensée la même importance qu'eut, pour la navigation, l'idée d'utiliser le vent afin d'aller contre le vent » (*Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 64). On pense « dans les mots », mais le rôle des signes est de rendre visible une réalité qui, sans eux, nous échapperait. Ainsi, comme Jean-Luc Petit le montre très bien, l'action dans sa réalité concrète ne se réduit nullement aux signes qui la manifestent.

On regrette, en quittant ce beau livre, que l'auteur ne se soit pas interrogé sur un paradoxe séculaire de la culture anglaise : ce n'est pas à la philosophie, mais à la littérature — théâtre, poésie métaphysique ou roman — que le génie anglais demande un éclairage sur la condition et sur l'action des hommes. Mieux vaut lire Joseph Conrad, Henry James ou de bons romans d'aventures que les philosophes du langage ordinaire pour comprendre ce que les Anglais pensent de l'action.

Bertrand SAINT-SERNIN.

Ludwig FEUERBACH, *Pensées sur la mort et l'immortalité*. Prés., trad. et annot. par Christian BERNER, préf. par Alexis PHILONENKO. Paris, Cerf, 1991. 14,5 × 23,5, 251 p. (« Passages »).

Feuerbach reste en France un méconnu trop connu. Sa gloire, il la doit à Engels, qui en fit, Marx mort, la sortie de la philosophie classique allemande au profit de sa forme renouvelée. *L'Essence du christianisme*, coup de tonnerre dans un ciel serein, selon la tradition, aurait transformé les jeunes Karl et Friedrich, devenus, un moment, tous deux feuerbachiens. Pourtant, malgré cette opinion autorisée, Feuerbach resta en France méconnu. Si Roy a joui très longtemps de la réputation de traducteur *par excellence* de K. Marx (sa version du L. I du *Capital* est, jusqu'à L. Althusser et son école, la source de toutes les interprétations françaises), il n'a guère eu autant de chance en ce qui concerne Feuerbach, qu'il traduisit également, selon des principes bien à lui : enrichissant le texte, ou l'allégeant de son propre aveu ! Le lecteur français se contentait de ce qu'on en disait, *on*, c'est-à-dire Engels, ou encore le jeune Marx, mais ceci ne créait pas une demande susceptible d'encourager une réédition, même partielle. L'exactitude oblige de rappeler le travail pionnier d'Henri Arvon ou encore les recherches d'Henri de Lubac. Malgré les traductions récentes de certains textes philosophiques et de *L'Essence du christianisme*, Feuerbach est resté un inconnu.

De fait, ces versions ont été saisies à l'intérieur de la problématique de la « coupure » génératrice du matérialisme historique : les *Thèses sur Feuerbach*, ou la première partie de l'*Idéologie allemande* avaient défini d'avance la signification de l'œuvre de Feuerbach, comme source, précurseur, etc. Manquait donc une approche directe, indépendante, car non soumise au mouvement rétrospectif du « vrai », propre à toute tradition, en quête de ce que Pascal appelle les *figuratifs*.

En commençant par le commencement, c'est-à-dire par la première œuvre de Feuerbach, Christian Berner ouvre des voies nouvelles sur le philosophe. Il n'y a pas eu seulement un jeune Marx, à la jouvence génératrice de conflits herméneutiques passionnés, il y a eu aussi un jeune Feuerbach, non moins passionnant. On peut lire son texte en anticipant à chaque page, et jusque dans le style l'ouvrage futur pas encore né. Il est plus rafraichissant de ne pas trop s'inquiéter de cette vue prospective trop facile, car rétrospective, pour découvrir dans toute sa fraîcheur, un philosophe enthousiaste dans sa recherche philosophique, vigoureux dans ses indignations, qui ose terminer son texte par de savoureuses épigrammes. L'ontothéologie dévoilée, sa complicité avec la théologie tout court, les tours de passe-passe qui l'engendrent, voilà ce que propose d'éclairer un jeune philosophe, qui ne trouvera pas de chaire. Faut-il se demander pourquoi ? Il y a des imperfections impardonnables, car décapantes !

La traduction remarquable est précédée d'une préface d'Alexis Philonenko, auteur d'une *Jeunesse de Feuerbach* (Paris, Vrin, 1990) dont le titre dit assez l'originalité par rapport à certaine tradition. Il faut souhaiter que l'effort soit poursuivi : le *Pierre Bayle*, et l'*Histoire de la philosophie moderne* le méritent bien.

De Sils-Maria à Jérusalem. Nietzsche et le judaïsme. Les intellectuels juifs et Nietzsche. Sous la dir. de Dominique BOUREL et Jacques LE RIDER. Paris, Cerf, 1991. 13,5 × 21,5, 274 p., index (« La nuit surveillée »).

À mesure que l'on s'achemine vers la publication des œuvres complètes de Nietzsche, la perception que l'on a de sa pensée se modifie. Ainsi la place du *Zarathoustra* — et donc la pensée du surhomme — se trouve-t-elle, par exemple, relativisée tandis que de nouvelles perspectives philologiques incitent à une lecture plus esthétique de son œuvre. Ce volume, paru sous la direction de D. Bourel et J. Le Rider, n'échappe pas à ces inflexions, et s'ouvre par une étude philologique poussée du manuscrit de l'*Antéchrist*, remise en question de l'édition de Colli et Montinari. À travers l'étude des manuscrits, les auteurs, Hildegard et Huber Cancik, n'ont aucun mal à nous convaincre d'emblée — conclusion qui pourrait d'ailleurs servir à l'ensemble du volume — de l'importance d'une mise au net des textes intermédiaires et de leur recomposition, en même temps que d'un travail approfondi sur la pratique philologique du philosophe²⁵. La nécessité d'une réflexion philologique sur l'œuvre nietzschéenne apparaît d'autant plus importante pour le sujet abordé ici quand on sait la place que tient par exemple l'interprétation de la métaphore dans le débat qui met aux prises partisans et opposants de la thèse de l'antisémitisme de Nietzsche. Sur cette délicate question des rapports de Nietzsche au judaïsme, auquel est consacrée la première partie du volume, le lecteur se reportera au magistral article de Marc B. de Launay qui, parcourant l'ensemble du corpus, montre comment le judaïsme ne jouit pas véritablement d'un statut particulier dans l'œuvre nietzschéenne. Sans doute le judaïsme est-il depuis la *Philosophie de la religion* et *La Raison dans l'histoire* de Hegel au centre de la réflexion sur la dialectique historique. Sans doute le christianisme n'est-il pour Nietzsche qu'un judaïsme à la puissance 2. Mais ce qui caractérise avant tout le traitement du judaïsme par Nietzsche selon M. de Launay est son ignorance. Cela suffit-il à dédouaner Nietzsche d'avoir repris à son compte, sinon tous les préjugés, du moins l'ensemble des stéréotypes antisémites de son époque ?

La question semble laissée à l'appréciation du lecteur, chacune des contributions développant un point de vue qui lui est propre.

C'est sans doute l'article de Gert Mattenklott qui permet de saisir la problématique centrale du volume. Ce texte, qui ouvre la partie « Dialogues », montre que c'est certainement du côté des juifs qu'il faut chercher l'origine de ce dialogue. C'est de leur côté que se situe la fascination. Il s'agit dès lors de comprendre — ce à quoi s'attache la suite du recueil — comment ceux-ci tentèrent de concilier la référence nietzschéenne et les formulations antisémites de sa pensée. Si la lecture juive de Nietzsche recoupe la lecture non juive, elle s'en distingue, écrit G. Mattenklott, par son intensité (p. 96). Cette rencontre des juifs avec Nietzsche est celle

25. Ce qu'entame la publication de la conférence prononcée par Nietzsche en ouverture de son cours à Bâle en 1869 sous le titre *Sur la personnalité d'Homère* : FRIEDRICH NIETZSCHE, *Sur la personnalité d'Homère*, suivi de *Nous autres philologues*, Paris, Éditions Le Passeur, 1992.

d'une génération. Ces jeunes juifs, séduits par le nietzschéisme, appartiennent à la bourgeoisie des grandes villes européennes — Berlin, Vienne, Prague ou Paris — et animent des cercles intellectuels dans lesquels ils font le procès de leurs pères, accusés de succomber aux illusions d'une assimilation déjà remise en cause par l'affirmation d'un antisémitisme moderne et combattue par les cercles nationalistes. Révolte qui trouvera, on le sait, une double expression, dans l'action politique par le biais du sionisme, et esthétique, à travers la littérature. Qu'ils soient sionistes ou écrivains — ou les deux à la fois — on comprend qu'ils aient placé le nietzschéisme au centre de leur révolte. Comme souvent dans le judaïsme émanicipé, les catégories de pensée empruntées à la société extérieure vont servir à la réélaboration de l'identité juive. D'où l'importance du thème autour duquel sont rassemblés les essais qui suivent : la perception juive de l'œuvre de Nietzsche. De la même façon que l'école de Marburg dans l'œuvre de Kant, les juifs vont puiser à la source nietzschéenne. Mais le parallèle s'arrête là. En effet, si les juifs ont trouvé dans les catégories kantienne des valeurs s'accordant avec leur tradition, le rapport à Nietzsche est d'emblée problématique dans la mesure où il se réfère à une pensée dans laquelle le judaïsme est souvent invoqué en mauvaise part. Le surhomme nietzschéen est dans l'imagerie fin de siècle l'antithèse du juif.

De Martin Buber, dont l'article de D. Bourel montre comment dans cette étude il occupe une place spécifique, à Ahad Ha'am, de Gustav Landauer à Georg Lukacs, de Thomas Mann à Franz Kafka, ce qui fascine est la multiplicité des réceptions et des types d'appropriation auxquels se prête l'œuvre de Nietzsche, elle-même protéiforme. Les juifs sionistes vont trouver chez Nietzsche les arguments nécessaires à leur critique de la tradition et à la réévaluation de l'Orient culturel. La construction littéraire d'une nouvelle identité juive va reprendre à son compte les thèmes du vitalisme opposé au rationalisme, d'un esthétisme historique. Le pouvoir de fascination exercé sur les juifs par le thème de l'élitisme s'explique sans doute par le dépassement de la définition nationale ou ethnique qu'il permet, en même temps qu'il favorise la revendication de l'égalité sociale face à l'antisémitisme. Ces thèmes seront repris par Bruce Ellerin qui montre comment le programme nietzschéen satisfaisait au paradoxe qui marque l'origine même du sionisme : la critique d'une politique européenne d'un point de vue culturel se réclamant lui-même de l'héritage occidental. Mais si les premiers sionistes l'accueillent, c'est immédiatement pour le transformer en l'amputant de ce qui le rend inacceptable à leurs yeux. Ambivalence qui parcourt non seulement l'ensemble du mouvement sioniste mais, comme le montre très bien Michel Espagne, détermine l'éclairage international qu'en donnent ses premiers interprètes juifs français.

Dans le portrait à dimension européenne qu'il dresse d'une génération, sous un angle jusqu'alors uniquement monographique, l'intérêt de cet ouvrage est de montrer, à travers une communauté de préoccupations, comment dans la réception et la réélaboration des valeurs philosophiques occidentales, les juifs n'ont cessé de penser leur identité, et ce au sein d'un rapport plus problématique qu'il n'est généralement décrit.

Michel GUÉRIN, *La Terreur et la pitié*. 1 : *La Terreur*. Arles, Actes Sud, 1990. 13 × 24, 480 p.

Quand un livre ne se présente pas comme le commentaire d'un philosophe du passé, il est ordinaire qu'il porte sur une question de logique, d'éthique ou d'esthétique très spécialisée. L'originalité du premier volume de *La Terreur et la pitié* tient d'abord à ce que l'auteur y présente sa philosophie avec le souci de bien l'écrire. Le lecteur trouve ensuite, non sans étonnement, sous le titre de la *terreur*, une réflexion qui dépasse l'analyse de cette seule passion et se porte sur un ensemble de notions variées, sujets classiques d'un traité de philosophie générale : l'événement, l'histoire, le mythe, le langage, le geste, le droit, le pouvoir...

Nul ne se plaindra de cette tension entre le titre et son contenu. Il n'est pas sûr que la terreur occupe le centre d'un livre dont on sent partout l'originalité, mais dont l'unité n'est pas facile à saisir. M. Guérin prévient, dès les premières pages en de brillantes et rigoureuses analyses : un sentiment ne saurait être représenté (« La représentation finie d'un sentiment n'actualise qu'un leurre »); c'est sans doute la raison pour laquelle l'objet de la réflexion semble indéfiniment éclater en toutes sortes de thèmes subsidiaires. Quant à la méthode qui, selon l'auteur, n'est pas phénoménologique (p. 61, 69), elle n'est pas tellement plus facile à identifier. En outre, M. Guérin, dont l'ambition de créer des points de vue nouveaux est évidente, est peut-être paradoxalement le plus convaincant dans ses pages de lecteur inspiré du *Phèdre* de Platon, de l'*Essai sur l'origine des langues* de Rousseau, du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie. Tentons de débrouiller quelques-uns de ces paradoxes.

Le livre est fondamentalement parcouru par l'opposition des deux mouvements de la terreur et de la pitié : le premier, qui mène de l'émotion à la représentation ; le second, de sens inverse. Si l'on accepte l'arbitraire de ce choix, assez ordinaire chez les philosophes des passions qui sélectionnent un affect ou un couple d'affects pour lui faire jouer un rôle fondamental, on peut alors saisir le livre comme une réflexion sur les rapports variés de la représentation et de l'affect, du sens et de la force.

L'inspection de ces rapports nous vaut un certain nombre d'analyses ; on retiendra particulièrement celle de l'image (p. 309). Mais dépasse-t-elle la phénoménologie aussi nettement que l'auteur veut bien le dire ? D'autant que, dans le domaine de l'affectivité, la démarche phénoménologique est loin d'être simple. Sans doute, M. Guérin a-t-il raison d'attaquer la théorie sartrienne de l'affectivité, essentiellement conçue comme un jeu de représentations, ou comme une affaire entre la conscience et son corrélat objectif (p. 59) ; mais il serait bien injuste de tourner le même argument contre M. Henry ou contre P. Ricœur. Si l'auteur avoue lui-même la proximité de ses thèses avec celles de ce dernier, il aurait pu aussi facilement en reconnaître le voisinage avec celles de M. Henry qui soutient qu'on ne construit pas un affect avec des représentations et que toute passion est passion de soi.

Il est clair que la *figurologie* doit une grande partie de sa méthode à la *Symbolique du Mal* et à la *Métaphore vive* (p. 349). Avec toutefois une différence : Ricœur n'invente pas les symboles qu'il s'efforce de penser par concepts, alors

que M. Guérin semble forger lui-même ses métaphores en laissant s'évanouir les contours de notions comme celles de *nœud*, de *théâtre*, d'*école*, de *miroir*. Sans doute, l'auteur a-t-il raison de s'en prendre à Cassirer quand il cherche à ramener le mythe à une anticipation du concept (p. 110-113); mais est-il plus heureux de vouloir penser avec des concepts que l'on a au préalable laissé glisser vers le mythe? Le *nœud* est-il un concept ou est-il une métaphore?

Il faut savoir gré à M. Guérin d'avoir voulu penser des « êtres » difficiles; mais il ne nous semble guère avoir suffisamment tranché dans sa « mise en discours de l'affectivité » (p. 15) entre deux perspectives: M. Guérin philosophe-t-il *sur* la terreur ou *à partir* de la terreur? S'il philosophe *sur* la terreur, on ne voit pas comment il pourrait récuser entièrement une philosophie de la représentation, car le concept en est une et il s'agit alors de rejoindre le concept. Il est, c'est vrai, fort intéressant de discuter le primat de la représentation (p. 309, 297) et l'on peut préférer philosopher *à partir* de l'affect, faire apparaître la représentation comme un produit de l'affect. Mais le discours figurologique risque alors d'y perdre la rigueur. Il y a longtemps déjà qu'un philosophe demandait à ceux qui réfléchissaient à une passion d'éviter de sacrifier à la philosophie qu'elle sécrétait spontanément. Avec ce philosophe, qui n'est pas cité une seule fois, M. Guérin se trouve pourtant en affinité sur de nombreux thèmes: la conception du moi comparé à un théâtre, l'antisubstantialisme et le nominalisme, l'identité de la psychologie et de l'histoire. Cette affinité avec Hume est au moins aussi évidente que celle, délibérément reconnue à maintes reprises, avec Pascal.

M. Guérin parle bien d'une tierce position (« l'être en-tiers-de-soi », qui n'est pas sans rappeler le *Tiers-Instruit* de M. Serres) qui permettrait de dépasser l'opposition du sujet et de ses objets et de nouer entre eux l'émotion et le signifiant (p. 190); mais il faudrait alors passer à l'acte et, par exemple, déterminer plus avant la dynamique dont il est parfois question sur le terrain de l'affectivité (p. 80, par ex.) ou celui du langage (p. 336). Force est de constater que cette dynamique n'est guère plus précise et est moins métaphysique que celle des phénoménologues, quand ils ne la récuse pas. De même, si on ne peut que se réjouir de voir l'image traitée comme une production affective (« L'image est l'envers de l'émotion », p. 280), ne faudrait-il pas alors s'efforcer de l'établir avec une rigueur comparable à celle de N. Goodman lorsqu'il montre que l'image est un langage?

Si les notions de *nœud*, de *théâtre*, sont autre chose que de banales images, pourquoi ne pas leur ouvrir des possibilités de détermination plus grande? Une pratique plus généralisée des sciences humaines dans le domaine de l'affectivité n'aurait-elle pas permis une détermination qui, dans la réalité des analyses, ne dépasse pas celle que l'on peut trouver chez Hume, par exemple, dans le II^e Livre du *Traité de la nature humaine*. Une *figurologie* serait de peu d'intérêt pour penser l'affectivité si elle n'était qu'une façon de transformer et de maintenir les notions en métaphores.

Certes, le projet de M. Guérin consiste à résister contre une conceptualisation facile de figures existentielles, événementielles, singulières; et il marque sur ce point fermement l'exigence. Mais il faut prendre garde que la création des figures ne soit un prétexte au relâchement du concept. Il ne nous semble pas que l'analytique promise de la terreur soit effective; elle est restée à mi-chemin entre le projet et l'acte. Sa réalisation exigerait peut-être un tout autre travail.

Non qu'il soit absurde de tenir le sentiment pour une *forme* (p. 48-49). Bien avant ce livre d'ailleurs, la phénoménologie n'y répugnait pas ; et l'entreprise ne nous semble pas illégitime. Mais il faudrait, pour la mener à bien, un plus grand souci de la dynamique — point faible des philosophies de l'affectivité qui la traitent toujours allusivement — ; et surtout une ouverture plus grande aux travaux des psychologues, sociologues, historiens, puisque le philosophe doit « en finir avec ses complexes d'infériorité ou de supériorité à l'égard des sciences » (p. 14). M. Guérin prêche-t-il tellement d'exemple ?

Constatons que, jusqu'à nos jours, la réflexion sur l'affectivité s'est le plus souvent appuyée sur des exemples fabriqués pour les besoins de la cause (p. 66) et sur des exemples littéraires plutôt que sur les expériences authentiques que les seules sciences humaines peuvent nous livrer. Avouons l'une de nos craintes : la *figurologie* n'est-elle pas une concession de la philosophie à la littérature ? En tout cas prend-elle le risque d'un désaccord bien inutile avec la sociologie, lorsqu'elle affirme, non sans imprudence, que « l'École, même si elle est éminemment sociale, n'a pas de dimension sociologique » (p. 305). La provocation est un peu gratuite.

Il nous faut prendre le travail de M. Guérin comme une invitation à la recherche. Il se présente lui-même comme une introduction à la philosophie (p. 18). Par principe, une *figurologie* ne pouvait nous livrer l'unité d'une conception : en effet, comment des figures pourraient-elles, plus que des métaphores, être ramenées à quelque base commune ? Au moins la *figurologie* marque-t-elle une étape importante sur la voie qui mène à une conception de l'affectivité. L'ensemble des conditions que pose l'auteur pour réaliser une philosophie de l'affectivité nous semble plausible : que le moi ne doive pas être posé comme substantiel, qu'il ne doive pas davantage être posé comme une synthèse (p. 270, 285), que le sens soit compris comme transitivité (p. 312-313, 324). Nous y puisons un encouragement à traiter les passions comme des figures, puis à faire la logique et la dynamique de ces figures. Une théorie des fictions — si souvent sollicitée par les philosophes, quoique jamais réalisée — peut sans doute encore être précisée (cf. p. 290). Car rappelons-nous ici que nous ne sommes qu'à mi-parcours d'un ouvrage. Nous attendons de la lecture du second volume le même plaisir que nous offrirait le premier, accompagné peut-être de réponses aux interrogations que *La Terreur et la pitié* a suscitées.

Jean-Pierre CLÉRO.

L'Affect philosophe. Institut de philosophie et de sciences morales, Université libre de Bruxelles. Paris, Vrin, 1990. 14 × 22, 175 p. (« Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles »).

L'Affect philosophe est un recueil d'articles sur le thème des rapports de la philosophie et de l'affectivité. Les sentiments peuvent bien être objets de la philosophie ; mais alors qu'elle veut les prendre pour tels, la réflexion s'accompagne,

dans ses actes essentiels, d'affectivité ; il est même possible d'envisager les passions — au moins certaines d'entre elles — au fondement de l'activité philosophique²⁶. La philosophie se trouve donc prise dans des rapports complexes avec les passions, quand même elle prétendrait se poser en rupture avec elles.

G. Hottois, qui assure la coordination scientifique de l'ouvrage, est en même temps l'auteur de l'avant-propos et d'un article sur Kant intitulé « Éthiques an-affectives ou de la raison ». Si le premier texte fait écho aux recherches saisissantes de *L'Inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, la seconde est une étude scrupuleuse et historique qui, à quelques détails près, ne laisse plus de place à l'étrange « pathétique » que l'ouvrage de 1979 appelait de ses vœux. Que reste-t-il, sous ce beau titre de *L'Affect philosophe*, de la « pathologie » implicitement mise en œuvre dans *L'Inflation* ?

Si le thème des passions pouvait être profondément renouvelé par G. Hottois, n'était-ce pas en prolongeant les multiples suggestions des dernières pages de *L'Inflation* ? L'auteur montrait comment « sans exaltation », se mettait en place irrésistiblement le monde de la techno-science, dans lequel l'homme n'était plus l'avenir de lui-même « zoon logon echon ». Se réclamant de M. Butor, il se risquait à tracer quelques directions d'un nouvel imaginaire, tissant lui-même, pour rendre compte d'un avenir ab-humain, les belles métaphores du « mur cosmique », des « vitres qui se voilent sous un choc violent ». Prenant Jaspers à contre-pied, il annonçait la fin de la « culpabilité » et s'essayait à quelques bribes d'une éthique par provision. Du moins avions-nous cru le comprendre ; car il n'est pas facile de saisir comment, à l'occasion d'un livre sur *L'Affect philosophe*, un auteur qui s'est avancé d'un si bon pas à la recherche d'un humanisme radicalement nouveau se tourne vers Kant pour le trouver.

Certes, il est toujours utile de relire les auteurs du passé ; mais on avait commencé d'envisager que notre monde avait acquis des propriétés si nouvelles qu'elles étaient devenues impensables, in formulables ; que la raison, le discours, l'histoire s'autodétruisaient sous l'effet du système technique et de la techno-science. Ces thèmes peuvent bien être rappelés dans l'avant-propos : l'article sur les « Éthiques an-affectives ou de la raison » nous laisse sur notre faim et donne l'impression d'un rendez-vous manqué.

Cet auteur n'annonçait pas moins que la mort de l'« homme » et entendait distinguer sa philosophie des antiennes assez connues sur le même thème ; comment le choix d'une lecture studieuse de Kant n'éveillerait-il pas quelques soupçons ? Le « mur cosmique », qui condamne la raison et toutes les autres facultés de l'homme à la *mortalité* ou à je ne sais quel imprévisible dépassement, se distingue-t-il d'une version laïcisée du vieux péché originel, dont on sait depuis longtemps qu'il nous rend radicalement obscurs et étrangers à nous-mêmes ? La seule façon de nous sortir de tels soupçons serait de pousser plus loin la détermination des affects : qu'est-ce qu'un monde qui ne connaîtrait pas le sentiment de culpabilité ? Comment ressent-on le pragmatisme qui envahit les sciences contemporaines ? Comment vivons-nous la possibilité et l'effectuation des manipulations

26. C'est ce que cherchent M. Richir et P. Verstraeten respectivement dans « la mélancolie des philosophes » et dans « Qui parle en philosophe ? ».

génétiques ? Il n'est pas sûr que le kantisme soit la philosophie la mieux choisie pour nous guider dans ces questions. L'admirateur de *L'Inflation*, déçu par le retour d'un esprit « historique » dont on avait si bien su lui annoncer la fin, se demande si le kantisme n'a pas servi ici de masque.

G. Hottois voulait-il suggérer, par son article, que les passions sont vouées à la disparition elles aussi et qu'il convient de n'en parler qu'au passé ? Une explication manque sur ce point. Curieusement, c'est A.-M. Trivier qui, dans son article sur « Adorno : la douleur ou l'ouverture écorchée du philosophe », se trouve le plus près des lieux où l'on attendait G. Hottois. Le texte est tissé de subtiles analyses du « pathique » comme « passible » plutôt que comme « passif », du sens métapsychologique de la névrose, de l'*ambiance* qui « a rompu les distances », de l'autorité des odeurs qui « décident » de la nature du lien avec une chose, de la souffrance enfin, interprétée comme rééquilibrage vital ; s'appuyant sur la psychanalyse de F. Geberovitch, elles forment la trame d'une enquête sur quelques caractéristiques de l'affectivité de notre temps saisies à travers la toxicomanie et la maladie mentale, la publicité, les camps de concentration.

L'étude d'A.-M. Roviello n'est pas sans rapport avec la précédente ; elle analyse sans complaisance « la désaffectation du sens chez les post-modernes ou les mésaventures du sublime kantien ». Il s'agit de saisir comment les idées dominantes d'une époque sont nécessairement liées à des affects. Vieux thème que l'on trouve chez Hume, chez Kant, chez Marx et que l'on retrouve chez les « post-modernes ».

La philosophie de Kant — ici, celle du sublime — est, une fois de plus, conviée pour mesurer d'autres philosophies : celles de Lyotard, de Baudrillard et de Lipovetsky. Acceptons-en le code, car cette perspective classique permet l'ironie mordante et souvent justifiée de l'article. Selon Lyotard, le chagrin serait l'affect dominant du temps et Auschwitz aurait marqué notre époque par un sentiment d'un type particulier. On ne saurait mieux retenir l'attention du lecteur ; mais A.-M. Roviello suggère que ce genre d'annonce promet plus que l'analyse ne tient et recèle des ambiguïtés sur le plan pratique. N'est pas H. Arendt qui veut : s'il est vrai que les événements sont sentis avant d'être pensés, il n'est toutefois pas facile de saisir leur originalité. L'antisémitisme des tortionnaires d'Auschwitz était-il si différent de cette haine déjà décrite, jusque dans ses plus intimes détails, par Aristote dans le livre II de la *Rhétorique* ? Qu'un sentiment se vive comme nouveau suffit-il à établir qu'il l'est ? Il y a plus : l'auteur suggère que les ambiguïtés anti-humanistes de Lyotard reposent sur une confusion du fait et du droit. Il n'est pas démontré qu'Auschwitz soit une objection indépassable contre l'idée d'« humanité », quand il en serait une défaite. Il est sans doute des événements qui laissent sans voix ; mais il faudrait distinguer entre un ineffable fondamental et un ineffable blâmable qui vient simplement du fait qu'on ne sait ni ne veut prendre la parole. Le mutisme peut être comédien. Penser Auschwitz comme événement indépassable et indicible, n'est-ce pas encore rester dans le sillage de la haine dont le fantasme philosophique peut aller, en effet, jusqu'à détruire l'idée même d'humanité ? La haine atteint son but : décourager, désespérer. Les philosophes qui écoutent leurs sentiments peuvent être, s'ils ne critiquent pas assez leur attitude, victimes d'étranges retournements.

Ainsi Baudrillard, après avoir diagnostiqué le dégoût des individus de notre temps, dépossédés de leurs passions, s'exalte-t-il à l'idée de la « cryogénéisation des affects » qui accompagne en Amérique « l'extermination du sens ». « La répulsion face à un monde sans passion se renverse, sans crier gare, en un dégoût encore plus profond de ce dont on semblait déplorer la perte. » S'il est encore une passion, c'en est une qui s'éveille contre tout ce qui a sens et tout ce qui peut ressembler à une passion du sens. Toute foi, toute croyance sont traitées comme des naïvetés, plus dangereuses encore que l'absence de tout goût et que la désaffection du sens. L'analyse de l'*Ère du vide* de Lipovetsky nous situe sensiblement dans le même univers : A.-M. Roviello considère donc avec la même ironie une pensée qui, comme la précédente, joue la comédie du désespoir.

Si nous partageons volontiers cette ironie, si nous ne songeons pas plus qu'A.-M. Roviello à un dépassement nietzschéen du nihilisme, le rappel de la distinction du droit et du fait qu'elle inflige aux trois « postmodernes » ne nous convainc pas entièrement ; d'autant que Kant a suffisamment montré qu'il n'y a pas cru lui-même. *L'Idée d'une histoire universelle en un sens cosmopolitique* établit qu'il n'est pas souhaitable que la loi morale soit immédiatement appliquée et que la concurrence entre les hommes réalise mieux la liberté humaine que la simple morale. Il est tout aussi évident que la philosophie pratique de Kant cherche à réaliser des notions qui, comme celle de « personne », sont d'abord mises en pièces par l'analyse théorique. Il est vrai que la Providence fait bien les choses et que l'on peut espérer qu'elle résolve les contradictions. Mais comment cette hypocrisie faite système et foi pourrait-elle nous convaincre ? On a, avec raison, qualifié la philosophie de Kant de « philosophie du comme si »²⁷. Toutefois, ne vaudrait-il pas mieux chercher une philosophie qui traitât délibérément les valeurs comme autant de *fictions* et se demander si une telle attitude est possible *théoriquement et pratiquement* ? S'il fallait se tourner vers le passé pour poser le problème et commencer de le résoudre, une *théorie des fictions*, comme elle apparaît chez J. Bentham, ne serait-elle pas beaucoup plus intéressante, *de ce point de vue*, que la philosophie kantienne ?

En tout cas, il ne semble guère que ce soit à Nietzsche qu'il faille s'adresser pour trouver un authentique dépassement du nihilisme. Sans doute lit-on, dans *L'Affect et sa trace* de T. Lenain, quelques considérations sur la dynamique des passions qui sous-tend les grands mouvements de culture, les créations, les œuvres d'art ; mais, pour qu'elles soient crédibles, ne faudrait-il pas rompre avec l'opposition romantique, elle-même tellement fanée, des métaphores vives et des concepts « raides, froids et décolorés » ? La philosophie n'a rien à gagner dans ce conflit. Pourquoi un concept serait-il fatalement insipide, sinon aux yeux de celui qui ne veut le pratiquer que comme représentant d'une expérience qui prétend valoir par elle-même ? L'auteur de l'article a bien pris conscience des limites d'une telle thèse lorsque, proche de conclure, il montre combien « l'histoire de l'art du xx^e siècle a rendu caduque la conception de l'œuvre comme moment secondaire

27. H. Paret consacre une large place, dans son article sur Kant à cette philosophie du « comme si » et laisse passer la double accusation kojévienne d'« astuce » et d'« hypocrisie » ; il prend même soin d'écrire une note pour justifier cette dernière, quitte à préférer, quant à lui, parler de « séduction » kantienne.

d'une expérience créatrice ». La fabrication des signes repose sans doute sur des expériences et des pensées, mais elle les produit tout autant.

De l'article sur la « Phénoménologie de l'affectivité » de G. Florival, nous retiendrons tout particulièrement son effort pour rendre justice à la philosophie de l'affectivité de Merleau-Ponty. M. Henry, comme on sait, s'était montré virulent contre le « on sent » qui faisait la part trop belle au monde dans l'affectivité et semblait nier — ou du moins réduire — la dimension d'auto-affection de la sensibilité, tenue pour tout à fait première dans l'*Essence de la manifestation*. G. Florival cite habilement *Le Visible et l'invisible* et, sans dissimuler la différence entre les points de vue de M. Henry et de Merleau-Ponty, rend possible leur rapprochement : « La philosophie n'a jamais parlé — je ne dis pas de la passivité : nous ne sommes pas des effets — mais je dirais de la passivité de notre activité. » Sans doute Merleau-Ponty va-t-il trop vite lorsqu'il désigne d'emblée le corps comme la passivité de cette activité ; mais l'idée d'un « se sentir » ou d'un « se souffrir » travaille profondément une philosophie qui a su s'ouvrir aux sciences humaines ; ce qui n'est pas le cas de toutes les entreprises phénoménologiques²⁸.

L'article de J.-N. Missa brosse une sorte d'histoire des neurosciences sur la question des émotions. On ne trouvera guère dans « Philosophie matérialiste des émotions et recherches neuroscientifiques » d'informations nouvelles car, de l'aveu même de son auteur, « depuis les travaux fondateurs, l'approche conventionnelle des bases neurobiologiques des émotions n'a plus abouti à des découvertes majeures, ainsi que le confirment divers neuroscientifiques ». Avouons à notre tour que la critique de la *thèse matérialiste* (comme s'il n'y en avait qu'une dans le domaine !) contenue dans l'article n'est pas elle-même très nouvelle, puisque, pour l'essentiel, elle consiste à souligner « l'incapacité [pour une telle thèse] d'aborder le caractère subjectif de l'expérience affective ». La justice n'exigerait-elle pas que l'on repêrât, comme une constante des théories matérialistes, la critique de la subjectivité ?

Cet ensemble d'articles est extrêmement intéressant. Mais, pour être pleinement convaincantes, leurs analyses ne devraient-elles pas abandonner une obédience kantienne trop étroite ? D'abord, parce que l'affectivité, comme l'a remarqué H. Paret, est soumise à un double traitement chez Kant : empirique dans l'*Anthropologie*, elle gagne une portée transcendante dans la *Critique du jugement* ; le rendez-vous de la philosophie kantienne avec l'affectivité n'est tout de même pas des moins équivoques. Ensuite, parce qu'il est étonnant de voir comment une philosophie critique peut se transformer en référentiel absolu, alors que tout son sens est de nous délivrer du dogmatisme.

À une époque où les mausolées s'effondrent, faut-il que les philosophes continuent de se faire les thuriféraires de leurs prestigieux ancêtres en guise de penser

28. On trouve aussi, dans l'article de G. Florival, une question qui tente de rapprocher les deux points de vue : « Si le sentiment manifeste l'essence de l'affectivité, comme passivité propre d'un " se souffrir ", d'après M. Henry, ne se constitue-t-il pas justement par son projet de transcendance au monde des personnes, ce que Husserl a souligné en usant du concept de " chair " comme " différence " du soi à l'autre, et que Merleau-Ponty analyse dans la réversibilité constitutive de l'intersubjectivité ? »

le présent ? Le retour à un auteur comme Kant, même remarquablement lu, ne saurait suffire. Les prospectives de *L'Inflation* n'ont pas encore reçu la philosophie de l'affectivité digne d'elles ; or cette philosophie est d'autant plus urgente que G. Hottos admet, assez étrangement en accord sur ce point avec M. Henry, que « la sensibilité est la substance même de l'humain ». G. Hottos a tenté de décrire l'étrange avenir d'un monde qui ne serait plus constitué d'événements historiques et a posé la question de savoir comment on pouvait sentir de tels événements. L'« antipathie » kantienne, ou la possibilité que l'affectivité se renonce à elle-même, peut bien nous aider à faire un bout de chemin, mais à coup sûr pas à en couvrir la totalité.

Jean-Pierre CLÉRO.

Jean DUVIGNAUD, *La Genèse des passions dans la vie sociale*. Paris, Presses universitaires de France, 1990. 13,5 × 21,5, 224 p. (« Sociologie d'aujourd'hui »).

La première ligne du livre est une pensée philosophique : « La folie amoureuse naît du hasard et engendre sa propre nécessité. » La dernière, en forme de définition, l'est aussi : « La passion est le modèle d'un arrachement de l'être à l'existence, vers une autre existence, qui n'est pas encore. » Entre ces deux phrases, l'auteur propose toutes sortes de parcours dont le lecteur, envahi par le plaisir d'un pullulement culturel fait d'immenses perspectives et d'infimes détails, ne saurait dire *immédiatement* si la philosophie ou la sociologie, voire l'histoire en est la dominante ; nous ne disons rien de la psychologie et de la sémiologie qui, pour se tenir au second plan dans l'ouvrage, ne sont pourtant jamais oubliées. C'est un peu à distance de l'œuvre, alors qu'elle continue à produire son effet sur notre esprit, que la répartition des tâches par lesquelles l'auteur cherche à penser les passions nous apparaît beaucoup plus nettement.

Le *cadre* dans lequel s'inscrivent les recherches sur les passions est celui des sociétés. Les affects obéissent à des codes qu'il est possible de déchiffrer. On le savait depuis longtemps ; Mauss l'a rappelé dans ses articles sur *l'expression obligatoire des sentiments* ou sur *les parentés à plaisanteries*, il y a plus d'un demi-siècle. J. Duvignaud va toutefois beaucoup plus loin en ce qu'il montre comment l'immense jeu topique d'une société répartit les affects (p. 31, 37). De même que la mémoire d'une société à l'égard des événements qui l'ont pourtant constituée est déformante et différentielle — certaines de ses parties conservant le souvenir tandis que d'autres semblent avoir tout oublié (p. 84, 96) —, de même les affects d'une société ne sont pas répartis uniformément en chacun de ses lieux. Les affects des servantes que Molière présente au spectateur n'ont sans doute pas grand-chose à voir avec les sentiments promus par la culture dite populaire. Tout se passe comme si les sociétés étaient de gigantesques psychismes divisés en myriades d'instances en rapport de sympathie, d'antipathie et d'ignorances réciproques (p. 103, 117, 156). Le sociologue aurait pour tâche d'interpréter cette immense topique, c'est-à-dire d'en énoncer les lois.

Mais Jean Duvignaud n'est aucunement dupe de ce projet d'« hyperpsychologie », qui ressemble plus à un fantasme qu'à une pratique réellement possible. Sur ce point, l'histoire et la philosophie jouent leur rôle de *modérateurs*. Commençons par l'*histoire*, omniprésente dans ce livre de sociologie et souvent convoquée pour marquer les limites de la tâche entreprise. Certes, le livre promet, par son titre même, une *genèse des passions dans la vie sociale*; mais on comprend très vite que les seules choses que puissent nous offrir les sciences humaines sur le terrain de l'affectivité sont des signes déposés dans les livres, des marques gravées dans l'espace social, qui n'oublie rien mais se révèle incapable de nous livrer par lui-même le sens de ce qu'il retient. Nous ne savons pas retrouver la saveur des affects que nos ancêtres ont vécue ou qu'ils ont imaginé vivre; loin de favoriser la sympathie avec *autrui de jadis*, comme disait P. Ricœur, l'histoire nous met plutôt en garde contre des projections affectives trop faciles et parfaitement illusoire. Loin de reconforter, l'histoire joue donc ici une fonction critique, voire sceptique; de nombreux paragraphes et chapitres sont ponctués de questions qui enferment une réponse désenchantée (p. 68, 92, 139, 171, 200-201).

Une étrange illusion de l'affectivité nous porte à imaginer sentir plus facilement ce que nos ancêtres sentaient que ce que nos descendants sentiront. Des modernes comme G. Hottot ont pu, à leur corps défendant d'ailleurs, renforcer cette illusion en montrant combien l'avenir, dans l'univers de la « technoscience », se dresse devant nous comme un mur impénétrable, nous laissant, malgré l'inflation apparente du langage, en réalité sans voix et, sinon sans aucun sentiment, du moins avec des affects indécis. Situation nouvelle, à les en croire, puisque les générations précédentes tablaient sur une sorte de permanence humaine pour imaginer, même fantastiquement, ce que serait leur avenir. Il semblerait que nos fantasmes butassent contre un mur de nature plus cosmique qu'humaine. En revanche, de l'autre côté du mur, sur le versant historique, il serait plus facile de nous épancher. Mais si, pour parodier un mot célèbre, l'homme entre dans l'avenir à reculons, ce n'est pas pour autant qu'il voit mieux le passé. Le livre de J. Duvignaud nous convainc que le passé est au moins aussi opaque que l'avenir; peut-être est-il même plus troublant car, si l'avenir ne nous fait pas signe et nous laisse incertains, dans le passé, les signes sont là, quoique silencieux, leur sens à jamais évanoui (p. 84).

Le propos de l'ouvrage est donc *philosophique*. Il est étrange de voir un livre de sciences humaines opérer lui-même sa critique et manifester, page après page, que le savoir qu'il désire indéfiniment est, en réalité, introuvable. Le livre est tendu par une impossibilité, avouée clairement et à plusieurs reprises. L'inspection des signes, interrogés avec rigueur selon toutes les méthodes disponibles, n'est pas pour autant l'inspection des affects; même si celle-ci doit en passer par celle-là. L'acte philosophique de J. Duvignaud est de tenir ferme sur un point: si l'affectivité « germe d'un échange » et d'« une confrontation permanente » « entre les rôles, les statuts, ce que l'on est, ce que l'on veut paraître ou obtenir » (p. 15), elle ne se réduit pourtant pas aux circonstances qui lui donnent naissance. On ne dit encore rien sur une passion quand on fait une logique de la communication qui la sous-tend, une logique de ses signes (comme la sémiologie) ou une logique des normes; son « *tune* » ou son « *feeling* », sa « *Stimmung* » échappent radicalement aux multiples sciences qui croient en dire quelque chose (la littérature n'en

dit pas davantage : cf. p. 202-203). D'ailleurs ceux qui écrivent ne produisent-ils pas des affects ou plutôt des images d'affects qui n'ont pas grand-chose à voir avec ceux ou celles des « autres », qui n'écrivent pas ? « Les informations apportées par Pierre Goubert sur *Les Vingt millions de Français* révèlent des pratiques quotidiennes auxquelles s'attachent des formes d'affectivité incompatibles avec celles que nous livrent les poètes, les dramaturges, les prêches et les lois » (p. 156).

Le pessimisme philosophique touchant la possibilité de parler de l'essence même de la passion, joint à la contestation de la substantialité de l'affectivité (p. 15), a pour conséquence de rendre très problématique la continuité des sentiments au cours du temps. « La folie de gloire qui enflamme un guerrier féodal ressemble-t-elle à la représentation que se donne de lui-même un " leader " politique moderne ? » (p. 28). Mais n'est-il pas étrange que le sociologue écrive un livre pour dire que les passions dont il envisage fermement de nous entretenir ne sauraient être atteintes par les méthodes des sciences humaines ? Curieusement, un tel objet, à la fois impensable et convoité, apparaîtrait volontiers au philosophe comme un « obstacle épistémologique ».

Il est d'étranges renversements et le vieux thème des passions en fournit aujourd'hui, de toutes parts et à notre surprise, le lieu privilégié. Sans doute les philosophes, qu'ils soient de tendance critique ou phénoménologique, n'ont-ils que trop tendance à prendre les sciences humaines pour des miroirs, plus ou moins déformants, de leur propre activité ; ces illusions de retrouvailles n'apprennent rien à personne et sans doute vaut-il mieux lire les ouvrages de sociologie, d'histoire et de psychologie en évitant l'impression de réminiscence. Mais un scientisme, par lequel le philosophe se renierait totalement comme philosophe pour se faire simple lecteur de science, n'apprendrait rien à personne non plus. Il est étonnant que ce soit un livre de sociologie qui le rappelle au philosophe.

À vrai dire, ce livre lui apprend, en effet, à relire autrement les textes mêmes de la philosophie. Pour ne nous en tenir qu'à un exemple, central dans la recherche de J. Duvignaud, il serait difficile de relire les *traités des passions* sans soupçonner, derrière les apparentes descriptions des lois d'une nature humaine, voire des lois singulières d'un équilibre de l'homme dans une société et à une époque données, de véritables prescriptions. Il nous faudrait retrouver les codes, les circonstances particulières d'élaboration et les véritables destinataires. Les arts n'inventent-ils pas les passions (cf. p. 174, 178) ? Un peu de naïveté serait alors vaincue, mais l'image de ce que les anciens croyaient éprouver n'en serait guère rapprochée de nous pour autant.

Jean-Pierre CLÉRO.

La Guerre et les philosophes, de la fin des années 20 aux années 50. Textes réunis et présentés par Philippe SOULEZ. Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1992. 13,5 × 22, 322 p., bibliogr., index (« La philosophie hors de soi »).

Après une passionnante anthologie sur *Les Philosophes et la guerre de 14* (Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1989) et un non moins remarquable *Bergson politique* (Paris, Presses universitaires de France, 1989), ce florilège de vingt et un articles est distribué en quatre parties : philosophies et idéologies de l'Allemagne nazie (I. Fetscher, J.-A. Barash, O. Reboul), la France : les philosophes acéphales (G. Bataille, H. Védrine, P. Gerbod, P. Soulez, A. Chebel d'Appolonia, I. Kravtchenko, M. Narcy, G. Heinzmann), la mondialisation (J. Havet, D. Watson, A. Soulez), passions et culpabilité (F. Sauvagant, O. Pfersmann, K. Dethloff, J. Barnes). Une conclusion (V. A. Podaroga, E. Tassin) et un post-scriptum (B. Mc Guinness) offrent un superbe panorama de la pensée de l'époque. Monographies précises et réflexions thématiques permettent de retrouver Bataille, Sartre, Bergson, Aron, S. Weil, Cavaillès, Lippmann, Adorno, Arendt, Wittgenstein, Schmitt mais aussi l'Unesco, les universités françaises et allemandes et des itinéraires tragiques, résistance, exil, au milieu des tempêtes, de la guerre et de la *Shoa* ; puis, durant les débuts de la reconstruction d'un monde libre, du glacis de la guerre froide, des hommes qui tenteront désespérément de réfléchir à ce temps. Une excellente manière d'articuler histoire de la philosophie et exercice de la pensée.

Dominique BOUREL.

La Pensée américaine contemporaine. Trad. de l'américain par Andrée LYOTARD-MAY, sous la dir. de John RAJCHMAN et Cornel WEST, prés. de l'éd. franç. par Jean-François LYOTARD. Paris, Presses universitaires de France, 1991. 13,5 × 21,5, 406 p.

Cet ouvrage contient treize textes de philosophes américains choisis parmi les meilleurs représentants de la pensée actuelle. Ces textes sont regroupés en quatre parties, soit une partie introductive et trois parties thématiques consacrées à la littérature et à la culture, à la science, et à la théorie morale.

Les textes de la partie introductive décrivent assez bien les orientations fondamentales de la pensée philosophique américaine préoccupée par la question de l'objectivité et sa recherche d'une conciliation avec les tendances subjectives et relativistes. Le texte de Richard Rorty, « Solidarité ou objectivité », qui rejoint à bien des égards les tendances profondes de la pensée éthique et politique américaine, soulève la question de l'objectivité scientifique confrontée à la relativité culturelle ou à la solidarité sociale et culturelle. Sans tomber dans le relativisme, R. Rorty n'en estime pas moins qu'une démarche pragmatiste doit se fonder sur

« l'acte de foi en la société » et rejoindre ainsi l'objectivité à travers la solidarité. En ce sens, le projet universaliste des Lumières trouve sa vérité et son objectivité dans ses réalisations culturelles et historiques concrètes. « Il n'y a, en bref, écrit-il (p. 81), rien de faux dans le projet des Lumières, qui est à l'origine des démocraties occidentales. Pour nous pragmatistes, ce que valent les idéaux des Lumières est exactement ce que valent les institutions et les pratiques qu'elles ont créées. » Le texte de Hilary Putnam, « Après l'empirisme », témoigne de l'héritage analytique de la pensée américaine. Il trace un bilan de la philosophie anglo-américaine du *xx^e* siècle en présentant une étude critique de la synthèse faite par A. J. Ayer sous le titre « *Philosophy in the Twentieth Century* ». H. Putnam en conclut qu'Ayer n'a perçu qu'une facette déjà révolue de la tradition anglo-américaine, soit celle de l'empirisme qui appartient à « un autre monde », alors que la facette la plus récente lui échappe. Le texte de Thomas Nagel, « Le subjectif et l'objectif », revient aux grandes questions de la métaphysique à partir du dualisme corps et esprit, pour ensuite traiter de la volonté libre, de l'identité personnelle et du sujet moral. Tout en reconnaissant le caractère séduisant de l'objectivisme dans l'étude de ces questions, T. Nagel estime qu'elles ne peuvent être traitées « sans référence au point de vue subjectif qui commande leur existence même » (p. 117). Cette première partie se termine par une étude de Richard J. Bernstein, « Dewey et la démocratie », dans lequel l'auteur rappelle toute l'importance du thème de la démocratie toujours à faire dans la pensée de Dewey.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée aux rapports entre la littérature, la philosophie et la culture. Harold Bloom, dans « La culture juive contemporaine au point de vue pragmatique », s'interroge sur la signification du terme culture quand il est appliqué aux affaires juives, terme qui pour Bloom n'a de sens qu'en fonction de la tradition, de la continuité et des nostalgies de la mémoire juive qui sont à chercher autant dans les textes anciens que du côté de Freud, de Kafka ou de Scholem. Le texte de Stanley Cavell, « Emerson, Coleridge, Kant », est une réflexion sur la « quête de l'ordinaire », sur la vie quotidienne partagée entre le romantisme et le scepticisme, et celui d'Arthur C. Danto, « Littérature et philosophie : la philosophie comme littérature et la philosophie de la littérature », illustre le mieux le genre de la théorie littéraire développée par la pensée américaine.

La troisième partie comporte trois études sur la philosophie des sciences tout à fait représentatives et de très haute qualité. L'étude de Donald Davidson, « De la véritable idée de schème conceptuel », présente une réflexion sur le relativisme conceptuel, le point de vue ou le schème conceptuel dans la démarche scientifique et la recherche de l'objectivité. Sans nier la diversité des schèmes, D. Davidson conclut que leur reconnaissance n'aboutit pas nécessairement au relativisme des concepts et ne constitue pas un obstacle à la vérité objective. Le texte de Ian Hacking, « Styles de raisonnement scientifique », reprend à sa manière la question du relativisme dans la rationalité en faisant ressortir les divers styles de raisonnement scientifique et en les distinguant du « paradigme » de Kuhn. La reconnaissance des styles de raisonnement vise à faire obstacle à ce que I. Hacking appelle « l'anarcho-rationalisme » (p. 266). Enfin, Thomas S. Kuhn, dans « Tradition mathématique et tradition expérimentale dans l'évolution des sciences phy-

siques », présente l'histoire de l'évolution de deux traditions scientifiques qui, après avoir poursuivi des cheminements parallèles, ont fini par collaborer étroitement.

La dernière partie de ce recueil, consacrée à la théorie morale, contient un texte de Thomas Scanlon sur « Contractualisme et utilitarisme », réflexion critique sur l'utilisation actuelle des perspectives utilitaristes et contractualistes dans la théorie éthique et politique américaine, ainsi qu'un article de Sheldon S. Wolin sur « L'action révolutionnaire aujourd'hui », à propos des diverses révolutions auxquelles la société américaine d'aujourd'hui est appelée. Mais le texte le plus intéressant de cette partie est celui de John Rawls, « Une conception kantienne de l'égalité » : il représente un des éclairages les plus importants que J. Rawls ait donné sur l'inspiration kantienne de sa *Théorie de la justice* et se trouve traduit ici pour la première fois en français.

Dans l'ensemble, cet ouvrage donne une très bonne idée des principaux courants qui marquent la pensée américaine d'aujourd'hui.

Guy LAFRANCE.

Emmanuel Lévinas. L'Éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, sous la dir. de Jean GREISCH et Jacques ROLLAND. Paris, Cerf, 1993. 13,5 × 21,5, 470 p. (« La nuit surveillée »).

Les Actes de ce colloque portent sur l'un des penseurs les plus importants de notre siècle. Né en Lituanie, étudiant à Strasbourg, ancien assistant de Husserl puis professeur à Nanterre et à Paris-IV, ses ouvrages et son enseignement ont marqué plusieurs générations d'étudiants. En dialogue avec Heidegger mais arc-bouté sur la tradition juive, celle de la Bible, du talmud et de la philosophie — notamment celle de Rosenzweig — cette pensée veut retrouver derrière les enquêtes sur l'être de l'étant ce qui est premier, ce qui est autrement qu'être, et propose une alternative à la philosophie de la théorie seule. Vingt et une communications de très grande qualité s'articulent en quatre parties : éthique et ontologie (J. Greisch, J.-L. Marion, C. Chalier, S. Mosès, S. Petrosino), éthique et morale (M. Schneider, P.-P. Jandin, E. Kovac, T. Hisashige), éthique-écriture-théologie (D. Banon, B. Dupuy, M. Faessler, B. Casper), dire et dédire (A. David, O. Mongin, G. Petitdemange, R. Kearney, H. Wybrands, T. Wiemer, F. Aubay, J. Rolland). Avec un texte de Lévinas, « Diachronie et représentation », ce volume, dans lequel beaucoup de thèmes — le visage, l'éthique avant l'être — et de figures de l'histoire de la pensée sont évoqués et interprétés, offre un dialogue et un approfondissement de la pensée.

Dominique BOUREL.