

PHILOSOPHIE

Platon par lui-même. Textes choisis et traduits par Louis GUILLERMIT, avant-propos de Jackie PIGEAUD. Combas, Sommières, Éd. de l'Éclat, 1989. 15 × 22, XV-192 p., index.

Publication posthume (L. Guillermit est mort en 1982), ce choix de textes avait été préparé pour une collection « fort connue », nous dit-on, mais resta inédit par suite de l'interruption de la collection par l'éditeur. Le genre littéraire pratiqué par Platon se prête moins que tout autre à la constitution de morceaux choisis : non seulement il est de la nature du dialogue platonicien d'exiger une lecture intégrale, mais l'ordre dialectique des argumentations qui s'y opposent n'est pas l'ordre des raisons d'un système. Si donc il avait été dans l'intention de L. Guillermit de présenter, comme l'écrit J. Pigeaud, « une tentative d'organisation systématique de la pensée platonicienne », ces morceaux choisis seraient autant de détournements d'argumentation. Le texte choisi par L. Guillermit pour figurer en tête de son anthologie suffit à écarter une telle interprétation. Il s'agit de trois extraits du passage de la Lettre VII dans lequel Platon explique que s'il était possible de composer un traité de sa philosophie, il ne laisserait cette tâche à personne d'autre, mais qu'il tient justement l'entreprise pour impossible. Ainsi l'un des très rares textes où Platon parle sous son nom est-il pour faire savoir de la façon la plus claire qu'il ne peut exister de *Platon par lui-même*, et c'est par ce texte que L. Guillermit a choisi d'ouvrir son recueil : il faut avouer que c'est par une singulière légèreté que pareil titre lui a été donné, et qu'il n'est pas vraisemblable de l'imputer à L. Guillermit.

L'intention de ce dernier n'était d'ailleurs visiblement pas de présenter le système de Platon. On ne trouvera dans ce recueil rien, ou à peu près, sur la conception platonicienne du monde, de l'âme et de la cité : des textes retenus est absente, à deux extraits près (*Phédon*, 109 b-110 b ; *Phèdre*, 249 b-250 d), l'intégralité des mythes platoniciens, c'est-à-dire l'eschatologie de Platon ainsi que sa cosmologie ; la doctrine de l'âme, version *Phédon* ou version *Phèdre*, n'est évo-

quée nulle part ; pas trace enfin des conceptions politiques de Platon, qu'il s'agisse des constitutions imaginées dans *la République* ou dans *les Lois*, ou de ses critiques contre la démocratie athénienne et son personnel politique. Ce n'est pas que *la République*, *les Lois*, *Phédon*, ou *Phèdre* fassent défaut au Platon de L. Guillermit : on en trouve au contraire de nombreux extraits. Mais ce qui intéresse L. Guillermit dans *Phédon* par exemple, ce ne sont pas les preuves en faveur de l'immortalité de l'âme, mais la logique de la théorie des Formes, la conception de la science et de la dialectique qui y est associée ; dans *la République* et dans *les Lois*, c'est l'éducation ; dans *Phèdre* enfin, c'est la dialectique. Ces quelques exemples n'épuisent naturellement pas la matière du recueil, mais suffisent à en indiquer la tendance : ce que présente L. Guillermit à travers Platon, c'est une conception de la philosophie comme éducation, et de l'éducation comme achèvement vers le savoir. Voilà pourquoi, de Platon, il a choisi de nous présenter la méthode plutôt que le système.

Ce choix n'a rien d'étonnant. Peut-être « un des plus grands platonisants de son temps » (on nous promet la publication de ses cours), L. Guillermit était d'abord un grand connaisseur de Kant — Kant selon lequel on ne peut enseigner la philosophie, mais seulement à philosopher.

Michel NARCY.

Pierre DUHEM, ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée. Introd. de Paul BROUZENG. Paris, Vrin, 1990. 13,5 × 21,5, 144 p. (« Mathesis »).

Anastasios BRENNER, *Duhem, science, réalité et apparence. La relation entre philosophie et histoire dans l'œuvre de Pierre Duhem*. Préf. de Maurice BOUDOT. Paris, Vrin, 1990. 13,5 × 21,5, 253 p., bibliogr., index (« Mathesis »).

L'oubli de l'œuvre de Pierre Duhem au sein de l'épistémologie française aura duré plus de cinquante ans. Ce délaissement d'une telle pensée dans son propre pays a de quoi surprendre, d'autant que les Anglo-Saxons, depuis au moins Quine (1951), n'ont cessé de lui accorder l'attention la plus soutenue. Rancune d'origine politique ? Influence écrasante de Gaston Bachelard ? Mépris général pour tout ce qui ressemble à du « positivisme » ? Quoi qu'il en soit, cette ère paraît heureusement s'achever. En témoigne la réédition du célèbre *Sauver les phénomènes* et la parution de l'ouvrage d'A. Brenner, précédé d'ailleurs par la biographie de Duhem rédigée par M. Brouzeng (Paris, Belin, 1987). A. Brenner s'attache à montrer que la pensée de Duhem possède une forte cohérence, mais qu'elle a subi des infléchissements significatifs et méconnus, depuis les premiers articles de 1892 jusqu'à la parution de la mémorable *Théorie physique* (1906). A. Brenner insiste à juste titre sur la critique duhémienne de l'induction, et sur l'importance de la redécouverte par Duhem de la science médiévale. Le temps d'un débat serein sur les apports, complémentaires ou contradictoires, de Duhem et de Koyré est enfin

arrivé : le continuisme (relatif) de Duhem n'est plus considéré *a priori* comme un péché mortel d'une insondable naïveté avec lequel il faut nécessairement rompre. Les dernières pages du livre d'A. Brenner sont consacrées à la très célèbre thèse « holiste » de Duhem, transfigurée par Quine (pour certains philosophes américains, tout se passe comme si la philosophie commençait avec *From a Logical Point of View!* La jeunesse est sans pitié...). Ce sont peut-être les pages les moins convaincantes de l'ouvrage ; le « holisme » de Duhem est très raffiné (« sophisticated holism »...) et demanderait sans doute une analyse encore plus approfondie. Quoiqu'il en soit, il convient de saluer le livre d'A. Brenner, qui s'affirme d'ores et déjà comme une contribution majeure à la (re)naissance des « études duhémiennes ».

Sauver les phénomènes est un merveilleux petit livre, où la science, la clarté, l'intelligence de l'auteur sont partout manifestes. On sait que les conclusions en sont « scandaleuses » : « [...] Force est de reconnaître que la logique était du parti d'Osiander, de Bellarmin et d'Urbain VIII, et non pas du parti de Kepler et de Galilée ; que ceux-là avaient compris l'exacte portée de la méthode expérimentale et qu'à cet égard, ceux-ci s'étaient mépris » (p. 136). Duhem ne biaisait pas, ne leurrerait pas son lecteur avec des formules ambiguës, et n'hésitait pas à attaquer à l'arme blanche. Or, comment un savant aussi remarquable, un historien aussi scrupuleux, un philosophe aussi rigoureux a-t-il pu prononcer de telles sentences ? À mon sens, c'est le « démarcationnisme *strict* » (à l'opposé de celui d'un Popper) de Duhem qui est responsable de ce phénomène. Vouloir — comme Osiander — séparer de manière étanche la science et la métaphysique conduit à refuser à la première toute valeur ontologique : le débat Meyerson-Duhem est encore le nôtre (cf. Van Frassen).

La richesse proprement historique de l'ouvrage (complément de l'extraordinaire *Système du Monde*) est impressionnante, en particulier en ce qui concerne le Moyen Âge (arabe et chrétien). Cela dit, l'interprétation proposée par Duhem des thèses néo-platoniciennes soulève bien des questions. Que veut dire au juste « sauver les phénomènes » ? Duhem tient que les astronomes grecs, influencés par Platon, considéraient :

- 1) que la théorie astronomique doit permettre de « déduire » les phénomènes ;
- 2) que plusieurs hypothèses contraires peuvent être compatibles avec les mêmes données (« ce qui faisait l'objet de l'admiration d'Hipparque »¹) ;
- 3) que ces hypothèses sont de purs artifices (ou fictions) sans aucune prétention réaliste.

Or seul le point (3) est objet de discussion : il définit ce que Popper a caractérisé² comme « instrumentalisme », antonyme de « réalisme ». A y regarder de plus près, il n'est pas évident que Duhem puisse arguer en faveur de l'instrumentalisme des Grecs³. Il cite (p. 22) un texte crucial de Proclus affirmant que

1. THÉON de Smyrne, cité par Duhem, p. 7.

2. *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985, chap. 3.

3. Cf. G. E. R. LLOYD, « Saving the Appearances », *Classical Quarterly*, 28, 1, 1978, p. 202-222 ; Allan MUSGRAVE, « Der Mythos vom Instrumentalismus in der Astronomie », in H. P. DUERR, éd., *Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*, Francfort, Suhrkamp, 1981, p. 231-279 ; Alain BOYER, « The Instrumentalist Compromise », *Cahiers du CREA*, 14, 1990, p. 247-261.

« nous faisons appel à une foule d'artifices fort éloignés de toute vraisemblance. Par suite, il nous faut nous contenter d'*à peu près* [...] ». Comment ce qui est « fort éloigné de toute vraisemblance (*eikotos*) pourrait-il nous fournir une connaissance approchée (*to engus*)? En réalité, Duhem *interprète* le texte qu'il traduit à la lumière de ses pré-conceptions : le texte grec dit plutôt « des artifices *seulement* vraisemblables », ce qui change tout. Le réaliste (non dogmatique) ne prétend pas que les théories *sont* vraies, mais qu'il convient de *chercher* des théories vraies, et se contenter si nécessaire de théories proches du vrai ou « vraisemblables » (*Truthlike, verisimiles*). Il est vrai qu'Osiander, le préfacier de Copernic, affirme, lui, on ne peut plus clairement, que les hypothèses ne sauraient prétendre être ni vraies *ni même vraisemblables* (plutôt que « probables », comme on le traduit d'habitude, ou alors au sens pré-pascalien du terme). Le texte d'Osiander est d'une clarté lumineuse, mais il s'en faut que sa position ne fasse, comme le prétend Duhem, que répéter la position traditionnelle de Platon et de ses successeurs, d'Eudoxe à Ptolémée. Quelle différence Duhem (et non Proclus) faisait-il donc entre « image approchée » et « hypothèse vraisemblable » (p. 23)? Sans doute la même que celle qu'il établissait, dans *La Théorie physique*, entre « *classification naturelle* » et *explication* (même hypothétique), c'est-à-dire encore une fois entre science et métaphysique : il n'est dès lors pas étonnant de le voir rapprocher Proclus et Mill (p. 24). Proclus positiviste?

Quoi qu'il en soit, ce petit ouvrage est admirable. L'érudition de Duhem est ahurissante, mais le lecteur ne perd jamais le fil tranchant de l'argumentation, et l'on ne peut que conseiller la lecture de cet « essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée » à tous ceux qui se demandent quelle chose au juste la science pense.

Alain BOYER.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques*; *Meditationes de prima philosophia*, texte latin et trad. du duc DE LUYNES; *Méditations de philosophie première*, prés. et trad. de Michelle BEYSSADE. Paris, Le Livre de poche, 1990. 11 × 16,5, 320 p. (« Classiques de la philosophie »).

Sous le titre qui figure en couverture, *Méditations métaphysiques*, accompagné du seul nom de Descartes, le Livre de poche ne présente pas simplement une édition de plus d'une des œuvres en apparence les mieux connues et les plus commentées de la philosophie. On se priverait, en négligeant ce livre, de la traduction nouvelle que Michelle Beyssade propose de l'ouvrage latin, de la présentation de cette traduction et d'une organisation des pages telle que l'on peut voir simultanément le texte latin et la traduction de Luynes à gauche, la nouvelle version à droite. Il est étrange de découvrir ce que l'on croyait bien connaître; c'est pourtant l'expérience à laquelle nous convie cette version magistrale d'une œuvre de Descartes.

Magistrale au sens strict, car Michelle Beyssade fait un travail de professeur qui sait les points du texte sur lesquels le commentaire a coutume d'hésiter ou

d'achopper et qui s'efforce partout de les rendre clairs. Sans doute, le texte s'adresse-t-il naturellement à des étudiants qui liront les *Méditations* pour la première fois ; mais il prendra tout son intérêt auprès d'enseignants qui, à force de lire et de relire le texte de Luynes au point de le savoir presque par cœur, ont fini, sans qu'ils s'en aperçoivent, par lui conférer l'autorité d'un texte directement écrit par Descartes. Ils ressentiront, en effet, que le vif plaisir pris à découvrir cette perspective iconoclaste, qui nous délivre à *chaque instant* de l'illusion tenace que le texte français du xvii^e siècle est celui du grand philosophe, ne va pas sans de multiples repentirs. Citons l'un deux. Une confiance excessive dans la traduction que Luynes fait du fameux passage dit du morceau de cire, en particulier par la situation qu'il donne aux « même », oriente vraisemblablement le commentaire sur une fausse piste. Il y a plus qu'une nuance entre « la même cire » et « la cire elle-même ». Le rétablissement probable de la vérité sème quelque consternation chez ceux qui croyaient bien entendre le passage. Faudra-t-il donc qu'une traduction nous apprenne à douter ?

Entendons-nous sur le repentir. Bachelard, dans un livre de pédagogie, souligne que l'on n'accède pas à l'esprit scientifique sans repentir intellectuel ; que la vérité est ce qu'on aurait dû penser. La bonne traduction d'une œuvre délivre de la même façon ce qu'on aurait dû lire, ce qu'on aurait dû comprendre. Une traduction rigoureuse est, de ce point de vue, le meilleur des commentaires. Si, comme le suggère Pascal, les phrases sont des sortes de balances et le texte qu'elles composent, des balances plus complexes, une traduction est une substitution de balances à d'autres, qui change à peine l'équilibre de celles-ci et l'ordonnement de leurs poids.

Ce fin travail de géomètre permet une mise en relief de lignes de sens beaucoup plus enfouies chez Luynes. Ainsi, pour ne nous en tenir qu'à deux exemples, la réflexion cartésienne sur les manières de dire devient, par la traduction de Michelle Beyssade, beaucoup plus lisible. Quant aux passages où il est question de *probabilité*, de *conjecture*, de *parti*, leur traduction insuffisante justifiait l'adhésion spontanée du lecteur de Luynes aux accusations (de style leibnizien) selon lesquelles Descartes ignorait que l'on pût quantifier et peser les probabilités. Or il l'ignorait si peu que la nouvelle traduction donnerait plutôt envie de recueillir les fragments où il s'agit de probabilité et d'en tirer, sinon tout à fait une philosophie, du moins une réflexion plus constructive qu'on a coutume de le dire. On ne trouve pas un mot de Maistrov sur Descartes dans son histoire de la notion de « probabilité » !

Magistrale, cette version de Descartes l'est encore par la force et la précision de son style. Michelle Beyssade souligne avec raison dans son introduction les obligations particulières qui incombent au traducteur d'un texte philosophique. La règle étant l'exactitude de la pensée, rien ne doit être négligé de la phrase cartésienne, fût-elle longue, ni sa liaison avec les autres, ni les articulations des propositions qui la composent. Le paradoxe est que, en suivant cette discipline exigeante, la traductrice ne manque pourtant jamais de produire le sentiment de la beauté. La valeur littéraire du texte est aussi incontestable que sa valeur philosophique.

Ce livre est donc un événement décisif parce qu'il est un document rare qui ne peut manquer d'être pris en compte dans les débats qui s'ouvrent aujourd'hui sur

le thème de la traduction en philosophie. La version de Luynes n'est pas n'importe laquelle, puisqu'elle a été revue et retouchée par Descartes. Or ce texte aurait dû frapper l'auteur, tant il nous paraît aujourd'hui s'écarter de l'original ; peut-être ces écarts ne lui ont-ils pas échappé d'ailleurs, mais curieusement ils n'ont pas déclenché les corrections auxquelles on pourrait s'attendre. Michelle Beyssade forge l'instrument qui nous permet constamment de mesurer ces distorsions. Par la prudence qu'elle éveille, la lecture triangulaire qui est proposée est *exemplaire* : le lecteur voit, en un regard, pour chaque élément de la pensée, les trois sommets d'une distension qui est celle d'une réflexion. A chaque instant, ce qui est lu est rendu *problématique* ; du moins peut-il être rendu tel, et à moindres frais, puisque le lecteur n'a pas même à tourner la page. L'identité du texte, la nature du rapport qu'il entretient avec son auteur, sont des interrogations toujours possibles. Cette attitude réflexive et de mise en doute dans laquelle nous place le travail de Michelle Beyssade à l'égard du texte est certainement la meilleure disposition pour lire Descartes.

Nous réalisons que, pour être placé dans des conditions exceptionnelles de lecture, ce texte du passé n'en demeure pas moins énigmatique dans la relation qui le lie à sa traduction. Nous saisissons alors, par comparaison, qu'il est difficile de savoir ce que nous faisons lorsque nous lisons — comme c'est presque toujours le cas — des traductions d'œuvres des Grecs, des Latins, mais aussi des auteurs anglais et allemands du passé.

Par son existence même, ce travail pose des problèmes qui, loin de paraître de simples scrupules, touchent à la nature de la lecture et de la traduction des œuvres étrangères du passé.

Jean-Pierre CLÉRO.

Emmanuel J. BAUER, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*. Francfort-sur-le-Main/Berne/New York/Paris, Peter Lang, 1989. 14,8 × 21, 297 p. (« Europäische Hochschulschriften : Reihe 20, Philosophie », Bd 270).

L'auteur distingue chez Spinoza deux dimensions : la structure mathématique-géométrique héritée de Descartes, par laquelle le système prétend restituer la constitution logique de la réalité ; le plan religieux-mystique, qui, par la médiation de Léon l'Hébreu, renvoie à la tradition juive et à la Kabbale. La tension entre ces deux dimensions s'opère sur fond de platonisme : encore une fois c'est l'Éros qui est chargé de réunir les deux pôles du surrationalisme et de l'irrationalité. C'est l'incompréhension de cette dialectique qui donne la clef de l'interprétation de Jacobi et même de sa propre pensée : ayant détruit cette articulation dynamique de la pensée spinoziste, il édifie pour son propre compte une philosophie dualiste, où se disjoignent totalement foi et science.

Pierre-François MOREAU.

Spinoza au 18^e siècle. Dir. Olivier BLOCH. Actes des journées d'études organisées à l'Université de Paris I-Sorbonne, déc. 1987, collab. Hélène POLITS. Paris, Méridiens-Klincksieck, 1990. 16 × 23, 328 p. (« Philosophie »).

Le présent ouvrage réunit les Actes des journées d'études sur Spinoza au xviii^e siècle, organisées en 1987 par le Centre d'histoire des systèmes de pensée modernes de l'Université de Paris I, dirigé par O. Bloch. Elles se sont tenues à la Sorbonne sous la présidence de P. Cristofolini, J.-T. Desanti, R. Pomeau et P. Vernière et ont depuis lors été suivies, en 1990, par des Journées sur Spinoza au xx^e siècle. Avec d'autres rencontres, à l'initiative de l'Association des amis de Spinoza, elles manifestent la vitalité des études spinozistes en France et l'intérêt renouvelé des philosophes pour l'étude du xviii^e siècle.

L'ambition de ces journées, exposée par O. Bloch, est de prolonger, « en extension et en compréhension », l'ouvrage fondateur de P. Vernière sur la question, auquel tous les intervenants feront référence. En extension, vers d'autres aires géographiques ou culturelles, en compréhension, vers des questions renouvelées, qu'il s'agisse des voies de transmission du spinozisme, en particulier à travers la littérature clandestine, ou du problème du matérialisme dans la pensée des Lumières. Ces Journées montreront que notre époque construit en cela son propre Spinoza, ce qui conduit à réfléchir sur l'indissoluble « singularité et universalité » qu'implique la réception d'une philosophie.

La première partie du recueil traite des voies de la transmission « d'un siècle à l'autre ». Sur les grands intermédiaires, trois articles montrent la complexité de la référence à Spinoza. Laissant de côté la figure de l'« athée vertueux », G. Brykman explique que la critique de Spinoza par Bayle renvoie à une critique plus générale du rationalisme des philosophes classiques, autour du rapport entre substance et modification. Pour J. Deprun, l'*Essai de métaphysique dans les principes de Spinoza* de Boulainvilliers donne l'exemple de ce que peut être une lecture créatrice de Spinoza, qui opère des « implants », cartésiens, malebranchistes — mais d'un « malebranchisme sans inquiétude » — et surtout lockistes. P. Lurbe montre que Toland, malgré son accord avec Spinoza sur la critique des préjugés ou pour la tolérance religieuse, regrette de ne pas trouver chez lui d'arguments contre les newtoniens, en particulier sur la question de l'origine du mouvement.

Un mode de transmission dont l'étude a connu un développement récent est celui de la littérature clandestine. Le Centre d'histoire des systèmes de pensée modernes, qui participe au projet international d'Inventaire des manuscrits philosophiques clandestins des xvii^e et xviii^e siècles, se devait d'aborder la question de la place et de l'« utilisation » de Spinoza dans les manuscrits clandestins. F. Charles-Daubert fait du découpage des textes en « lieux stratégiques » le caractère propre de cette littérature, qui retient surtout du *Traité théologico-politique* la réduction de la Bible à un livre ordinaire. M. Benitez, à propos de *la Religion du chrétien conduit par la raison éternelle* insiste sur l'origine spinoziste de l'explication du miracle et de la prophétie. A. McKenna montre l'importance des thèmes malebranchistes et baylistes dans la littérature clandestine. F. Weil propose de mesurer la place de Spinoza dans les catalogues de ventes de bibliothèques et s'interroge sur la place des ouvrages athées à l'origine de la haute bibliophilie du xviii^e siècle.

La seconde partie de l'ouvrage traite des rapports entre « spinozisme, matérialisme et naturalisme ». O. Bloch choisit la *Parité de la vie et de la mort* du médecin Gaultier comme modèle du matérialisme clandestin d'inspiration biologique, qui entend réfuter un spinozisme reconstruit à partir de connaissances de seconde main, réduit à l'idée que « tout pense dans le monde ». A. Ibrahim souligne l'importance de Spinoza dans la fin des modèles mécanistes du vivant chez Bordeu et Diderot, mais aussi chez Boerhaave. A. Comte-Sponville s'interroge, à propos de La Mettrie, sur ce que signifie la référence à Spinoza pour un matérialisme d'origine médicale, au-delà de l'accord sur les « étendards » que constituent monisme, nécessitarisme, amoralisme et irreligion. La question de savoir ce qu'est « lire Spinoza » ouvre une riche discussion avec, notamment, T. Verbeek et F. Markovits. J. Moutaux souligne que Spinoza permet à d'Holbach, tout à la fois de marquer son athéisme et de rejeter le dualisme cartésien. N. Chouchan et F. Burbage voient dans la tentative de Diderot d'élaborer un « spinozisme moderne », matérialiste, par opposition à l'« ancien spinozisme », athéiste, un mouvement caractéristique du « passage au matérialisme ».

Une troisième partie présente une série de « points de vue » sur des auteurs dont le rapport à Spinoza a souvent été moins étudié. A propos d'un moraliste trop délaissé par les philosophes, Vauvenargues, L. Bove montre la filiation du *Traité sur le libre arbitre avec l'Éthique*, mais avec l'idée spinoziste d'un accès immédiat à la vérité par le sentiment. Pour J.-P. Cléro, Hume englobe dans la même critique antisubstantialiste la « doctrine de Spinoza » et celle de ses adversaires théologiens. D. Bourel montre que la critique wolfienne de Spinoza, dans la *Théologie naturelle*, reste largement extérieure, opérant sur des définitions séparées, et peu équitable, puisque Spinoza se trouve rangé entre épicuriens et manichéens. Ch. Porset étudie l'importance croissante de Spinoza dans l'œuvre de Voltaire, d'un Spinoza qui devient dans les dernières œuvres un antidote au matérialisme du *Système de la nature*. La critique générale des systèmes qu'opère Condillac ne pouvait pas ne pas porter sur Spinoza, mais J. Lagrée et P. Macherey soulignent que cette critique, respectueuse du texte, interne et non apologétique, ouvre une époque nouvelle dans l'étude de Spinoza en France. Ce n'est pas encore le cas en Allemagne à l'époque de la querelle du panthéisme : S. Zac rappelle que Lessing, à l'origine de l'intérêt pour Spinoza, n'est pas spinoziste puisqu'il sauve la religion en la définissant comme mouvement de transformation de vérités contingentes en vérités nécessaires. J. Castaing montre que Kant prend Spinoza d'autant plus au sérieux qu'il est conscient du danger qu'il représente pour son projet de « faire advenir Dieu au monde » : plus encore que le leibnizianisme, le spinozisme est caractéristique des prétentions des philosophies non critiques. Cette intervention est suivie d'une importante discussion sur le thème de l'action et de l'imputabilité et sur le relatif discrédit des mathématiques au xviii^e siècle, qui fait que l'on accorde peu d'importance au *more geometrico* spinoziste.

Dans une dernière partie est présenté un état des recherches sur Spinoza au xviii^e siècle en Allemagne et en Italie. A. Lagny, pour l'Allemagne, montre, avant la querelle du panthéisme, le tournant qu'opère Edelmann, ouvertement spinoziste. P.-F. Moreau, à propos de l'Italie, souligne l'importance des milieux régio-

naux, ainsi que des formes de diffusion du spinozisme et propose une bibliographie des œuvres du XVIII^e siècle et de la littérature secondaire.

Ces contributions, complétées par des notes nombreuses, des références bibliographiques récentes et un index, se répondent également à travers la transcription de riches discussions. On y voit se dégager progressivement l'intérêt du XVIII^e siècle pour la philosophie de Spinoza, pour l'*Éthique*, au-delà d'une admiration toujours sensible pour l'« athée vertueux ».

Jean-François BRAUNSTEIN.

Jacques ROGER, *Buffon. Un philosophe au Jardin du roi*. Paris, Fayard, 1989. 14 × 22, 645 p., bibliogr., index, ill.

Après la publication du grand ouvrage sur *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle* (Paris, 1963 ; sec. éd. 1971), contemporain de l'édition critique des *Époques de la Nature* (Paris, 1962 ; sec. éd. 1988), Jacques Roger a poursuivi ses recherches au-delà du XVIII^e siècle, s'attachant en particulier à l'histoire récente des théories de l'évolution. Ce fut le contenu de son enseignement à Paris, à Charlottesville, à Genève. Mais comme Lamarck tient à Buffon par des liens personnels et intellectuels assez particuliers, que Jacques Roger connaissait très bien, l'on voit comment le travail sur l'histoire de l'idée d'évolution prit logiquement le relais des études précédentes. Car c'est la théorie de la génération de Buffon, sa théorie de la « dégénérescence », son peu de goût pour les conceptions évolutionnistes, qui ont inspiré à Jacques Roger le désir d'aller plus avant, pour voir par quelles étapes les problèmes et les hypothèses en sont arrivés aux questions débattues par la science contemporaine, sociobiologie incluse. Jacques Roger n'a donc jamais oublié son point de départ dix-huitiémiste et n'a, pour ainsi dire, jamais perdu le contact avec Buffon. Avec J.-L. Binet, en 1977, il avait fait paraître *Un autre Buffon*. En 1988, à l'occasion du bicentenaire de la mort de Buffon, Jacques Roger, président de la Société Buffon, a été, comme il se devait, le premier sollicité : il a répondu aux divers appels avec la grande générosité qui le caractérisait. Il se donna sans compter dans les colloques, à la télévision, à Montbard... Bientôt il mettra la dernière main à une grande biographie, celle qui est maintenant sous nos yeux, et qu'il a pu voir paraître à la fin de 1989, peu de temps avant sa mort. Personne n'était plus qualifié que Jacques Roger pour rédiger l'ouvrage de synthèse. Incomplètement compris par les historiens de la littérature, passablement négligé par les historiens des sciences (qui trouvent suspectes ses qualités littéraires), Buffon avait besoin d'un biographe exceptionnel. Son œuvre semble avoir attendu un Jacques Roger pour être perçue dans toutes ses dimensions. Buffon ne pouvait être équitablement traité que par un chercheur pleinement familiarisé avec les problèmes et avec le style de la pensée scientifique de l'âge des Lumières, dont la bonne volonté expérimentale restait encore captive des vieux rêves spéculatifs. Il fallait cependant connaître de manière approfondie les méthodes et les résultats de la science moderne pour évaluer les archaïsmes, ou

pour déceler ce qu'il y avait souvent de prémonitoire dans certaines pages de Buffon. De surcroît, il n'était possible d'offrir une juste image de Buffon qu'en la situant dans la vie sociale et dans le cadre des institutions académiques du siècle des Lumières. Jacques Roger, historien complet, habitué à puiser aux sources les plus diverses, avait tout le savoir nécessaire pour écrire cette biographie-là. Les dix-huitiémistes aussi bien que les spécialistes de l'histoire des sciences lui sont désormais redevables d'un livre quasiment inespéré, tant il fallait de qualités réunies, de patience et de compétence pour le mener à bonne fin.

Le livre de synthèse sur une grande figure — entretissant le récit de la vie, les circonstances de la composition des œuvres, leur analyse interne, l'histoire de leur évolution, et de leur réception — est, parmi les genres littéraires, l'un des plus difficiles à maîtriser. La difficulté est dans la proportion à donner aux divers éléments, dans le tempo et le rythme à organiser, dans les nécessaires élagages, dans la mise en lumière de ce qui importe le plus. Il faut donc réunir l'art du portraitiste, l'objectivité de l'archiviste, la perspicacité du philosophe, et de surcroît toute la passion nécessaire pour animer l'entreprise et y entraîner le lecteur. A toutes ces conditions, le livre de Jacques Roger apporte une réponse sans défaut.

Le fond d'histoire sociale était indispensable : il était utile de savoir par quelles alliances, par quels accroissements de propriétés, la famille bourguignonne des Leclerc avait accédé à la notabilité, puis à la seigneurie. Il était instructif d'apprendre par quelles étapes Georges-Louis Leclerc avait passé, entre le Collège et l'Académie des sciences, puis de l'Académie à l'intendance du Jardin du roi : jusqu'à un certain point, l'histoire d'un esprit et le parcours d'une carrière sont indissociables. Les enjeux intellectuels (qui furent d'abord mathématiques) et la stratégie de l'accès aux titres et aux fonctions par le biais des alliances et protections, offrent un spectacle socioculturel fort révélateur, s'ils nous sont retracés avec la sereine équité de Jacques Roger. Les cent premières pages du livre dessinent cet itinéraire, où Buffon modifia opportunément son domaine de recherche et triompha de nombre d'adversaires (parmi lesquels Réaumur). Nous étions curieux aussi de savoir comment Buffon s'acquitta de ses devoirs d'intendant royal, comment il concilia ce devoir avec ses intérêts de châtelain et de propriétaire foncier en Bourgogne. Nous en serons pleinement informés, grâce à une sobre et précise mise en place documentaire. Jacques Roger consacra toutes les pages nécessaires pour nous faire voir comment se développèrent et s'enchaînèrent les différentes parties de l'*Histoire naturelle, générale et particulière*. Là se trouve le cœur de l'ouvrage (p. 99-269, et 301-441), analyse magistrale d'un monument qui fut rarement lu en continuité, et qui comporte dans ses discours et ses parties successives une multiplicité de matières : une méthodologie, une géologie, une « biologie générale », une embryologie, une anthropologie complète (incluant une psychologie), un inventaire (en principe universel) des espèces animales. Jacques Roger peut affirmer, après l'avoir parfaitement mis en évidence, que Buffon a « posé de nouvelles questions et imposé de nouvelles directions de recherche, que personne ne reprendra exactement dans les mêmes termes, mais que personne non plus ne pourra ignorer après lui. Aucun naturaliste sans doute, depuis Aristote, n'avait si profondément transformé sa science » (p. 441).

Mais Buffon a-t-il été lu et compris comme il le souhaitait ? Nullement. Et en cela, remarque Jacques Roger, il ressemble à Rousseau, pour qui, en dépit de bien

des divergences sur la question de « l'homme de la nature », il éprouvait de la sympathie. « Personne en réalité, ni parmi les naturalistes ni parmi les philosophes, et encore moins dans le grand public, ne pouvait suivre ce cheminement intellectuel qui conduisait Buffon à ouvrir de nouvelles voies à l'histoire naturelle. Sa pensée était trop personnelle, ses preuves trop fragiles, ses inductions trop téméraires. On s'arrêta à ce qui était le plus facile à admirer ou à critiquer, on ignora ce qui était le plus difficile à comprendre, et qui reste cependant l'un des titres les plus solides de Buffon à l'admiration de la postérité : la transformation de l'histoire naturelle. » De fait, ce qui rapprochait Buffon et Rousseau, c'était aussi l'inimitié de Voltaire, relayée par celle de d'Alembert et de ses protégés. Rousseau, qui ne savait pas d'où les coups partaient, en souffrit cruellement. Le seigneur de Montbard, faute de régner sur une Académie où il n'avait plus présenté de mémoire depuis 1752, recevait les hommages de l'Europe, et se lançait dans l'entreprise des forges. Si le succès commercial ne répondit pas à son attente, il y trouva l'occasion de poursuivre tout un programme expérimental sur le refroidissement du métal incandescent. C'était l'occasion de reformuler le problème de l'équilibre des êtres vivants à une autre échelle, et en y faisant intervenir l'ensemble des forces cosmiques, à partir de la loi de gravitation. *Les Époques de la Nature* furent l'expression de cette dernière intuition, qui vouait le système solaire à subir l'implacable fatalité du refroidissement. Ici encore, Jacques Roger met admirablement en lumière les articulations du système, et surtout l'emploi audacieux qu'un « génie ardent » a su faire du raisonnement par analogie.

Ce livre servira donc de modèle aux historiens des sciences. Dans la langue du savoir d'aujourd'hui, et en répondant à toutes les exigences de l'épistémologie contemporaine, il nous donne à comprendre l'image du monde qu'édifia, dans la langue de son époque, l'un des esprits les plus ambitieux de l'âge des Lumières.

Jean STAROBINSKI.

Edmund BURKE, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*. Avant-propos, trad. et notes par Baldine SAINT GIRONS. Paris, Vrin, 1990. 13,5 × 21,5, 248 p., index, ill.

Le livre de Baldine Saint Girons est une nouvelle traduction de la *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* de Burke ; le jeu de notes qui l'accompagne n'est pas une simple explication du texte : il ouvre, dans des directions fort différentes, des perspectives de commentaires. Un avant-propos souligne les originalités, les enjeux d'une œuvre fondamentale du XVIII^e siècle, tant pour la philosophie des passions que pour celle de l'esthétique, voire pour celle du langage.

Parmi les multiples raisons de lire le texte, B. Saint Girons privilégie les considérations esthétiques, sans jamais toutefois exclure les autres. Ainsi inscrit-elle la place de l'auteur dans une « histoire du sublime »⁴, catégorie que Burke oppose

4. Cet aspect historique nous vaut de très subtiles annotations de la traductrice qui ancre les positions esthétiques de l'auteur dans les valeurs du temps. La peinture de Hogarth a incontestablement servi d'inspiratrice à l'esthétique de Burke.

au beau (p. 36-37). La confrontation de l'écrivain irlandais avec Kant est dès lors inévitable ; elle a d'ailleurs été cherchée par Kant lui-même qui, dans la *Critique du jugement*, reproche à Burke d'avoir confondu le goût avec la perception de qualités physiologiques. Sans la renier tout à fait, B. Saint Girons, d'une façon très convaincante, montre que cette lecture kantienne n'est pas décisive⁵ et suggère l'intérêt des analyses burkiennes à notre époque où la phénoménologie tente de trouver *dans* l'objet même les qualités sensibles qui éveilleraient l'appréciation esthétique⁶. La dissidence de la phénoménologie à l'égard d'une conception kantienne estimée trop exclusivement « subjective » de l'*a priori* — comme s'il ne pouvait exister d'*a priori* objectifs ou matériels — peut compter sur d'excellents arguments chez Burke. Comment oublier les analyses si exquises de la « smoothness », de la petitesse, de la grandeur, de l'obscurité, de la délicatesse ? Comment ne pas admirer la fine détection de catégories esthétiques à notre époque où l'on tâche d'établir leur possibilité, sans toujours passer loyalement à l'acte de dire quelles elles sont ? La confrontation de la *Recherche* burkienne et des thèses de la *Critique du jugement* est donc loin de tourner à l'avantage de celle-ci.

Mais le terrain esthétique, comme tous les autres domaines axiologiques d'ailleurs, présuppose — B. Saint Girons l'a bien remarqué⁷ — une réflexion sur les passions. Cette présupposition semble caractériser la philosophie du XVIII^e siècle et souvent déjà celle de l'âge classique, tout particulièrement outre-Manche, et s'achever avec le kantisme qui, s'interrogeant sur les conditions de possibilité du goût, s'oriente vers l'hypothèse d'un sens commun plutôt que vers une conception originale des passions. Le renversement de perspective opéré par la révolution copernicienne n'a pas su retrouver l'idée d'un enracinement passionnel des valeurs et a eu pour effet de faire déchoir les passions du rôle fondamental que Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson, Hume les appelaient à jouer⁸. Au siècle suivant, la réflexion a perdu son caractère explicatif de principe. Toute une série de questions se posent alors : quelles sont les raisons de cette situation ? Cet abandon est-il bien fondé ou tient-il à une durable maladresse de la philosophie transcendantale sur le terrain des passions ? Il s'agit ici, non pas de répondre à ces questions, mais de montrer combien les réflexions de Burke ne sauraient être sous-estimées dans leurs réponses.

Contentons-nous de quelques remarques sur le registre de la philosophie des passions. *D'abord*, ce qui frappe le lecteur qui se rappelle le second Livre du

5. B. Saint Girons situe Burke à une croisée de chemins : celui de l'« étude neurophysiologique des sources de l'excitation esthétique » et celui qui conduit vers « un sens transcendantal de l'esthétique physiologique » (p. 21).

6. Le rapprochement des analyses burkiennes et de celles de la phénoménologie contemporaine est effectué par B. Saint Girons. « Comme Condillac, Burke privilégie le sens du toucher. Mais il va plus loin que son prédécesseur français dans cette perspective, en esquissant une véritable phénoménologie de l'agrément tactile et en lui assignant une portée fondée sur le postulat d'une analogie entre les plaisirs des cinq sens » (p. 38).

7. « Le philosophe ne saurait négliger la *Recherche*, sous prétexte qu'il s'agirait d'un simple traité d'esthétique, d'une dignité inférieure à celle des œuvres ultérieures. C'est d'ailleurs aussi bien une philosophie des passions, un essai sur les différentes formes du plaisir et une psychophysiologie de nos différents types de relation à l'objet. Le problème serait bien plutôt d'articuler les liens que ces réflexions entretiennent avec la théorie économique et politique que développera l'écrivain » (p. 11).

8. Et que, plus tard encore, Smith et Bentham les appelleront à jouer.

Traité de la nature humaine (1739) ou la *Dissertation sur les passions* (1757) de Hume, c'est un certain nombre de constantes qui transforment le discours sur les passions en une sorte de *code* : mêmes situations simplifiées, mêmes références à l'histoire ancienne, mêmes citations des Grecs et des Latins⁹. Ces stéréotypes éveillent le soupçon qu'un usage plus mythique ou idéologique que descriptif est à l'œuvre. B. Saint Girons le détecte, par exemple, lorsqu'elle montre que la *smoothness* est non seulement une caractéristique des objets qui inspirent le sentiment de la beauté, mais qu'elle est aussi une façon d'agir que l'on est en droit d'attendre du politique (p. 38). De même, ces courbes sans à-coups que le pinceau décrit pour notre ravissement dans les tableaux de Hogarth pourraient bien être aussi l'allure que le citoyen attend des actes du gouvernement de son État. Ainsi les lignes de beauté n'existent-elles pas seulement dans les tableaux ; elles sont ou préfigurent de véritables lignes du monde. Toutes nos sensations ne forment-elles pas une chaîne (p. 64) ? Même si l'auteur n'en traite que de façon fugitive, la dimension justificative d'une politique est évidente dans cette théorie des passions.

Ensuite, comme chez Hume mais avec plus de circonspection, la théorie des passions cherche ses méthodes dans la mécanique de Newton et le calcul infinitésimal qui la sous-tend. Le thème de la « variation progressive » des lignes doit indiscutablement sa précision conceptuelle à la théorie des fluxions¹⁰. Rien n'y manque : pas même la possibilité de la variation de la variation, comme c'est le cas chez Hume lui-même¹¹. Mais il faut se garder de conclure à une affinité d'approche de Hume et de Burke, de ce point de vue méthodique. En effet, la théorie de l'association — qui fait l'essentiel de la thèse de Hume en même temps que sa dette à l'égard de la philosophie naturelle de Newton — n'est conservée par Burke que dans d'étroites limites. On conçoit que, si Burke veut faire, dans l'objet même, aux qualités sensibles et affectives, une place importante, il tende à minimiser les associations¹² par lesquelles il explique surtout les goûts et les

9. Toutefois ces références codées, que l'on retrouve d'un texte à l'autre au XVIII^e siècle, ne doivent pas faire oublier les traits saisissants de telle ou telle monographie d'une passion. Ainsi est-il dit de l'amour qu'il « approche beaucoup plus du mépris qu'on ne l'imagine communément » (cité p. 22).

10. Il est étonnant de voir comment cette théorie mathématique a pu concourir à l'explication d'un émoi sensuel : « Observons ce qu'on peut tenir pour la plus grande beauté d'une belle femme, je veux dire la gorge et le sein : cette surface lisse et mœlleuse, ce renflement aisé et insensible, cette variété qui exclut l'identité même dans l'espace le plus infime, ce dédale trompeur où l'œil s'égare, incertain, pris de vertige, ne sachant où se fixer et jusqu'où il est entraîné. N'est-ce pas là une manifestation de ce changement de surface continu, et qu'on ne saurait percevoir en aucun point, qui est un des premiers éléments de la beauté ? » (p. 157). C'est peut-être dans l'œuvre de Proust que l'on trouverait de ce thème la meilleure expression. L'un des leitmotivs de la *Prisonnière* tient dans une réflexion sur l'espace et le temps du sentiment amoureux. Le désir a sa géométrie : « Nous ne possédons une ligne, une surface, un volume, que si notre amour l'occupe. »

11. « La variation [des lignes qui composent le beau corps] se doit d'être constamment variée » (p. 198). On trouve cette idée de « variation de la variation » dans la conception humienne du flux passionnel (*Treatise*, éd. SELBY-BIGGE, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 347).

12. « Nous n'aboutirions pas à grand-chose, me semble-t-il, en recherchant la cause de nos passions dans l'association ; attendons pour ce faire d'avoir échoué dans la recherche des propriétés naturelles des choses (*Recherche*, IV, 2).

dégoûts qui proviennent d'une source plus ou moins oubliée de notre enfance, ainsi que certaines conduites pathologiques (p. 172-173).

Mais le refus de la thèse humienne de l'association tient peut-être à l'un des thèmes les plus originaux de la philosophie de la *Recherche*. La « double association » humienne impliquait une association des idées et, conjointement, une association des impressions de réflexion (ou des passions) ; or, dans la lignée de Locke et de Berkeley, Burke met en doute la réalité de nos représentations, surtout quand elles prétendent être générales, et compte sur le langage pour pallier cette absence. Le langage nous donne l'illusion de la représentation ; et cette illusion suffit à l'effectuation d'un échange rigoureux. Il est clair qu'une dimension essentielle de la double association s'effondre et que la thèse ne peut plus en être maintenue. On aurait aimé voir à quelle théorie des passions on en venait au-delà de cette critique ; sur ce point, le lecteur reste quelque peu sur sa faim.

On ne saurait toutefois en faire le moindre reproche à l'auteur, tant la magistrale V^e Partie de la *Recherche* ouvre d'aperçus et renverse de préjugés. Si l'on conçoit d'abord l'effet du langage comme le produit d'une triple composante : de sons, de représentations et d'affections (p. 206), l'accent se déplace très vite sur la composante affective (p. 207) qui tend à suppléer la composante représentative — dont on découvre le caractère illusoire¹³. Un poème peut émouvoir profondément en nous donnant l'illusion de voir, à condition toutefois que nous ne passions jamais à l'acte de réaliser mentalement ses images ou ses idées ; pouvons-nous alors continuer à répéter sans scrupules que la poésie est affaire d'imagination ? Les signes peuvent agir sur notre affectivité sans figurer pour autant dans notre imagination ce qu'ils signifient. Comment cela se fait-il ? « Il sera toujours difficile de concevoir comment les mots peuvent éveiller les passions qui se rapportent à des objets réels sans représenter clairement ces derniers » (p. 216) ; mais Burke esquisse le principe de la solution dans la distinction entre « une expression claire » et « une expression énergique ». Cette compréhension plus dynamique que représentative des signes nous donne une raison supplémentaire de lire la *Recherche* par-delà la *Critique du jugement* à laquelle la dimension sémiologique fait sérieusement défaut. En tout cas, nous vaut-elle d'extraordinaires audaces pour parler de la poésie, qui touche « par la sympathie plutôt que par l'imitation » (p. 213)¹⁴.

Enfin, nous ne voudrions pas conclure sans rendre hommage à la perfection d'une traduction qui donne des points de repère précieux dans un vocabulaire des passions dont tous les familiers de la langue anglaise connaissent le foisonnement et la délicate diversité. Le « délice » n'est pas le plaisir ; la difformité n'est pas toujours la laideur ; le « feeling » garde quelque chose de son origine tactile (p. 164-165). Traiter des passions ne se sépare pas chez Burke de l'intention de mettre de l'ordre dans la langue (p. 117, p. 196).

13. Burke avait prévenu que l'imagination n'était que la déléguée des sens (p. 60).

14. C'est en iconoclaste que Burke, après avoir cité les magnifiques et célèbres vers de Lucrèce contre la religion, commente : « Quelle image donne cet excellent tableau ? Aucune... » (p. 213) ; comme si la croyance à la réalité des images n'était qu'une superstition parmi d'autres et qu'il convenait de la réduire comme les autres. L'impression de ressemblance est une « substitution » (p. 214).

Tous ces points font du livre de B. Saint Girons des pages de réflexion autant que de plaisir.

Jean-Pierre CLÉRO.

Jean-Claude PINSON, *Hegel, le droit et le libéralisme*. Paris, P.U.F., 1989. 13,5 × 21,5, 228 p., bibliogr. (« Philosophie d'aujourd'hui »).

Hegel ne cesse de se voir accoler l'épithète de penseur totalitaire. Or, pour J.-C. Pinson c'est là une erreur qui vient de l'habitude que l'on a prise de ne lire qu'une partie de son œuvre avec les yeux de l'entendement au lieu d'en lire la totalité avec ceux de la raison.

Hegel est, certes, le penseur de la nécessité dénonçant le vide de la certitude sensible, au début de la *Phénoménologie de l'esprit*. Mais il est aussi celui de l'autodétermination en chemin à travers le temps. Aussi, ne congédie-t-il la particularité abstraite de la sensation subjective que pour mieux retrouver au niveau de la Logique de l'Essence dans sa Logique, une particularité concrète, riche en elle-même de tout le procès d'autodétermination qui la précède.

Cette mise au point logique permet dès lors de mieux comprendre ce qui se passe dans la *Philosophie du droit*, car, s'il est vrai que, dans un premier temps, la subjectivité est dépassée au profit de l'État, dans un second temps, elle s'y trouve réintégrée sous la forme de la place conférée à la famille, à la société civile ou à la personne du souverain. Là encore, Hegel ne congédie la subjectivité, que lorsqu'elle prend l'allure d'un moralisme abstrait qui cache, derrière la promotion de l'homme, la prétention de l'individualité à vouloir décréter l'histoire. Lorsque, par contre, elle prend l'allure de la vie de la personne concrète dans la relation à d'autres personnes au sein d'une communauté, il opte pour un effacement, qui le montre étonnamment tolérant.

Bien sûr, même si sa fidélité au procès d'autodétermination à l'œuvre dans l'histoire le range dans le camp libéral, l'enracinement de ce procès dans la substantialité de l'esprit et non dans un individualisme de type contractualiste temporelise ce libéralisme, qui demeure opposé, par exemple, à toute forme d'émigration.

Hegel n'est pas lockien, comme il n'est pas un pré-stalinien, sans doute parce qu'il est avant tout penseur et politique de surcroît. En nous montrant de façon fort pertinente qu'il fallait avoir à son sujet une double lecture, J.-C. Pinson montre au fond que l'originalité de ce dernier ne consiste pas à avoir fait l'apologie de l'État, mais à avoir deviné à l'avance que tout le débat politique de la modernité serait dominé par la question de l'impossible accord entre les exigences de la justice et du tout et celles de la liberté et de l'individu.

Bertrand VERGELY.

Auguste Comte. Ouvrage collectif. Introd. d'Edgar FAURE. Lyon, La Manufacture, 1988. 13 × 20, 396 p., 16 pages d'ill. (« Qui êtes-vous ? »).

Ce recueil contient des contributions très inégales. Des articles de spécialistes clairs et exigeants — comme Henri Gouhier ou Alice Gérard — voisinent avec des textes beaucoup plus faibles, certains comportant même des confusions et des erreurs — ainsi lorsque Gérard Marie de Ficquelmont inscrit le *Discours sur l'ensemble du positivisme* d'Auguste Comte parmi les « opuscules de jeunesse » (p. 13), ou que Sybil de Avecedo donne aux ouvrages de Saint-Simon et de Littré des titres fantaisistes ! Les défaillances de cet ouvrage sont d'autant plus déplorables qu'elles incombent à qui a pris la direction ou la plus grande part de cette publication, et l'on s'étonne de constater que, pour pallier quelques contradictions et en éviter parfois d'explicites, il aurait suffi que les responsables lisent les articles... de leurs collaborateurs plus instruits.

Une curieuse contribution d'Edgar Faure est donnée « en guise de préface ». Elle est consternante. L'auteur croit pouvoir exposer dogmatiquement les « clefs » de l'œuvre d'Auguste Comte, il en dévoile « Le péché originel » et « Le syndrome d'impasse » ; en fait, il noie des présentations superficielles et simplistes du positivisme dans une multitude de renvois à d'autres auteurs — se côtoient ainsi Marx, Popper, Ionesco, Senghor... — et, par des parallèles très hardis entre le XIX^e et le XX^e siècle, révèle chez Comte de curieuses « préfigurations ».

La contribution de Henri Gouhier, « La vie d'Auguste Comte : Esquisse », apporte beaucoup plus que la modestie du titre ne le laisse entendre. En quelques pages très claires et remarquablement synthétiques, l'auteur retrace non seulement une biographie complexe, mais il présente les bouillonnements du siècle. Il précise aussi quelques figures majeures des contemporains et disciples. Bref, il scande la logique interne du positivisme.

Léon-Louis Grateloup fait ensuite de la « doctrine » d'Auguste Comte une présentation plus développée. Cette contribution intéressante et documentée entrelace les analyses des grands traités et les références aux correspondances, et met en garde contre les lectures partielles et réductrices.

Les deux contributions de l'historienne Alice Gérard — « Auguste Comte, sa génération et la Révolution » et « 1852-1902 : Auguste Comte au purgatoire » — sont remarquablement éclairantes. Dans la première comme dans la seconde, lorsque l'auteur procède à des confrontations, elle multiplie les analyses finement différentielles loin des parallèles confusionnistes, et elle apporte des informations précises et maîtrisées sur la réception du positivisme, ainsi que sur les dissidences multiples et complexes du mouvement, en France comme à l'étranger.

Les contributions de E. Lazinier et de S. de Avecedo occupent presque la moitié de l'ouvrage : elles proposent des bibliographies triées — « Que lire d'Auguste Comte ? » —, des repères historiques — « Tableau chronologique et comparatif » —, des indications biographiques sur « Quelques disciples et sympathisants ». Mais dans leurs réalisations, on déplorera les partis pris qui entachent les informations.

Dans la présentation de l'œuvre d'Auguste Comte, les commentaires et les conseils didactiques d'E. Lazinier laissent perplexe : ainsi le *Cours de philosophie*

positive, que Comte aurait « véritablement renié », pourrait être négligé au bénéfice des Opuscules de jeunesse et du *Système de politique positive* qu'il faut avoir « soigneusement lu et médité » préalablement au *Catéchisme positiviste*. Par ailleurs, E. Lazinier fait feu de tout bois et multiplie les références pour présenter A. Comte comme le précurseur d'un ensemble fort hétérogène d'auteurs : de Teilhard de Chardin à Albert Jacquard et à P. Karli en passant par A. Vandel, J. Ruffié, etc., et de M. Weber à M. Gauchet (p. 231, 237, 238, 239).

Le « Tableau chronologique et comparatif » veut présenter les événements politiques, littéraires, artistiques, scientifiques et techniques des années de vie d'Auguste Comte. Une telle ambition a nécessité des choix... parfois surprenants (que penserait, par exemple J. Michelet de se voir mentionné dans la colonne « Philosophie et théologie » plutôt que dans la colonne « Littérature, histoire, poésie » ?). Dans ce qui a directement trait à Comte et au positivisme, il y a aussi erreurs et oublis (par exemple sur la création du *subside positiviste*, sur les relations Comte-Littré, sur les activités de la Société positiviste...).

C'est en rappelant combien Auguste Comte lui-même était sévère pour les mauvais vulgarisateurs que l'on redira combien il est regrettable que les collaborateurs de ce livre n'aient pas tous eu les mêmes exigences de travail.

Annie PETIT.

Jean-Paul FRICK, *Auguste Comte ou la République positive*. Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1990. 16 × 24, 380 p. (« Travaux et mémoires. Théories et pratiques sociales », 6).

J.-P. Frick présente ici Auguste Comte « en tant que penseur politique » et il invite à relire l'œuvre du fondateur du positivisme pour ses aspects les moins connus.

Les ambitions et les limites de cette étude sont clairement affirmées : l'auteur veut confronter les thèses de Comte aux « interrogations de la modernité » ; il ne prétend pas « étudier la formation de la pensée politique de Comte, mais tente d'en exposer l'architecture générale à partir d'une lecture du *Système de politique positive* » (p. 29). Mais J.-P. Frick tient à la fois moins et plus qu'il ne promet. — Moins puisque, hormis l'introduction et la conclusion, il traite fort peu des rapports de la politique comtienne et de la « modernité » ; cette dernière notion n'est d'ailleurs pas très convaincante, car elle semble se référer parfois au temps de Comte ou de la III^e République, parfois au nôtre. — Plus puisque, par-delà les analyses de la pensée comtienne en politique, l'ouvrage contient de très importants rappels sur d'autres aspects fondamentaux des conceptions positivistes (voir surtout la II^e partie, « Les présupposés de la politique positive », qui reprend la philosophie des sciences, et de la biologie en particulier) ; l'élargissement de l'exposé est d'ailleurs commandé par l'extension donnée par Comte au « politique » où s'entremêlent les questions de morale, de religion (voir surtout les études des III^e et IV^e parties, « Les orientations générales » et « Les institutions

fondamentales », et d'histoire en général (voir surtout les études de la V^e partie, « Politique et histoire »).

Parmi les thèmes développés dans cet ouvrage, l'insertion de la pensée politique de Comte dans l'héritage post-révolutionnaire donne lieu à d'intéressantes mises au point sur la manière dont la République positiviste, explicitement liée à une conception « dictatoriale » du pouvoir politique, refuse la « démocratie » ; J.-P. Frick souligne que cette « dictature » exclut toute « monarchie » et n'est surtout pas comprise comme tyrannique et violente (voir surtout les études de la I^{re} partie) ; il nuance et conteste ainsi bien des interprétations rapides : « en dépit de la nature des institutions de la société positiviste [...] l'esprit même de la pensée de Comte est aux antipodes de ce qu'on peut appeler une pensée autoritaire » (p. 43) ; « quoi qu'il en soit, la pensée politique de Comte n'est pas foncièrement dominée par ce qu'on peut appeler le principe hiérarchique » (p. 131) ; « la valorisation du pouvoir n'est pourtant pas glorification du pouvoir » (p. 196). Autre thème directeur de J.-P. Frick : la politique comtienne traduit un insistant « souci du réel », ainsi qu'une volonté d'assumer l'ancrage terrestre et la « sécularisation » de l'homme ; il nuance, voire conteste ainsi les lectures qui renvoient hâtivement la sociologie de Comte aux utopies idéalistes. D'autres leitmotifs de ce livre reprennent les problèmes au niveau des statuts et fonctions des individus dans le corps politique : questions des « droits » et des « devoirs », place de la et des libertés... ; J.-P. Frick, tout en soulignant la part d'« ascèse » exigée par la religiosité de la politique positiviste, y montre aussi à l'œuvre un dynamisme du « Désir » dénué de goût pour la mortification, soutenu au contraire par un « élan » et une « ferveur de l'adhésion », liée à la reconnaissance de la force des « pulsions » et du rôle de « l'aspiration » ; il nuance, complète, voire corrige, les présentations de la politique positiviste comme système d'obligations et de discipline.

Cet ouvrage s'efforce donc, par-delà les caricatures parfois ironiques et méprisantes ou parfois apologétiques, d'exposer les complexités et les ambivalences d'une pensée politique à redécouvrir.

Annie PETIT.

Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les hégéliens. Lettres rassemblées par Michel ESPAGNE et Michael WERNER. Tusson (Charente), Du Lérot, 1990. 15,5 × 22, 269 p.

La correspondance reçue par Victor Cousin, un fonds qui se trouve à la Sorbonne, constitue une source unique de documents permettant d'étudier à la fois la réorganisation de l'université française sous la monarchie de Juillet et l'état des études philosophiques dans la France de la première moitié du XIX^e siècle. Un aspect qui singularise ce fonds, mais explique aussi l'hésitation des chercheurs à s'y plonger, est son ampleur : il ne contient pas moins de 5 628 lettres réparties en 40 volumes et adressées à Cousin par 1 449 correspondants. Nous possédons,

certes, la grande biographie de J. Barthélémy-Saint-Hilaire (*M. Victor Cousin. Sa vie et sa correspondance*, 3 vols, Paris, Hachette et Alcan, 1895), qui utilise la correspondance et en donne des extraits. Mais il est évident que cette biographie n'exploite pas tous les trésors du fonds et que souvent, de plus, les critères de sélection de Barthélémy-Saint-Hilaire ne sont plus les nôtres. Une édition plus complète de cette correspondance est donc désirable, même si elle ne peut être ni le travail d'un seul individu ni un projet de courte durée. Du vaste réseau constitué par les correspondants de Cousin, MM. Espagne et Werner ont fait une sélection qui se recommande à l'attention des lecteurs non seulement par le soin qu'ils ont apporté à l'édition elle-même, mais aussi par l'unité et l'importance du thème qu'ils ont choisi : les relations de Cousin avec les hégéliens.

On sait de façon générale que, dans sa philosophie et dans les efforts qu'il fit afin de réformer la situation universitaire et scolaire de la France, Cousin s'inspira de l'Allemagne et plus particulièrement de l'École hégélienne. L'ensemble de 71 lettres présenté ici documente en détail cette inspiration et il sera maintenant possible, à partir des matériaux réunis par MM. Espagne et Werner, d'identifier les sources de Cousin avec beaucoup plus de précision. Mais ceci n'épuise pas l'importance de leur édition. Les philosophes allemands qui écrivent à Cousin traitent de toute une gamme de sujets : des perspectives de leurs recherches, des nouveautés philosophiques, des disputes dans l'École hégélienne — d'une part dans l'École elle-même, d'autre part de l'École avec d'autres courants intellectuels contemporains (les Schellingiens ; l'École historique du droit associée au nom de von Savigny ; etc.). Même les nominations et les projets de nominations à des postes universitaires semblent avoir intéressé Cousin. Les lettres rassemblées ici constituent donc une véritable mine d'informations pour tout chercheur étudiant le mouvement hégélien.

Pour illustrer l'importance de l'édition dans ce dernier contexte, j'examinerai ici l'exemple d'Eduard Gans, l'éditeur de la *Philosophie du droit* et de la *Philosophie de l'histoire* de Hegel. De cet élève préféré de Hegel, la sélection de MM. Espagne et Werner nous donne treize lettres à Cousin et deux à M^{me} de Récarnier (ces dernières provenant d'un autre fonds, mais très judicieusement ajoutées à la collection). Les manuscrits inédits de Gans, qui était juif, ont été confisqués par les Nazis et ont disparu depuis. Les quinze lettres peuvent donc être considérées comme une véritable trouvaille des éditeurs et il est justifié d'en citer au moins un passage. De retour d'un séjour à Paris, Gans écrit en janvier 1826 : « je ne peux plus entrer dans [le] prussianisme déclaré [...] quoique monarchique je dois à mon séjour en France et à vous surtout Monsieur une indépendance de caractère et des vues politiques bien plus grandes que celles que j'ai importées en France. [...] vous aurez bientôt la philosophie Hégélienne divisée en deux branches, une libérale monarchique, l'autre ministérielle » (p. 61). Ce passage ne témoigne pas seulement de la formation politique reçue par Gans en France. Il contient aussi l'une des anticipations les plus précoces que nous connaissions de la division politique de l'école hégélienne, qui se produisit seulement après la mort de Hegel.

Cet exemple doit suffire pour montrer que la sélection de MM. Espagne et Werner enrichit notre connaissance du mouvement hégélien. Les éditeurs ont fait précéder les lettres d'une introduction très instructive et suggestive et ajouté une centaine de notes informatives ainsi qu'un index de noms propres, donnant dans

chaque cas des détails biographiques, plus quatre illustrations contemporaines. En somme, une édition fort réussie.

Norbert WASZEK,
Erlangen.

Isaiah BERLIN, *A Contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*. Trad. de l'anglais par André BERELOWITCH, introd. par Roger HAUSHEER. Paris, Albin Michel, 1988. 14,5 × 22,5, 404 p., index.

Les essais réunis dans ce volume analysent des pensées très diverses (Vico, Herder, Herzen, Sorel, et même les discussions sur la musique de Verdi) mais qui ont un point commun : elles s'opposent, chacune à sa façon, à un courant dominant : le rationalisme des Lumières. Même Machiavel est convoqué à ce titre, puisqu'en distinguant la morale civique de la morale chrétienne, il contraint le lecteur à choisir entre deux systèmes de valeurs également cohérents et ruine ainsi par avance l'universalisme qui fondera la logique du Droit naturel.

L'une des principales difficultés de l'histoire des idées (et qui l'« entache d'imprécision » aux yeux des spécialistes d'autres disciplines, comme le note I. Berlin page 346) est d'habitude le foisonnement des analyses de détail, qui renvoie au pullulement des positions et intérêts individuels : comment faire, dès qu'on refuse de réduire l'histoire de la pensée à l'analyse de deux ou trois systèmes majeurs par siècle, pour éviter cet effet d'éparpillement ? La solution de Berlin consiste à construire un modèle, clairement explicité dans le premier essai, où les différences individuelles, sans s'abolir ou se confondre, viennent trouver un sens historique. Face aux Lumières, les contre-Lumières. Les premières pensaient que par l'autonomie de la raison et l'observation fondée sur les sciences de la nature, on pouvait connaître les lois de la nature humaine, indifférentes aux lieux et aux époques et assigner les moyens, fondés sur ces lois, qui assureraient le bonheur à l'humanité. Ce qui donne un sens aux entreprises de Vico et de Herder, de Möser et des romantiques, c'est qu'ils s'opposent à ce faisceau d'idées fondamentales : c'est en ébranlant l'idée d'universalité qu'on dégage le thème de la pluralité des civilisations, de l'irréductibilité de leur style, qu'on porte attention à la pesanteur des siècles dans la constitution de ce qui fait le visage concret d'un peuple. C'est le refus des règles rationnelles fondées en nature qui ordonnera l'esthétique du génie. C'est la critique humienne de *l'a priori* qui permettra à Hamann d'identifier le réel et le particulier (p. 243).

La démarche est tentante et bien illustrée. Elle a cependant ses limites : d'une part, le portrait des Lumières tracé ici est tellement rigide qu'on ne sait plus très bien qui y faire entrer — en tout cas ni Montesquieu, ni Rousseau, ni Kant, ni Diderot qui, au fil des pages, apparaissent tous peu ou prou déjà de l'autre côté ; d'autre part, les fils qui s'enchevêtrent du côté des contre-Lumières attachent si bien que tout le monde s'y prend, ou s'y noue. Finalement, Berlin n'est jamais si convaincant que quand il analyse de l'intérieur la conception du monde de

Hamann et de Herder ; et l'on se prend à soupçonner que peut-être son cadre théorique n'est qu'une mise en forme historiographique de cette conception... Mais plutôt que de formuler des regrets méthodologiques, mieux vaut s'abandonner au plaisir des belles pages sur le mage du Nord ou sur le pasteur de Riga.

Pierre-François MOREAU.

Irene KAJON, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*. Padoue, CEDAM, 1989. 17 × 24, 189 p. (« Biblioteca dell' Archivio di Filosofia », 3).

Comment penser ensemble les travaux philosophiques de Cohen (les lectures de Kant dont les premières éditions s'échelonnent de 1871 à 1889 ; le système philosophique personnel qui s'élabore de 1902 à 1912) et les derniers ouvrages sur le problème religieux, qui culminent avec *La Religion de la raison tirée des sources du judaïsme* (achevée en 1917, publiée en 1919) ? Dès l'origine, les interprétations divergent : pour Natorp, l'unité de la pensée de Cohen est assurée par son interprétation de la méthode transcendantale : le principe de la Raison comme autoproductivité domine aussi la philosophie de la religion. Rosenzweig, au contraire, voit un net contraste entre les deux époques : dans le système philosophique, les questions vraiment essentielles ne peuvent être traitées que de façon indirecte ; elles passent au contraire au premier plan, sans médiation, dans les écrits de la phase religieuse : la *Philosophie de la religion* est un livre profondément juif, et c'est dans cette mesure seulement qu'il est universel (« le Juif a découvert le Juif en lui — et ainsi il a découvert l'homme en tous »). Toute l'histoire de la réception est gouvernée par cette polarité, les interprètes choisissant soit la voie de Natorp, soit celle de Rosenzweig — qui, l'un et l'autre, considéraient d'ailleurs Cohen comme leur maître.

Le livre d'I. Kajon s'inscrit cependant dans une nouvelle direction, indiquée par R. Schaeffer, qui s'essaie à lire dans la suite des œuvres les transformations successives d'un unique effort pour réunir les deux courants de l'idéalisme allemand et du monothéisme juif. L'auteur y voit d'ailleurs le moyen d'apporter une contribution aux problèmes actuels que sont la recherche des fondements de la philosophie et de l'éthique et la définition de ce que peut être une philosophie juive.

Le point de départ est fourni par l'essai *Religion und Sittlichkeit* (1907). La philosophie de la religion y est ramenée à une éthique systématique, et la signification du judaïsme s'identifie au contenu éthique du système de la philosophie (car l'idée de Dieu n'y exprime que l'idée de l'homme comme créateur de l'éthique). La religion a pour fonction de maintenir l'éthique vivante dans la culture en attendant que l'esprit scientifique se soit complètement affirmé. Deux questions demeurent cependant irrésolues : d'une part, Hermann Cohen affirme l'originalité philosophique du judaïsme, comme pensée de la transcendance divine irréductible à l'esprit grec — son sens ne s'épuise donc pas dans la fonction d'avant-

courrier de la philosophie. D'autre part, la deuxième édition (1910) de la *Fondation kantienne de l'éthique* pose le problème de la fracture entre l'éthique comme idéal et comme réalisation historique ; du fait de cette fracture, la transcendance divine s'affirme dans l'histoire et la religion apparaît alors comme porteuse à la fois de la différence entre idéal et réel et de la promesse de leur fusion dans un temps infini. Dans l'écrit de 1915 (*Der Begriff der Religion...*), ces questions sont retravaillées dans le sens d'une implication réciproque entre philosophie grecque et judaïsme : l'unité de la conscience exige l'antipanthéisme du monothéisme juif ; le Dieu unique devient donc, *pour des raisons architectoniques*, le concept fondateur de l'intention philosophique, et la philosophie de la religion la sphère fondamentale du système.

Dans l'ultime ouvrage, ces lignes de force s'accroissent. L'éthique et la philosophie de la religion occupent désormais la place centrale qui était autrefois celle de la logique : la fin de l'homme se révèle non plus dans la constitution autonome d'un savoir scientifique, mais dans l'expérience pure du *Mitleid*, où s'identifient la raison et l'amour religieux. Le rapport de l'homme à un Dieu transcendant est le moment déterminant de la constitution de l'unité de la conscience elle-même. Que ce thème du *Mitleid* soit en connexion, par exemple, avec celui des souffrances du Messie, telles qu'on les trouve dans les sources prophétiques, indique bien l'apport du judaïsme — et notamment du messianisme — à l'histoire de la culture comme à la fondation de la conscience : il s'agit de faire sortir l'exigence éthique des limites du présent, donc d'assigner le futur comme lieu de réalisation de l'idéal, et l'immortalité de l'âme comme approfondissement de la vie morale.

L'intérêt de l'ouvrage d'Irene Kajon ne tient pas seulement aux analyses détaillées qu'il contient et qui mettent en évidence la constitution progressive d'une position originale : surtout, comme le faisait déjà le livre de Sylvain Zac (*La Philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris, Vrin, 1983), il a le mérite de dégager les catégories proprement philosophiques à partir desquelles sont lues les données religieuses. On comprend dès lors de l'intérieur les aménagements apportés à la tradition kantienne, la nécessité de l'antispinozisme, la référence platonicienne à l'« au-delà de l'être ».

Pierre-François MOREAU.

Henri GOUHIER, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris, Vrin, 1989. 13,5 × 21,5, 132 p. (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »).

Dans ce second livre, très clair et très riche, sur Bergson (rappelons l'excellent *Bergson et le Christ des Évangiles*, 1961, édition revue et corrigée, Paris, Vrin, 1987), Henri Gouhier réussit à combiner une présentation maîtrisée de l'unité de l'œuvre bergsonienne et une lecture que l'on pourrait dire « génétique » des différents ouvrages et de leurs articulations.

H. Gouhier expose deux thèses complémentaires. D'une part, il précise comment et pourquoi Bergson a jugé nécessaire de rompre avec la philosophie tradi-

tionnelle, toujours profondément héritière de la pensée hellénique ; ce sont les réflexions sur la science de son temps qui l'auraient poussé à ces ruptures. D'autre part, il montre qu'« à la faveur de cette rupture, la nouvelle philosophie va annexer certains thèmes dont l'origine est dans la tradition judéo-chrétienne » (p. 13), ou comme il le dit ailleurs, il se demande « si Bergson n'a pas bergsonisé des notions et des expériences qui avaient déjà une histoire dans la pensée judéo-chrétienne » (p. 41).

Dans les premiers chapitres de son livre (chap. I et II), H. Gouhier souligne l'intérêt de Bergson pour la philosophie antique et ses études approfondies. Il rappelle les nombreux cours donnés par celui-ci, et tout particulièrement ses constantes discussions sur Zénon d'Elée : ce dernier semble être pour Bergson une sorte de « figure de proue de l'Occident gréco-latin » et marquerait « le moment où la philosophie grecque s'est engagée sur la voie que le bergsonisme doit quitter » (p. 29-31). En tout cas, lorsque Bergson cherche à s'en démarquer, il le fait en toute connaissance de cause.

Les chapitres suivants (chap. III ET IV) sont plutôt des études de méthode. H. Gouhier précise la culture scientifique de Bergson, qui a d'abord songé à une thèse de philosophie des sciences. L'enjeu du chapitre III est de montrer comment Bergson assume un changement disons de paradigme méthodologique : abandon du modèle de l'intelligibilité mathématique pour celui de la biologie. Ceci donne à H. Gouhier l'occasion de faire une mise au point sur les exigences bergsoniennes : « si le bergsonisme implique une critique de la raison, ce n'est pas pour livrer l'esprit à des puissances irrationnelles » (p. 40). Puis il médite et souligne quelques constantes de la méthode de Bergson, et sa manière de subvertir les procédés philosophiques traditionnels : Bergson ne cherche pas à donner sa réponse aux questions longuement débattues mais il veut « montrer que le problème ne se pose pas », « découvrir dans l'énoncé même du problème une confusion qui le fait disparaître avec elle », « montrer qu'il y a deux termes là où il n'en apparaissait qu'un seul » (p. 42-43). H. Gouhier montre aussi les subversions bergsoniennes du vocabulaire classique de la philosophie (ainsi pour la « causalité », la « création », l'« invention »...). Il réédite constamment ces remarques (par exemple, p. 58, 59, 89, 121... ; p. 53, 63-65, 67, 113, 123-124...). Le chapitre V étudie plus particulièrement la notion d'« intuition » et l'irruption tardive du sens proprement bergsonien.

Les chapitres suivants, en traitant de la façon dont Bergson articule ses différentes recherches, sont plus clairement consacrés aux problèmes de contenu du bergsonisme. H. Gouhier précise ainsi la manière originale dont Bergson aborde le problème de Dieu (chap. VI, VIII, XI) : ce n'est pas dans la perspective de la théologie ou de la théodicée ; le penseur de la « durée » commence par rencontrer le problème de l'éternité (p. 66) ; le « Dieu » bergsonien est essentiellement vu « dans l'exercice de sa fonction créatrice » (p. 83) ; et H. Gouhier précise : « en clair, Bergson élimine la théologie » (p. 111, 115-116, 119).

Un autre thème fondamental, sur lequel le point est fait, concerne « l'histoire bergsonisée de la philosophie » (chap. VII). H. Gouhier explique d'une part, pourquoi Bergson regroupe hardiment Platon, Aristote et la pensée hellénique jusqu'à Plotin dans le sillage des Eléates, d'autre part, comment il insiste sur la liaison entre histoire de la métaphysique et histoire des sciences, enfin, comment l'ana-

lyse de l'histoire de la philosophie est liée à une sorte d'analyse psychologique et métaphysique sur les tendances naturelles de l'intelligence.

Dans les derniers chapitres (ix, x, xi), H. Gouhier expose la manière dont Bergson est passé des problèmes traités dans les ouvrages de la « trilogie » aux problèmes moraux et religieux des *Deux sources...* A nouveau, il souligne l'approche originale de Bergson par une réflexion sur les problèmes de la personnalité, aidée par une information approfondie sur les théories scientifiques récentes de psychopathologie. Pour H. Gouhier, Bergson ne fait par là rien moins qu'une « anthropologie » (p. 106, 111). Il montre alors comment se sont articulées progressivement des préoccupations d'esthétique, de morale et de religion, par le biais d'une méditation sur les mystiques.

Ainsi H. Gouhier retrace-t-il magistralement l'itinéraire intellectuel de Bergson. Il insiste particulièrement sur la manière dont celui-ci invite à « réviser et modifier nos habitudes intellectuelles » (p. 96) et sur les « opposants représentatifs » (p. 110) qu'il s'est choisis dans l'histoire de la philosophie. L'intérêt de cet ouvrage tient aussi beaucoup au fait que H. Gouhier fonde ses analyses en entretenant la relecture des œuvres publiées avec des textes moins connus : les documents annexes repris dans les *Mélanges*, dont H. Gouhier complète parfois l'établissement (par exemple, p. 83-84, 91), et particulièrement les cours donnés par Bergson en différents lieux — faculté de Clermont-Ferrand, lycée Henry IV, École normale, Collège de France.

On soulignera aussi combien H. Gouhier interprète ces textes avec finesse, en insistant constamment sur l'effort d'innovation entrepris par Bergson : s'il montre ainsi que Bergson réintroduit des thèmes judéo-chrétiens à la faveur de son opposition à la philosophie grecque et de ses héritières occidentales, il n'est pas question d'en faire un philosophe néo-judéo-chrétien ; ce serait l'arracher à une tradition pour l'annexer à une autre, bref, ce serait réduire, méconnaître la nouveauté de la philosophie bergsonienne, et la manière dont elle a repensé radicalement, pour la mettre à sa source, la notion de « création ».

Annie PETIT.

Alexis PHILONENKO, *Le Transcendantal et la pensée moderne. Études d'histoire de la philosophie*. Paris, Presses universitaires de France, 1990. 15 × 21,5, 308 p. (« Épiméthée »).

Étudiant de M. Philonenko, il y a quelque vingt ans, j'ai lu son beau livre avec le plaisir nostalgique que donne la réminiscence de solides et belles leçons qui apprenaient à lire les textes de l'Idéalisme allemand. L'intersubjectivité, le temps, la méthode : toutes les lignes de force qui parcouraient les conférences de ce pédagogue sont présentes ; Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach, Schopenhauer, Tolstoï : ces grands auteurs sont toujours conviés à éclairer notre pensée et notre existence.

La philosophie transcendantale est une philosophie de l'intersubjectivité. L'auteur nous en convainc tant par ses analyses de la *Critique du jugement*, où

l'autre est rencontré, par-delà le concept, dans l'individualité du sentir, que dans sa lecture de Leibniz dont l'intermonadisme est audacieusement interprété, à la suite de Feuerbach, comme une expression du transcendantal. Il faut alors accepter que la théologie de la *Monadologie* ne soit qu'un dévoilement du système, car elle objective ce qui par principe est condition d'objectivité et ne peut sous aucun point de vue devenir objet (p. 138 *sq.*). Mais l'humanisme radical de la philosophie transcendantale ne doit pas être un obstacle à la lecture de Leibniz qui, ne méprisant lui-même presque rien, avait appris à tirer le meilleur des autres penseurs.

Leibnizien, M. Philonenko l'est dans son écriture même : d'une part, en faisant jouer aux mêmes idées des rôles très différents d'un texte à l'autre ; d'autre part, en faisant dialoguer des pensées les unes avec les autres. Certes, l'auteur n'a pas recours au mode littéraire du dialogue, mais la vie même de ses textes tient à la relation triangulaire qu'il instaure fréquemment entre deux penseurs et lui-même qui se propose, si l'on nous cède cette expression, de lire une lecture : ainsi, comme Leibniz fait dialoguer Théophile avec Philalèthe dans les *Nouveaux essais*, il met aux prises Hegel avec Kant, il fait lire Schopenhauer par Tolstoï, quelques lignes de Descartes par Fichte, Leibniz par Feuerbach, avec la différence toutefois que M. Philonenko ne demande pas à un personnage ou à un auteur de représenter sa pensée. Un singulier relief est obtenu par ce procédé copernicien d'éclairage réciproque des points de vue ou d'emboîtement de scènes les unes dans les autres.

La philosophie transcendantale est une philosophie du temps ; d'un temps qu'aucune éternité ne peut dépasser, fût-ce sous la forme hypocrite d'un sens qui prétendrait en livrer ultimement la clé. S'il faut distinguer entre le simple cours du temps et l'ordre du temps, il faut aussi se garder d'identifier le temps avec son ordre. L'anti-hégélianisme de l'auteur s'exprime, sur ce point, par l'intermédiaire de Schopenhauer et de Tolstoï : le devenir n'est pas celui de la totalité historique qui se servirait des individus pour s'accomplir. Mais ne faisons pas non plus de M. Philonenko un adepte de la philosophie de l'histoire de Schopenhauer ; si la liberté humaine ne se totalise pas, elle n'est pas non plus l'illusion d'un vouloir-vivre. L'existence individuelle n'est pas une apparence et la liberté n'est pas une vanité.

Chaque article du livre nous place sur la voie étroite où nous avons nous-mêmes, par notre jugement et notre action, à résoudre les problèmes qui nous apparaissent sous la forme d'antinomies, sans compter sur une dialectique qui, miraculeusement, en rassemblerait les moments abstraits pour constituer une pensée vraie. L'existence ne se déduit pas ; « elle ne se laisse pas construire », comme disait Kant ; c'est elle qui engendre les problèmes que la philosophie envisage par contradictions ; c'est à elle que la critique doit le rappeler et demander de les résoudre.

Ce qui ne veut pas dire que l'existence puisse se penser sans méthode. L'auteur insiste sur ce point : la philosophie transcendantale est une méthode et l'un des problèmes les plus difficiles et les moins résolus du livre est celui de la méthode à suivre pour penser l'existence. Sans doute faut-il commencer par écarter les fausses solutions et c'est avec une ironie acerbe que se trouve pourfendu le mythe bien installé du « *doute méthodique* » que de prestigieux commentateurs de Descartes ont cru lire dans l'œuvre qu'ils prétendaient expliquer. Or comment un

doute pourrait-il être méthodique et rester un doute ? Qu'est-ce qu'un doute qui ne porterait sur la méthode même du savoir ?

Mais la question ne nous fait-elle pas craindre le pire des scepticismes et ne risque-t-elle pas de faire apparaître toute méthode pour penser l'existence comme une sorte de coup de force arbitraire ? L'auteur lui-même souligne que la *Critique de la raison pure* est fondée sur une méthode d'essence mathématique qu'il oppose à la méthode hégélienne, d'essence historique (p. 185 *sq.*). Mais Kant s'explique-t-il sur ce choix et qu'est-ce qui distingue, de ce point de vue, sa méthode critique d'un dogmatisme mathématique ? Il n'en demeure pas moins que la présentation moderne de la philosophie est une présentation systématique ; non pas seulement par goût de construire un système, mais par la volonté même de penser cette vie que le système risque toujours d'anéantir. Il faut peut-être dire de la philosophie transcendantale tout entière ce que M. Philonenko dit de sa propre recherche : qu'elle privilégie la problématique sur le système mais que, en dépit de sa défiance à l'égard de l'esprit de système, il se pourrait que « sa problématique s'organise en un système ». Étrange désir d'un système qui ne gagnerait son authenticité qu'à la condition de n'être pas directement voulu...

Le livre appelle inséparablement l'admiration et quelque inquiétude. L'admiration d'abord, car la lecture y est élevée à la hauteur d'une pratique que nous appelions volontiers « galiléenne » en ce qu'elle gravite autour d'une pensée pour prendre sur elle les points de vue qui font systématiquement découvrir les possibilités de l'usage qui sera fait d'elle, par la suite, dans l'histoire de la philosophie. Ainsi comprend-on, dans la très belle étude leibnizienne sur *Feuerbach et la monadologie*, comment le leibnizianisme pourra servir, à son corps défendant, la cause du matérialisme. Cette façon de faire de l'histoire de la philosophie, qui ne se contente pas de répéter le point de vue de l'auteur étudié — ou plutôt de prétendre le faire —, mais qui en relativise radicalement les positions, est d'une extrême *utilité* historique et philosophique. Elle n'arrête pas le système étudié dans une position passée ; elle en montre plus généralement la fonction dans l'histoire de la pensée et révèle ainsi sa véritable identité.

Il faudrait toutefois prendre garde à ne pas trop vite traduire en des positions philosophiques réellement tenues les points de vue contraires qui constituent les antinomies ; ainsi n'accorderons-nous pas, en dépit de la référence citée sur laquelle il y aurait beaucoup à dire, que la thèse de l'antinomie du jugement de goût, dans la *Critique du jugement*, puisse être déchiffrée comme représentant la position de Hume. « L'empirisme enseigne qu'on ne fait pas que mourir seul — on vit aussi seul », dit un peu sentencieusement l'auteur : si le scepticisme philosophique isole indiscutablement celui qui s'y livre, la philosophie n'est qu'une activité parmi d'autres qui, pour s'interroger sur les fondements, n'a pas à feindre d'être plus fondamentale que d'autres. De plus, la philosophie de Hume n'est pas une philosophie de la solitude, mais de la sympathie dans laquelle le penseur écossais reconnaît la source de toutes nos passions, donc des valeurs ; c'est plutôt l'individualité du psychisme qui fait problème chez ce philosophe. Loin de faire grief à M. Philonenko de cette assimilation contestable, nous trouvons dans sa difficulté même quelque chose de réconfortant en ce qu'elle manifeste qu'aucune pensée réellement effectuée ne peut se réduire à la position abstraite où l'on voudrait la loger pour mieux prétendre expliquer une autre philosophie.

Une dernière question nous laisse un peu perplexe cette fois, car nous ne lui trouvons pas dans le livre une réponse très claire : la philosophie transcendantale, dans sa dimension critique, a-t-elle un avenir ? Son actualité peut-elle être autre chose que la parfaite exposition, ramenée à une pureté axiomatique, de ce qu'elle fut dans ses textes fondateurs ? M. Philonenko pose brièvement le problème d'« un retour à Kant » à la fin d'un chapitre féroce contre Hegel, mais il estime prudemment qu'« il est encore trop tôt pour convaincre avec rigueur » et que le moment est simplement venu « d'insinuer un doute dans les esprits ». L'ironie avec laquelle il égratigne au passage certaines sciences dites « de l'homme » — « chacun sait qu'un rêve ne signifie rien ! » (p. 245) — montre assez qu'il n'attend rien de plus que Kant lui-même, il y a deux siècles, de leur critique. Mais alors quel usage faire de ces actes critiques transformés par le commentaire en somptueux bijoux offerts à la contemplation comme des pièces de musée ? Une philosophie qui a mis l'accent sur le jugement plutôt que sur le concept, sur l'existence jugée irréductible à sa propre explication ou compréhension, ne doit-elle pas nous inciter à un travail plus actif à l'égard des sciences et des valeurs de notre temps ? La lecture que M. Philonenko nous propose de la philosophie transcendantale nous donne cet appétit ; nous aurions aimé savoir s'il est destiné à rester un fantôme ou si le travail critique çà et là engagé dans des perspectives diverses par des philosophes très différents retient l'attention de l'auteur. Nous aimerions savoir le sort qu'il leur réservera dans ce grand œuvre qu'il promet en introduction, que nous attendons impatientement et qui s'esquisse déjà si fermement livre après livre.

Pour le reste — c'est-à-dire : l'horizon de ces études historiques ; la nécessité, pour mener à bien un projet philosophique irréductible à l'histoire (p. 26), d'en passer aussi scrupuleusement par l'histoire (p. 6) —, il est inopportun de poser à un auteur les questions qu'il se pose si bien à lui-même en commençant son ouvrage. Par-dessus tout, que M. Philonenko soit remercié d'avoir publié ces pages qui rappelleront à beaucoup ces précieuses heures où ils venaient puiser l'ardeur nécessaire pour lire des textes difficiles et enseigneront à tous la délicatesse dans l'interrogation de leurs auteurs.

Jean-Pierre CLÉRO.

André CLAIR, *Éthique et humanisme : essai sur la modernité*. Paris, Cerf, 1989.
14 × 22, 359 p. (« Recherches morales. Synthèses »).

Le livre d'A. Clair est traversé par la constante volonté de laisser l'éthique ouverte. L'éthique ou *ethos* nous renvoie à l'agir, au comportement et plutôt que de se demander quelle est l'action juste, il convient de se demander plus pratiquement, si on peut en parler, ce qui la fonde, dès lors qu'on en parle et ce que peut être l'homme dès lors qu'elle est fondée. Se demander en l'occurrence si on peut en parler ne va pas de soi, car on peut rappeler, comme le fait Wittgenstein, que l'agir humain fait partie de ces choses que l'on ne peut pas mettre en énoncés empiriquement ou logiquement contrôlables et qu'il faut pour cela taire, plutôt

que dévoyer. Mais on peut aussi souligner, comme le fait Heidegger, que l'*ethos* humain est cette façon d'être sans fin, qui par un accès à la sérénité nous ramène aux sources du langage, alors que la technique par sa subordination de l'action à un but conduit à l'oubli du poème et de la parole. Ceci ne résout pas pour autant toutes les questions que l'on peut se poser, car si l'éthique peut être objet de discours, qu'est-ce qui la fonde ? Hobbes répond en entreprenant le premier une généalogie de la morale pour montrer que celle-ci prend sa source dans la façon qu'a l'humanité de se constituer en société pour échapper à la guerre et à la mort. Mais, Nietzsche répond, lui, en montrant que toute morale renvoie à un acte de création artistique mettant en jeu des types d'humanité, plus ou moins élevés, plus ou moins créatifs. Dès lors, si la morale renvoie à une invention de la vie, qu'en est-il de l'homme ? Qu'est-ce que vivre humainement ? Qu'est-ce qu'une éthique humaine ? Est-ce, comme le diront Rousseau et Kant, la constitution d'une humanité échappant au règne de la force afin de retrouver une innocence perdue ? Ou bien est-ce la redécouverte par l'homme de sa véritable nature spirituelle à partir du constat de la disproportion qui règne au sein de sa propre existence ? L'éthique consiste-t-elle à vivre de cette vie ou bien nous met-elle en contact avec le Tout-Autre ? C'est la question que ne cesse de poursuivre ce livre stimulant qui, en ne négligeant ni le silence ni la parole, ni la dimension politique ni la dimension créatrice, ni l'homme ni son au-delà, nous démontre que le propre de l'éthique réside avant tout dans la pensée questionnante et ouverte.

Bertrand VERGELY.

Henri GOUHIER, *Le Théâtre et les arts à deux temps*. Paris, Flammarion, 1989.
13 × 20, 264 p.

Le titre de ce livre est plaisant. Il laisse présager un mode aimable. C'est peut-être ainsi qu'il faut appréhender l'essai : une suggestion de bonnes questions à discuter¹⁵ quant à la pratique théâtrale¹⁶, dans une tonalité qui se défie de l'outrance comme de l'hypocrisie.

Deux temps accompagnent la mise en œuvre de certains arts. Le premier est celui de l'auteur du « texte » ; il est définitif. Le second est celui du metteur en scène, en sons, etc., de ce « texte » ; ce second temps est éphémère, il est aussi indispensable, il est re-création. Henri Gouhier met à l'étude, systématiquement, et toujours avec le souci de la précision des termes et des définitions préalables, le passage à la scène, la place du metteur en scène, celle de l'acteur, du public..., tout

15. Cf. p. 236 : « le mot "discutable" signifie "qui peut être discuté", c'est-à-dire "qui peut être accepté", qui de ce fait "mérite d'être discuté". Tel est le cas des thèses présentées ici sur le théâtre comme art à deux temps, avec un examen critique de celles où nous croyons percevoir la tentation de le réduire à un seul temps. »

16. H. Gouhier, tout en énumérant les autres « arts à deux temps » laisse aux spécialistes le soin d'en décortiquer le fonctionnement. De fines remarques sur le cinéma illustrent le chapitre xi.

ce qui concourt à établir la justesse de sa proposition. Henri Gouhier prend et reprend ses matériaux, change les angles d'approche, suivi de ses fidèles références — Juvet, Baty, Craig, Artaud, Claudel... Les noms sont anciens ; sont-ils évitables ? Il est des vérités historiques à rappeler, même si elles agacent l'habitué des choses théâtrales. Henri Gouhier adopte ici le ton du moraliste doux. Il parle de « devoir de fidélité », de « droit à l'originalité ». D'autres diraient « le texte ou le spectacle ? ». Toujours est-il que ces fameuses vérités bonnes à dire regroupées dans un seul ouvrage agrémenteront utilement les salles de travail universitaires et scolaires.

Le dessein de Henri Gouhier est de provoquer la discussion. Il y réussit. Dans son souci de mesure dans la démarche de re-création, il écarte les extrêmes, les « passages à la limite ». Ce faisant, il se heurte à Grotowski, Debauche, Planchon, Vincent, Barba... lorsque le deuxième temps ose agresser le premier. Alors on se pose des questions, même si l'on est complice des agresseurs¹⁷. Semeur de doute ou fauteur de trouble, sans avoir l'air d'y toucher, notre auteur fait donc sortir chacun de sa paisible certitude. Il est curieux de constater une correspondance entre son inquiétude devant un deuxième temps qui succombe à la fascination de la technique en oubliant l'auteur-du-premier-temps, et celle de témoins acteurs directs du théâtre contemporain qui s'interrogent sur des spectacles englués dans la démesure, sans âme, sans propos même¹⁸. Il est rassurant de constater le rejet d'une autre « limite » : le théâtre réduit au temps de la bibliothèque.

Ainsi l'essai de Henri Gouhier sera-t-il à l'origine de réflexions, à étendre à d'autres formes d'expression. Ce livre enseigne à être humble devant l'aventure de la création que nul individu — dans les arts à deux temps — ne peut revendiquer seul. Nous nous permettrons une dernière remarque, d'un praticien de province. Sans doute aurait-il été souhaitable de considérer le théâtre hors les murs de Paris, plus respectueux des mots — sauf lorsqu'il monte se faire voir dans la Capitale. Car le mal qui frappe la re-création vient aussi de la demande. Il faut étonner, il faut frapper fort et s'assurer les oreilles et les voix de ceux qui comptent. Peu important alors les « temps » précédents.

Pierre LAGUEUNIÈRE.

Danielle LORIES, *Expérience esthétique et ontologie de l'œuvre. Regard « continental » sur la philosophie analytique de l'art*. Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1989. 16 × 24, 286 p., bibliogr. (« Mémoires de la classe des lettres », 2^e série, t. LXVIII, fasc. 1).

Le livre est un mémoire soumis au Concours annuel de 1988 et couronné par l'Académie royale de Belgique. Il prend l'apparence d'une thèse ; il fait en réalité

17. Nous nous souvenons ici d'un *Amour Médecin* produit en 1972 par le Théâtre universitaire de Clermont sous notre direction. Un critique avait eu ce titre : « L'Amour Médecin de Molière était devenu, surtout, une représentation visuelle. » Et il concluait : « le talent de Molière mérite du respect et doit conduire les jeunes comme les moins jeunes à beaucoup de modestie et de réflexion » (Jean DEBORDES, *La Tribune*, Vichy, 18 mars 1972).

18. On pourra consulter à ce sujet les éditoriaux de la revue *Acteurs*, 71, 72, 73-74, 75-76, 1989-1990.

dialoguer diverses philosophies analytiques de l'art (celles de Stoiniz, de Beardsley, de Weiz, de Dickie, de Goodman et de Margolis) entre elles et avec d'autres attitudes phénoménologiques (d'Arendt et de Dufrenne principalement) et kantienne ; car l'auteur est lui-même solidement ancré sur les positions de la *Critique du jugement*. Peut-être l'ouvrage eût-il gagné à prendre franchement l'allure d'un dialogue, genre littéraire auquel répugnent à tort nos contemporains et qui laisse à l'auteur la plus grande liberté à l'égard des positions dont il traite. Car le propos de D. Lories a beau se simplifier en quelques grands axes : il n'en demeure pas moins assez composite dans ses intentions.

Le débat semble se concentrer autour de deux pôles (qui ne coïncident pas nécessairement avec la succession des parties et des chapitres). D'abord, une approche que l'on pourrait qualifier de « cognitive » de l'œuvre d'art, qui donnerait, sinon exactement à connaître, du moins à penser ; elle tend tout naturellement à privilégier le goût et l'appréciation. Cette approche est dominée par la philosophie de Nelson Goodman. Ensuite, une approche non plus cognitive, mais « institutionnelle », par laquelle on s'interroge sur ce qu'on tient pour œuvre d'art, sur la fonction que l'œuvre remplit dans le « monde de l'art » et plus généralement dans le monde politique. Cette approche de l'œuvre, qui s'accompagne d'une volonté désespérée de la définir, nous semble le mieux représentée par Dickie.

L'opposition précédente est placée sous la haute surveillance d'une sorte d'orthodoxie kantienne issue de la *Critique du jugement*. Il s'agit fondamentalement de savoir ce que deviennent, chez les auteurs inspectés, le « plaisir désintéressé » que l'on prend à contempler les œuvres et la « finalité sans fin » qui habite les créations artistiques ; plus encore, ce qu'il advient du « sens commun » que Kant supposait au fondement du jugement de goût dans sa prétention à se prononcer nécessairement et universellement. Ces notions kantienne se trouvent alors promues au rang d'instruments de mesure de la plupart des thèses proposées ; et les insuffisances détectées au nom de cette mesure leur donnent alors l'allure du légendaire lit de Procuste¹⁹.

Toutefois l'orthodoxie kantienne s'infléchit curieusement lorsqu'il s'agit, pour l'auteur, de se mettre en accord avec les positions d'Arendt. Le jugement est analysé comme une *instance politique* — ce qui nous semble ouvrir d'intéressantes directions de recherche²⁰ — ; mais il est alors opposé, et pour le coup d'une façon peu kantienne, à la pensée²¹. Cette opposition introduit l'auteur dans un idéalisme très éloigné de celui de Kant. Les œuvres se mettent à receler « un mystère insondable » (p. 275)²², difficilement conciliable avec une approche

19. Par ex., p. 120, 172.

20. Il est parfaitement exact que le jugement soit d'essence politique et stratégique. Pascal et Berkeley, sur le terrain des mathématiques ne l'avaient pas ignoré. La finesse de D. Lories est de rechercher cette politique au cœur même de l'acte de juger (p. 276).

21. « Penser, c'est juger » chez Kant, comme le fait très bien ressortir Alexis PHILONENKO dans *l'Œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1969, t. I, p. 181.

22. Le jeu des facultés dans le goût garde aussi son mystère (p. 265). Nous préférons sur ce point la saine leçon critique de Goodman qui substitue à un prétendu mystère des messages esthétiques l'action de codes complexes qui sous-tendent les œuvres d'art. Ou alors, il fallait essayer une critique de l'entreprise de Goodman ; ce qui, après tout, n'est pas impossible.

philosophique ; l'empirisme (en particulier celui de la psychologie) est récusé avec un extrême mépris²³, comme si la critique était possible sans porter la plus grande attention à l'expérience et à toutes les activités qui tendent à la mettre en forme. En vain voudrait-on transformer l'idéalisme critique en un dogmatisme et s'en servir pour faire la leçon à ceux qui s'efforcent de penser l'expérience.

Certes, nous sommes prêts à accorder à l'auteur que la *Critique du jugement* est un texte fondateur de la philosophie contemporaine de l'art ; tant sous l'angle de la critique de l'appréciation que sous celui du statut ontologique de l'œuvre d'art, avec toutefois un primat en faveur de la première perspective. En ce sens, les deux thèmes de la supposition d'un *sens commun*, d'une part, de la *finalité sans fin*, d'autre part, nous semblent légitimement privilégiés pour guider une recherche dans les multiples textes de la philosophie moderne de langue anglaise, qui s'est elle-même construite dans une grande indépendance à l'égard du kantisme.

Mais on perd totalement le *sens critique* des affirmations kantienne quand la supposition d'un *sens commun* par le jugement de goût (qui affirme la beauté d'une œuvre en prétendant dépasser sa propre subjectivité et parler aussi pour autrui) devient un *dogme* au nom duquel on peut condamner les positions des philosophes qui ne se soucient pas de l'admettre. Sans doute, D. Lories n'ignore-t-elle pas que Kant tient le sens commun pour une *Idée* (p. 181, p. 241), mais elle oublie vite la prudence kantienne et c'est avec l'assurance que donne le concept qu'il est constamment reproché aux philosophies empiristes d'en négliger l'usage²⁴. Or ne fausse-t-on pas gravement la philosophie critique en cherchant à l'opposer à l'empirisme généralement adopté par les philosophes analytiques ? La critique peut-elle consister à se substituer aux positions qu'elle analyse ou à leur faire inlassablement reproche de n'être pas elle ?

Insistons sur un problème qui se pose de façon cruciale dans la *Critique du jugement*. En effet, s'il est un livre de Kant qui, sans doute à son corps défendant, laisse à l'empirisme toutes ses chances, c'est bien celui-là ; loin d'opposer la philosophie critique à l'empirisme, il vaudrait mieux parler d'un accueil kantien à la singularité des œuvres. Expliquons-nous. L'universalité du jugement de goût se distingue incontestablement de la simple généralité empirique (telle qu'on la trouve, par exemple, exprimée chez Rousseau). L'œuvre est reçue à travers le jeu de l'entendement et de l'imagination ; jeu libre dans le goût en ce que l'entendement ne peut plus prétendre régler les inventions de l'imagination qui lui lance des défis, contrairement à ce qui se passe sur le terrain de la connaissance où le concept détermine l'image et l'expérience. Mais les liens *a priori* explorés fondamentalement sur le terrain de la connaissance par la philosophie critique gardent tout leur sens et toute leur valeur sur celui, pourtant différent, de

23. P. 46-47.

24. Beardsley se voit reprocher de ne pouvoir, « dans l'optique qu'il a choisie, être mené à penser quelque chose comme le sens commun kantien » (p. 117). De manière générale, le questionnement de cette instance du sens commun « fait cruellement défaut aux approches analytiques » (Stolniz, Beardsley, Dickie...) (p. 120). Le présupposé kantien du *sensus communis* a vite fait de se transformer en un « il y a » chez D. Lories (p. 142). Il est vrai qu'il semble à l'auteur que « le sens commun est ce que l'on est condamné à trouver sur sa route, en esthétique ou en philosophie de l'art, d'où que l'on parle » (p. 172).

l'appréciation esthétique et donnent de sérieuses raisons de penser que l'universalité à l'œuvre dans les sciences prouve au moins la possibilité d'une universalité du jugement de goût.

Il faudrait toutefois, pour le montrer radicalement, d'une part, inspecter cette remarquable inversion que subit l'imagination, sur le terrain esthétique, par rapport à l'entendement; d'autre part, regarder de près comment l'affectivité (le plaisir et la douleur) s'articule fondamentalement, non de manière fortuite, aux formes conceptuelles et imaginatives de la représentation. Le moins que l'on puisse dire est qu'on ne saurait tenir cet ouvrage pour terminé par la *Critique du jugement*; il est pourtant impliqué par l'hypothèse du *sens commun*, si l'on accepte avec D. Lories de tenir cette dernière notion pour autre chose qu'un *flatus vocis*. Une partie du travail a été effectuée sur les seules facultés représentatives dans la *Critique de la raison pure*; force est de constater que la tâche est inachevée, surtout du côté de l'affectivité.

La difficulté se tient dans l'interprétation de cet inachèvement. Est-il la preuve que le schématisme de l'affectivité et de la représentation est inconnaissable, à la différence de celui qui s'interpose entre les concepts et les intuitions? Une critique du travail de M. Dufrenne par l'auteur (p. 144-150) nous entraîne dans ce sens: D. Lories pense qu'une recherche des catégories de l'affectivité — trop subjective, trop dépendante de l'histoire et impossible à systématiser — ne peut pas aboutir. A supposer qu'il soit vrai, cet aveu est dangereux pour l'hypothèse du sens commun, dont l'exploration ne peut plus guère se faire qu'œuvre par œuvre, dans la singularité de l'expérience. Mais alors, si c'est la création des œuvres qui permet d'explorer le système ouvert par Kant entre l'entendement, l'imagination et l'affectivité, qu'est-ce qui distingue sur ce point l'entreprise critique d'une démarche empirique? Sous cet angle d'approche cognitive, N. Goodman, en tenant les images pour un langage, en distinguant des types de symboles distincts des signes linguistiques et en prenant en compte la dimension affective dans le langage des arts, nous semble avoir fait avancer le problème kantien, sans bien entendu l'avoir résolu entièrement.

Loin de reprocher aux philosophies analytiques de négliger la dimension transcendante du goût, ne faudrait-il pas, au contraire, leur savoir gré d'avoir, par la rigueur et la précision de leurs travaux, commencé à sortir des problèmes fondamentaux d'une empiricité d'où Kant n'avait pas su les tirer; et d'avoir fait gagner à l'idée de schématisme, par-delà les analyses de la *Critique de la raison pure*, quelques degrés de certitude? Toutefois on aura noté, même chez Goodman, la faiblesse relative des remarques touchant à l'articulation de l'affectif et du représentatif. Sans doute avons-nous là l'indication d'une tâche, dont il faut bien reconnaître présentement l'échec partiel, mais sans qu'on puisse attribuer hâtivement à cet échec des causes fondamentales. On voit ici le danger de récuser trop tôt toute tentative de la psychologie, de la sociologie, de l'histoire, pour explorer par des voies empiriques ce schématisme. Ces sciences ne sont-elles pas celles qui, jusqu'à présent, ont répondu le mieux à ce type de recherche? Pourquoi devrions-nous trancher *a priori* ce qu'il en est de l'union des catégories affectives et des catégories de la représentation? Il est un usage pervers de la critique qui consiste à discréditer des recherches empiriques à l'avance.

Ne serait-il pas tout aussi facile de discréditer les certitudes de la philosophie transcendante au nom de l'expérience ? Prenons pour le montrer un exemple très développé par D. Lories : l'effort pour définir ce qu'on tient aujourd'hui pour une œuvre d'art. Tout en saluant chez Dickie la volonté de prendre en compte dans une définition nominale très syncrétique les aspects les plus déroutants de l'œuvre contemporaine (p. 171), D. Lories n'en ironise pas moins finement sur les cercles logiques dans lesquels il nous fait, en toute conscience d'ailleurs, complaisamment entrer. L'œuvre d'art est ce qui est reconnu telle par le « monde de l'art », c'est-à-dire par un monde complexe constitué de marchands, d'experts, de directeurs de musées et de galeries, des hommes de goût ou qui estiment en avoir, des critiques ; des artistes, enfin : on allait presque les oublier ! Nous conviendrons très volontiers que cette auto-investiture²⁵ du monde de l'art mérite bien quelque ironie ; mais le sens commun, partout invoqué dans le texte de notre auteur comme une norme indépassable qui assurerait la communicabilité du goût, présente-t-il, par son abstraction vide, quelque avantage sur l'arbitraire précédent ? Que l'on revendique une universalité plus authentique par-delà les groupes qui se donnent à eux-mêmes le pouvoir de juger est parfaitement légitime ; mais il n'est pas davantage possible de faire un usage dogmatique du sens commun qu'il n'est possible de déduire le contenu d'une règle de droit ou celui d'une constitution de la *Urnorm* kelsénienne. Le sens commun peut bien être invoqué, mais à condition d'être constitué *in concreto*, sans quoi sa revendication resterait abstraite.

S'il est juste de critiquer l'empirisme en montrant qu'il recèle une norme qu'il prétend découvrir dans les faits (p. 44), il ne l'est pas moins de contester une norme qui prétendrait instaurer et mesurer les accords réels des hommes ; ces accords s'effectuent au coup par coup, par une « autorité » de chaque œuvre, un droit qu'elle gagne à valoir pour une œuvre. Ce refus de l'empirisme rend aveugle aux belles analyses qui auraient pu être faites à partir des citations mêmes proposées par *Expérience esthétique et ontologie de l'œuvre*. Certes D. Lories salue l'habileté et la prudence nominalistes de Dickie quand il définit l'œuvre ; mais une perspective plus accueillante à l'égard de l'empirisme lui aurait permis d'analyser les notions, si importantes pour le sujet, d'« autorité » de l'œuvre²⁶ et de son droit à être considérée comme une œuvre.

L'une des tâches que D. Lories s'assignait dans cet ouvrage était de « procurer au lecteur de langue française peu informé une introduction à l'esthétique analytique ou à la philosophie analytique de l'art » (p. 11) : ce but est parfaitement atteint. Au-delà, le livre fait constamment penser et le lecteur s'immisce très volontiers dans le dialogue que nous présentions en commençant. L'auteur est assez subtil philosophe pour esquisser avec justesse les positions qui ne sont pas les siennes mais qui donnent au lecteur le désir de les tenir lui-même,

25. S'il est vrai que, comme le dit Dickie, « toute personne qui se considère comme un membre du monde de l'art en est un membre » (p. 166).

26. Quelques éléments en apparaissent nettement dans les citations de Stolniz proposées p. 57 ou p. 34 lorsqu'il s'agit d'une perception dirigée sur un objet « on its own right ».

soit par une lecture personnelle des textes judicieusement cités, soit par un effort philosophique propre.

Jean-Pierre CLÉRO.

Michaël POLANYI, *La Logique de la liberté*. Introd. et trad. de l'anglais par Philippe NEMO. Paris, Presses universitaires de France, 1989. 15 × 21,7, 253 p., index (« Libre échange »).

Michaël Polanyi est un scientifique de renom qui faillit être nobélisé pour ses travaux en chimie. Outre ses talents de scientifique, on trouve cependant aussi chez lui, ceux du penseur. En 1951, il écrit *La Logique de la liberté*, dont Philippe Nemo nous livre la traduction. Pour apprécier la valeur de cet ouvrage, il convient de se replacer dans le contexte de l'époque. Face au marxisme, il n'existait pas de forte alternative intellectuelle. Certains, comme Hayek, von Mises et Polanyi s'emploieront à combler cette lacune. Pour ce qui concerne Polanyi, toute réflexion politique s'enracine dans une politique de la raison. A l'hégélianisme faisant de l'histoire l'auto-manifestation de l'humanité par l'entremise d'une évolution dialectique ne laissant aucune place au hasard, Polanyi substitue une rationalité ouverte, où l'histoire apparaît comme l'expression de la multiplicité des talents des sociétés comme des hommes. Pour ce scientifique, la rationalité renvoie plus à un art qu'à une science. Cette distinction est importante, car alors que le socialisme scientifique aboutit à cette politique sans art devenant incapable de socialiser les individus du fait d'une planification étouffant toute liberté, le libéralisme, lorsqu'il se fait avec art, devient une dynamique de socialisation. Peu éloigné des conceptions d'un Adam Smith, Polanyi n'est pas loin de penser que l'individualisme laissé à lui-même ne débouche pas sur l'égoïsme mais sur l'harmonie d'un réseau d'échanges à la fois ex-centré et poly-centré, qui exprime la diversité créatrice que la science exhume dans la vie ou la matière, mais qui s'applique surtout à la dynamique spirituelle profonde de l'humanité, dont la théologie se fait l'écoute. Il faut lire et savoir lire ce livre, plus efficace que brillant, entre les lignes, car dans sa confiance en la liberté il est plus solide que certaines sommes politiques, dont la sécurité qu'elles offrent par la totalisation qu'elles pratiquent dévoile la fragilité de colosses aux pieds d'argile.

Bertrand VERGELY.

Janine CHANTEUR, *De la guerre à la paix*. Paris, Presses universitaires de France, 1989. 14,2 × 21,6, 367 p. (« Questions »).

La réflexion que J. Chanteur propose sur la guerre et la paix est à la fois classique et singulière. Classique par les interprétations riches et variées des grandes philosophies de la guerre, magistralement campées dans des chapitres clairs et puissants; classique dans sa volonté de rechercher les origines de

l'expérience de la guerre et de la paix par un geste hérité de la Bible certes, mais aussi de Platon, de Rousseau²⁷, de Hegel et de Nietzsche. Singulière, en revanche, par le contenu qui résulte de cette quête, inséparablement mythique et philosophique, des origines; énonçons-le sans apprêt: « de la relation manquée entre l'homme et la femme, naît la lutte fratricide, la guerre qui met aux prises les hommes » (p. 337)²⁸. Cette affirmation touchant le phénomène éminemment politique de la guerre, qui consiste en conflit d'hommes ligués en États et s'affrontant par les moyens les plus sophistiqués et les plus puissants de la technique, peut paraître incongrue; en quoi serait-elle explicative?

Certes, le phénomène de la guerre et de la paix semble compter parmi les expériences si fondamentales de notre condition qu'il est impossible d'en parler seulement *par concepts*. Sans les ignorer²⁹, l'auteur congédie peut-être un peu rapidement les analyses que permettraient les sciences humaines, qui « ne manquent pas d'intérêt mais [...] ne sont pas fondées » (p. 311)³⁰. Plutôt que de se livrer à une mise à l'écart de ces sciences, la philosophie ne ferait-elle pas mieux de s'appliquer à leur critique existentielle, pour lier leurs résultats à l'expérience d'une condition qu'elle seule est habilitée à dire? Quand bien même la philosophie admettrait-elle que les diverses explications des guerres (économiques, sociologiques, psychologiques) n'en épuiserait pas le phénomène, qui prend un sens dans une condition dont elles ne savent pas parler, une fois qu'elle a tenu le discours sur cette condition humaine — qui est proprement le sien —, n'est-il pas de bonne dialectique de chercher à rejoindre le savoir des sciences particulières, précisément pour le mieux fonder? Mais le savoir « positif » que l'on peut recueillir sur la guerre et la paix semble à ce point insuffisant à l'auteur que les concepts de la philosophie eux-mêmes ne parviennent pas à caractériser l'expérience qu'ils tentent de mesurer; seul, au bout du compte, le recours aux mythes grecs et bibliques — dans un geste qui rappelle celui de P. Ricœur dans la *Symbolique du mal* — permet la désignation du phénomène et son expression la plus authentique³¹.

27. Entre le plan de l'*Origine de l'Inégalité parmi les Hommes* et celui suivi par la III^e partie de l'ouvrage de J. Chanteur, l'analogie est claire: la mise à l'écart des faits (éventuellement apportés par les sciences humaines), l'événement accidentel de la perpétration d'une faute, un dialogue raté qui s'ensuit, la perpétuation de la faute.

28. Ou encore: « C'est parce que la dyade est humaine, donc inassimilable au couple animal, mais qu'elle est écartelée, que l'espèce humaine, seule entre toutes les espèces vivantes, fait ce qu'on appelle la guerre, depuis sa venue au monde » (p. 345).

29. Ainsi Freud est-il toujours cité de façon précise. Assez curieusement, le livre de J. Chanteur permet de jeter quelque lumière, sans l'avoir particulièrement voulu d'ailleurs puisque aucune allusion n'y est faite, sur un texte de Lévi-Strauss qui, interprétant « à l'américaine » — c'est-à-dire structurellement et sans se soucier du contenu intuitif — le mythe d'Œdipe, concluait énigmatiquement que sa signification résidait dans « l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme de passer, de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme » (*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 239). On comprend désormais plus facilement comment la notion de « couple » peut se relier à celle de la défense du territoire où l'on est né.

30. Ailleurs, la psychanalyse, dont l'« entreprise ne manque évidemment pas d'intérêt », est toutefois accusée de ne remonter « peut-être pas assez loin » (p. 298).

31. A maintes reprises dans son livre, J. Chanteur ne parle pas des concepts de « guerre » et de « paix », mais de « ce qu'on appelle guerre et paix ».

L'explication par le mythe présente d'incontestables avantages³²; la seule difficulté sera de savoir si elle n'est pas contrepesée par des inconvénients qui suscitent la méfiance. Sont censées être mises symboliquement en scène, à travers le mythe biblique de la faute dont sont complices — sans qu'ils s'en parlent — Adam et Ève, avant de mettre au monde la première génération fratricide, les raisons profondes de la guerre. Homme et femme ne se comprennent pas et ce serait dans cette mésentente que nous pourrions trouver lointainement l'explication des conflits au sein des États et entre les États. Quoiqu'elle se projette dans le passé du phénomène pour en rendre raison, la compréhension par le mythe n'apparaît pas, au premier abord, aussi réductrice qu'une explication par des causes économiques, sociologiques, psychologiques... parce qu'elle imagine se servir d'un matériau qui, par son poids d'existence, est aussi richement déterminé que le phénomène dont elle veut rendre compte. De plus, elle en maintient le caractère « événementiel », toujours perdu par le concept, et elle en préserve le côté « contingent ». L'aspect existentiel de la *fragilité affective*, dont le concept ne retiendrait que l'essentialité, semble mieux préservé par le mythe.

Mais à mieux y regarder, ces vertus du mythe ont tôt fait de se renverser en défauts. Pourquoi les malheurs d'un couple et bientôt d'une famille — fût-elle la première de toutes — seraient-ils ultimement explicatifs des malheurs de la guerre? En dépit de son caractère « concret » — par son sexe, chaque être humain porte en lui une détermination qui le rend en même temps incapable de se poser en représentant à part entière de l'humanité³³; les malheurs d'Adam et d'Ève sont des malheurs singuliers, etc. — l'explication ne repose-t-elle pas sur l'abstraction de *la guerre*, comme s'il n'y en avait que d'un type et que l'on pût l'expliquer tout uniment à partir d'une situation affective située hors du temps. A vouloir maintenir le côté contingent et accidentel de l'élément explicatif, on attire fatalement sur soi le soupçon que son explication manque de *nécessité* : à supposer que les guerres fussent toutes le symptôme d'une fragilité affective, pourquoi privilégier, dans la scène initialement explicative, comme ce qui est le plus ultime, le conflit de l'homme et de la femme? Pourquoi pas le meurtre fratricide d'Abel par Caïn? Pourquoi pas la reconnaissance ratée dont on sait que Hegel a tenté de montrer qu'elle était, dans son échec même et la violence de sa lutte, constitutive de la conscience de soi? Pourquoi pas l'incompréhension des êtres les uns à l'égard des autres et pourquoi cette incompréhension-là, celle de l'homme et de la femme? Certes, même sur la voie générative du mythe, il faut bien s'arrêter quelque part; et il est vrai que le philosophe a le droit de marquer de manière mythique un terrain qui sera pensé conceptuellement par la suite. Le risque est d'élever au niveau métaphysique une simple opinion. Mais

32. Les mythes « apportent un enseignement, et la richesse de leurs symboles donne à la recherche le moyen de trouver de nouvelles ouvertures, lorsque toutes les voies dans lesquelles elle s'est engagée se sont fermées en impasses. C'est la fonction que leur reconnaissait Platon... » (p. 333).

33. J. Chanteur a cette belle formule : « Aucun n'est tout, à lui tout seul, aucun ne peut prétendre se définir comme un membre représentatif de l'espèce humaine, parce que l'autre, dans sa ressemblance et dans sa dissemblance, le confronte au manque originnaire, à la faille inscrite en son être, qu'il soit être-masculin ou être-féminin » (p. 302).

trouverait-on par là un apaisement que l'analyse de J. Chanteur nous laisserait encore deux autres inquiétudes.

Quand il s'agit d'un domaine aussi évidemment opérationnel et tendu vers l'avenir que celui de la guerre et de la paix, il est assurément étrange de voir que l'on a recours à une perspective aussi lointaine et passiste pour méditer fondamentalement les chances de la paix ; le *Projet kantien de paix perpétuelle* apparaît en comparaison moins comme « un doux rêve » que comme un ouvrage de *Realpolitik* ! Certes, ce n'est pas le moindre mérite de l'ouvrage de J. Chanteur d'avoir voulu trouver les origines de la guerre et de la paix et supputer les chances de la dernière au cœur même des passions ; mais l'approche mythique de l'affectivité, telle qu'elle y apparaît, n'est pas hors de soupçon. Sous couleur de rechercher le concret, le mythe nous porte à simplifier les expériences affectives, tant celle du premier couple que celles, prétendument dérivées³⁴, que ses descendants cultivent à l'égard de la guerre et de la paix : l'intérêt se porte inévitablement sur la *peur* et le *désir de gloire*. Une référence plus « psychosociologique » et au clavier plus divers des analyses de passions, comme celle que déploie Aristote³⁵, dans l'optique de la persuasion par le discours il est vrai, au Livre II de la *Rhétorique*, ne serait-elle pas mieux appropriée au domaine qui nous intéresse que la référence platonicienne ?

Il y a plus : la tournure « passiste » de l'approche mythique de l'auteur tend à laisser dans l'ombre les aspects techniques de la guerre qui n'excluent d'ailleurs pas les mythes — la crainte et l'inquiétude ont les leurs —, pourvu qu'ils soient tournés vers l'avenir. Il est frappant que, pour parler de la guerre, J. Chanteur inscrit son phénomène dans une de ces « expériences-limites » (celle de la différence des sexes et des relations qui en dérivent) qui semblent constituer, de la façon la plus stable qui soit, la condition humaine. Mais le développement actuel de l'univers technique n'a-t-il pas déjà frappé d'illusion cette prétendue stabilité ? On pourrait se demander si aujourd'hui les phénomènes guerriers ne dépendent pas, autant que d'une logique des passions — telle qu'on peut en trouver quelques éléments dans les philosophies classiques du passé —, d'une logique du système technique — tel qu'ont pu le décrire J. Ellul et G. Hottos, par exemple. Cette logique n'est pas nécessairement exclusive d'efforts pour tenter de définir un nouvel humanisme ; mais celui-ci doit se référer à d'autres expériences fondamentales que celles dont on pouvait encore invoquer la stabilité en un passé récent : l'univers technique se caractérise à présent par une remise en cause profonde d'expériences qui semblaient définir pour toujours l'horizon de notre condition et de notre pratique.

Si beau et si fort soit-il, le texte de J. Chanteur — dont on ne se lasse pas d'admirer l'ampleur de la culture et la finesse des citations — ne lève pas toutes les ambiguïtés de la question de la guerre et de la paix. Il est difficile d'avouer que l'humanisme occidental traditionnel n'a pas su écarter la guerre, qu'il s'est même

34. L'auteur n'hésite pas à écrire : « Crainte, gloire ou reconnaissance contrainte, la source des passions et des mouvements qui portent à la guerre est déjà prête en chacun, parce qu'il est homme, masculin ou féminin » (p. 307). Même thème, p. 303.

35. Ce n'est certes pas en un sens aristotélicien que J. Chanteur parle des « passions dont aucune éducation, jamais, n'a pu venir à bout » (p. 311).

fondé essentiellement sur son phénomène. Cet humanisme ne semble plus pouvoir être le nôtre aujourd'hui : il reste donc à le créer en tenant compte des composantes de la techno-science. Reste aussi à savoir quelle place y tiendra la guerre.

Jean-Pierre CLÉRO.

Blandine BARRET-KRIEGEL, *Les Droits de l'homme et le droit naturel*. Paris, Presses universitaires de France, 1989. 12,5 × 19, 118 p., bibliogr. (« Quadrige »).

En cent pages alertes, ce petit livre soutient une thèse, car c'en est une que d'affirmer l'appartenance des « droits de l'homme » à la problématique de la loi naturelle. Cette thèse marque un écart délibéré par rapport à la tradition qui relie l'éclosion historique des droits de l'homme à l'apparition d'une philosophie du sujet.

Pour prendre de l'élan, B. Barret-Kriegel s'appuie sur la comparaison entre la Déclaration d'indépendance des États-Unis et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 (les deux documents sont intégralement reproduits en annexe). Le premier de ces textes fait référence, pour justifier la sécession des colonies anglaises d'Amérique, aux « lois de la nature et du Dieu de la nature » (préambule). Le second laisse la loi naturelle à l'arrière-plan et remet le pouvoir législatif à la volonté générale. « Qui dit le droit ? Ce n'est pas la loi de nature. Ce sont les sujets français » (p. 24). Dans la déclaration française, les droits civils (les droits du citoyen) tiennent plus de place que les droits naturels et sont constamment emmêlés avec eux. Cherchant à comprendre l'origine de cette confusion, B. Barret-Kriegel fait un peu d'histoire, en utilisant divers travaux (notamment ceux de Michel Villey et de Léo Strauss). Elle insiste sur la rupture qui se produit aux xvi^e et xvii^e siècles dans la formation des concepts de *loi* et de *nature*. La réflexion politique de la scolastique espagnole (Vitoria, de Soto, Las Cases, Suarez, etc.) marque l'entrée de la loi naturelle dans le droit. D'une réaliste appréciation du « juste » (*to dikaion*), le droit naturel se transforme en la proclamation idéale d'un devoir-être. Quant à la nature, son concept possédait chez les Anciens un enracinement cosmologique, il connotait l'idée d'un univers harmonieux et hiérarchisé. Au xvii^e siècle, de par l'infinisitation et la mathématisation de l'univers, la nature devient une étendue inerte et sans qualités, en face de laquelle se tient le sujet agissant et pensant.

La thèse de B. Barret-Kriegel est que cette séparation de la pensée et de la nature a profondément marqué l'école jusnaturaliste (Grotius, Pufendorf, Burlamaqui), pour laquelle l'organisation des rapports humains est entièrement référée aux lois civiles et relève donc d'un volontarisme qui n'évoque la « nature humaine » que pour aussitôt l'oublier. Aux doctrines de l'école jusnaturaliste, B. Barret-Kriegel oppose les pensées de Spinoza et de Locke. Le premier refuse de concevoir l'homme dans la nature « comme un empire dans un empire » et le réinsère en celle-ci comme dans le lieu de la conservation et de l'épanouissement

de son être. Le second conçoit l'organisation politique non « comme une évasion hors de l'empire de la loi naturelle, mais plutôt comme un essai pour réaliser la loi naturelle par d'autres moyens » (p. 69-70). Passant ensuite à Rousseau et à Montesquieu, B. Barret-Kriegel n'hésite pas à leur attribuer la lointaine paternité des ambiguïtés de la Déclaration de 1789 relatives au droit naturel. Selon l'auteur, le premier, faisant de la loi uniquement l'expression de la volonté générale, aboutit de fait à l'assujettissement de l'individu. Le second ne se décide pas clairement entre une philosophie déterministe et la référence au droit naturel. Il semble bien que pour lui il n'y ait pas une nature, mais que chaque constitution ou gouvernement possède « sa » nature. « Sous le soleil des cités humaines, plusieurs natures sont possibles et il n'y a pas de développement politique univoque ou universel » (p. 84). La conclusion de l'auteur est claire : « la philosophie du sujet n'est pas la source des droits de l'homme » et le « destin juridique » de ceux-ci passe par « l'avenir d'une philosophie de la loi naturelle » (p. 99).

Ce petit livre n'entend pas épuiser sa matière, mais plutôt ouvrir des pistes de travail. Dans ce but, il indique d'abord une impasse : la prétention d'identifier le juste à la décision de la volonté générale. L'ouvrage de B. Barret-Kriegel s'inscrit ainsi dans un ensemble de réflexions suscitées par la célébration du Bicentenaire de la Révolution française (F. Furet, M. Gauchet). Mais il marque aussi la continuité d'une réflexion personnelle sur le politique, déjà présentée dans *L'État et les esclaves* (Paris, Calmann-Lévy, 1979). Plus largement, il constitue l'indice d'un renouveau d'intérêt pour l'histoire de l'État, des théories et des institutions politiques.

Ce serait toutefois un manque à gagner pour l'intelligence du passé en tant que tel, si l'histoire des théories politiques se voyait confisquée de fait par les philosophes et les juristes. Ici, les historiens ont aussi leur mot à dire, sans pour autant revenir aux formes de l'histoire diplomatique ou politique qui ont eu cours autrefois. L'histoire sociale des mentalités et des cultures peut et doit s'inscrire dans celle des théories politiques, dans toute la mesure où il s'agit de comprendre comment celles-ci deviennent créatrices de grands symboles, qui mobilisent les acteurs sociaux. Au titre d'un tel travail pluridisciplinaire, l'on peut signaler la belle réussite que constitue *L'État baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier xvii^e siècle* (textes réunis sous la direction d'Henry Méchoulan, Paris, Vrin, 1985).

François LAPLANCHE.