

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **42 (1992)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BIBLIOGRAPHIE

MAJID FAKHRY, *Histoire de la philosophie islamique*, traduit de l'anglais par Marwan Nasr (Patrimoines), Islam, Paris, Cerf, 1989, 416 p.

Histoire de
la philosophie

Accueillie favorablement par la critique lors de sa première parution à New York, en 1970, succès qui lui valut plusieurs rééditions, nous sommes à notre tour heureux de pouvoir recommander cette originale *Histoire de la philosophie islamique* à l'attention du lecteur français. L'essor international que connaissent, de plus en plus, les études islamiques et arabes, ayant tout particulièrement rendu possible un gros effort dans l'édition critique de nombreuses sources encore inédites dans leurs langues originales, suscite nécessairement de nouvelles expositions d'ensemble de la pensée arabe, de nouvelles évaluations et interprétations. Profondément redevable à tous les travaux de ses prédécesseurs comme A. Jourdain, E. Renan, S. Munk, T. J. de Boer, C. de Vaux, L. Gauthier, W. M. Watt, H. Corbin, L. Gardet, A. M. Goichon, A. Badawi, M. M. Anawati, L. Massignon, Majid Fakhry veut adopter dans son essai un point de vue spécifiquement arabe, et aborder ainsi pour elle-même la philosophie arabe, dans son histoire et son développement, dans sa rigueur conceptuelle et sa cohérence interne propres. Il tente ainsi de rendre justice à tous les processus intellectuels complexes qu'élaborèrent, progressivement, non seulement les penseurs et savants arabes qui sont les plus nombreux, mais aussi les penseurs et savants syriens, turcs, persans et berbères. Partant de l'héritage de la Grèce d'Alexandrie et de l'Orient au début du VII^e siècle, il distribue la totalité de sa matière en douze chapitres principaux pour arriver, en finale, à la présentation des tendances philosophiques modernes et contemporaines arabes, jusque dans l'Inde actuelle. L'auteur analyse de manière vivante les conflits suscités par l'introduction graduelle, mais irrésistible, de la logique et des philosophies grecques au sein des Ecoles et des communautés de l'empire arabe, totalement soumis à la dialectique, de type sémite, de la pensée coranique et de ses exégèses littérales, symboliques ou légales. Il y a, d'autre part, d'intéressants développements sur le thème du rôle de la raison dans sa possibilité de se joindre à l'Intellect agent, et les luttes que les tenants de l'illumination directe nécessaire y opposaient, et, enfin, sur l'apport décisif du mysticisme et des formes diverses que le soufisme spéculatif a pu prendre dans son évolution.

JEAN BOREL

LUCA BIANCHI. *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigiana del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (Quodlibet 6), Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990, 280 p.

Depuis la publication des études de E. Renan et de P. Mandonnet sur la célèbre condamnation de 219 thèses par l'évêque Etienne Tempier en 1277, cet événement n'a cessé de fasciner les historiens de la pensée médiévale. Ces dernières années ont

d'ailleurs permis d'enregistrer d'importants progrès historiographiques sur le sujet. Il suffit de mentionner ici les travaux de R. Hissette et de R. Wielockx sur les sources et la genèse du décret de Tempier. Il manquait toutefois un travail qui parvienne à tirer les conclusions philosophiques des explications historiques apportées. C'est aujourd'hui chose faite avec cette étude de L. Bianchi qui présente, dans un style vivant et alerte, une magnifique vue d'ensemble sur la signification philosophique de cette condamnation. Dans le premier chapitre (13-61), l'auteur analyse et démasque les différentes thèses avancées à propos de ce décret, à commencer par celle de P. Duhem qui voyait dans cette condamnation la naissance de la science moderne. L. Bianchi s'applique à reconsidérer d'une façon très nuancée ce dogme accepté par une large partie de l'historiographie médiévale et repris par E. Grant sous une forme remaniée. Dans un second volet (63-105), l'auteur examine la thèse très répandue selon laquelle le syllabus, par son insistance sur la toute-puissance divine, aurait provoqué le nominalisme. L'A. critique, à juste titre, l'identification entre nominalisme et théologie de la toute-puissance divine. Ceci dit, il reste indéniable qu'au tournant du XIII^e au XIV^e siècle s'instaure une métamorphose du discours scolastique; le principe de l'immédiateté (Dieu peut se passer des causes secondes), présent dans le syllabus de 1277, y a joué notamment un rôle considérable. Le troisième chapitre (107-148) peut se lire comme une éloquente apologie de l'aristotélisme médiéval. En effet, l'auteur combat, et de façon convaincante, la thèse bien connue selon laquelle la condamnation est une réaction salutaire contre le dogmatisme aristotélicien. Pour ce faire, il rappelle que ce sont les «averroïstes» qui ont introduit une autonomie méthodique des sciences naturelles. Par ailleurs, il montre que certains historiens ont fortement exagéré l'importance de la dialectique de la double puissance divine. D'après lui, elle remplit plutôt une fonction rhétorique et n'agit point comme un facteur d'innovation scientifique. Dans le dernier chapitre (149-195), particulièrement riche de perspectives, L. Bianchi esquisse l'idéal philosophique des maîtres ès arts au temps de la condamnation. Il s'agit d'une réinterprétation de l'idéal du sage présenté au X^e Livre de l'Éthique d'Aristote. Pour les arts, qui étaient visés par le syllabus, cela impliquait une autoconscience professionnelle très poussée, en étrange contradiction avec leur condition économique plutôt modeste, si on la compare à celle des théologiens et des juristes. Ce livre apporte donc sur nombre de points des éclaircissements nécessaires et profitables. De ce fait, il corrige beaucoup d'idées reçues sur la condamnation et libère l'attention en faveur de la richesse de la réalité historique. Grâce à des analyses fécondes et subtiles, Bianchi restitue ainsi l'apport essentiel des «philosophes professionnels», c'est-à-dire des professeurs de la Faculté des arts, au développement de la pensée médiévale; cela explique d'ailleurs la peur des censeurs. En résumé, considérons que nous avons en main un ouvrage fondamental et vraiment indispensable pour la compréhension du rôle de la philosophie dans le monde médiéval.

RUEDI IMBACH

LUCA BIANCHI, EUGENIO RANDI (éd.), *Filosofi e teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'università medievale* (Quodlibet 4, Recherche e strumenti di filosofia medievale), Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1989, 279 p.

Ce n'est un secret pour personne: les écrits philosophiques et théologiques du moyen âge sont d'un accès malaisé. La raison principale de cette difficulté réside dans le fait que ces textes nous sont «étrangers» non seulement par leur contenu

mais aussi par leur forme. En effet, tout au moins pour les documents des XIII^e et XIV^e siècles, ces textes véhiculent un vocabulaire technique, un mode d'argumentation et un traitement des sources qui ne sont plus familiers de nos jours. Les particularités de ces textes sont elles-mêmes directement liées aux conditions de production matérielles et institutionnelles des œuvres médiévales. Or, il est certain que la plupart des ouvrages philosophiques et théologiques ont été rédigés dans le cadre de l'Université, puisque cette dernière est sans conteste, dans la seconde moitié du moyen âge, le centre de la vie intellectuelle. Il s'ensuit logiquement qu'une connaissance minimale de l'organisation de l'Université d'alors, des formes de l'enseignement et des mécanismes de transmission et de circulation du savoir et des idées est une condition nécessaire à la compréhension des textes théologiques et philosophiques du moyen âge. Malheureusement, les personnes qui désirent s'initier à ces grands aspects de la pensée médiévale se trouvent confrontées à de grandes difficultés. Certes, les études, parfois d'un très haut niveau scientifique, ne manquent point, mais elles sont cependant dispersées dans différentes revues. Et les sources, à savoir les textes originaux, sont d'un accès encore moins aisé. Il faut donc savoir gré à Luca Bianchi et Eugenio Randi d'avoir réuni, en traduction italienne, une vingtaine de documents originaux sur l'organisation de l'Université et de l'enseignement au moyen âge et dix études contemporaines sur ces thèmes. Les documents (37-38) concernent tous les aspects essentiels de la vie universitaire: le lecteur trouvera par exemple les premiers statuts de l'Université de Paris (1215), ainsi que des textes relatifs aux différents genres littéraires (par exemple un passage intéressant sur la question disputée), à la gestion universitaire, aux livres et aux bibliothèques. Les pages sur la «vie philosophique» présentent un intérêt particulier. On lira ici un passage saisissant de Jacques de Douai sur l'excellence de la vie philosophique, là des extraits du célèbre «Eloge de Paris» de Jean de Jandun ou encore quelques pages remarquables de Gerson sur la réforme des études. Si le choix de ces documents est très judicieux, il en va de même pour celui des études réunies dans la seconde partie de ce livre. L'excellente étude de O. Weijers (81-107) sur les notions clés de la vie universitaire (par exemple *universitas*, *facultas*, *magister*, *rector*, etc.) précise le(s) sens de ces vocables de base. L'article très complet et utile de J. Pinborg et A. Kenny expose les aspects fondamentaux de la littérature philosophique au moyen âge (109-144). Il y est notamment question des différents genres littéraires. La dispute théologique, la formation dans les ordres mendiants ou le système des bibliothèques à Oxford font l'objet d'autres études. Les deux articles du P. Bataillon, l'un sur la crise universitaire et l'autre sur les conditions de travail des maîtres (193-227), jettent une lumière nouvelle et toute fraîche sur la vie quotidienne des intellectuels médiévaux. On lira aussi avec profit l'étude de K. Giocarinis sur le problème de la rémunération des enseignants (229-244). On apprend en effet que, si pour les philosophes de l'antiquité il était inconcevable de se faire payer pour leur enseignement, au contraire les auteurs du moyen âge ont petit à petit trouvé une solution astucieuse pour concilier les problèmes matériels et l'éthique professionnelle: la vérité philosophique ne peut se vendre, néanmoins le maître peut se faire rétribuer pour l'effort physique et intellectuel fourni lors de ses leçons. Dans une autre étude aussi passionnante que surprenante, A. Murray rappelle que la majorité des étudiants de l'université médiévale «nourrissait quelque espoir d'un travail meilleur dans l'avenir» (254). Les quelques exemples présentés par l'auteur peuvent nous convaincre que le carriérisme universitaire existait déjà du temps de Thomas d'Aquin. En conclusion, il me semble que ce recueil est une réussite à tous égards. Il constitue une excellente introduction historique à la pensée médiévale, beaucoup plus utile que la plupart des manuels d'histoire de la philosophie.

PIERRE MAGNARD, OLIVIER BOULNOIS, BRUNO PINCHARD, JEAN-LUC SOLÈRE, *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Etude et traduction du Liber de causis* (Philologie et Mercure), Paris, Vrin, 1990, 87 p.

Le *Liber de causis* est un opuscule anonyme, probablement d'origine arabe, qui fut traduit à la fin du XII^e siècle en latin. L'essentiel de ce texte provient de l'*Elementatio theologica* de Proclus, bien qu'il ne s'agisse pas d'une simple traduction ou d'un abrégé mais d'un texte original dont on a pu dire qu'il fut la «principale source néoplatonicienne non chrétienne du Moyen Age» (A. de Libera). Une équipe de chercheurs, sous la direction de Pierre Magnard, a voulu mettre à disposition du public intéressé cet apocryphe que certains médiévaux considéraient comme l'achèvement de la Métaphysique d'Aristote. L'excellente traduction est accompagnée du texte latin. Les auteurs ont suivi l'édition établie en 1966 par Adrian Pattin, mais ils ont corrigé le texte de l'édition à l'aide notamment des suggestions de R. C. Taylor qui a établi un nouveau texte arabe et qui prépare une édition critique du texte latin basée sur les 237 manuscrits recensés jusqu'à présent. J'ai pu dénombrer 75 amendements qui, selon mon avis, améliorent sensiblement le texte. Dans l'apparat, les auteurs indiquent l'origine de la leçon retenue. La leçon rejetée de l'édition Pattin est également notée, ce qui permet, en l'occurrence, au lecteur de choisir en connaissance de cause la variante qu'il juge la meilleure. Certes, ce nouveau texte ne peut remplacer l'édition critique attendue, mais il est très important que l'on dispose à présent facilement d'un bon texte et d'une bonne traduction de cette source très importante de la pensée médiévale. Texte et traduction sont précédés d'une brève notice sur le texte et la traduction de J.-L. Solère (pp. 31-35) et d'une substantielle introduction de P. Magnard (pp. 9-28). Deux points de cette présentation méritent d'être relevés. A juste titre Magnard insiste sur le «remarquable exhaussement de la causalité» (p. 15) accompli par le néoplatonisme et particulièrement par Proclus. Cet usage ontologique de la causalité consiste dans la réinterprétation de l'émanatisme en termes de «production de l'inférieur par le supérieur» (p. 14). D'autre part, il convient d'être attentif aux différences entre le *Liber* et l'*Elementatio* dont le *Liber* «n'est plus que l'épure ou la transcription didactique» (p. 25). Ces différences concernent en particulier l'ordre du *Liber* «pris entre son inspiration proclusienne et la nécessité de créditer l'aristotélisme d'une théologie accessible aux penseurs islamiques et chrétiens» (p. 26). C'est avec intérêt que l'on attend donc l'étude de la réception du *Liber* annoncée à la p. 25. Elle complétera heureusement cet opuscule utile et captivant.

RUEDI IMBACH

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin* (Etudes de Philosophie Médiévale LXVI), Paris, Vrin, 1991, 343 p.

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIII^e siècle de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Etudes de Philosophie Médiévale LXVII), Paris, Vrin, 1991, 444 p.

Lè compte rendu de ces deux ouvrages, qui n'en forment en vérité qu'un seul, pourrait se réduire à cette simple formule: voici un travail admirable. Pour mieux inviter encore le lecteur, éveillé par un tel sujet, à se lancer lui-même à la découverte d'une très grande pensée à la quête de ses certitudes, celle de Thomas d'Aquin, et présentée avec autant de profondeur que de maîtrise par son émule Fran-

çois-Xavier Putallaz, donnons-lui quelques raisons qui justifient cette admiration. L'originalité du thème est la première car, comme l'affirme R. Imbach dans sa préface, «par son vaste panorama qui couvre une période fondamentale de la pensée médiévale, l'auteur comble d'abord une importante lacune de l'historiographie contemporaine, puisqu'il n'y a aucun travail qui retrace l'évolution de ce thème majeur durant ladite période» (p. 8). Le premier volume décrit de manière exhaustive toutes les formes que l'exigence de la connaissance de soi (la quiddité ou l'essence de l'âme humaine) prend dans les développements successifs que l'Aquinat a pu leur donner tout au long de son œuvre. Même s'ils inaugurent une ébauche de retour sur soi, la perception sensorielle, l'acte intentionnel, la connaissance habituelle et la conscience préreflexive ne forment pas encore les conditions adéquates d'une connaissance de soi au sens propre, c'est là ce que l'auteur démontre dans les trois premiers chapitres. Pour les atteindre, il faut persévérer dans le labeur philosophique, dont l'abstraction représente la démarche capitale, validée par le jugement critique. Quoique l'innéisme de Thomas d'Aquin ne corresponde pas exactement à l'autoconstitution néoplatonicienne, le travail de la réflexion, chez lui, s'y apparente néanmoins puisqu'il se présente bien comme une *reditio completa*, au-delà des concepts, une *re-flexio*, bref, un retour ou un «repliement» qui ne peut se réaliser pleinement que dans les facultés spirituelles et immatérielles de l'intellect et de la volonté; car l'intellect «intelligé» qu'il «intelligé» et la volonté veut vouloir et aime aimer. Dans ce sens, toute notre connaissance se meut, consciemment ou non, dans l'être. Se connaître soi-même signifie donc que, dans l'acte de connaissance, l'intellect sait comme instinctivement sa finalité et sait qu'il l'a atteinte. A mesure que l'étant conçu par abstraction se dépouille de toute particularité sensible, qu'il se simplifie en s'universalisant, il devient pour ainsi dire transparent. Le dernier pas, capital, abordé dans le cinquième et dernier chapitre, est alors de déployer la dimension universelle de la connaissance de soi en référence à la parfaite autoconnaissance divine et au mode de connaître de l'ange, dont l'essence appartient certes au genre des intelligibles puisqu'elle est un acte, mais pourtant pas un acte pur et complet. Replacé ainsi comme horizon et limite entre deux mondes, celui de l'intériorité de l'esprit et celui de l'extériorité de la matière, l'homme acquiert sa signification totale et totalisante comme image de la Trinité et reflet de l'autoconnaissance de Dieu. — Le second volume plonge dans l'univers d'auteurs moins connus du XIII^e siècle, et plus précisément ceux dont l'activité littéraire s'étend de 1275 à 1300. Comme l'exprime François-Xavier Putallaz, «c'est en resserrant ainsi la perspective historique sur un quart de siècle et en concentrant l'attention sur une seule question, qu'on peut espérer dessiner les mouvements intellectuels qui traversent ce siècle bouillonnant» (p. 7). Et pourtant, il s'en faut que tous les théologiens existants aient été retenus. Seuls ceux dont les textes ont été édités et sont aisément accessibles, qui offrent par conséquent une sûreté suffisante, font ici l'objet d'une analyse aussi complète que possible sur le thème de la connaissance de soi. Dans l'impossibilité dans laquelle nous sommes, même succinctement, de résumer les argumentations philosophiques si intéressantes et détaillées que l'auteur expose pour chacun d'eux, nous mentionnerons simplement le nom de ces six penseurs et leur position principale. Matthieu d'Aquasparta se situe dans le néo-augustinisme modéré. Dépasant les conclusions des aristotéliens, tout en épousant leur langage, il défend la vision directe et immédiate de l'âme par elle-même. Une orientation différente et nouvelle s'ébauche avec Pierre de Jean Olivi, puisque ce dernier privilégie la primauté du singulier dans la connaissance intellectuelle et sensible et soutient que l'âme peut se connaître elle-même sans qu'elle connaisse autre chose qu'elle. Quant à Roger Marston, s'il se livre à une critique sévère de la position thomasiennne qu'il réduit d'ailleurs à la seule connaissance abstraite et conceptuelle que l'âme prend d'elle-même en se posant comme objet, et s'il poursuit la quête des deux précédents, le nouveau type

de conscience intuitive de soi qu'il invente, bien qu'immédiate, n'en pose pourtant pas moins son corrélat comme objet. Laissons maintenant Thomas de Sutton et Godefroy de Fontaines qui, tout en étant moins géniaux que l'Aquinate, restent tout de même dans le sillage aristotélicien quand ils abordent la connaissance de soi. Pour assumer tout à la fois l'héritage thomiste et transcender certaines des limitations inhérentes à son point de vue, il faut, en cette fin de siècle, quitter les universités de Paris et d'Oxford et se rendre à l'École albertinienne de Cologne où un autre Maître dominicain, Thierry de Freiberg, élabore une doctrine, puissante et originale, du fonds de l'âme identifié à l'activité de l'intellect agent, identifié lui-même à l'*abditum mentis* augustinien. C'est tout le courant d'inspiration néoplatonicienne qui réapparaît dans l'audace de cette métaphysique de l'émanation et de la conversion de l'intellect à son Principe, dans une activité réellement autoconstitutive. L'âme n'est plus seulement un niveau parmi d'autres. Etant la médiation de l'univers, elle en rassemble tous les niveaux et c'est l'ineffable qui, à travers l'âme, s'affirme en mettant à distance toute affirmation. Et, puisque le fonds de l'âme coïncide avec le non-être par excellence, elle est image de Dieu en ce qu'elle s'ignore elle-même, et cela parce qu'elle est au-delà de toute essence.

JEAN BOREL

MACHIAVEL. *Sur les Princes. Le Prince. La Vie de Castruccio Castracani. Description.* Traduction, commentaires et notes de Gérald Allard. Sainte-Foy, Le Grillon d'argile, 1989, 331 p.

Cette nouvelle édition en langue française de trois textes importants de Machiavel a été réalisée au Québec. Gérald Allard propose une nouvelle traduction du *Prince*, de *La Vie de Castruccio Castracani* et de la *Description de la façon dont le duc de Valentinois s'y est pris pour tuer Vitellozzo Vitelli, Oliveretto de Fermo, le seigneur Paul et le duc de Gravina Orsini* (ces deux derniers textes sont bien plus brefs que *Le Prince*, et accompagnèrent les éditions de ce dernier à partir de 1532). Gérald Allard joint à ces textes des commentaires, des notes, souvent pertinentes, ainsi qu'un index des noms propres et des notices biographiques; ils offrent un éclairage historique sur les nombreuses figures de l'Antiquité et du vivant de Machiavel qui apparaissent dans ces trois écrits. La traduction transpose fidèlement le texte original italien jusqu'à respecter la syntaxe parfois singulière de Machiavel. Grâce à sa bonne connaissance de la langue de l'auteur florentin, Allard établit un texte français où le vocabulaire machiavélien est retranscrit avec précision. On relève cependant çà et là quelques maladresses de langage. Dans ses commentaires Gérald Allard se démarque nettement des lieux communs ressassés sur Machiavel et sa pseudo-doctrine politique, qui le présentent comme un diplomate rusé, un théoricien froid et cruel, qui a écrit un traité montrant comment acquérir le pouvoir et comment l'exercer sans s'encombrer de morale. Ces lignes extraites de la lettre dédicatoire du *Prince*, explicitent le projet machiavélien: «(...) je n'ai pas trouvé, parmi mes affaires, quelque chose qui me soit plus cher ou que j'estime autant que la connaissance des actions des grands hommes, apprise par une longue expérience des choses modernes et une lecture continuelle des choses anciennes (...)» (p. 11). Cette déclaration de Machiavel indique ce qu'est *Le Prince*: un traité qui résume en un petit volume sa longue étude des actions des grands hommes du passé et de son époque. «L'observateur de Borgia était simultanément lecteur de Plutarque. Chez Machiavel l'examen d'un présent extraordinairement violent a comme contrepartie le

commerce avec les observateurs d'un autre monde et d'un autre temps.» (p. 210) Allard définit ainsi la double dimension de l'auteur florentin qui, en plus de sa grande expérience de diplomate, fut un lecteur attentif des anciens. Il en fut influencé, mais s'en démarque aussi. Allard signale notamment que les célèbres figures du lion et du renard, qui désignent respectivement la force et la ruse, et qui apparaissent dans le chapitre XVIII du *Prince*, ont été prises chez Cicéron. Mais, alors que Machiavel en recommande l'usage dans certaines nécessités, Cicéron les considère comme totalement néfastes. (p. 220). En confrontant des citations de Machiavel avec celles de trois auteurs antiques (Hérodien, auteur d'une histoire de l'Empire romain de 180 à 238, écrite en grec, Cicéron et Plutarque), Allard démontre comment l'auteur du *Prince* se démarque de ses prédécesseurs et s'oppose à eux. Dans son étude des actions des grands hommes de son temps, Machiavel s'est surtout concentré sur celles de César Borgia, duc de Valentinois (1475-1507), fils du pape Alexandre VI et modèle du *Prince*. Il l'a connu et vu agir. Dans sa *Description*, il écrit minutieusement la manière dont César Borgia a éliminé ses principaux adversaires dans le guet-apens de Sinigaglia. Dans le chapitre VI du *Prince*, il décrit les multiples actions et stratagèmes dont il use pour accroître son pouvoir. Allard analyse de manière perspicace cette fascination de Machiavel pour César Borgia. «(...) Machiavel n'a jamais été aveugle aux faiblesses du personnage dont il a fait la fortune historique (...) le statut du fils d'Alexandre VI recèle la question centrale de la pensée de Machiavel: l'effet débilisant de la religion chrétienne et, plus généralement, des régimes imaginaires.» (p. 243) Allard, par une étude du chapitre VII, montre que César Borgia dépend de son père, le pape Alexandre VI, et qu'en travaillant pour lui, il accroît en fait le pouvoir de l'Eglise. «L'ensemble des remarques indique d'ailleurs que l'acteur principal est le pape Alexandre VI, que, somme toute, son fils joue un rôle secondaire (...)». Le contenu du chapitre VII, qui traite de César Borgia, placé cette fois dans un cadre plus large, révèle que celui qui agit vraiment est Alexandre VI, le fils n'étant qu'un «instrument». (p. 243, 244). En plus du «cas Borgia», Allard étudie le «cas Castracani», autre héros machiavélien, autre figure politique majeure de l'Italie (1280-1328). «Castracani, tout comme le duc de Valentinois, fait doublement figure d'exception: il est grand, ce qui est déjà rare, et il est grand en des temps de médiocrité.» (p. 256) Le titre de l'ouvrage, *Sur les Princes*, est ainsi explicité. La conception que Gérald Allard propose de la pensée de Machiavel est mise en valeur dans son analyse de la vertu machiavélienne, qui est «intelligence, effort, force» (note 22, page 289): «sans doute la pensée de Machiavel est le résultat d'une réflexion passionnée sur les grands hommes; mais elle porte tout autant sur l'échec humain: si Machiavel examine la vie des grands hommes, c'est qu'il veut en tirer des leçons qui permettront de réussir ou, ce qui revient au même, qui permettront d'éviter l'échec (...) Or, dans le cadre de la pensée machiavélienne, éviter l'échec revient à arracher à la fortune le contrôle de sa vie – c'est là tout l'œuvre de la vertu.» (p. 257).

ARIEL GOLAN

GEORG MOHR, *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant* (Epistemata, Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Band 81), Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991, 222 p.

Cette thèse soutenue en 1989 à l'Université de Neuchâtel, dont le lecteur trouvera un résumé français en fin de volume, témoigne à sa façon de la perennité de la philosophie kantienne, liée non pas, en l'occurrence, à la tradition phénoménolo-

gique, mais à certains débats contemporains qui agitent la philosophie analytique, la *philosophy of mind* et le matérialisme australien. Pour beaucoup de représentants de ces courants, l'hypothèse d'un «sens interne» peut paraître suspecte, parce que relevant d'une «philosophie de la conscience» qu'on croit devoir écarter pour trois raisons au moins. Ce qu'on reproche à ce type de philosophie, c'est d'admettre 1) l'existence d'un donné, d'une intuition pré-conceptuelle et pré-propositionnelle, 2) l'existence d'une «introspection», d'une vision de processus internes, 3) l'infailibilité du sens interne, son privilège d'évidence par rapport au sens externe (pp. 9-10). Selon Mohr, la doctrine kantienne s'oppose aux deux premières objections, mais s'accorde avec la troisième, dans la mesure où les différentes versions de la réfutation de l'idéalisme tendent également à rejeter le privilège d'évidence du sens interne (cf. pp. 10, 103, 105). Quant à la deuxième objection, Mohr estime que la «métaphorique oculaire» du terme «intuition interne» n'est pas constitutive de la théorie kantienne de l'expérience interne selon ses conditions épistémiques (p. 10). En ce qui concerne enfin la première objection, Mohr l'aborde plus particulièrement par rapport à deux théories contemporaines, celle de Bieri et celle d'Armstrong. Selon Mohr, les deux théories sont victimes d'une confusion que la doctrine kantienne permet d'éviter, celle du *sens interne* et d'un type de *conscience*. Par rapport à Bieri, Mohr affirme qu'il faut distinguer, chez Kant, le *sens interne*, dont les représentations ne constituent aucune expérience, et l'*expérience* interne, dont le caractère propositionnel est garanti, conformément à la *Réflexion* 5453 (pp. 29-30, cf. 154 sqq.). Par rapport à Armstrong, Mohr estime que les difficultés de sa doctrine du sens interne tiennent à ce qu'il ne distingue pas le *sens interne* et l'*aperception* (cf. pp. 52-53), c'est-à-dire la simple forme de l'intuition sans liaison du divers (sens interne) et la source de toute liaison (aperception) (cf. p. 154). Cette distinction, que Kant lui-même n'aurait pas encore faite en 1781 (A 107), mais seulement en 1787 (B 154) (cf. pp. 55-56), Mohr la considère comme le point de départ de toutes les distinctions inscrites dans la théorie kantienne du sens interne (p. 101) et de la critique des théories contemporaines examinées. Le but de son travail, en effet, est de dévoiler les insuffisances de ces doctrines dans la description de l'expérience interne des processus mentaux et de montrer que la distinction kantienne du sens interne et de l'aperception, de même que celle du temps comme forme de l'intuition et comme intuition formelle, permettent de saisir adéquatement «la constellation complexe de la pluralité des représentants, de la conscience du temps et de la conscience de l'identité, telles qu'elles sont données dans l'expérience interne aussi bien qu'externe» (p. 7). Telle est l'intention fondamentale de ce livre marqué par des analyses minutieuses et des thèses originales qui, même lorsqu'elles sont contestables, bénéficient toujours d'une argumentation soignée; c'est le cas notamment des relations entre le sens interne et le sens externe, où Mohr, discutant Vaihinger et Reininger, propose sa propre solution de la complémentarité (pp. 83-105), ou encore des analyses des relations entre la conscience et la représentation (chap. V). Aussi constitue-t-il une contribution importante à la problématique kantienne du sens interne et à sa réactualisation dans le débat contemporain auquel son auteur a choisi de la confronter.

LÉO FREULER

PAUL MOREAU, *L'éducation morale chez Kant*, Paris, Cerf, 1988, IV + 421 pages.

La question de savoir si la vertu peut s'enseigner ou non est presque aussi vieille que la philosophie elle-même. Le problème de l'éducation morale revêt une

urgence encore plus grande à l'époque – la nôtre – de la «mort de Dieu» et de la «dévalorisation des valeurs». C'est là du moins le point de départ de la réflexion de l'A. : «chercher une philosophie de l'éducation pour notre temps, de telle sorte que, la religion ne pouvant plus prétendre être seule à fonder morale et éducation, on ne tombe pas pour autant dans le piège d'un relativisme moral ouvrant la voie à une éducation purement utilitaire et pragmatique se contentant de viser l'acquisition de compétences techniques et professionnelles ainsi que l'adaptation à la vie sociale» (7); autrement dit: «comment penser aujourd'hui le problème de l'éducation morale?» (9). Pour répondre à cette question, l'A. se tourne vers l'œuvre de Kant, particulièrement les *Réflexions sur l'éducation* (ensemble de notes éditées par Rink) qui devrait rendre possible «un consensus implicite concernant la pratique éducative» (7). Il ne s'agit donc pas ici d'«histoire antiquaire», ni d'«histoire critique», mais d'«histoire monumentale» (8) de la philosophie: la pensée de Kant est abordée «selon un point de vue plutôt opératoire» (8). – Si l'on reste sur sa faim en ce qui concerne cette visée ambitieuse présentée dans l'introduction – comment d'ailleurs un «retour à Kant» (ou à qui que ce soit d'autre) pourrait-il prétendre nous apporter des «solutions»? – on sera par contre pleinement satisfait par l'exposé clair et complet de la pensée de Kant (ses *Réflexions* sont, nous dit la préface, la «physique appliquée» qui succède à la «mathématique pure de l'action, exposée dans la *Critique de la raison pratique*). Le point de vue «opératoire» cède la place à un parcours et à un exposé systématiques de cette pensée (travail qui restait encore entièrement à faire), et les références continuelles à l'ensemble de l'œuvre de Kant donnent à cette présentation une solidité et une ampleur certaines. – Un premier groupe de chapitres avance des considérations générales sur l'éducation morale: «Pourquoi éduquer?» – «Place de l'éducation morale dans l'éducation» – «Éducation religieuse et éducation morale» – «Comment peut-on être éducateur?». Dans un second temps, l'A. s'attache à dégager ce qu'est l'éducation morale: «Éducation du jugement moral» – «Agir sur les médiations de la vertu: transformer les mœurs» – «Éducation du caractère» – «Personnalité et imputation». Enfin, il envisage la place de l'éducation morale: «L'éducation morale entre l'anthropologie et la métaphysique» – «L'éducation morale entre l'histoire et la décision éthique». Outre la clarté et le caractère systématique de l'ensemble, déjà relevés, il faut signaler la table des matières détaillée et l'organisation de chaque chapitre en unité autonome, qui font de ce livre un outil très facile et agréable à consulter. – Si un simple «retour à Kant» n'aurait pas de sens, la réflexion contemporaine sur ces questions ne saurait cependant ignorer la position kantienne. A cette connaissance indispensable, ce livre apporte une contribution certaine.

GUIDO ALBERTELLI

DENISE SOUCHE-DAGUES, *Hégélianisme et dualisme. Réflexions sur le phénomène*, Paris, Vrin, 1990, 162 p.

Voici un ouvrage alerte et serré, qui fait le point sur des aspects décisifs de la pensée philosophique, souvent esquivés en raison de leur caractère fondamental, donc abstrait, et pourtant cardinaux au sens propre de gonds sur lesquels tourne la porte menant à la vérité. Le dualisme s'entend de deux façons, métaphysique ou ontologique. Dans la seconde acception, «il recouvre l'ensemble des doctrines pour lesquelles l'être en général admet deux sources... essentiellement la matière et l'esprit». L'autre dualisme, métaphysique, «a un caractère plus formel, mais il est plus riche de connotations historiques: il peut s'agir de l'opposition du monde sensible et

du monde suprasensible, du phénoménal et du nouménal, du contingent et du nécessaire, du relatif et de l'absolu, du temporel et de l'éternel, de l'être et du phénomène, voire de l'être et de l'apparence». Hegel, penseur du concret, part des formulations métaphysiques multiples pour remonter à un monisme ontologique, «c'est-à-dire à une interprétation *une* de l'être». On commencera donc par ce que Hegel consigne dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Il s'agira de montrer comment la conscience «s'engage dans l'opposition de deux mondes» et d'en décrire les diverses figures sous ce rapport. Mais on s'élèvera de ces données vers le plan plus principiel de la *Science de la Logique*, dont on a dit qu'elle était une tentative pour fixer le sens exact des termes généralement présentés en vrac dans la littérature philosophique, et l'on donnera leur place exacte à *Schein*, *Erscheinung* et *Manifestation*, en aboutissant au monisme ontologique en lequel se confondent le sujet et l'objet. L'examen est complété, en seconde partie, par le destin des notions ainsi précisées dans les approches successives du savoir absolu, dans l'art, dans la religion et dans l'histoire. Ramené à une lecture attentive et exigeante de Hegel, cet essai se suffirait à lui-même. M^{me} Souche-Dagues est cependant aussi spécialiste de Heidegger. On se trouve ainsi constamment confronté à des comparaisons qui tournent du reste à un tel point en faveur des textes hégéliens qu'on ne peut s'empêcher de penser que ce détour était inutile et qu'on aurait pu s'en dispenser, à moins de tenir absolument à montrer une fois de plus combien la vogue actuelle de Heidegger dans la pensée française (il est désormais absent des autres univers philosophiques) est un accident mineur dans le parcours de la pensée vers le vrai.

PHILIPPE MULLER

RENÉ ZAPATA. *La philosophie russe et soviétique* (Que sais-je?), Paris, P.U.F., 1988, 128 p.

A lire ce *Que sais-je?* une question vient immédiatement à l'esprit: «La Russie est-elle un problème philosophique?». En effet, le livre de R. Zapata nous entretient essentiellement de ce qu'il est convenu d'appeler, depuis P. Pascal, «la pensée russe», c'est-à-dire la réflexion sur le problème de l'identité et du destin de la Russie telle qu'elle apparaît à travers la littérature et la critique littéraire. Il est tout à fait certain qu'écrire une histoire de la philosophie russe n'est guère chose facile, et que rares sont les ouvrages qui se sont demandé s'il existait en Russie une réflexion spécifiquement philosophique, qui ne soit pas en même temps, et avant tout une réflexion sur la politique ou l'histoire nationale. Mais rappeler que pour Boulgakov «le changement de la société russe passe par la promulgation d'une constitution démocratique» (p. 76), que «pour la frange libérale de l'intelligentsia 1905 fut un échec cuisant» (p. 78) ou que Herzen cherche «des instruments conceptuels pour analyser la réalité de la Russie et les moyens de la transformer» (p. 42) risque de faire retomber dans l'ornière habituelle, en renforçant l'idée reçue que l'activité proprement philosophique en Russie passe après la quête de l'identité nationale. Or même s'il existe de bonnes raisons pour le penser, les choses sont infiniment moins simples. La Russie participe effectivement aux courants philosophiques européens de chaque époque. Certes, cet ouvrage est particulièrement bien venu dans une période de crise profonde de la Russie et aide à comprendre la genèse de l'actuelle lutte entre des tendances «occidentalistes» et «nationalistes». Mais, à moins de porter un autre titre, un *Que sais-je?* sur la philosophie russe et soviétique devrait insister, à notre avis, sur ce qui est peu et mal connu de la vie proprement *philosophique* de la Russie. Le livre comprend deux parties inégales et rédigées de façon différente:

avant 1917 et après. La deuxième partie est plus intéressante, mieux maîtrisée et plus originale, on y retrouve la trace des travaux antérieurs de l'auteur sur cette période. Mais pourquoi négliger tant de travaux de valeur et totalement ignorés en Occident? L'épistémologie de Vernadskij (1863-1954) ou la logique de Vladislavev (1840-1890) sont-elles moins philosophiques que les diatribes de Belinskij sur l'esthétique réaliste? Pourquoi ne pas dire un mot sur les grammaires générales du type de celle de Davydov (1794-1863) et sur leurs relations éventuelles avec les grammaires générales de l'Europe occidentale du XVIII^e siècle? Pourquoi passer sous silence un livre aussi prodigieusement intéressant que «La philosophie du nom» d'A. F. Losev (1927)? Pourquoi Florenskij (1882-1943) est-il présenté uniquement comme un philosophe religieux sans que soient mentionnées ses idées sur le signe et le symbole? L'auteur semble reprendre à son compte des notions qui auraient peut-être besoin d'être discutées. Ainsi en va-t-il de la «conscience nationale russe» (p. 18), expression qui parcourt tout le XIX^e siècle en Russie, mais qu'il est difficile de reprendre aujourd'hui comme une notion univoque. Cet ouvrage est un très bon aide-mémoire sur la pensée russe, écrit de façon claire et didactique, et en cela il rendra de grands services. Néanmoins la méthode d'exposition ne laisse pas de surprendre. On y cherchera en vain une histoire des concepts ou une réflexion sur la formation de l'objet de la philosophie en Russie et en URSS. Un peu comme on faisait autrefois des histoires de la littérature, il s'agit plutôt ici d'une revue de *personalia*. Succession des idées et des événements, c'est une Histoire linéaire qui est présentée ici (dans un cadre fort clair, au demeurant), sans que l'on s'interroge sur les discontinuités, les renversements de perspectives ou les reprises de thèmes. A mille lieues d'une archéologie du type de celle de M. Foucault, ce *Que sais-je?* est une bonne nomenclature des principaux noms de l'intelligentsia russe et soviétique. Signalons enfin que les incohérences de la transcription des noms propres rendent la lecture très malaisée. La finale des noms en -skij semble ne suivre aucune logique: Lounatcharsky (p. 102), Tchernichevski (p. 50), Prokovskii (p. 102); les chuintantes répondent tantôt à la translittération internationale (Rajč, p. 25), tantôt à une transcription empirique à la française (Chestov, p. 76) ou à l'anglaise (Gershenson, p. 79). La même lettre «j» semble désigner tantôt la chuintante «ž» Merejkovski, p. 77), tantôt le son «jod» (Rajč, p. 25), lequel parfois est rendu par «y»: «statey» (p. 79); la notation de la mouillure des consonnes est aléatoire: «Rakhmiètov» (p. 49)/«Tourgueniev». Mais les noms eux-mêmes semblent provenir de lectures de seconde main: Probedonoscev est appelé «Probenodstev» (p. 77), Pokrovskij devient «Prokovskii» (p. 102), Michailovski est aussi orthographié «Mikhailovski» (p. 75), et l'expression «russkie prosvesčiene» veut probablement dire «russkoe prosveščenie» (p. 14).

PATRICK SERIOT

JACQUELINE BONNAMOUR, JEAN-PAUL DUMONT (éd.), *Du Banal au Merveilleux. Mélanges offerts à Lucien Jerphagnon*, (Les Cahiers de Fontenay 55/56/57), Fontenay-aux-Roses, 1989, 374 p.

Cet homme passionné d'histoire de la philosophie et d'histoire des idées que fut, et demeure encore, Lucien Jerphagnon, reçoit, par ce volume de *Mélanges*, une belle gerbe d'études, écrites de la main de ses amis, collègues ou anciens élèves. Chacun a pris soin de prolonger l'un ou l'autre des thèmes qui lui sont chers: M. Onfray, la méthode subversive des cyniques; J.-P. Dumont, la théorie stoïcienne de la vision;

E. Chapsal, le rôle spécifique du corps et de l'âme dans leur relation aux dieux dans les religions orientales du II^e au IV^e siècles; H. Tardif de Lagneau, le point de vue de Clément d'Alexandrie sur la philosophie grecque; J. Foubert, la perspective générale de l'éducation spirituelle origénienne. Puis J. Crocis tente de démontrer l'influence décisive que Libanius et Thémistius ont exercée sur Ammien Marcellin, et J. M. Mathieu de faire le point sur ce qu'on appelle la révolution culturelle de l'univers mythique à l'univers biblique, à la fin du IV^e siècle. Les rapports du discours mythique au discours philosophique font l'objet des enquêtes de B. Sichère et de E. Moutsopoulos. Très pertinentes sont aussi les réflexions de nature philosophico-éthique que H. Duméry tire de ses analyses du *prosopon* grec et de la *persona* latine. Enfin, l'ouvrage se termine par deux contributions sur Thomas Reid (J. P. Cotten) et François Guizot (J.-L. Dumas) et deux essais en relation avec les notions de «merveilleux» (L. Vax) et de «banal» (S. Breton) propres à la pensée de Lucien Jerphagnon. En conclusion, P. Hurel évoque quelques aspects de l'enseignement oral du célèbre professeur et philosophe français dont il fut le disciple.

JEAN BOREL

FRIEDRICH D. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987, 225 p.

Schleiermacher n'a jamais publié d'ouvrage qui portât le nom «Herméneutique». Sous ce titre ont été rassemblés un certain nombre de notes de cours, de discours académiques, d'exposés, d'esquisses, d'aphorismes, etc. écrits entre 1805 et 1833. Une première publication eut lieu en 1838, quelques années après la mort de Schleiermacher. Si cette première édition eut une importance décisive sur l'histoire de l'herméneutique, puisque ce fut elle que lut en particulier Dilthey, la présente traduction a été faite sur l'édition beaucoup plus complète, établie scientifiquement par H. Kimmerle et qui date de 1959 (1974²). Cette traduction est la première en français de l'*Herméneutique* de Schleiermacher. Une autre traduction est parue presque simultanément, malencontreux symbole du manque de coordination des publications de documents théologiques historiques en langue française! La facture de la traduction dont je rends présentement compte et qui est due à Marianna Simon est de bonne qualité. C'est un hommage qu'il importe de lui rendre car la langue de Schleiermacher est d'une difficulté et d'une subtilité redoutables; sa traduction n'a, par conséquent, rien d'aisé. M. Simon signe également une Introduction. Celle-ci est historiquement très bien documentée. Par contre, elle insiste à mon goût un peu trop sur les flous et le caractère évolutif de la pensée de Schleiermacher et cela tout particulièrement à propos de la distinction fondamentale entre interprétation grammaticale et interprétation technique. Si l'on doit accepter l'évidence que Schleiermacher a évolué dans sa compréhension de l'herméneutique, je crois qu'il l'a fait dans le cadre d'une dialectique instituée dès le départ (ou presque) entre les deux modes fondamentaux de l'interprétation. Sans ne jamais pouvoir être confondus, ces deux modes s'appellent, en effet, réciproquement; séparés l'un de l'autre, ils deviennent non productifs, idéologiques. La traduction est précédée d'un «Avant-propos» de circonstance dû à la plume de Jean Starobinski. Des considérations y sont offertes sur quelques lignes directrices de l'histoire de l'herméneutique.

JEAN-DENIS KRAEGE

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Theologische Enzyklopädie* (1831-1832), Nachschrift D. F. Strauss, éd. par W. Sachs, (Schleiermacher-Archiv Bd. 4), Berlin, de Gruyter, 1987, XLII + 256 p.

On savait que la *Kurze Darstellung* de Schleiermacher était un ouvrage décisif pour la compréhension que les théologiens ont eu de leur art/science pendant plus d'un siècle dans l'orbite germanique. Alors que cet ouvrage-clé (dans sa version de 1830) va enfin paraître en traduction française, une autre aide pour la compréhension de la pensée de Schleiermacher nous a été offerte voilà peu. Il s'agit des notes prises durant le cours que Schleiermacher donnait cinq heures par semaine sur la *Brève présentation des études de théologie* à Berlin durant le semestre d'hiver 1831-1832. Ces notes, nous ne les devons à personne d'autre que D. F. Strauss, le futur auteur de la plus célèbre des Vies de Jésus du XIX^e siècle. Alors étudiant à Berlin dans le but d'y écouter Hegel, Strauss avait dû se rabattre sur les cours de Schleiermacher, puisque son maître à penser venait de décéder. L'intérêt qu'il y a à publier ces notes d'auditeur au demeurant fort développées réside dans le reflet qu'elles offrent des commentaires, annotations et autres remarques faites par Schleiermacher en marge du texte de base de la *Kurze Darstellung*. La guerre ayant malheureusement détruit le seul manuscrit connu d'annotations de Schleiermacher à sa propre deuxième édition fortement révisée et augmentée de la *Kurze Darstellung*, nous sommes ainsi en possession du seul témoignage connu à propos des développements de Schleiermacher dans ses cours. Il est par ailleurs intéressant de lire ce recueil de notes publié sous le titre d'*Encyclopédie théologique* (nom du cours annoncé par Schleiermacher) pour y relever ici ou là une réflexion de Strauss à propos de ce théologien à l'égard duquel il faisait preuve d'une grande révérence, même s'il n'était absolument pas d'accord avec nombre de ses thèses fondamentales. – Ce document exceptionnel bénéficie d'une édition remarquable par l'un des grands spécialistes actuels de Strauss. La collection des Archives Schleiermacher nous gâte une fois encore !

JEAN-DENIS KRAEGE

REINHOLD RIEGER, *Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund*, Berlin/New York, de Gruyter, 1988, 361 p.

Cet ouvrage se veut une présentation historique de l'arrière-fond philosophique sur lequel se développe l'herméneutique de Schleiermacher. Il part de la conviction que Schleiermacher défend un «idéalisme sémiotique». Par ce néologisme il faut comprendre l'attitude de Schleiermacher cherchant à dépasser le danger subjectiviste encouru par l'idéalisme en prenant au sérieux la relation entre la pensée et le langage. Cette articulation de la pensée et du langage, Schleiermacher la partage avec Schlegel et Novalis. L'A. étudie donc les relations qui ne sont de loin pas toujours très harmonieuses entre ces trois auteurs. Il est ainsi amené à explorer la préhistoire de cette importance donnée au langage et à l'herméneutique et trouve cette préhistoire chez des auteurs comme Leibniz, Wolf, Baumgarten, etc. (rationalisme sémiotique) ou comme Hamann, Herder et Jean-Paul (réalisme sémiotique). Le dernier tiers de l'ouvrage est consacré à une reprise de l'herméneutique de Schleiermacher. L'intérêt de cette description consiste à mon sens en l'articulation très intéressante qu'il met en évidence chez Schleiermacher entre herméneutique et dialectique.

tique. Il voit une relation dialectique entre ces deux réflexions qui sont par là-même mutuellement limitées et rendues à leur fonction d'humbles servantes de la juste compréhension. – On peut, à ce point du développement de notre auteur, regretter qu'il ne soit pas davantage sorti des chemins philosophiques empruntés par Schleiermacher et n'ait pas montré quels jeux étaient respectivement amenées à jouer la dialectique et l'herméneutique dans le cadre de la théologie, puisque cette discipline reste quand même le point de focalisation de toute la réflexion schleiermacherienne.

JEAN-DENIS KRAEGE

Philosophie
contemporaine

JEAN-LUC MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1989, 312 p.

L'intérêt manifeste de cet ouvrage technique réside dans l'analyse subtile et détaillée de concepts clés des pensées de Husserl et de Heidegger. Montrant les parentés et les différences de ces concepts, l'A. repère minutieusement les lieux où les philosophes expriment leur pensée. Les titres des chapitres sont déjà révélateurs de l'intention de mise en parallèle: «La pensée et l'élargissement» (ch. 1), «L'étant et le phénomène» (ch. 2), «L'ego et le Dasein» (ch. 3), «Question de l'être ou différence ontologique» (ch. 4), «L'être et la région» (ch. 5), «Le Rien et la revendication» (ch. 6). Il nous semble que l'idée centrale consiste en la mise en parallèle de Husserl et de Heidegger sur le rôle de l'ontologie et de la phénoménologie: si, pour Husserl, l'ontologie n'est pas la phénoménologie, pour Heidegger l'ontologie n'est rien d'autre que la phénoménologie. Pour comprendre cette opposition, à la base de la brouille entre Husserl et Heidegger, il faut interroger la définition de la phénoménologie, du phénomène et de l'étant. On en revient indéniablement à la question de toute la philosophie, la question de l'être.

JACQUES SCHOUWEY

HENRI MESCHONNIC, *Le langage Heidegger* (coll. Ecriture), Paris, P.U.F., 1990, 398 p.

«Ce livre est autre chose qu'un livre de plus sur Heidegger.» Du moins est-ce ainsi qu'il commence. Et c'est Meschonnic qui l'écrit. En fait, la charge anti-heideggerienne est féroce, radicale. Le commentaire y prend la forme du pamphlet. Il s'agit, pour Meschonnic, de questionner tout à la fois le style de Heidegger et l'effet produit sur les philosophes qui se déclarèrent proches de son œuvre, à commencer par Hannah Arendt, Levinas et tant d'autres, des premiers lecteurs de *Sein und Zeit* aux «princes du post-moderne» (393). Le versant «positif» de l'ouvrage réside dans une volonté déterminée d'opérer un retour sur le sujet, en reprenant les thèses de la phénoménologie, dans la version surtout de Merleau-Ponty. L'auteur se situe du point de vue «poétique», c'est-à-dire «d'un point de vue d'où le langage, l'éthique et l'histoire sont inséparables» (20). – La thèse de l'auteur est que «le langage Heidegger est la plus massive collection d'idées reçues qui, aujourd'hui, règne» (11). Ou, plus précisément: «seule l'ignorance de la théorie du langage a pu prendre l'herméneutique de Heidegger pour un renouvellement et une démarche originale» (17). L'amour des mots a conduit les lecteurs du philosophe allemand à s'aveugler

quant à la disparition du sujet derrière des mots ou des généralités abstraites. Les heideggeriens n'auraient pas perçu la dimension éthico-politique du langage, fascinés qu'ils étaient par une «fiction de la langue» (258). Par ailleurs, la proximité de Heidegger au nazisme ne fut en aucun cas un effet du hasard. – Il est intéressant, à ce stade, de s'arrêter quelque peu sur les mots qu'emploie Meschonnic. A commencer par ces propos relatifs à Heidegger, qui donnent le ton du débat: «Heidegger, ce philosophe en carte (du Parti nazi)» (22); «Heidegger est une merveilleuse figure. De rhétorique» (45); «Heidegger file l'oxymore. Il *est* un oxymore» (47). Ou encore, au sujet du commentaire d'une œuvre de Van Gogh: «Heidegger est passé à travers le tableau» (379). Tel philosophe contemporain se voit qualifier de «disciple subalterne» (62). On le contaste, Meschonnic a parfois le style (philosophique s'entend) du capitaine Haddock. – Ce livre me paraît être une attestation supplémentaire d'un mouvement traversant aujourd'hui certains milieux universitaires de langue française. De nombreux intellectuels, lassés du rôle traditionnel qui leur revenait d'être les spectateurs critiques du monde, sont devenus, au nom du monde, les critiques virulents des intellectuels... C'est donc à toute une époque que Meschonnic s'en prend. A une fécondité philosophique, aussi, dont nous vivons encore. Et cet ouvrage revêt ainsi un aspect paradoxal. Ce que n'a pas vu Meschonnic, c'est l'aspect pervers que revêt la critique, sur le terrain où il se place. Car si la pensée de Heidegger produit un effet, celui-ci ne saurait être celui voulu par Heidegger; s'il y a un langage *de* Heidegger, il ne saurait y avoir un «langage Heidegger». Bien sûr, on peut penser *contre* Heidegger. Sans doute doit-on souvent le faire. Mais ce n'est pas nier la portée de sa pensée. Il est vrai que l'anti-commentaire est souvent la seule alternative au commentaire. En soi, cela n'a rien de grave. Ce qui l'est davantage, c'est l'impression laissée par le livre: Meschonnic dénonce une caricature qu'il a lui-même dessinée.

PIERRE-YVES RUFF

JOHN D. CAPUTO, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project* (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1988, 319 p.

A la faveur d'une confrontation serrée et fructueuse entre herméneutique et déconstruction, *Radical Hermeneutics* tente d'ouvrir la voie à une nouvelle herméneutique. Cette dernière se veut une pensée radicale dans la mesure où, sans justification transcendantale, elle porterait essentiellement son attention sur les ruptures, les brèches et les irrégularités de l'existence en vue de ressaisir l'âpreté de la vie, avant que celle-ci ne soit lissée et rendue transparente par la sécurité et le confort métaphysique. Selon John D. Caputo, l'herméneutique comme pensée radicale commence chez le Heidegger de *Sein und Zeit* et trouve sa radicalisation la plus avancée chez Derrida, et c'est dans l'espace ouvert entre ces deux penseurs que «l'herméneutique radicale» doit se situer elle-même pour se déployer. On le voit, un tel projet permettra à l'auteur de ne pas aborder l'herméneutique de manière usuelle. Et en effet, d'une part il renonce à sa genèse historique depuis Schleiermacher et Dilthey – la proto-histoire de l'herméneutique étant à chercher chez des penseurs radicaux comme Kierkegaard (à propos du philosophe danois, Caputo ne suit donc pas Heidegger), Husserl, Nietzsche et Maître Eckhart –, et d'autre part il s'épargne une explication avec l'«herméneutique philosophique» de Gadamer (et *a fortiori*

celle de Ricœur, ajoute-t-il) qui apparaît comme «a reactionary gesture», car retenant en elle une conception métaphysique de la vérité. Ce livre se compose de trois parties distinctes. La première partie montre comment la répétition chez Kierkegaard et la constitution chez Husserl sont reprises et intégrées de façon remarquable et originale dans *Sein und Zeit*, ce qui en ferait un ouvrage où culmine la tendance radicale. La deuxième partie met en évidence le travail critique de la déconstruction derridienne de l'herméneutique, dont le nerf consiste, selon Caputo, à affûter les instruments de l'herméneutique elle-même pour la radicaliser ensuite, passage nécessaire même s'il conduit au pire! Après avoir essayé de montrer comment s'exerce la critique derridienne sur le texte husserlien, Caputo propose, d'un côté, une lecture plus radicale de Heidegger sous l'éclairage de Derrida, et de l'autre, souhaitant sauver Hermes, il propose une lecture plus herméneutique de Derrida. Cette relecture lui permet finalement de formuler ce qu'il entend par «cold» ou «radical hermeneutics»: une herméneutique qui renonce à l'*Erleichterung* et qui se préoccupe de décrire, en commençant au plus bas, le divers, l'irrégulier et les différences qui nous habitent. La troisième partie répond aux objections des philosophes qui ne verraient dans cette pensée radicale, du moins dans sa charge critique, qu'un exercice inspiré du nihilisme rabaissant les pratiques et les institutions humaines. Or Caputo y voit bien plutôt la possibilité d'une vigilance renouvelée eu égard à la variété infinie de nos expériences; variété paradoxalement mise en danger par le désir métaphysique de sécurité. Les dernières pages de *Radical Hermeneutics* ont un caractère programmatique illustré par quelques brèves études autour du religieux, de la personne et de l'ironie, trait du discours philosophique qui a essentiellement échappé à Heidegger, ce qui a pour conséquence, selon Caputo, d'affaiblir ses interprétations de Kierkegaard et Nietzsche. L'auteur projette finalement une conception post-métaphysique de la rationalité, une éthique de la dissémination et une notion de foi libérée de l'onto-théologie. C'est peut-être ici que le projet d'une «herméneutique radicale» apparaît le plus nettement limité par un souci métaphysique.

PIERRE-YVES HUNZIKER

BERTRAND RUSSELL, *Introduction à la philosophie des mathématiques* (coll. Bibliothèque philosophique), trad. fr. F. Rivenc, Paris, Payot, 1991, 382 p.

En publiant une nouvelle traduction de l'*Introduction*, c'est à la redécouverte de toute une époque de la pensée logiciste que nous invitent les éditions Payot. L'édition originale date, en effet, de 1921. C'est alors une époque d'effervescence dans les recherches logiques, dix ans avant les découvertes de Gödel. — Il n'est plus nécessaire de présenter l'œuvre de Russell. On sait qu'il fut l'un des principaux partisans et artisans d'un rapprochement entre la mathématique et la logique, allant jusqu'à assimiler les deux; que ses recherches furent consacrées à l'élucidation des lois logiques, indépendamment de l'existence concrète de tout objet. «Les propositions logiques, écrivait-il dans l'*Introduction*, sont celles qui peuvent être connues a priori, sans que l'on doive se rapporter au monde réel» (p. 371). — Mais Russell ne fut pas de ceux qui fuient le monde en se réfugiant dans les nombres. De fait, cette *Introduction* fut rédigée en prison, où le conduisirent ses engagements pacifistes lors de la Première Guerre mondiale, ainsi que quelques propos malheureux concernant le débarquement américain. Fait appréciable, ce livre est par ailleurs une véritable introduction, largement accessible à toute personne désireuse d'approcher les ques-

tions touchant aux nombres, aux suites, aux inductions et déductions... sans oublier, bien évidemment, ce qui fait le charme des recherches logiques: les paradoxes et les apories, ou les limites de la connaissance. – La lisibilité de la traduction de F. Rivenc, auteur, du reste, d'un excellent avant-propos, aidera beaucoup le lecteur non initié à se familiariser avec les travaux de Russell. Un ouvrage, donc, qui est un grand classique, et qui mérite de le rester.

PIERRE-YVES RUFF

DANIEL NICOLET, *Lire Wittgenstein. Etudes pour une reconstruction fictive*, Paris, Aubier, 1989, 223 p.

Ce livre (à l'origine une thèse de doctorat) se fixe pour but «une exposition philosophique de la pensée de Wittgenstein» (p. I). L'A. insiste d'emblée sur le caractère irréductible de cette pensée et donc sur la nécessité de trouver une approche originale allant «à l'encontre du goût de l'époque pour les entreprises de réécriture (orthodoxe ou déviante, normalisante ou libertaire) de la philosophie traditionnelle» (p. VI). L'ouvrage comporte trois parties, suivies d'une importante section bibliographique. Dans une introduction détaillée, l'A. s'insurge contre la plupart des analyses des œuvres de Wittgenstein et contre «cette dégradation de la plus haute pensée en lieux communs et en bavardage» (p. 4). Nicolet proteste contre ceux qui «ne semblent guère avoir réfléchi sur le langage, ceux qui nous servent cette ritournelle [c'est-à-dire le commentaire analytique], agrémentée de modalisations anglaises aussi étrangères que possible au génie viennois de Wittgenstein» (sic! p. 4). Nicolet distingue, comme on a coutume de le faire, deux périodes dans la pensée de Wittgenstein, celle du *Tractatus* et celle des *Investigations philosophiques*, qui correspondent à «deux styles – et deux styles en philosophie, ce sont nécessairement deux pensées différentes» (p. 10). Examinant le *Tractatus* à la lumière de la «Déconstruction» derridienne, l'A. montre que la réflexion wittgensteinienne sur le langage aboutit au refus absolu de le penser comme objet et c'est en ce sens que «la philosophie de Wittgenstein n'est pas une philosophie du langage» (p. 20). Cependant, dans le *Tractatus*, la dénonciation de «toute théorie en philosophie» (p. 23) est formulée théoriquement et ce ne sera qu'avec les *Investigations* que «Wittgenstein déconstruira et dispersera sans retour (...) l'identité supposée de la proposition et du fait» (*id.*). Dans le chapitre 1, intitulé «A la recherche du livre» (pp. 25-65), l'A. se propose «d'entrer en dialogue avec la pensée de Wittgenstein» (p. 27), ce qui signifie, comme il le précise en note, tout autre chose qu'une «reconstitution historique des problématiques affrontées par Wittgenstein» (p. 27, note 1). La méthode que Wittgenstein adopte dans les *Investigations* est caractérisée par son immanence et il la «démontre (...) *par des exemples*» (p. 29). Critiquant l'empirisme et le positivisme, Wittgenstein «déconstruit le concept de signification» (p. 32) et mimerait «la fragmentation du concept de signification» (p. 34) par son texte volontairement fragmenté. L'A. se demande si «le véritable schéma, l'Ultraschéma des *Investigations*, serait la Métaphore» (p. 34). On assisterait ainsi à «l'éclatement du monodisme et à l'instauration d'une polyphonie philosophique». Dans le deuxième chapitre intitulé «Le signe et son ombre» (pp. 67-142), l'A. tente de refaire le chemin de Wittgenstein qui nous permet «de passer de l'erreur' à la 'vérité'» (p. 69), car pour lui «aucune mise en scène théorique, aucune exposition 'scientifique' de cette pensée n'est en effet possible, sauf à reconduire le discours monodique et véridique de la philosophie traditionnelle» (*id.*). Si, dans le *Tractatus*, c'est «le 'problème de la

signification' qui a été à l'origine de la recherche» (p. 106), Wittgenstein s'intéresse dans les *Investigations* à analyser avant tout les «conditions concrètes, réelles, désormais accessibles, de l'usage des signes» (*id.*). Dans la troisième partie, intitulée «De l'incertitude» (pp. 143-170), Nicolet rappelle que, selon Wittgenstein, «philosopher 'c'est avant tout un travail sur soi-même. C'est travailler à sa propre conception. A la façon dont on voit les choses. (Et à ce qu'on attend d'elles) – travail visant à la fois ce qu'il appelait *übersichtliche Darstellung* et *Anständigkeit*, une plus large compréhension et une vie décente» (p. 145). Cette dernière partie est consacrée à l'examen de l'éthique wittgensteinienne dont Nicolet remarque qu'elle est «la sphère fondatrice [de sa pensée], qui donne la clé du sens» (p. 153).

STEFAN IMHOOF

JACQUES BOUVERESSE, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas, l'Éclat, 1991, 141 p.

Le dessein que J. Bouveresse poursuit dans cet ouvrage est de «comprendre un peu mieux les remarques parfois énigmatiques que Wittgenstein a formulées à propos de la psychanalyse» (p. 9). L'attitude de Wittgenstein vis-à-vis de l'œuvre et des idées de Freud paraît au départ assez ambivalente. Il reconnaît en lui un penseur «créateur» et il l'oppose ainsi à sa propre méthode philosophique, qu'il considère comme «reproductive» (p. 14) et il écrit à Drury après la lecture de *L'interprétation des rêves*: «Voilà un psychologue qui a quelque chose à dire» (cité p. 15). Très vite cependant, il précise le fond de sa pensée. Contrairement aux membres du Cercle de Vienne, qui avaient accueilli avec enthousiasme les trouvailles freudiennes dans lesquelles ils voyaient un résultat encourageant de l'activité de la rationalité scientifique, «Wittgenstein... n'attendait pas grand-chose de bon pour l'humanité des conquêtes réelles ou supposées de la science et il n'était de toutes façons pas convaincu que la psychanalyse soit ou tout au moins puisse devenir une science» (p. 18). Si Wittgenstein compare «explicitement la philosophie à une sorte d'autoanalyse qui doit triompher de certaines résistances spécifiques» (p. 21), il considère que «ce travail sur soi-même est essentiellement un travail *contre* soi-même» (*id.*). Pour lui, la philosophie n'avait pas de «vérités nouvelles à communiquer» (p. 23) et son attitude «paraît plus proche du scepticisme improductif de Breuer que du dogmatisme créateur de Freud» (p. 24). L'insistance de Freud d'avoir découvert l'explication ultime de nos rêves ou la raison unique de tel phénomène psychique faire dire à Wittgenstein qu'il est «déjà sur le chemin de la production d'une mythologie» (p. 24) plutôt que sur celui de l'explication scientifique au sens propre du terme. Freud soutient que la nature même du mental est d'être «par essence inconscient et accidentellement et occasionnellement pourvu de ce que nous appelons la conscience» (p. 35). Cette manière de parler du «mental» est critiquée par Wittgenstein qui dénonce «comme une source de confusion constante le fait que nous parlions d'états mentaux à la fois pour désigner des états conscients et pour désigner des états hypothétiques d'un mécanisme mental inconscient» (p. 37). Plus généralement, il doute que des expressions telles que «désir inconscient» ou «pensée inconsciente» puissent avoir une véritable signification. Comme le dit Bouveresse, «ce qui risque de devenir proprement mythologique dans notre idée de l'inconscient est la représentation d'un agent occulte qui a ses propres désirs, volontés, motifs, intentions, finalités, ruses et stratégies, qui est en mesure d'atteindre ses objectifs avec une intelligence, une habileté et une sùreté souvent très supérieures à celles de

la personne dont il est l'inconscient» (p. 46)! Un autre aspect de la démarche freudienne que Wittgenstein conteste est «sa conviction remarquable qu'il peut être suffisant d'examiner un seul cas bien choisi ou un très petit nombre de cas pour accéder immédiatement à ce qui est fondamental et essentiel et qui doit nécessairement se retrouver dans tous les autres cas» (p. 57). En ce sens, son erreur majeure a été, selon Wittgenstein, sa conviction d'avoir trouvé l'essence de tous les rêves. Pour lui, «Freud nous propose simplement d'accepter une connexion conceptuelle à laquelle nous n'avions pas encore songé entre le rêve et la réalisation d'un désir. Il cherche à nous persuader de considérer désormais le rêve de cette façon; mais il ne démontre pas (...) que tout rêve *est* effectivement la réalisation d'un désir» (p. 62). Une distinction importante que Wittgenstein propose est celle de raison et de cause. A la base d'une relation causale se trouve une hypothèse théorique que l'on va vérifier sur un grand nombre de cas empiriques. La raison, elle, est «reconnue comme telle par celui dont elle est la raison» (p. 83) et n'est pas obtenue par une inférence inductive. C'est cette distinction entre raison et cause que Freud ignore. Wittgenstein dirige cette distinction contre la conception freudienne des événements psychiques comme entièrement déterminés. Revendiquant pour eux une forme de «droit au non-sens» Wittgenstein est convaincu «qu'il n'y a pas de raison de penser qu'il y a quelque chose de commun à tous les lapsus» (p. 114), pas plus qu'il n'y avait lieu de croire que tout rêve était la réalisation d'un désir inconscient. «Wittgenstein voudrait que nous restions prêts à admettre que le contenu énigmatique du rêve n'a peut-être pas de sens et pas de raison particulière» (p. 126).

STEFAN IMHOOF

THÉODORE LITT, *L'Individu et la Communauté*. Traduit par le Centre d'études hégéliennes et dialectiques de l'Université de Neuchâtel (Suisse). Lausanne, L'Age d'Homme, 1991, 343 p.

Cette traduction porte sur la 3^e édition (1925) revue et augmentée d'un texte initialement paru en 1922. L'époque recèle des urgences; Litt intervient dans le débat suscité par les sciences sociales d'une façon qu'il veut décisive. Sa démarche conjugue — en les dépassant — la dialectique hégélienne et la phénoménologie du premier Husserl dans un effort philosophique soutenu et une minutie extrême de l'argumentation, vers la région fondatrice du sens où les querelles sur l'éthique et les valeurs ne sont pas de mise. En plus de son intérêt historique, notable par la démarcation constante d'avec les théories contemporaines et traditionnelles, cet écrit mérite une place dans les discussions actuelles sur le rapport problématique de l'individu à la société et nourrirait avec profit une reprise fondamentale de la politique des Droits de l'Homme. Le mouvement dialectique nous situe dans la logique des «moments». La pensée y progresse en intégrant son cheminement car elle se meut à l'intérieur d'un Tout qu'elle analyse en moments distincts mais solidaires pour conclure à la réhabilitation nécessaire d'une totalité une et polarisée. L'itinéraire de Litt pourrait s'intituler «phénoménologie de l'esprit», comme celui de son illustre prédécesseur, mais ici la dialectique ne porte pas tant sur le contenu des moments que sur leur essence structurante. Litt qualifie de «métaphysique» cette analyse qui, sans quitter le terrain sûr de l'expérience vécue, fait reconnaître *dans* la réalité concrète et particulière une donnée ultime et universelle. Le point de départ est concédé à la pensée naturelle: c'est le Je, mais avec mission expresse de définir ce concept pour la phénoménologie des essences. Ce Je, s'il comprend le sujet cognitif, n'en intègre pas moins sa présence charnelle au monde et la totalité de son expérience vécue, telle

qu'elle se déroule dans le temps et l'espace. La démarche, réflexive, se retourne sur les profondeurs obscures de la vie, là où le monde dit quelque chose au Je comme le visage humain au nourrisson. C'est à partir de ce premier «savoir» immédiat, de cette conscience première du vécu et suivant un perspectivisme conforme à la situation concrète de l'homme dans le monde que Litt engage sa recherche et la vie pulsante de cette origine ne cesse de battre tout au long; sa présence sera même reconnue jusque dans la sphère apparemment détachée des mathématiques. Les cinq grands chapitres — coupés de sous-titres bienvenus — présentent les cinq étapes de cette reprise réflexive sans que cela traduise la moindre linéarité du mouvement. Au contraire, Litt fait un effort soutenu pour dépasser les lois linéaires de la discursivité car, ne l'oublions pas, sa méthode est propre à pénétrer la complexité des choses et à re-construire le réel tel qu'il se donne. Un des enjeux majeurs est de saisir les connexions du Tout (la collectivité) en gardant leur plein droit aux composantes particulières (les individus). De la relation originelle Je-et-Monde émerge le mouvement expressif et, par lui, l'expérience du TOI. La relation Je-Tu souligne la réciprocité des mouvements expressifs et des perspectives, elle instaure le *dialogos*. L'«ipséité» du mouvement expressif est la voie ouverte vers le mouvement symbolique et l'expérience du sens. La dialectique acquiert alors un niveau de complexité accrue, non seulement par l'élargissement du Je-Tu à un Tiers et du cercle fermé ainsi constitué à la communauté la plus large possible, mais encore par le développement des sphères objectives de signification (autonomes quoique reliées entre elles par leur origine) et leur rétroaction sur le vécu humain. Du Je à la communauté, du Tout de la culture à l'individu, Litt fait le voyage dans les deux sens pour déterminer sans contestation possible les imbrications du corps social et de l'individu et pour en tirer les conséquences logiques qui s'imposent à toute approche théorique de ces structures. En conclusion, il montre comment son cheminement et ses résultats nous ont conduits au seuil des recherches spécialisées en sciences morales (humaines). Sa «métaphysique» a mis en évidence le double mouvement fondateur de ces savoirs (la trame du vécu individuel et communautaire et les sphères de significations objectives) en indiquant du même coup les principes de leur épistémologie et l'orientation de leurs méthodes.

ELIANE MULLER

JOSEPH. M. BOCHENSKI, *Autorität, Freiheit, Glaube*. Sozialphilosophische Studien, München. Philosophia Verlag, 1988, 213 p.

Il n'est plus guère besoin de présenter J. M. Bochenski. Cet auteur a publié de nombreux travaux, en particulier dans le domaine de la logique (*Formale Logik*, 1956). Le présent ouvrage rassemble sept études — toutes déjà parues dans diverses revues ou actes de colloques — traitant de divers sujets, économique, politique, éthique et philosophico-religieux. L'auteur y applique toute la rigueur de la méthode analytique à laquelle nous a habitué la philosophie anglo-saxonne. Il s'agit là incontestablement de l'œuvre d'un logicien. Les textes se distinguent par leur précision et leur valeur argumentative. Parmi eux, on relèvera d'abord une étude intéressante sur l'épineux problème posé par l'expérimentation animale. Il convient de noter aussi l'analyse systématique du concept d'autorité. Bochenski différencie l'autorité épistémique de l'autorité déontique. Alors que la première permet la clarification des concepts de science et de rationalité, la seconde se soucie des notions de liberté,

de tolérance et d'anarchisme. Si l'ouvrage n'apporte guère d'idées nouvelles, le lecteur tirera sans aucune doute profit de la clarté conceptuelle qui s'en dégage.

GÉRALD HESS

ALAIN BOYER, ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, VINCENT DESCOMBES, LUC FERRY, ROBERT LEGROS, PHILIPPE RAYNAUD, ALAIN RENAUT et PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991, 308 p.

Après leur ouvrage polémique contre Heidegger, Luc Ferry et Alain Renaut ouvrent, dans cette publication collective, un nouveau front contre l'antirationalisme. Leur but est clairement affirmé dans la préface: il s'agit, par la critique de l'option nietzschéenne prônée dans les années soixante par les «maîtres à penser de l'époque» (Foucault, Deleuze, Derrida), de «renou[er] avec l'exigence ancestrale de la rationalité» (7), ce qui est réalisé sur un mode très différent par les divers auteurs associés à cette entreprise et compris dans le «nous» du titre. Ce «nous» n'engage en effet nullement une identité de vues. Au contraire, l'hétérogénéité frappante et un peu gênante des positions exprimées est délibérée, attestant que «nul dogme commun ne les relie» (7). Derrière ce «nous» se trouvent rassemblés des auteurs qui se reconnaissent comme les représentants d'une nouvelle «génération philosophique», caractérisée par sa démarcation d'avec la génération précédente représentant «une tradition philosophique en voie d'épuisement» (7), vu le «discrédit actuel de l'irrationalisme» et «l'éclipse que connaît aujourd'hui la gloire de Nietzsche en France» (211, 198). Malgré les différences notables qui les séparent, les divers auteurs s'entendent pour défendre les valeurs libérales et démocratiques («nos valeurs libérales-démocratiques», 15), jugées incompatibles avec toute philosophie d'obéissance nietzschéenne («lorsqu'on croit devoir défendre les idéaux démocratiques et libéraux, l'on ne peut, en tant que tel et sans inconséquence, s'affirmer 'nietzschéen'», 276). Une thèse qui revient souvent dans le recueil est que la position nietzschéenne serait politiquement et moralement dangereuse (cf. p. ex. 79, 81), voire intenable. Cela ne signifie pas qu'elle soit tout juste bonne à jeter aux orties, car si «l'œuvre de Nietzsche n'apparaît plus aujourd'hui comme un dépassement de la modernité», elle n'en demeure pas moins «un élément d'une discussion qui est sans doute appelée à se poursuivre indéfiniment» (211) et dont il faut tenir compte: «Vouloir définir intellectuellement un 'projet moderne' sans y inclure son prolongement nietzschéen, c'est être incomplet ou inconséquent» (126). «Antidote de l'esprit moderne, la pensée de Nietzsche doit être prise comme un moyen privilégié de l'autocritique de la modernité» (214). La tâche qui s'impose donc est de mettre dialectiquement «la critique nietzschéenne au service de la Raison» (205). Toutefois, cette entreprise de «récupération» rationaliste ne peut être féconde que dans une perspective non nietzschéenne, puisque la dialectique est précisément assimilée à une «maladie de l'instinct rationnel» (247) par Nietzsche. C'est donc bien contre Nietzsche qu'il s'agit, pour les auteurs de ces essais, de penser avec Nietzsche.

IVES RADRIZZANI