

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **54 (2004)**

Heft 3

PDF erstellt am: **02.07.2024**

## **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

FRANZ BRENTANO, *L'origine de la connaissance morale*, trad. M. B. de Launay et J.-Cl. Gens (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard, 2003, 322 p. Philosophie contemporaine

«L'Origine de la connaissance morale» et «La Doctrine du jugement correct» (Sources : *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Oskar Kraus éd., Hambourg, Felix Meiner, (1955), 1969, p. 3-106 ; «La Doctrine du jugement correct» in *Die Lehre vom richtigen Urteil*, Franziska Mayer-Hillebrand éd., Berne, Francke Verlag, 1956, § 1 à 34, p. 1-137) répondent à des questions philosophiques fort distinctes : «Comment distingue-t-on le bien du mal ?» et «Quelle est la relation du langage avec la pensée ?» L'éthique et la logique brentaniennes partagent néanmoins le même fondement : l'expérience subjective de l'évidence. En plus de ces deux textes, l'ouvrage qui nous intéresse contient la traduction des dictées posthumes réunies dans *Wahrheit und Evidenz*, Oskar Kraus éd., Hambourg, Felix Meiner, (1930) 1974. Quelques unes d'entre elles sont justement consacrées au concept d'évidence. La compréhension de l'évidence brentanienne est indispensable à la conception de la manière dont principes éthiques et logiques s'imposent à la conscience. Selon l'A., nous avons une connaissance évidente de la correction de nos émotions, nous savons de manière évidente quand nos émotions sont appropriées aux situations. Or l'amour est l'émotion qu'il est approprié de ressentir face au bien, et la haine, l'émotion qu'il est correct d'éprouver face au mal. Ainsi sommes-nous capables de distinguer le bien du mal en nous référant à l'évidence émotionnelle qui constitue la norme de la rectitude émotionnelle. C'est à partir de ces expériences d'un amour considéré comme juste que se forme en nous, dans la mesure où nous en sommes capables, la connaissance qu'il y a un bien véritable. – Le texte intitulé «La Doctrine du jugement correct» est le produit d'une reconstitution à partir de manuscrits complétés par des interpolations de textes plus tardifs. L'ouvrage recensé ne présente que la première partie de la doctrine. Dans cette première partie, l'A. passe en revue les relations que des phénomènes psychiques, représentations et jugements, peuvent entretenir avec leurs expressions linguistiques, respectivement, les noms et les énoncés. À l'instar de Frege, l'A. tente de réformer la logique classique en contestant la forme prédicative du jugement. La structure formelle du jugement «certaines fleurs sont protégées» est «il y a des fleurs protégées». L'A. attribue au jugement une forme existentielle qui fait l'économie du sujet et du prédicat. «La Doctrine du jugement correct» est bien au cœur de la logique brentanienne, puisque le philosophe autrichien la conçoit comme l'art du jugement. Ses thèses se démarquent ainsi radicalement de la logique frégréenne dans la mesure où celle-ci essaie de rendre compte de la conservation des valeurs de vérités des pensées, c'est-à-dire des propositions. La logique brentanienne traite des phénomènes psychiques corrects, d'entités subjectives contrairement aux propositions frégréennes. Si celle-ci peuvent être saisies par les jugements, elles n'en sont pas les produits. – La traduction critique de «L'Origine de la connaissance morale» et de «La Doctrine du jugement correct» fournit un accès salutaire à des textes qui rappellent que l'A. n'est pas seulement un précurseur de la phénoménologie mais également de la pensée analytique.

JOCELYN BENOIST, *L'idée de phénoménologie* (Le grenier à sel), Paris, Beauchesne, 2001, 157 p.

Cet ouvrage, composé de cinq textes qui reprennent des conférences de l'A. entre 1994 et 1998 (à l'exception du quatrième, inédit), expose la situation actuelle de la phénoménologie et esquisse des pistes pour son évolution future. L'A., jeune figure importante de la phénoménologie française, est connu en particulier pour ses travaux sur Kant et la tradition logique autrichienne jusqu'à Husserl et la phénoménologie. Cette présentation de la phénoménologie et de ses perspectives est moins un exposé historiographique à prétention d'exhaustivité qu'un tableau récapitulatif et programmatique de la phénoménologie qui reflète les perspectives et les intérêts propres de l'A. Ainsi, deux perspectives d'interrogation ressortent nettement des différents textes. La première se rapporte à la situation de la phénoménologie française contemporaine. L'A., à la suite de ce que D. Janicaud a appelé le «tournant théologique», relève une volonté commune de dépasser le plan d'«immanence» pour se consacrer avec prédilection aux «phénomènes limites», attitude joliment comparée à l'alpinisme de l'extrême. E. Lévinas et J. L. Marion (à qui se consacre le troisième chapitre) sont les figures majeures de cette discussion que l'A. mène de manière résolument critique, afin de souligner qu'il entend bien se démarquer de cette mode actuelle de la phénoménologie française. Selon lui, mener la phénoménologie jusqu'à son «paroxysme» ne serait pas la méthode adéquate pour explorer les limites de la phénoménalité. La deuxième perspective consiste en la confrontation entre la phénoménologie et la tradition analytique anglo-saxonne. Soulignant leur origine commune dans la tradition viennoise du tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, l'A. montre les enjeux d'une mise en question réciproque et d'un dialogue entre deux traditions dont on pense souvent qu'elles s'ignorent. La question nodale de cette confrontation (dans laquelle L. Wittgenstein et J. Bouveresse tiennent des places de choix) est celle de la relation entre le voir et le dire : Que peut bien signifier l'idéal descriptif de la phénoménologie s'il n'y a aucun «donné brut» qui n'ait été toujours déjà informé par un dire ? L'A. se distancie aussi bien de l'idée d'une description pure que de l'aveu désabusé que «tout est langage», et tente de penser la relation de chiasme, de non-adéquation et pourtant de non-indifférence entre le dire et le voir. On en arrive au paradoxe que la phénoménalité est intégralement prise dans l'univers du langage, tout en ne lui étant pas réductible. La «tâche» propre de la phénoménologie, celle de décrire ce qui est donné, apparaît ainsi aussi nécessaire que problématique, et subsiste donc pleinement comme problème philosophique. La phénoménologie dont il est ici question est surtout celle des *Recherches logiques* de Husserl, que l'A. favorise nettement au détriment du «tournant transcendantal» inauguré à l'époque des *Ideen*. Cet ouvrage, d'un ton très personnel, sera d'un intérêt certain pour les personnes intéressées au rapport entre phénoménologie et philosophie du langage. Nous voudrions cependant relever, pour finir, que les réflexions phénoménologiques sur le langage issues de la pensée de M. Merleau-Ponty (nous pensons particulièrement à Marc Richir), présentent des similitudes certaines avec la pensée de l'A., particulièrement au sujet du rapport paradoxal entre un univers symbolique qui détermine toujours d'emblée notre accès à la phénoménalité, et un référent ontologique qui ne s'y laisse pourtant jamais réduire. Peut-être y a-t-il ici aussi un futur pour la phénoménologie française ?

FRÉDÉRIC MOINAT

MARTIN HEIDEGGER, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, traduit de l'allemand par Alain Boutot (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard-nrf, 2003, 368 p.

Ce cours professé à Marbourg au semestre d'été 1926, à la structure assez tâtonnante, correspond bien à toute la démarche de la pensée de Heidegger : une quête

du sens de l'Être. Partant de la différenciation des sciences et de la philosophie – démarche adoptée aussi par Jaspers quelques années auparavant –, Heidegger tente de délimiter ce qu'est la philosophie à proprement parler. C'est l'étonnement devant ce qui est donné : «Et si la philosophie trouve elle aussi son thème et ne l'invente pas, c'est donc que quelque chose qui n'est pas posé là-devant, c'est-à-dire qui n'est aucun étant, doit pouvoir devenir thème.» Dès ce moment se pose la question qui hante le penseur tout au long de son itinéraire, celle de la différence ontologique, différence entre l'étant et l'être. – À partir du premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote, il analyse toute la pensée antique, ou du moins ce qu'il veut bien en présenter. La question de la cause de ce qui est l'amène à poser celle du fondement qui est sans fond. Dans les préliminaires de son cours, Heidegger déplore que l'on ait fait, au cours des siècles, des systèmes à partir des pensées de Platon et d'Aristote : «... chez Aristote comme chez Platon : tout est ouvert, en chemin, il n'y a que des amorces, tout est encore en proie aux difficultés, et n'offre en aucune façon l'aspect lisse et achevé d'un système» (p. 60). On connaît le refus heideggerien d'une philosophie portant son nom et l'on connaît aussi l'importance accordée au chemin. Tout ce que dira Heidegger par la suite sur le chemin – en opposition à l'autoroute du savoir – est déjà présent dans ce cours. – S'il fustige la méthode historiographique, tout en reconnaissant la nécessité relative d'une connaissance historique, il se refuse à lire la pensée antique avec des lunettes modernes. Ce qui est très fort dans ce cours, c'est le double objectif suivant : 1) s'entendre sur ce qui est en cause, sans recourir aux anecdotes ; 2) aller aux sources elles-mêmes, sans référence à la littérature secondaire (cf. p. 26). Mais le fait de décrire, dans une deuxième partie, «Les penseurs grecs les plus importants», n'est-il pas déjà une littérature secondaire ? Les choix effectués ne sont pas innocents : Parménide et la question de l'être ; Héraclite et le problème du temps ; Zénon et la question de la divisibilité de l'espace et du temps. La référence à Socrate et aux sophistes tient peu de place ; Heidegger les fait intervenir pour montrer que la problématique essentielle de la pensée morale avait déjà été abordée de longue date. L'analyse des principaux concepts élaborés par Platon et Aristote constitue le point de départ des propres réflexions de Heidegger, concepts que l'on retrouve avec des sonorités bien différentes de celles des Grecs dans *Sein und Zeit*. Le cours suggère en particulier qu'Aristote avait présenté les liens entre vie et *Dasein*, mais ne les avait pas vraiment explicités : en moderne – ne lui en déplaise ! –, Heidegger met en présence les pensées d'Aristote et de Kant sur la vie, pour mieux dégager son propre concept de *Dasein*. Notons pour terminer que l'édition et la traduction du volume 22 de la *Gesamtausgabe* (édition officielle des textes de Heidegger) sont de qualité remarquable, ce qui rend plus aisée la lecture de ces notes de cours. On est bien loin ici de la traduction officielle de *Sein und Zeit*, qui reste indigeste pour qui a quelques connaissances de la pensée de Heidegger.

JACQUES SCHOUWEY

JACQUES TAMINIAUX, *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger* (Ousia), Bruxelles, Ousia, 2003, 293 p.

L'A. est connu pour ses travaux en histoire de la philosophie moderne et contemporaine : l'idéalisme allemand, et surtout la phénoménologie heideggerienne et sa discussion dans l'œuvre d'Hannah Arendt – voir à ce propos *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger. Les Sillages phénoménologiques* participent de ce même intérêt. L'ambition de l'ouvrage est de mesurer l'impact de la phénoménologie heideggerienne sur des penseurs qui, de près ou de loin, se sont réclamés de l'enseignement du penseur de l'être : Arendt, Jonas, Gadamer, Strauss, Lévinas et Merleau-Ponty. L'A. s'interroge, dans chaque cas, sur le type de reprise auquel nous avons affaire. L'ouvrage, un recueil d'articles, se divise en deux parties. Une première, assez courte

(trois articles), présente Heidegger : élève de Husserl sur la question de l'histoire et sur la théorie de la *Bedeutung*, enfin interprète de la politique d'Aristote, à l'époque de Marbourg. À ce stade on ne voit pas encore comment cela va nous mener aux reprises de Heidegger, mais le dernier article – «Le *bios politikos* dans l'enseignement de Marbourg» – apparaît rétrospectivement tout à fait instructif à cet égard : ce dont il sera largement question dans la suite de l'ouvrage, ce sera la manière dont les héritiers de Heidegger se positionnent par rapport à sa lecture de la philosophie grecque dans les années vingt (il ne sera ainsi quasiment jamais question du Heidegger tardif) ; par conséquent on commence à concevoir le lieu d'où nous parle discrètement l'A. : la philosophie politique de Arendt. Aussi la grande partie des écarts que l'auteur entend mesurer puise-t-elle à cette source : l'oubli éthico-politique qui caractérise l'ontologie (ce sera le cas pour Arendt, Gadamer, Strauss et Lévinas dans une certaine mesure). C'est ainsi que, logiquement, la deuxième partie de l'ouvrage (la partie principale) commence par l'étude du rapport de Arendt à Heidegger. On retrouve ici les thèmes de prédilection de la philosophe juive : valorisation de la dimension politique de l'existence par le biais de la *doxa* et de la rhétorique, réhabilitation de la vie active, bref tous les éléments de la sphère pratique que Heidegger passe sous silence ou bien relègue au rang de comportements inauthentiques du *Dasein*. Contre une lecture ontologisante de Platon et Aristote, privilégiant unilatéralement le comportement théorique de l'homme, Arendt invoque systématiquement la teneur pratique de ces pensées, sans pour autant succomber à ce que l'A. nomme la «grécomanie». Enfin, l'attention à cette dimension de la vie humaine l'amène à définir un concept de raison qui ne se fonde pas sur une opposition stricte entre vérité et opinion. On change de registre avec Hans Jonas. L'A. s'intéresse à la relecture gnostique de *Être et temps* qui conduit Jonas à accentuer le phénomène de la vie : le *Dasein* est une variante du concept gnostique de *pneuma* et son monde n'est humainement pas habitable, cela dans la mesure où la nature n'y a pas d'autre place que celle d'une manière d'être inauthentique du *Dasein*. Contre cette conception, Jonas cherche une approche positive de l'homme comme organisme dans la nature. Deux études inédites sont au centre de cet ouvrage. On lira avec attention le long essai sur la relation de Gadamer à Heidegger. L'A. discute cette relation en considérant leur reprise de l'éthique aristotélicienne, déterminante chez l'un comme chez l'autre, mais avec des écarts qu'il importe de souligner. La thèse consiste à montrer comment Gadamer rend mieux justice à la dimension pratique de la philosophie aristotélicienne que Heidegger. L'autre étude porte sur «La dette de Léo Strauss» ; celle-ci, de l'aveu du concerné, tient essentiellement à la critique heideggerienne de la modernité et à son concept de raison absolue au fondement de toutes choses. Mais si l'enseignement du jeune Heidegger à ce propos s'avère fructueux selon Strauss, il n'en est pas moins nécessaire de relever, une nouvelle fois, les points faibles de la démarche, à savoir principalement la reprise du *bios theorétikos* aristotélicien ; le problème n'est plus ici la primauté qui lui est accordée au détriment de la vie pratique, mais sa réinterprétation comme l'être en vue de soi-même du *Dasein*. D'autant plus que cette réinterprétation s'accompagne d'un rejet de tout critère permanent de jugement, entraînant la répétition de l'historicisme sous forme de destin de l'Être. L'ouvrage se clôt en France avec deux études sur Lévinas et une sur Merleau-Ponty. On relèvera d'une part l'intéressante méditation sur le rapport de Lévinas à l'histoire de la philosophie, rapport que l'A. infère de la relecture de Platon et Descartes que le philosophe juif oppose systématiquement à Heidegger et Husserl ; à chaque fois, c'est d'un «au-delà» dont il y va, au-delà de l'être que figure l'idée du Bien chez Platon, au-delà de la conscience que représente l'idée d'infini chez Descartes. Le souci de l'infini reste au centre de l'étude suivante, où l'A. montre comment Lévinas oppose, dans son premier grand ouvrage *Totalité et infini*, l'expérience de l'infini à la totalisation ontologique et individualiste du souci dans *Être et temps*. Le recueil se termine avec Merleau-Ponty, qui ne fut pas un élève de Heidegger, mais dont la dernière philosophie entre en dialogue

avec la pensée de l'Être. On s'aperçoit que l'un comme l'autre se sont efforcés de dépasser les ornières intellectualistes de leur maître Husserl, afin de découvrir, chacun à leur manière, l'Être dans lequel se tient au préalable le sujet constituant. Merleau-Ponty s'avère plus fidèle à l'esprit du père de la phénoménologie, dans la tournure génétique de sa pensée notamment. Un dernier mot : *Sillages phénoménologiques* est un recueil dont la légitimité s'appuie sur une contribution à l'histoire de la réception de Heidegger. De ce point de vue, le lecteur notera l'originalité des inédits (notamment celui sur Gadamer), mais regrettera aussi peut-être quelques répétitions (autour de l'éthique d'Aristote avant tout) ; enfin, sachant que c'est de phénoménologie heideggerienne dont il est question, il se pourrait bien que certains lecteurs, phénoménologues par ailleurs, ne se retrouvent pas tout à fait dans ce qu'on entend ici par ce terme.

HUBERT WYKRETOWICZ

JEAN GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)* (Passages), Paris, Cerf, 2000, 335 p.

Avec cet ouvrage, Jean Greisch, enseignant-chercheur au CNRS et directeur du troisième cycle à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, inaugure une grande enquête sur les rencontres entre la phénoménologie et l'herméneutique dans l'histoire de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle. La première étape de ce parcours est Heidegger, premier philosophe à envisager la possibilité d'une métamorphose herméneutique de la phénoménologie. C'est ce que l'A. entreprend de montrer par le biais d'une interprétation détaillée des cours donnés par Heidegger de 1919 à 1923 à Fribourg-en-Brisgau. Profitant pour ce faire de l'avancement de la publication des œuvres complètes de Heidegger, J. Greisch s'inscrit ainsi dans la mouvance des recherches heideggeriennes récentes, soulignant qu'il faut reprendre l'étude de ce philosophe à partir de ses débuts. L'intérêt de Greisch est en même temps généalogique et actualisant : d'une part, il s'agit de montrer comment Heidegger prend ses distances à l'égard de la phénoménologie de Husserl tout en se confrontant de manière critique aux philosophies de la vie, notamment de Dilthey, ce qui permettra en même temps de comprendre comment Heidegger est conduit par là même à l'élaboration de ses ouvrages ultérieurs ; d'autre part, il s'agit de dégager les enjeux de la démarche du Heidegger des débuts pour la réflexion herméneutique actuelle, ce qui conduit l'A. à dialoguer au fil des pages avec des partenaires comme Ricœur, Gadamer, Foucault ou Derrida. Le tout s'organise autour de l'idée de «l'herméneutique de la facticité», idée maîtresse de ces cours de Heidegger. Ce programme conduit Heidegger à un différend avec Husserl, exprimé par le biais de la symbolique biblique (cf. Genèse 2-3) dans l'opposition entre «arbre de vie» (le souci heideggerien d'inscrire sa démarche dans le contexte de la vie facticielle des humains, de la finitude et de l'historicité) et «arbre du savoir» (le souci husserlien d'une phénoménologie conçue comme science absolument rigoureuse). – L'intérêt de l'ouvrage de Greisch est d'abord didactique : construit en douze chapitres bien articulés, écrit de manière claire, il donne accès à des textes non encore disponibles en langue française. Il est ensuite généalogique : il nous permet de situer le travail du Heidegger des débuts dans son contexte historique et d'en saisir les incidences pour son travail ultérieur. Mais il est en même temps systématique : il nous introduit à la discussion actuelle sur les liens entre phénoménologie et herméneutique sous l'angle de la notion de facticité. Pour les théologiens et théologiennes, on signalera tout particulièrement les chapitres 8 et 9, intitulés respectivement «La facticité chrétienne. Heidegger lecteur de Saint Paul» et «Souci et tentation. La dette augustinienne», chapitres qui montrent de manière remarquable comment le projet de Heidegger débouche sur une phénoméno-

gie de la religion, en dialogue avec Paul et Augustin, et par ce biais également avec Luther. Un ouvrage indispensable pour qui veut comprendre comment, au début du XX<sup>e</sup> siècle, se nouent une première fois les liens entre phénoménologie et herméneutique sur lesquels d'autres auteurs reviendront, auxquels Jean Greisch consacre les volumes suivants de son enquête systématique.

PIERRE BÜHLER

JEAN GREISCH, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien* (Histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 2000, 282 p.

S'intéressant aux différents visages que la phénoménologie herméneutique revêt au XX<sup>e</sup> siècle, Jean Greisch avait commencé par consacrer un premier volume au programme d'une «herméneutique de la vie facticielle» chez le jeune Heidegger (dans *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000). L'ouvrage *Le cogito herméneutique*, paru la même année, constitue le deuxième volet de son investigation, consacré aux diverses modifications qu'a connues l'idée même de phénoménologie dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Issu de quatre séminaires donnés à l'Université Nationale General San Martin à Buenos Aires en automne 1999, l'ouvrage reprend, en version modifiée, certains textes déjà publiés ailleurs. Le fil conducteur des six études regroupées dans cet ouvrage est de montrer comment on se trouve confronté aux relations conflictuelles entre l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien lorsqu'on entreprend de définir une phénoménologie herméneutique dans le paysage foisonnant de la phénoménologie francophone de ces dernières décennies. – Ainsi, sous le titre «Les yeux de Husserl en France», la première étude (p. 13-50) s'attache aux tentatives françaises de refondation de l'idée même de phénoménologie (E. Levinas, M. Henry, M. Richir, J.-L. Marion). La deuxième (p. 51-73) est tout entière consacrée au projet de phénoménologie herméneutique de Paul Ricœur, désignée comme herméneutique «more gallico demonstrata». Dans le troisième chapitre (p. 75-99), l'A. entreprend d'évaluer la pertinence de ce modèle pour une herméneutique du dialogue interculturel, en retournant à l'héritage de l'herméneutique du XVII<sup>e</sup> siècle, en particulier au «principe d'équité herméneutique», développé notamment par Georg-Friedrich Meier. Cette thématique est reprise sur un plan contemporain dans le quatrième chapitre (p. 101-147), par le biais d'une évaluation des débats autour du «principe of charity» dans les théories de la «traduction radicale» de Quine et de «l'interprétation radicale» de Davidson. Les deux dernières études (p. 149-199 et 201-248) développent une réflexion sur les liens entre l'herméneutique et la métaphysique, au sens d'une philosophie première. S'opposant à l'idée que l'herméneutique relève résolument d'une ère post-métaphysique (cf. Gianni Vattimo !), l'A. tente de repenser de manière plus constructive ce qu'il appelle la «fonction méta» de l'herméneutique. S'inspirant de l'article de Kant «Qu'appelle-t-on s'orienter dans la pensée ?», J. Greisch entreprend de redéfinir la notion de transcendance sous l'angle de la phénoménologie herméneutique. – Certes, les six études révèlent parfois la diversité de leurs insertions premières, si bien que la trajectoire n'est pas totalement continue, mais comporte quelques discontinuités. Mais malgré tout, le parcours que nous propose l'A. est impressionnant. Il nous fait découvrir une multitude de facettes dans ce paysage foisonnant de la phénoménologie herméneutique. En même temps, et ce n'est pas le moindre des intérêts de l'ouvrage, il nous permet aussi de situer le projet de l'A. lui-même, engagé activement dans les travaux qu'il nous présente.

PIERRE BÜHLER

JEAN GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens* (Krisis), Paris, Jérôme Millon, 2001, 445 p.

Ce volume constitue le troisième volet d'une trilogie consacrée à la rencontre entre la phénoménologie et l'herméneutique dans la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle. Il est clair que dans ce projet une place de choix devait revenir à l'œuvre de Paul Ricœur. Celle-ci avait déjà fait l'objet d'une présentation dans le deuxième volet de la trilogie, sous le titre d'une herméneutique «more gallico demonstrata» (cf. *Le cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2000, p. 51-73). Comme le dit l'A. dans son avant-propos, «cette caractérisation générale appelait une analyse bien plus approfondie» (p. 7), et c'est cette analyse approfondie que livre ce troisième volume, qui forme ainsi le pendant du premier volume, consacré à la première herméneutique de Heidegger (*L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000). Issu de leçons publiques données en Colombie, dans le cadre de la «Chaire Maurice Blondel», l'ouvrage reprend, en version remaniée, des textes déjà publiés ailleurs. – Parcourant l'ensemble de l'œuvre sous le thème général de «l'itinérance du sens», l'A. veut nous montrer comment Ricœur inscrit sa phénoménologie herméneutique en même temps dans l'héritage de la philosophie réflexive et dans celui de la phénoménologie husserlienne. La catégorie du «cogito blessé» occupe une place centrale dans cette présentation. – Après une brève introduction, sur «l'herméneutique à l'école de la phénoménologie», l'ouvrage est construit, selon une double architecture, en trois parties et treize chapitres. La première partie (chap. I-III ; p. 27-141) retrace le chemin qui conduit Ricœur de sa phénoménologie de la volonté à l'herméneutique du symbole. Au cœur de cette trajectoire des débuts se tient «l'épreuve du mal», suscitant la blessure du cogito, et c'est la confrontation à cette épreuve qui provoquera «la percée herméneutique de 1960» (chap. III). La deuxième partie (chap. IV-VIII ; 143-281) s'organise autour du motif de la narrativité, motif central dans l'œuvre des années 80. Il y est question du «cogito narratif», conscience historique se constituant à travers les jeux de la mise en intrigue dans le récit de fiction et le récit historique. La troisième partie retrace les grandes lignes des derniers travaux de Ricœur, sous l'angle d'une «phénoménologie de l'homme capable» (chap. IX-XIII ; p. 283-434) : dans l'élaboration de l'herméneutique du soi, la mémoire, l'oubli, le pardon, la promesse, le témoignage et l'attestation constituent autant d'étapes centrales. Le chapitre final est particulièrement intéressant pour les lectrices et lecteurs de notre revue, puisqu'il se situe aux confins de la philosophie et de la théologie, en déployant les perspectives ricœuriniennes d'une philosophie herméneutique de la religion. Dans ses dernières pages, l'A. s'interroge sur le «protestantisme» de Ricœur, dont il voit une trace importante dans la détermination herméneutique du «devant Dieu» en tant que condition fondamentale. – Le livre de Jean Greisch témoigne d'une connaissance profonde et subtile de l'œuvre de Ricœur. C'est pourquoi cet ouvrage peut être recommandé comme une excellente introduction à la pensée de cet auteur central pour l'herméneutique du XX<sup>e</sup> siècle. Il nous permet de repérer et de retracer les chemins de cette philosophie itinérante.

PIERRE BÜHLER

PAUL RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Les essais), Paris, Stock, 2004, 387 p.

Les trois études réunies dans cet ouvrage reprennent trois conférences données par Ricœur à Vienne et à Fribourg en Breisgau. Comme l'A. le précise dans son avant-propos, l'investigation a été suscitée par «un sentiment de perplexité concernant le statut sémantique du terme même «reconnaissance» (p. 9) : alors même que le mot peut figurer dans un dictionnaire comme une unité lexicale unique malgré toute la multiplicité qui



le caractérise, il n'existe pourtant pas de théorie philosophique de la reconnaissance digne de ce nom. Le pari de Ricœur est donc «de conférer à la suite des occurrences philosophiques connues du mot «reconnaissance» la cohérence d'une polysémie réglée» (p. 10). C'est le but visé dans le «parcours» des trois études, «parcours» plutôt que «théorie», parce que «la perplexité initiale qui a motivé cette enquête» persiste (p. 11) Et dans le parcours s'inscrit la dynamique d'un renversement grammatical : on passe dans l'usage du verbe «reconnaître» de la voix active à la voix passive. – Partant dans sa première étude de la multiplicité lexicale du terme, Ricœur entreprend d'en saisir le principe organisateur. Cela s'effectue tout d'abord par le lien entre la reconnaissance et l'identification : s'inspirant de Descartes et Kant, l'A. nous montre comment, par la synthèse cognitive, on peut retrouver dans les personnes ou les objets, sous le flux des changements, l'identité qui nous permet de les reconnaître. Avec *Le temps retrouvé* de Proust, Ricœur confronte cette démarche d'identification «à l'épreuve du méconnaissable», ce qui fait rejaillir l'enquête sur un autre plan, celui de la reconnaissance de soi, thème de la seconde étude. – En s'inspirant d'Homère, de Sophocle et d'Aristote, l'A. montre comment l'agir humain renvoie l'agent à la tâche de se reconnaître comme un sujet conscient de ses fins et de ses moyens, libre et responsable. Cette reconnaissance de soi s'organise autour de deux pôles, celui du rapport à son propre passé, par la mémoire, et celui du rapport au futur de l'autre, qui ouvre l'espace de la promesse et de l'engagement à l'égard d'autrui. Mais cette ouverture vient buter sur la dissymétrie qui caractérise les rapports sociaux, dissymétrie qui suscite la question de la reconnaissance mutuelle, thème de la troisième étape. – C'est à cet endroit que s'opère l'inversion à la voix passive : nous voulons être reconnus par les autres, comme ceux-ci veulent être reconnus par nous. Ricœur procède ici par une relecture détaillée de la lutte pour la reconnaissance telle qu'elle s'esquisse dans la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel. Mais pour que cette lutte pour la reconnaissance ne conduise pas à la guerre de tous contre tous, elle doit être repensée de manière à déboucher sur des états de paix, et c'est à cet effort que s'attache l'A., en dégagant l'expérience du don comme une sorte de «clairière» dans la forêt des perplexités. Cela permet à l'A. de terminer son parcours – sans l'achever ! – par une dernière forme de la reconnaissance, celle de la gratitude. – Consacré à un thème d'extrême actualité, cet ouvrage de Ricœur est hautement stimulant, par la multiplicité des aspects qu'il met en jeu, sans jamais perdre son fil conducteur. Tant les philosophes que les théologiens pourront y trouver de quoi nourrir leurs réflexions et leurs engagements. Le théologien que je suis s'interroge sur la manière d'articuler une théologie de la reconnaissance en dialogue avec le philosophe. Car il est clair que la problématique de la reconnaissance est au cœur du message de la justification par la foi : la promesse de l'Évangile est que l'être humain en quête de reconnaissance a déjà été reconnu tel qu'il est par Dieu. Il serait intéressant d'entendre le philosophe réagir à l'hypothèse de cette reconnaissance passive devant Dieu.

PIERRE BÜHLER

PHILIPPE EBERHARDT, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 251 p.

Thèse de doctorat, cet ouvrage analyse la pensée de Gadamer, l'herméneutique philosophique, sous l'angle de la voix (ou voie) moyenne, c'est-à-dire qu'il considère le discours humain, non seulement comme initiative de l'homme, mais comme parole dont l'homme est partenaire. Référence est faite à la voix moyenne des Grecs, que Heidegger reprend dans sa réflexion sur le langage : *sehen lassen*, laisser voir, laisser venir au sujet ce qui vient à se montrer. Si, dans de nombreuses langues occidentales, la forme verbale moyenne a disparu et qu'il faut recourir à la forme pronominale, l'A.

tente de montrer que la voix moyenne n'est pas simplement la moitié d'un chemin, la moyenne mathématique, mais indique une autre voix (voie). L'intérêt de cet ouvrage consiste indubitablement dans la lecture qu'il propose de l'ensemble de l'œuvre de Gadamer. Avec perspicacité, il montre comment les lecteurs de Gadamer ont oublié de voir la signification de la voix moyenne dans l'herméneutique. L'auteur relit *Wahrheit und Methode* sous l'angle de cette voix moyenne : que nous arrive-t-il lorsque nous comprenons ? Son analyse du jeu, de la fusion des horizons de sens et de la spéculation linguistique est une lecture très pertinente de l'ouvrage majeur de Gadamer ; elle a le mérite d'explicitier le discours gadamerien. Tout le chapitre consacré à la spéculation sur le langage fait référence à cette phrase emblématique de l'herméneutique gadamerienne : «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.» L'accent est mis sur l'écoute où le mot, la parole, trouve sens. C'est pourquoi le sens de l'ouïe domine celui de la vision. Mais, dans les deux situations, l'événement de la compréhension est un événement moyen ou médial : le sujet comprenant est lui-même compris. Si la lecture et l'explicitation de la pensée de Gadamer sont absolument pertinentes, lorsque l'auteur en vient à discuter l'application de l'herméneutique à la théologie et voir dans l'herméneutique un refus du kérygme chrétien, il y a un pas qui peut poser problème : l'aspect théologique n'a jamais été pour Gadamer un élément clé de sa réflexion, mais à la suite de Heidegger un présupposé devant l'amener à penser plus loin. L'herméneutique philosophique est avant tout une ontologie universelle, c'est-à-dire une pensée orientée vers le sens de ce que peut signifier être. La question de la transcendance n'est pas prioritaire aux yeux de l'A. et pourtant c'est une question qui mériterait d'être analysée : comment le Réformé Gadamer a pensé cette problématique ? L'on sait ce que le catholique Heidegger a pensé de la religion et de l'appartenance à une quelconque foi. Jaspers, prédécesseur de Gadamer à Heidelberg, avait déjà posé la question en proposant une «foi philosophique» dont la signification nous est donnée dans *L'introduction à la philosophie*, mais qui laisse sur sa faim toute personne désireuse de comprendre un peu ce qui pourrait être appelé transcendance. Qu'on l'appelle métaphysique ou pensée de l'être, toute réflexion digne de ce nom ne peut se cantonner dans la mise en place de structures, mais doit se confronter aux véritables questions : celle de l'existence de la transcendance en est une.

JACQUES SCHOUWEY

GUY DENIAU, JEAN-CLAUDE GENS (éds), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer* (Phéno), Paris, *Le Cercle Herméneutique*, septembre 2003, 228 p.

Ce recueil d'articles gravitant autour de l'herméneutique ne constitue en aucun cas un hommage à Gadamer, mais un véritable essai d'analyse de l'héritage laissé par lui. L'intérêt de ces études réside dans la tentative de situer l'herméneutique philosophique dans le contexte général de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle et d'en montrer les attaches avec les philosophies des siècles précédents. Si la plupart des A. reconnaissent l'importance des concepts-clés énoncés par Gadamer (tradition, horizon de sens, préjugé, dialectique de la question-réponse, langage, art, distance temporelle, etc.), ils ne leur attribuent pas tous la même valeur, certains voyant dans ces concepts une possibilité d'élaboration d'une herméneutique philosophique comme philosophie universelle, d'autres au contraire ne percevant dans chacun d'eux qu'un reliquat d'une pensée plus ancienne et plus élaborée. F. Volpi analyse subtilement le lien établi par Gadamer entre herméneutique et philosophie pratique, montrant en quoi Gadamer propose un néoaristotélisme dans l'usage qu'il fait du concept de «pratique. Y. Elissalde s'attache à la question de l'interprétation et à la découverte du sens à travers le dialogue. G. Deniau propose une réflexion sur le sens (*Sinn*) et le vouloir-dire (*Bedeutung*) chez Gadamer.

Cette étude mériterait, selon nous, un approfondissement et nous espérons que Deniau y reviendra, car ces deux concepts sont chez Gadamer des concepts-clés, mais pas toujours vraiment clarifiés. Un grand thème de l'herméneutique est celui de l'histoire, de son rôle pour la pensée. A. Stanguennec analyse la critique gadamerienne de l'historicisme et «l'appropriation à soi» de l'historicité. R. Dottori montre en quoi Gadamer se rattache à Hegel dans sa conception des rapports entre être, logos et langue. J. Grondin, quant à lui, étudie les liens possibles et les distances entre l'herméneutique de Bultmann centrée sur le contenu religieux et celle de Gadamer se détachant de ce contexte, même si l'arrière-plan commun aux deux penseurs est le cheminement de Heidegger. V. Delecroix scrute les liens entre Gadamer et l'herméneutique post-romantique de Kierkegaard ; c'est le problème du passage de la conscience esthétique (subjective) à une herméneutique universelle qui est ici en question. – L'on sait la place accordée par Heidegger et Gadamer à la poésie, mais on a souvent de la peine à en saisir le pourquoi et l'enjeu. D. Di Cesare tente assez succinctement une réponse en étudiant les liens de Gadamer à Paul Celan. Mais ici encore, cette étude mériterait un développement. Le texte le plus dense du recueil est, à coup sûr, celui de K.-O. Apel consacré à l'advenir de la vérité dans la pensée gadamerienne issue de Heidegger et à la tentative de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide. Apel fait référence au transcendantalisme kantien pour montrer que le cercle herméneutique présuppose toujours déjà un premier, un principe d'auto-intégration, notamment dans l'essai de compréhension de l'histoire. G. Scholtz tente de montrer que l'herméneutique philosophique, cherchant à fonder les sciences humaines, ne saurait remplacer ces dernières. Il reprend les principaux concepts et montre en quoi ceux-ci sont déjà présents dans les diverses sciences humaines, au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. L'auteur s'en prend surtout à la notion de préjugé. F. Vercellone analyse la manière dont l'herméneutique de Gadamer a été transmise et reformulée dans la philosophie italienne, notamment chez E. Betti, L. Pareyson et G. Vattimo. J.-C. Gens étudie comment Gadamer reste prisonnier de la distinction entre sciences de l'esprit et sciences de la nature ; il suggère qu'il pourrait aussi y avoir une herméneutique de la nature. Pour ce faire, il serait judicieux, selon lui, d'étudier plus à fond l'herméneutique post-diltheyenne. – Chacun de ces articles peut être le point de départ d'une réflexion critique d'un élément essentiel de la philosophie de Gadamer, mais aucun ne scrute suffisamment les enjeux possibles de l'herméneutique philosophique.

JACQUES SCHOUWEY

GUY DENIAU (éd.), *Déconstruction et herméneutique*. Dossier central, Paris, *Le Cercle Herméneutique*, Janvier 2004, 230 p.

S'il n'est pas rare de confronter Gadamer et Derrida, il l'est plus d'essayer de voir en quoi herméneutique et déconstruction peuvent être porteuses d'une pensée toujours nouvelle. Ce numéro de revue offre une série de réflexions à la croisée des chemins entre phénoménologie, herméneutique et déconstruction. Les auteurs suggèrent des lectures fort judicieuses des textes – ou plutôt des œuvres – de Gadamer et Derrida et de leur incompréhension mutuelle. Longtemps, on a opposé ces pensées de la parole et de l'écrit. La parole, comme caractéristique de l'humain, comme «reflet» de la pensée, a toujours interpellé Gadamer pour qui parler est avant tout être appelé, se laisser dire quelque chose. Dans cette optique, tout est texte pour l'être humain, ce qui suppose décryptage, déchiffrement, décodage. Ainsi la parole est toujours déjà traces, griffes, indices d'un au-delà de soi : Derrida, malgré la difficulté de ses textes récents, nous renvoie à Platon ou plus exactement à un platonisme inversé : l'écrit est premier, tout est texte, pour ne pas dire prétexte. – En dépit d'approches à première vue opposées,

Gadamer et Derrida mettent le doigt sur une question qu'Aristote avait judicieusement posée lorsqu'il affirmait que l'homme est l'animal doué du logos. – Dans les articles publiés, nous en retiendrons quelques-uns qui ont le mérite d'ouvrir des voies de réflexion. Ingrid Auriol offre une pensée, fondée sur le *De Anima* d'Aristote, qui analyse les sens du toucher et du goût, montrant ainsi que les sens les moins mesurables sont en corrélation très étroite avec le logos. L'apport de Michel Jean Dubois consiste indéniablement dans son souci de comprendre l'expérience de l'animal. Sa réflexion est à mettre en discussion avec celle de Peter Singer qui refuse le spécisme, mais s'interroge sur la signification de l'expérience animale d'un point de vue non humain. Gaëlle Maz dissocie finement ironie et humour et montre en quoi ces deux aspects de l'hilarité sont essentiels pour le dépressif. Dans la partie plus ontologique du volume, le texte de Mireille Coulomb jette une lumière sur la différence entre le «on» heideggerien, neutre, et le «nous» que propose Binswanger, «nous» qui amène toujours à une confrontation, à un dialogue. – Le «Dossier central» nous laisse un peu sur notre faim. Sans dénier aux auteurs le mérite d'un essai d'explicitation, force est de constater que la lecture des textes de Gadamer et Derrida tourne assez facilement au prétexte. Malheureusement, le texte sur le texte ne convie plus à une vraie lecture, celle de ce qui est. «Zur Sache selbst» : fameux mot d'ordre husserlien qu'ont parfois tendance à oublier herméneutes et déconstructivistes.

JAQUES SCHOUWEY

INGOLF U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 2003, 578 p.

L'ouvrage consiste en trois parties dont chacune est consacrée à une question spécifique (pour le résumé, cf. p. 2). I : Qu'est-ce que la philosophie de la religion et quelles sont ses tâches ? II : Quelles sont les fausses voies à éviter ? III : Comment la philosophie de la religion doit-elle procéder ? Les réponses de l'A. à ces questions sont fondées sur une hypothèse fondamentale : la philosophie de la religion doit, comme toute autre réflexion, partir résolument des phénomènes concrets de la vie. Partie I : La philosophie de la religion est la réflexion philosophique sur la religion (p. 65). Elle a pour thème les phénomènes de la vie religieuse. Sa tâche est d'orienter : en partant des données réelles, elle décrit des possibilités (p. 122), d'autres façons de voir les choses, d'autres perspectives de vie. Dans cette tâche d'orientation, la philosophie de la religion est elle-même pré-orientée : vers la réalité absolue de Dieu, la «réalité du possible» (la référence à Kierkegaard se trouve à la p. 153). Partie II : Sur cette base, l'A. prend ses distances par rapport à la manière habituelle de comprendre et de traiter la philosophie de la religion, c'est-à-dire comme un essai de *démontrer* l'existence de Dieu et la nécessité de la religion. Deux démarches en particulier sont critiquées de manière détaillée : le théisme philosophique et le subjectivisme religieux. Partie III : L'alternative proposée par l'A. est une approche rigoureusement herméneutique et phénoménologique : «*Gottes Tatsächlichkeit, kein Gottesbegriff, ist der sachgemäße Gegenstand philosophischen Gott-Denkens*» (p. 521 sq., en référence à Rosenzweig). Il faut penser Dieu concrètement (p. 512-515) et non dans l'abstraction, et le point de départ de toute réflexion philosophique est l'expérience de Dieu dans la vie – constituée par le fait que Dieu parle et qu'on parle de lui (p. 520, note 7). Ces quelques lignes de résumé ne peuvent qu'indiquer la direction générale de l'ouvrage. L'argumentation est bien sûr beaucoup plus nuancée. Les notes révèlent une connaissance remarquable de la discussion en la matière, y compris la discussion dans le monde anglophone et dans la théologie catholique. Il s'agit d'une véritable synthèse, et on ne peut que saluer le défi relevé par l'A. à une époque où le débat académique se déroule plutôt dans des

articles isolés. Il faut relever de plus les réticences de la théologie protestante actuelle à l'égard de la philosophie de la religion. Ces réticences viennent d'ailleurs pour la plupart de la «théologie de la Parole» du XX<sup>e</sup> siècle, et il est intéressant de voir comment l'A., qui est lui-même enraciné dans cette tendance théologique, essaie de surmonter les doutes émis par ses prédécesseurs. En l'occurrence – et cela me semble être le point de départ de toute l'entreprise –, il veut combattre l'hypothèse qui veut que l'on choisisse entre raison ou religion (cf. p. 112). Pour lui, il est possible de prendre en considération les deux en même temps. Il faut simplement prendre distance à l'égard de l'idée (moderne) d'une raison pure et absolue et la remplacer par l'idée (post-moderne) d'une raison qui n'existe qu'au pluriel, pour ainsi ouvrir la porte à une «raison de la foi», inscrite dans une forme de vie concrète. L'A. critique très sévèrement les autres positions en la matière (cf. par exemple son dernier mot à la p. 548). Cela m'encourage à poser quelques questions en retour : 1) L'A. s'en prend aux alternatives simplifiantes ; mais n'est-il pas aussi réducteur d'opposer à travers tout le livre des approches «abstraites» et des approches «concrètes» ? Est-ce que l'être humain a connaissance des phénomènes ou des faits sans que sa raison les ait déjà conceptualisés ? S'il n'y a pas de raison pure, il n'y a pas non plus de phénomènes purs (cf. la définition du prénomène que l'A. propose à la p. 128). 2) L'A. tient beaucoup à la différence entre la théologie et la philosophie de la religion, surtout dans la première partie de l'ouvrage (cf. par exemple p. 1, 167 sq., 265). Expliciter la différence en distinguant deux perspectives complémentaires qui seraient celle de la première personne pour la théologie et celle de la troisième personne pour la philosophie (p. 105) est une idée intéressante. Mais ne faudrait-il pas dire clairement que cette troisième personne est envisagée par un théologien ? Ainsi, on pourrait toujours parler d'une différence entre les deux disciplines, mais il apparaîtrait plus clairement que la distinction se fait à l'intérieur de la «raison de la foi» – en cohérence avec la troisième partie de l'ouvrage, où l'A. parle d'une analyse *théologique* (p. 475) et confirme que sa réflexion part de l'idée *chrétienne* de Dieu (p. 476). Cette confirmation semble être plus cohérente avec l'approche fondamentale d'une raison toujours située dans une tradition concrète. Pourquoi dès lors ne pas afficher dès le début qu'il s'agit bel et bien d'une philosophie de la religion *chrétienne* ? Y aurait-il encore dans la première partie de l'ouvrage des traces de la quête d'une analyse neutre que l'ouvrage rejette plus tard ?

FRIEDRICH LOHMANN

VINCENT DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de l'«intentionnalité» et de la «transcendance de l'Ego»* (Ousia, 40), Bruxelles, Ousia, 2000, 696 p.

Voici un maître livre d'un philosophe loin des estrades médiatiques, dont la richesse et la finesse d'analyse rendent forcément indigente la présente recension. L'A. examine avec une rare compétence le rapport de Sartre à la phénoménologie, en montrant que le point de départ de la phénoménologie sartrienne se trouve dans l'article sur *l'intentionnalité (Situations I)*, dans lequel Sartre réhabilite le monde, le perçu contre l'idéalisme et les philosophies de l'intériorité. On constate que Sartre ne retient de Husserl que ce qui le convainc dans sa *critique de la raison psychologique*. Il résiste à une rigueur méthodologique husserlienne jugée excessive et veut retravailler la double évidence du *cogito* et de la liberté. Pour ne donner que quelques points de repères dans ce remarquable ouvrage qui constitue désormais un outil précieux pour aborder la philosophie de Sartre, mentionnons l'importance d'une noëse active et qui s'éclate vers l'extérieur dans l'acte de connaissance, la matière y étant toujours pensée : l'intentionnalité, c'est le monde révélé à la conscience. Les présents-éternité se succèdent, ainsi cette eau, petit

morceau d'éternité, ou ces visages, réalité à laisser être. L'objectivité de l'intentionnalité n'est pas l'objectivité réductrice du scientifique ; elle est attention toute en éveil. Certes, il y a refus d'une intériorité égocentrique, mais affirmation d'une intersubjectivité assurant une pleine réalisation de la dimension humaine. La saisie connaissante est comprise comme mixte de perception et d'affectivité à purifier, distinguant le «Je suis en colère» du «Il est haïssable». L'effort phénoménologique s'oppose au laisser-aller de *la nausée* et de la pensée magique et de leur émotivité démissionnaire. L'importance de l'action est constamment affirmée. Les faits sont bruts, il faut apprendre à découvrir et donner sens. En même temps s'opère une conquête progressive de soi, de vécu en vécu, d'acte et acte, d'expérience en expérience. Mais jamais le pour-soi n'«est» une fois pour toutes. C'est le temps qui permet de trouver l'unité ; des «âmes momentanées» *se succèdent*. Ici apparaît la nécessaire éthique de la générosité, non seulement dans l'acte d'écrire et de lire mais dans la vie en général. Avec Husserl, Sartre distingue *être* comme vécu d'*être* comme chose. Il faut alors refuser le moi transcendantal en tant que mixte contradictoire ; ce qui n'annule pas le je mais le limite à sa face active d'ego empirique, en luttant contre deux dangers : celui d'un égocentrisme abusif et celui de la croyance en un inconscient déterminant, qu'il convient de distinguer d'un simple préconscient irréflecti, déjà démasqué par La Rochefoucauld, auquel cependant Sartre reproche précisément quelque déterminisme. Ainsi, dès *La transcendance de l'ego*, on voit réclamée une éthique de la générosité, faisant la chasse à une *Erlebnis* impure qu'il faut rendre réfléchi, comme on le voit dans les *Carnets de la drôle de guerre*. La vérité se dévoile au terme d'une longue erreur vagabonde. Le fait de voir le moi comme un «polypier d'images», agrégat de données empiriques, n'ôte rien à la concrétude du sujet. Certes, la connaissance de soi est limitée et, comme on ne peut se connaître marchant en s'arrêtant, le moi ne peut se révéler que par les actes, dans le rapport à autrui et au monde. La conscience est toujours en dialectique, liberté fragile, devant résister au matérialisme comme à l'idéalisme. Assumant puis dépassant *la nausée*, la phénoménologie sartrienne se distance de celle de Husserl et devient existentialisme d'un sujet en chemin et en liens avec autrui et le monde, libre et responsable.

CLAUDE DROZ

MICHEL VANNI, *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique* (CNRS Philosophie), Paris, CNRS Editions, 2004, 335 p.

La philosophie d'E. Levinas confronte deux ordres qui sont irrémédiablement séparés : l'ordre éthique et l'ordre ontologique. L'intrigue éthique entre le sujet et l'autre est décrite comme venant perturber le jeu de l'être, de la conscience constituante et de l'égoïsme. L'exposition affective à autrui ouvre une brèche qui expulse la subjectivité hors du monde et l'oblige à une passivité radicale ; la responsabilité n'est pas pensée en gestes ou en actes, mais comme le prolongement de l'affect pré-originnaire, sans retour vers le monde. Levinas parle certes, dans certains textes, de la genèse de la justice (mondaine) à partir du moment de la responsabilité ; mais cette genèse n'est jamais pensée jusqu'au bout, et la continuité qui irait d'une instance à l'autre reste, au regard du sens même de la philosophie levinassienne, problématique. Ce sont les difficultés posées par cette séparation radicale de l'éthique et de l'ontologie qui motivent les réflexions de l'A. Quel est en effet le sens d'une responsabilité qui n'est que pure patience, qui ne peut se traduire en gestes qu'en s'inscrivant dans le monde et, donc, qu'en se trahissant ? Tout en revenant sur la critique excessive du monde et de la totalité que fait, selon lui, Lévinas, l'A. se propose, dans une œuvre dense et technique, d'analyser les possibilités de prolongements pratiques de l'affect pré-originnaire. Il s'agit

en fait, à partir de l'affect et avant le moment de la justice, d'ouvrir un champ pour des *réponses pratiques différenciées* – contrairement au caractère indéterminé, chez Levinas, de la responsabilité et de la figure d'autrui – fidèles à la singularité tout à la fois du sujet et de l'autre, ainsi qu'à la multiplicité des requêtes et des situations. Mais comment conserver la «structure d'affect» chère à Levinas, et prolonger ce moment de passivité pure en une réponse pratique qui ne le trahisse pas, en un acte qui ne le récupère pas complètement ? Pour penser cette réponse adossée à une affection irrécupérable, l'A. convoque d'abord Husserl, Merleau-Ponty et Heidegger ; seuls les deux derniers développent l'idée d'un moment de passivité qui échappe au pouvoir du sujet, mais dans le cadre d'une réflexion ontologique sur l'être du monde dont la question éthique est absente. L'apport le plus décisif à la constitution de ce champ éthique viendra finalement de la théorie de la «responsivité» de Bernhard Waldenfels. Ce philosophe s'inspire lui-même de Levinas (et de Merleau-Ponty) pour définir le domaine de la praxis comme celui des réponses, paroles et actions, apportées à des requêtes extérieures. Le sujet éthique est essentiellement sujet *répondant*, sollicité par un champ de requêtes déjà sélectionnées passivement. Le répondre – qui est l'événement de la réponse et non le contenu répondu – est caractérisé entre autres par son insuffisance et son excès, par le caractère hétéronome de sa provocation et la non-réciprocité de la relation dans laquelle il s'inscrit ; toutes catégories que l'on trouve déjà à l'œuvre dans l'éthique d'E. Levinas. Mais si l'idée de «requête responsive» conduit bien à penser l'éthique dans les termes d'une affection primordiale irrécupérable par le sujet actif, «responsivité» (Waldenfels) et «responsabilité» (Levinas) ne sont pas superposables ; la première possède en effet une «dimension productive» – elle conduit à des gestes éthiques différenciés – dont la seconde est dépourvue. Repenser la philosophie levinassienne à l'aide de la notion de «responsivité» oblige donc l'A. à renoncer à l'idée de séparation radicale entre éthique et ontologie. C'est le prix à payer pour que l'affect pré-originaire puisse se prolonger dans le champ de la praxis.

NATHALIE MAILLARD

MICHEL HENRY, *De la phénoménologie*, t. I : *Phénoménologie de la vie* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2003, 209 p.

–, *De la subjectivité*, t. II : *Phénoménologie de la vie* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2003, 183 p.

Comme le dit avec tant de justesse Jean-Luc Marion dans l'avant-propos : «Sa mort, le 3 juillet 2002, livre Michel Henry à sa double éternité, celle du chrétien qu'il fut dès le début, celle de son œuvre au titre du philosophe qu'il fut de part en part. Mais désormais nous n'aurons plus accès qu'à son œuvre». À côté des livres qui ont jalonné chacune des étapes de sa réflexion, le philosophe nous laisse encore, publiées dans des revues, collectifs et actes de colloque parfois difficiles d'accès, une série d'études et de conférences, dont certaines sont restées inédites, qui en furent le plus souvent comme les ébauches. «On y découvre, dit encore Jean-Luc Marion, derrière l'apparence auto-référentielle d'une globalité que rien ne semble entamer, qui marque indiscutablement les ouvrages majeurs, qu'en fait l'invention puissante de Michel Henry développait sa spontanéité créatrice à travers maints débats serrés et une infinité de rencontres privilégiées, sur un mode étonnamment dialogique. Cette entente, ce commerce et cette écoute surprenaient d'ailleurs souvent ceux qui en étaient restés à une acception d'abord superficielle de l'auto-affection. En fait l'auto-affection n'avait rien d'un autisme, mais s'exerçait toujours par et dans une profonde affection, au double sens, indissolublement, du terme. L'affection, par soi, se laissait affecter elle-même par toutes les autres

consciences auto-affectées que l'amitié lui attirait». On ne peut mieux préparer le lecteur à l'appréciation de la valeur des textes rassemblés dans ces deux ouvrages, qui constituent une étape décisive dans la constitution des œuvres complètes. Dans les onze essais du premier volume, ce sont les thèmes centraux de sa «phénoménologie de la vie» qu'il tente d'aborder sous ses différents aspects, le concept d'âme, la naissance, la souffrance, le toucher et, surtout, cette auto-temporalisation de l'auto-affection du s'éprouver soi-même du vivre dans laquelle s'édifie la singularité du Soi, singularité du Soi qui n'est possible que dans l'auto-génération de la vie absolue et comme l'effectuation de celle-ci. Un remarquable article inédit intitulé «Incarnation» annonce *in nuce* l'ouvrage capital paru sous le même titre. En quelques lignes très denses, Michel Henry y montre comment la venue du Messie ne peut qu'être un acte gratuit de la puissance qui gouverne toute chose, comment l'incarnation du Verbe ne tient pas tout entière dans la venue historique du Christ, puisque le Verbe qui se fait chair en Christ est le Verbe éternel de Dieu en qui tout fut créé, non pas seulement le monde, mais aussi bien tout ce qui est étranger à ce dernier : notre chair, l'ipséité de notre Soi, notre vie ; en conclusion, comment la *Genèse* s'éclaire dans la lumière éblouissante du *Prologue*. Dans les neuf écrits du second volume, le philosophe élabore sa critique du «sujet», en décelant l'incapacité qu'ont eu les grands philosophes modernes (Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, Freud) à mettre en œuvre de façon radicale et convaincante la vérité et la réalité de la subjectivité humaine. Ces deux volumes seront bientôt suivis de deux autres qui réuniront les essais que Michel Henry a écrits sur la culture et la politique, l'éthique et la religion.

JEAN BOREL

PHILIPPE CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat* (Philosophie & Théologie), Paris, Cerf, 2004, 214 p.

Cet ouvrage rassemble les débats organisés à deux reprises par l'Institut Catholique de Paris, les 23 mai 1997 et 19 janvier 2001, autour des thèses que Michel Henry a exposées dans *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996) et *Incarnation* (2000). Il était normal que le philosophe, qui y était présent, ouvrît les feux, en rappelant que, selon lui, une approche phénoménologique du christianisme exige de renoncer au présupposé qui, historiquement, fut attaché aux principes de la phénoménologie classique, d'après lequel l'apparaître du monde se confond avec l'essence du monde, et cela parce que le christianisme pose que l'essence de la réalité est la Vie. «Si donc le christianisme s'organise autour de cette réalité qu'est la vie, dit-il, aucune approche phénoménologique n'en est désormais possible. Loin de pouvoir nous donner accès à la vie, la méthode phénoménologique d'élucidation intentionnelle la manque dans le principe. D'accès à la vie, il n'en est que dans la vie et par elle, c'est-à-dire conformément au mode de phénoménalisation originelle selon lequel se phénoménalise la vie, c'est-à-dire selon lequel elle s'éprouve elle-même, et non l'autre – s'accomplissant ainsi comme autodonation et comme autorévélation. En d'autres termes : parvenir à la vie n'est jamais possible ailleurs ou autrement que dans le propre parvenir en lequel la vie parvient en soi» (p. 22 sq.). C'est ainsi que les intuitions communes à la phénoménologie de la vie et au christianisme peuvent se dire comme suit : pas de vivant sans la vie et pas de vie sans un vivant, parce qu'il n'y a pas de vie sans l'Ipséité d'un Soi effectif en elle, de même que tout vivant est nécessairement un soi vivant, donné à soi dans l'autodonation de la vie et en elle seulement. Et si cela vaut des vivants que nous sommes autant que du Premier Vivant, c'est une conception radicalement nouvelle de l'homme qui est proposée, en tant qu'il est lui aussi «fils de dieu» généré dans le



procès d'autogénération de la vie, et en lui seulement. Ainsi, dit Michel Henry, «l'homme ne se profile plus dans le monde comme cette silhouette vacillante et toujours inaccessible, il est invisible – rivé à soi cependant, écrasé contre soi, chargé de soi et se supportant soi-même dans sa corporéité pathétique et dans sa chair indéchirable» (p. 27). Un premier questionnement commence avec la contribution de Joseph Doré qui, après avoir exposé les différents intérêts qu'il aperçoit dans la vision henryienne du lien entre la question de la vie et la christologie, s'interroge sur la signification du privilège peut-être trop exclusif que cette dernière accorde au Christ «en majesté» au détriment du Christ «en croix». Philippe Capelle poursuit en remettant en cause le programme henryien qui veut substituer la «phénoménologie de la vie» à la «phénoménologie du monde» en prétendant honorer jusqu'au bout le chemin vers l'originaire ; mais il s'agit de savoir quelle est l'essence aussi bien de cette originarité que du chemin qui en promeut l'accès. Jean Greisch, à son tour, reprend la question du renversement de la phénoménologie opéré par Michel Henry, en montrant comment ce renversement affecte le binôme corps-chair, la relation entre le Grec et le Juif, ainsi que les phénoménologies de Heidegger et de Husserl, la première ayant manqué à ses yeux l'apparaître du monde et la seconde, par son concept d'intentionnalité, l'autoaffectation de la vie. De son point de vue d'exégète, Yves-Marie Blanchard met le doigt sur l'intérêt qu'il y a à prendre appui sur l'énoncé du Prologue johannique qui, par l'usage de l'aoriste *egeneto*, ne comporte pas le mot «incarnation», mais seulement la forme verbale la plus propre à suggérer l'émergence du phénomène, la simple venue à l'existence : «Le Verbe fut en tant que chair», et de «l'articuler avec le premier énoncé, lui-même constatif d'un toujours déjà là du Verbe, logiquement préalable à toute autre forme d'expérience» (p. 85). Mais il regrette que «ces deux fragments ne soient pas noués à la trame textuelle qui, tel un biotope, leur assure consistance et subsistance». Comment désormais, demande le bibliste, «peut-on traiter des rapports du Verbe et de la chair, sans prendre appui sur l'historicité de Jésus dont la vie exposée en récit constitue le lieu même d'épiphanie dans la chair de l'autorévélation de Dieu en son Verbe, elle-même tenue pour la seule et parfaite Intelligibilité de l'être humain dans la condition de chair ?» (*ibid.*) En centrant son propos sur la question de la «chair», Emmanuel Falque destine à l'auteur de *Incarnation* trois griefs qui portent sur le double rejet de l'hellénisme et du judaïsme, sur la coupure entre la «chair» et le «corps» et sur la réduction de l'histoire de la philosophie au modèle du voir. Les réponses que Michel Henry apporte alors en fin de volume à chacun de ces questionnements livrent alors, comme le dit Philippe Capelle, «la pleine mesure d'une démonstration prodigieuse». Mais il n'est guère possible de les résumer une à une dans le cadre limité d'une recension, et on ne peut qu'y renvoyer le lecteur intéressé. Le dernier exposé de Jean Greisch sur le testament philosophique de Michel Henry, *Parole du Christ*, apporte une belle conclusion en faisant retentir avec beaucoup de perspicacité l'interrogation qui le commande, et qui n'a cessé de hanter la méditation de Michel Henry : «Est-il possible à l'homme d'entendre dans le langage qui est le sien, une parole qui parlerait dans un autre langage, qui serait celle de Dieu, très exactement celle de son Verbe ?»

JEAN BOREL

EMIL AHNGERN, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2003, p. 354.

Ces investigations dans les champs dites souvent de tension entre l'herméneutique, l'interprétation et la déconstruction témoignent d'une grande perspicacité et de profondeur. Dès les premières lignes on s'aperçoit: ici écrit quelqu'un qui est membre de famille d'au moins des trois côtés, si on veut parler des champs ou des côtés. Cela a

le grand mérite que l'A. évite de décrire un champ, par exemple la déconstruction, juste pour ensuite démontrer ce qu'elle «oublie» en comparaison avec l'herméneutique. Professeur de philosophie à Bâle, l'A. expose l'intérêt commun de trois approches philosophiques de comprendre ce que comprendre signifie. L'A. essaie lui-même de comprendre, d'interpréter et de déconstruire dans une certaine mesure le *comprendre* (première partie du livre), l'approche de l'*interprétation* (deuxième partie) et celle de la *déconstruction* (troisième partie). Cette dernière n'est pas compréhensible sans les questions, les bases et les apories posées par les deux autres. Plus : la déconstruction est une autre manière non seulement de comprendre et d'interpréter l'herméneutique, mais aussi de la pratiquer différemment et ainsi de la changer de l'intérieur. Le livre, écrit d'une manière compréhensible et claire, a le grand mérite de nous livrer un *state of the art* actuel des discussions autour des trois approches herméneutiques, interprétatives et déconstructives. L'A. arrive à démontrer que toutes les trois s'engagent à penser que la vie humaine se passe radicalement dans et à travers le langage. À dessein, l'A. ne prend pas en considération la pensée «éthique» de la déconstruction. Il sait que la question éthique passe par celle du sens. L'A. se borne à décrire, à comprendre et à interpréter la déconstruction comme une manière pratique de faire l'herméneutique. Ainsi, il nous offre une rafraîchissante nouvelle *Auslegeordnung* des trois approches sans les anciennes et lassantes mécompréhensions et guerres entre elles. L'A. va loin dans sa compréhension des gestes déconstructifs, mais il s'arrête décidément de faire le dernier pas. Il reproche à la déconstruction de relever et d'insister trop sur des «paradoxes non nécessaires » (p. 334). Pour Derrida, comprendre, interpréter ces paradoxes, ou plutôt, les apories inévitables et nécessaires, sont les pas qu'il faut penser, comprendre et *vivre* pour que la justice, l'avenir et des décisions justes puissent arriver : là où aucune méthode, aucune considération de la *Geschichtlichkeit* et de la finitude de toute compréhension et de toute interprétation nous permettent de nous orienter dans le sens, dans les normes et les règles, là où aucun sens assuré nous guide, c'est là où *il faut*, absolument, aller, s'exposer et prendre une décision responsable.

ANDREAS PETER

HENT DE VRIES, Hent, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2002, 443 p.

Explorer les potentialités sémantiques, symboliques, analytiques et conceptuelles des traditions religieuses pour la philosophie moderne, pour la théorie sociale, et, de plus en plus, pour des analyses culturelles, voilà bien une tâche cruciale quand il s'agit de traiter des questions éthiques brûlantes comme l'identité et l'autodétermination, l'État-nation et le multiculturalisme. Telle est du moins la thèse de l'A., directeur de l'*Amsterdam School for Cultural Analysis*. Il poursuit ainsi ses études antérieures sur le «tournant de la philosophie vers la religion». Ici, il met plus particulièrement l'accent sur l'aspect de la violence, comme contribution nouvelle par rapport aux analyses et aux réflexions classiques sur le phénomène de la religion. L'«horreur religieuse», dont parlait Kierkegaard dans *Crainte et Tremblement*, accompagne toute expérience religieuse et tout concept religieux et constitue pour cette raison le *leitmotiv* du livre. Ce dernier commence avec la question de la tolérance religieuse et de l'institution de la philosophie, relisant les textes à cet égard les plus importants de Kant, notamment le *Conflit des Facultés* et *La religion dans les simples limites de la raison*. Il passe ensuite à des «méditations kierkegaardiennes», en relevant le lien entre la violence et le témoignage, analyses inspirées par Levinas et Derrida. L'A. s'arrête longuement sur la question des nouvelles relations entre les théologies positives et la théologie politique

de Kant et de Walter Benjamin. Le dernier chapitre, intitulé «Une pensée hospitalière : face et au-delà du cosmopolitisme», propose des lectures fortes du concept de responsabilité, dans la mesure où ce dernier se laisse inspirer par le tournant vers la religion. En suivant largement Derrida, l'A. considère l'hospitalité comme «la culture elle-même». Il en tire des conséquences quant à la compréhension des concepts de l'amitié et du théologico-politique. Le livre se termine avec des considérations sur le cosmopolitisme, sur la responsabilité et sur le rôle de l'institution de la philosophie. Fortement inspiré par les écrits de Derrida, l'A. souligne avec insistance les potentialités de la religion pour les analyses philosophiques et culturelles, tout en soulignant ce que Derrida avait commencé à montrer dans ses lectures de la philosophie de Levinas : une violence nécessaire et inévitable se cache dans tout concept, qu'il soit métaphysique, théologique ou diamétralement opposé à toute visée de ce type. Il ne s'agit donc pas de nier ces violences internes, mais de les reconnaître et de les réduire au minimum, afin qu'elles puissent, malgré et à travers ces risques, développer leurs potentialités positives pour inventer de nouvelles formes de cosmopolitisme, dans lesquelles la religion ne soit ni simplement tolérée, ni simplement ramenée à un fait parmi d'autres. Ainsi l'institution nécessaire de la philosophie s'ouvre à nouveau frais sur la religion, afin de se mouvoir de concert avec elle sur un terrain ouvert par l'hospitalité, une hospitalité qui espère le mieux mais qui compte aussi avec le pire. La thèse de l'A., selon laquelle une herméneutique de la société et de la culture contemporaine ne peut plus laisser la réflexion sur la religion ni à la seule théologie, ni à aux seules disciplines des philosophies de la religion, est convaincante. La culture en général doit se rendre compte que, si elle s'ouvre à des « archives » religieuses portant témoignage, au-delà des œuvres et des livres individuels, à des concepts et à des figures de type religieux, elle aura tout à y gagner pour sa propre compréhension de soi. Si la violence est au centre de l'attention des analyses de l'A., ce n'est ni à cause d'un moralisme, ni à cause d'un retour à une forme ou à une autre d'orthodoxie théologique. L'argument de l'A. est (1) que dans les questions éthiques et politiques, le religieux, sa systématisation conceptuelle et sa mise en pratique doivent être prises en compte («must matter at all» (p. xvii) et (2) que dans les permanences théologico-politiques, les questions liées à la violence sont omniprésentes. «Pas de violence sans (quelque) religion ; pas de religion sans (quelque) violence». Le livre montre ainsi dans quelles directions on pourrait continuer à penser afin de réduire ces violences au minimum et de faire place à une herméneutique culturelle hospitalière envers ce qui vient : la justice.

ANDREAS PETER

CLAUDE ROMANO, *Il y a* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2003, 382 p

Faisant suite à *L'événement et le monde* (Paris, P.U.F., 1998) et *L'événement et le temps* (Paris, P.U.F., 1999), ce livre présente une réflexion sur la question-clé de toute la philosophie : «pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?» Situé dans la mouvance phénoménologique, il tente de montrer que les diverses approches de cette question chez les philosophes contemporains sont restées en deçà de la question elle-même. Le but de l'A. consiste à «interroger l'apparaître de tout ce qui apparaît» et cela sans nécessairement «reconduire l'apparaissant à un phénomène compris comme phénomène de conscience qui, bien qu'intentionnel, établit une relation de dépendance et de conditionnalité entre le monde et l'ego pur» (p.10). Un deuxième ordre de problèmes est celui du lien entre logique et phénoménologie. Le texte propose une discussion des relations entre Carnap et Heidegger, et plus généralement entre la philosophie analytique et le contexte de la phénoménologie, de l'ontologie de l'herméneutique et de la métaphysique. L'ouvrage se compose de trois chapitres qui sont autant d'authentiques questionnements philosophiques ne se limitant pas à la topique historique (même si

celle-ci est présente dans la démarche). Le premier chapitre, «Événement et métaphysique», analyse les sources de l'*herméneutique événementiale*, qu'il situe dans la tragédie grecque et dans certains aspects de la philosophie pratique d'Aristote. L'A. caractérise l'événement comme ce qui survient «en propre à quelqu'un, de telle sorte qu'il a à décider en personne de celui qu'il a à être» (p. 35). Il distingue événement et fait, le premier advenant toujours à quelqu'un, alors que le deuxième ne survient à personne ou arrive à n'importe qui. (cf. p. 39) Cela amène à penser le rôle du temps pour l'événement. Heidegger constitue la référence sur ce sujet : si ce dernier pense le *Dasein* comme être pour la mort, l'A. pose la délicate question de la naissance comme surgissement absolu. Si l'être pour la mort est caractérisé par l'angoisse comme existentiel, l'A. suggère le désespoir comme événementiel de l'être à naître. L'événement de la naissance est incompréhensible dans le monde du déjà donné. Penser la naissance, c'est penser «qu'il y a naissance», mais qu'aucun «je» prédonné n'est là pour assumer l'événement. Bergson, métaphysicien critique de la métaphysique, joue aussi un grand rôle dans la réflexion sur l'événement. Dans le contexte de sa réflexion sur la durée, il peut affirmer que l'impossibilité de penser l'absolument nouveau dans la métaphysique vient de la spatialisation de la durée (cf. p.118). Mais Bergson est encore un métaphysicien prisonnier des présupposés dualistes inhérents à la tradition occidentale, ce qui l'empêche de penser le nouveau en dehors des créations du vivant. – Le deuxième chapitre, «Par-delà sujet et objet», propose d'abord une lecture de la liberté sartrienne comme issue non seulement de Descartes, mais surtout de Kierkegaard, et ayant ainsi une provenance théologique. Cette conception de la liberté sans limites conduit à des paradoxes insurmontables et ne peut contribuer à penser l'événement dans ce qu'il a de nouveau. On reste prisonnier du cogito, de l'intériorité. Chez Merleau-Ponty, c'est l'analyse de la chair en tant que différente du corps qui constitue le point de départ de la réflexion sur l'événement. Comparant Husserl et Merleau-Ponty, l'analyse a pour résultat que pour ce dernier, la chair demeure un quasi-transcendental, et que sa tentative de procéder à une ontologie de la chair n'est en fait qu'un infléchissement de la phénoménologie husserlienne. Ainsi, pour subtiles qu'elles soient, les analyses de Merleau-Ponty demeurent dans l'immanence et ne permettent pas vraiment de penser la nouveauté du nouveau. Dans la *phénoménologie écologique* de J.-J. Gibson, l'A. voit une véritable phénoménologie où la connaissance n'est pas d'abord ce qui «atteint quelque chose d'objectif» (p. 226), mais la rencontre d'un moi avec son milieu. Gibson réussit à substituer à «l'ontologie dualiste moderne de l'esprit et de la nature» une «ontologie relationnelle» susceptible de se passer de ces notions. (cf. p. 254) Le dernier chapitre, «Le rien et l'il y a», propose une étude comparative de la pensée analytique et de l'herméneutique. Dégageant les traits de l'événement dans la tradition analytique, l'A. constate que celui-ci est réduit à un changement, alors que «l'événement n'est pas une modification d'état du monde mais l'apparition, dans le monde, de quelque chose de nouveau. Le monde n'est pas le substrat de tous les changements, mais l'ouverture dans laquelle se déploie leur avoir-lieu en tant que tel.» (p. 273) La philosophie analytique semble occulter la distinction entre changer et survenir, et ne peut donc penser la question de l'événement. L'analyse de la controverse Carnap – Heidegger soulève la question de la possibilité d'une phénoménologie du néant. L'A. souligne que Carnap se méprend sur ce que Heidegger entend par métaphysique et par néant. Une fine analyse des concepts utilisés par Carnap montre que celui-ci n'échappe pas à une sorte de discours métaphysique. Retournant à Carnap les critiques que celui-ci adresse à Heidegger, il peut dire : «Et à Carnap qui affirmait que «les métaphysiciens sont des musiciens sans talent musical», on aurait envie de répondre que les logiciens qui croient pouvoir résoudre les problèmes philosophiques par la seule positivité d'un formalisme ne sont guère autre chose, à les bien considérer, que des mathématiciens sans génie mathématique.» (p. 344) Les discussions des diverses positions contemporaines conduisent à l'affirmation que la tâche première de la phénoménologie est de penser l'événement.

PIERRE-ANDRÉ STUCKI, *La promesse de la liberté. Philosophie de la religion*, Genève, Labor & Fides, 2003, 163 p.

Le présent recueil est composé d'une dizaine d'articles, dont les neuf premiers, rédigés entre 1979 et 2002, témoignent, de la part de l'A., d'une démarche philosophique originale, cohérente et obstinée de plusieurs années, qui a montré la corrélation entre de multiples champs de conscience et de réalité considérés ordinairement comme dis-joints. L'avant-propos ainsi que le dernier des articles – intitulé précisément «philosophie de la religion» –, écrits pour la circonstance, délimitent la problématique de l'ouvrage. «De manière générale, lisons-nous dans l'avant-propos, la religion désigne comme sacrées certaines données qui se trouvent dans le monde, et la question, qui permet de différencier religions et confessions, est de savoir si c'est la liberté qui est, par excellence, sacrée.» Toutefois, la liberté même n'étant pas une donnée universellement constatable, il convient de s'arrêter à «ce qui est permanent et stable», et «c'est, dans le système du langage et de la communication, la *promesse* de la liberté.» Aux yeux de l'A., c'est la religion chrétienne, plus particulièrement dans sa version réformée, qui attache son intention majeure à repérer et à répéter la promesse de la liberté. Nommée ici «la doctrine protestante», cette tradition est lue à partir du petit traité de Luther sur *La liberté du chrétien*, des écrits de Kierkegaard et, plus près de nous, des travaux de R. Bultmann sur la démythologisation. Là, il convient d'emblée de signaler un paradoxe. Bien que la doctrine protestante se soit attachée dès l'aube des temps modernes à soutenir un dialogue serré avec la culture générale et la rationalité, en intégrant les résultats de la critique classique de la religion, ses efforts restent superbement ignorés de la majeure partie des cercles philosophiques contemporains. La raison en est peut-être que nous demeurons tributaires sans le savoir du positivisme d'Auguste Comte : alors même que plus personne ne parierait un liard sur l'argumentation de ce philosophe, sa «loi des trois âges» semble avoir parlé au cœur du monde. On tend à admettre sans plus d'examen que les hommes ont commencé par faire appel à des figures divines illustrant l'«âge théologique» pour expliquer le monde, après quoi ils se sont appuyés sur des principes issus de leur esprit (l'être, la nature, la cause finale, etc.), propres à «l'âge métaphysique», pour finir par faire confiance à la seule discipline critique de la recherche scientifique, inaugurant ainsi l'«âge positif», sur lequel il n'y aurait pas à revenir. Contre ce positivisme résiduel, P.-A. Stucki fait valoir que, s'il est devenu obsolète en tant que tentative d'explication objective des phénomènes, le discours religieux a assumé d'emblée une *fonction éthique* au sens large dont on est loin d'avoir fait le tour. Peut-être le philosophe qui se veut responsable ne peut-il donc aucunement faire table rase de ce discours, qui semble avoir précédé tous les autres dans l'univers de la culture : nous nous trouvons dès l'abord placés en situation *herméneutique* : appelés à interpréter une parole originaire et impérieuse qui continue de nous interpeller. Une «fonction éthique» du discours religieux ? Le terme est fort vague. L'A. va l'explicitier, au fil des articles de l'ouvrage, dans trois dimensions ou «visées» qu'il n'hésite pas à situer dans un schéma géométrique. 1°) La «visée de la justice» se trouve en particulier documentée dans le texte des classiques Déclarations des Droits de l'Homme, et d'abord celle de 1789 émanant de l'Assemblée nationale française : dans son préambule, il est parlé des droits *naturels, sacrés et imprescriptibles* de l'homme, que les constituants ont été appelés à reconnaître et déclarer, et dont le premier stipule que les hommes *naissent et demeurent libres et égaux en droits*. De toute évidence, les philosophes du «contrat social» sont passés par là, et d'abord John Locke qui a fait un portrait de l'homme comme créature responsable devant le Dieu donateur de la Loi naturelle. D'après la DDH, les hommes ont le droit et le devoir de prendre en charge leur existence au mieux de leurs possibilités, et le devoir corrélatif de respecter l'existence d'autrui. Certes, entre-temps, la critique des preuves de l'existence de Dieu (Kant) a produit ses effets ; le fondement théologique du Droit naturel ne nous est plus directement accessible comme

connaissance. Mais sa dimension *sacrée* reste posée dans l'univers sémantique comme une Promesse et une norme de Justice : dans les relations sociales, il y va de quelque chose de plus que du seul jeu cynique des rapports de force sur fond de concurrence économique. 2°) La «visée de la liberté» est d'abord lisible dans le champ pédagogique au sens large. Stucki cite le locus classique de Descartes : «J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance ; et pour ce qu'on me persuadait que par leur moyen on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre.» (*Discours de la méthode* I, 6 cité p. 40) La *promesse* de pouvoir mener une vie pleine de sens, moyennant l'effort de formation correspondant, continue d'être *transmise* aux individus des générations montantes, et c'est fort bien ainsi. Mais on peut prévoir que cet espoir va tôt ou tard entrer en crise dans l'existence personnelle de celui qui l'a reçu – et quoi, alors ? Sera-ce l'effondrement d'une illusion ? L'A. propose de relire dans ce contexte l'opuscule de Kierkegaard intitulé *La répétition* : la psychologie parie ici sur la possibilité pour l'individu de se ressaisir au creux de son échec et de retrouver le chemin du sens. Mais en vertu de quoi ? La doctrine protestante répète ici la dualité de la Loi et de l'Évangile : la promesse a fait long feu, l'exigence de justice n'a pas été satisfaite, et cependant la possibilité du sens est redonnée par grâce, en vertu d'un *paradoxe*. 3°) Avec la «visée de la vérité», la conception de la religion définie ici reprend le propos de la philosophie critique (cf. Kant) : il s'agit de revenir sur la détermination des limites de notre pouvoir de connaître. Contre la prétention à juger de la totalité historico-mondiale, l'A. plaide pour une rationalité conçue dans la modestie du savoir rigoureux. Cette rationalité-là permet, quoi qu'on en dise, de penser en rigueur le «paradoxe absolu» revendiqué par la doctrine protestante : l'idée d'un Dieu, chose inconnue, qui fait irruption au cœur du connu et vient troubler la quiétude de la pensée... pour mieux l'aiguillonner. Les trois visées évoquées ci-dessus sont bien sûr corrélées : les lecteurs de P.-A. Stucki sont ainsi certains de se voir entraînés dans le mouvement d'une pensée exigeante, mais ouvreuse de perspectives nouvelles et multiples.

PIERRE PAROZ

SILVANA BORUTTI, *Théorie et interprétation. Pour une épistémologie des sciences humaines*, traduit de l'italien et adapté par S. Borutti (Sciences humaines), Lausanne, Payot, 2002, 170 p.

Professeure à l'Université de Pavie, l'A. propose la traduction et l'adaptation d'un ouvrage paru en italien en 1991. Dans le sillage de la question transcendantale kantienne, elle cherche les «conditions de l'objectivité scientifique, ou de la construction des données en objets scientifiques» (p. 7). Ce faisant, elle s'interroge sur le rôle du langage dans la constitution des objets des différentes sciences. Elle prend ainsi le contre-pied de la vision néopositiviste. Car cette dernière n'a pas réussi à effectuer la synthèse entre la forme et le contenu, considérant le savoir, d'un côté comme un contenu sans forme (le pur observable), de l'autre comme une forme *a priori* sans contenu (une structure logico-formelle). Par là même, le néopositivisme a laissé échapper le thème de la constitution de l'objet scientifique. Cette constitution consiste, selon l'A., à la fois en une construction symbolique et une interprétation, parfaitement illustrées par l'image du filtre. Le filtre, en effet, laisse apparaître l'objet d'une manière conforme à la nature du filtre et le définit ainsi comme l'ensemble des règles et des critères formés par le filtre (construction). En outre, la vérité sur l'objet est relative au filtre (interprétation). La démarche transcendantale de la constitution de l'objet scientifique à travers le langage détermine les différents aspects de cette constitution tels qu'ils sont abordés dans le livre. Une première partie présente un modèle épistémologique général suivant les aspects du langage envisagés dans sa fonction de constitution : le langage comme

moyen de mise en forme scientifique, le langage comme forme de construction d'objets et le langage comme «lieu de passage» (p. 9) entre différents ensembles conceptuels. Passons rapidement en revue les traits saillants des chapitres du livre. Le premier chapitre réfléchit à la question de la mise en forme scientifique, c'est-à-dire à la spécificité de l'écriture et de la communication scientifiques. De ce point de vue, le langage scientifique a subi à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle une évolution vers une formalisation logico-mathématique. Une théorie formalisée, dont la constitution est syntaxique et non sémantique, «organise le discours d'un champ scientifique en un langage référentiel et propositionnel» sur la base d'un cadre syntaxique qui préside à la construction des objets et selon la formule «objets dotés de propriétés» (p. 27). Si cette formalisation fonctionne bien pour les sciences naturelles, les sciences humaines se prêtent plus difficilement à ce procédé, car «leurs référents sont bien plus fluides et entièrement liés au modèle interprétatif dans lequel on s'exprime» (p. 27). Le deuxième chapitre, probablement l'un des plus importants de l'ouvrage, aborde la question du modèle comme instrument de construction des objets scientifiques. Par le détour du schématisme kantien, la notion de modèle apparaît à l'A. comme ce qui rend visible l'objet scientifique et, par là, le construit. À la suite de Max Black qui, le premier, a associé modèle et métaphore, l'A. voit dans le modèle une re-description métaphorique où l'invention, l'imagination et l'interprétation sont essentielles. Le troisième chapitre envisage le langage comme un espace où des ensembles conceptuels différents sont mis en relation : c'est le problème de la traduction. Celle-ci n'est pas considérée seulement comme transfert de significations mais, plus largement, comme transfert ou passage de concepts et de connaissance. D'où son intérêt dans une étude sur la constitution de l'objet scientifique. À cet égard, deux questions se posent : du point de vue sémantique et épistémologique, la traduction est-elle possible ? Et, du point de vue de l'interprétation, à quelle condition une traduction est-elle possible ? À la première question l'A. répond en invoquant tour à tour Quine et Kuhn – auteurs pour qui la traduction est impossible – avant de montrer que pour Jakobson la traduction est fondamentale pour le sens parce qu'elle «fait voir l'invariant» (p. 92), la signification universelle du message. Quant à la question des conditions de possibilité de la traduction, la réponse réside dans la distance entre les éléments à traduire. Située dans l'écart entre deux langues, commente l'A. à propos de W. Benjamin, «la traduction est donc inhérente à l'original non pas comme une copie ressemblante, mais plutôt comme une forme de survie, comme un supplément qui amène les langues vers leur origine» (p. 103) : «le sens est un organisme signifiant qui est fragment, annonce, pressentiment de vérité» (p. 105). Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'A. confronte le modèle exposé dans la première partie avec certains savoirs spécifiques des sciences humaines, à savoir l'anthropologie et la psychanalyse. – On appréciera l'érudition de l'A., la finesse et l'intelligence d'un propos dénué de tout parti pris et porté par une écriture soignée. Un livre indispensable pour qui souhaite comprendre l'enjeu épistémologique des sciences humaines et sortir de la perspective classique davantage orientée vers le concept, la théorie et les procédures de vérification des savoirs.

GÉRALD HESS

JEAN-MARC FERRY, *Les grammaires de l'intelligence* (Passages), Paris, Cerf, 2004, 210 p.

L'A. poursuit son ambitieux projet philosophique par cet ouvrage dense et ardu, qui constitue une sorte de pendant logique à la phénoménologie inaugurée dans *Les puissances de l'expérience*. Quatre niveaux de grammaire sont dégagés et soigneusement analysés, dans leur autonomie et dans leurs relations : la grammaire iconique, la grammaire indiciaire, la grammaire verbale (assumant la différence des temps) et la

grammaire discursive. Sous son aspect formel, cette élaboration traite en fait de modes d'existence éminemment concrets. Car cette logique des grammaires de l'intelligence véhicule une dialectique des paliers anthropologiques. L'A. s'était déjà passionné pour les animaux, mais la question était jusqu'ici à peine évoquée, sous forme d'exemples (notamment dans *Les puissances de l'expérience*). Ici, la différence entre l'homme et l'animal est au cœur du propos, en discussion critique avec Joëlle Proust notamment. Le chapitre 3 de la première partie est le plus vivant de l'ouvrage, avec la distinction introduite entre deux types d'animaux : les animaux expressifs (le loup) et les animaux communicatifs (la baleine). C'est en quelque sorte la charnière de l'argumentation, la différence anthropologique, constamment rappelée, étant atténuée par la continuité relative des grammaires intermédiaires. L'ensemble de la démarche vise en effet à dégager une articulation différenciée des grammaires, allant du niveau le plus archaïque au niveau plus rationnel, la grammaire 4 situant à la fois le lieu du droit et celui de l'entente normative. Le front critique est dirigé contre la subversion médiatique de la raison publique, subversion qui tendrait à substituer la suggestion subliminale des associations d'images et des rôles à la discussion rationnelle non violente. La ligne de force de l'ouvrage reste fortement marquée à notre sens par le paradigme hégélien du concept (*Begriff*) – reformulé dans les termes de l'entente langagière et de l'éthique démocratique de la discussion – appelé à remplacer la représentation (*Vorstellung*). Ricoeur visait, dans la dernière partie du volume III de *Temps et récit*, à «renoncer à Hegel». Ici, un reste de rationalisme hégélien demeure dominant, au risque, nous semble-t-il, de ne pas honorer suffisamment la puissance langagière des symboles, des rites et des visions du monde de type religieux. C'est sans doute le prix à payer pour une conception encore trop linéaire de l'évolution historique et culturelle de l'humanité, évolution vouée à s'accomplir dans la formalité de la discussion ou plus exactement dans une reconstruction qui ne serait pas encore parvenue à assumer dialectiquement le pouvoir reliant et universalisant des icônes, des symboles, des indices ou des signaux. Ces trop rapides questions critiques ne doivent pas cacher l'essentiel : un projet aussi original et puissant mérite pleinement l'attention des philosophes et des théologiens. Trop rares sont en effet les philosophes contemporains qui osent s'aventurer, comme ici, dans une philosophie de la religion respectueuse de la figure centrale du christianisme historique (cf. notamment la comparaison audacieuse opérée entre Socrate et Jésus, p. 192), tout en s'efforçant d'assumer une prise en compte responsable et une reprise rationnelle des contenus religieux dans l'espace public.

DENIS MÜLLER

VINCENT DESCOMBES, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même* (nrf Essais), Paris, Gallimard, 2004, 521 p.

Cette enquête philosophique d'envergure s'inscrit dans la perspective d'une critique des philosophies et des éthiques du sujet, censées relayer les défuntes philosophies idéalistes de la conscience. Partant du principe que la querelle à propos du sujet – base de toute philosophie ou pure fiction – n'a pas débouché sur des solutions satisfaisantes, et après avoir constaté de plus l'extrême équivocité des concepts de sujet et de subjectivité, l'A. s'efforce de déconstruire sans ménagement les illusions métaphysiques ou post-métaphysiques d'une auto-position du sujet. Le sujet – qu'il s'agisse du sujet éthique ou du sujet de droit – ne saurait trouver en effet sa justification en lui-même, mais a toujours besoin de s'appuyer sur une instance autre que lui-même. Une éthique digne de ce nom ne peut pas davantage se construire sur une auto-donation de la règle



par le sujet. Il convient de distinguer en toute rigueur le sujet de l'individu, d'où le débat que l'A. mène avec Alain Renault, lequel a certes raison de distinguer le sujet, autonome et social, de l'individu désocialisé et indépendant, mais semble s'être privé de la sorte de toute possibilité de penser les liens du sujet avec l'autre. De même, l'autonomie, loin de se confondre avec l'autisme d'une auto-position, présuppose une normativité externe au sujet. L'A. instruit ainsi d'une part, à la suite de Maurice Willey, la critique du nominalisme juridique et d'autre part, dans le sillage du dernier Wittgenstein, une critique du subjectivisme, dans la mesure où ce dernier fait l'impasse sur le cercle langagier de l'autonomie. Les enjeux du parcours proposé portent dès lors aussi bien sur les limites des éthiques du sujet que sur l'ambivalence politique de notions comme la souveraineté et la démocratie procédurale. Le titre de l'ouvrage, emprunté au linguiste Lucien Tesnière dans son traité de syntaxe structurale («le sujet est un complément comme les autres»), indique la visée pratique poursuivie : si le sujet est «complément d'agent», c'est qu'on ne saurait se complaire dans une auto-position du sujet, mais qu'il s'impose de penser la dialectique fine de l'autre, de la règle, du sujet et de l'action, telle qu'elle se dévoile au cœur du langage. Comme l'ont montré Wittgenstein et Elisabeth Anscombe, nous ne nous donnons pas nos règles d'action, mais nous les trouvons sur notre chemin et elles nous transforment ; notre relation à la règle n'est pas d'abord une relation de souveraineté, mais un apprentissage rendu possible par ces jeux de langage et à leur contact. Par ces quelques notations, nous n'avons fait qu'indiquer à gros traits la problématique fort complexe de cet ouvrage, dense et parfois trop technique. Il s'agit certainement d'une contribution profonde et précise à la question contemporaine du sujet, avec ses interprétations contradictoires et ses incidences concrètes. Il nous semble en fait que l'A., plutôt que de récuser toute philosophie du sujet, nous invite à comprendre le sujet autrement. Il pourrait nous aider à repenser le sens spécifiquement éthique du concept d'autonomie, que la discussion bioéthique et juridique contemporaine tend à confondre avec la simple transparence cognitive et décisionnelle de l'auto-détermination et de la capacité de discernement du sujet. La question centrale ne serait plus dès lors celle de la passivité ou de l'activité, de la force ou de la vulnérabilité du sujet autonome, mais d'abord celle de sa capacité à entendre et à interpréter la parole et la souffrance des autres via la médiation du langage et de la règle.

DENIS MÜLLER

CHARLES LARMORE ET ALAIN RENAUT, *Débat sur l'éthique. Idéalisme ou réalisme* (Nouveau Collège de Philosophie), Paris, Grasset, 2004, 123 p.

Faut-il choisir, dans le débat sur la fondation de l'éthique, entre idéalisme et réalisme, ou, plus particulièrement, entre une éthique l'autonomie axée uniquement sur la liberté, comme le pense Renault, et une éthique des raisons et donc de la complexité fondationnelle, comme le suggère Larmore ? Tous deux partisans du libéralisme politique et opposés au communautarisme, Renault et Larmore diffèrent, de l'intérieur de cette position, sur le rôle que l'ontologie et la métaphysique pourraient ou devraient jouer en éthique fondamentale. Ce dialogue entre le philosophe nord-américain et le philosophe français, documenté également par un échange de lettres, est captivant. La position de Larmore nous paraît très convaincante, par la manière dont elle prend en compte la complexité de la réflexion éthique et la pluralité des visions du monde (métaphysiques ou postmétaphysiques) qui surgissent dans les problématiques morales en général et dans les questions d'éthique appliquée plus spécifiquement.

DENIS MÜLLER

MARCEL GAUCHET, *Un monde désenchanté ?* Paris, Les Editions de l'Atelier/ Editions Ouvrières, 2004, 253 p.

Organisé autour de questions, d'objections ou de demandes de clarification suscitées par le *Désenchantement du monde* (publié par l'A. en 1985), ce volume se compose de trois parties : sont reproduits d'abord (p. 21-99) les échanges d'un colloque que Pierre Colin et la revue *Esprit* avaient réuni, à l'Institut catholique de Paris, l'année même de la parution de l'ouvrage ; une deuxième partie (p. 101-177) rassemble des articles ou des entretiens dans lesquels l'A. explicite et approfondit la différence entre les religions, la religion et le religieux ; une troisième partie (p. 179-249) regroupe des textes centrés sur la place des religions dans la démocratie (on y retrouve avec plaisir la contribution «Religion, éthique et démocratie» que l'A. avait proposée lors du colloque organisé par le Département interfacultaire d'éthique de l'Université de Lausanne en juin 2001 et parue dans la *RThPh*, vol. 133, 2001/IV, p. 455-464). Le colloque de 1985 tentait de cerner trois enjeux du projet théorique de l'A. : son interprétation stimulante et provocante du christianisme, l'originalité de sa méthode d'analyse historique, sa lecture de la société actuelle ; les deuxième et troisième parties attestent de l'acuité et de la pertinence des intérêts de l'A. : les questions des rapports entre protestantisme et modernité, de la modification du rôle du catholicisme, de la signification historique des fondamentalismes, des nouvelles chances de la démocratie, de la place des religions dans les écoles, etc. y sont abordées avec finesse et perspicacité. L'A. montre en particulier combien les fondamentalismes sont imprégnés des principes la modernité qu'ils combattent. Il déconstruit par ailleurs les «clichés épiques» qui croient pouvoir déduire la liberté de conscience des modernes des paradigmes souvent très autoritaires des Réformateurs. La fameuse «sortie de la religion» dont parlait *Le désenchantement du monde* est à comprendre, dans le cadre de l'histoire *politique* de la religion, de la manière suivante : le temps de la création de nouvelles religions et de la structuration religieuse ou confessionnelle de l'espace public est révolu ; il y a sortie *politique* de la religion ; mais cela ne signifie nullement que nous en ayons fini avec la dimension religieuse de l'existence individuelle et avec le potentiel critique et libérateur du religieux pour les individus. Un passage entre le *politique* et l'*anthropologique* se dessine, radical mais prometteur. S'agit-il d'un repli du religieux sur le privé, ou plutôt d'un redéploiement du religieux dans l'espace public de la démocratie ? De ce point de vue, la position de l'A. ne nous paraît pas si facile à discerner. À titre personnel, il préfère une lecture non religieuse et hors religion du sens humain de la religion ; mais il ne nie pas une certaine permanence de la dimension religieuse au cœur de l'anthropogénèse. Difficile de trancher, par conséquent, entre ce qui relève des analyses historiques de l'A. et de son option philosophique personnelle. Quoi qu'il en soit, ce remarquable recueil de textes de circonstance, loin d'être disparate, donne une excellente idée des débats suscités par le maître-ouvrage de l'A. et de la manière cohérente et créatrice dont ce dernier tente d'assumer et de renouveler les perspectives qu'il a lui-même ouvertes en 1985.

DENIS MÜLLER

LUC FERRY-MARCEL GAUCHET, *Le religieux après la religion* (Nouveau Collège de Philosophie), Paris, Grasset, 2004, 144 p.

Ce petit livre reproduit un dialogue ayant eu lieu à la Sorbonne en 1999 déjà, mais dont l'actualité n'est pas à démontrer. Luc Ferry y réaffirme sa thèse de l'émergence d'un nouvel humanisme ouvert à une forme de transcendance qu'il ne craint pas de désigner comme religieuse ; Marcel Gauchet y souligne la séparation irrévocable entre l'ancienne domination politique de la religion et une transcendance ne requérant aucun

recours spécifique à la religion. Simple querelle de mots ou désaccord profond ? Ferry tend à privilégier le consensus, Gauchet se fait un malin plaisir à cultiver des zones de différend. Du coup, la thèse centrale de Gauchet se profile ici avec une netteté rare : le sens de l'humain, moteur de l'*anthropogénèse* de l'avenir, est à chercher *hors religion*, et c'est seulement ainsi qu'on pourra retrouver ce qui avait été investi antérieurement *dans* la religion. La dissolution de la théologie en anthropologie proposée naguère par Ludwig Feuerbach n'est peut-être pas si loin. Mais on ne peut s'empêcher aussi de penser que l'approche de Ferry demeure portée par une fascination sécularisée pour la manière catholique (et donc médiante, institutionnelle, publique) d'habiter le monde et la société ; au contraire, celle de Gauchet consonne davantage – sans doute de manière partiellement inconsciente – avec la tendance protestante à déconstruire la religion par l'absolu d'une transcendance nue, au détriment des médiations incarnées dont Gauchet avait justement montré dès 1985 l'inscription au cœur du christianisme classique. Le débat est franc et vif ; il se lit facilement et avec intérêt ; regrettons seulement cette mode bien parisienne de pratiquer un irritant tutoiement, par lequel le lecteur «normal» pourrait se sentir exclu d'un dialogue pourtant destiné à tous.

DENIS MÜLLER

CHARLES SANDERS PEIRCE, *Œuvres*, vol. I : *Pragmatisme et pragmatisme*, trad. C. Tiercelin et P. Thibaud (Passages), Paris, Cerf, 2002, 484 p. ; vol. II : *Pragmatisme et sciences normatives*, trad. C. Tiercelin, P. Thibaud et J.-P. Cometti (Passages), Paris, Cerf, 2003, 344 p.

Il s'agit des premiers volumes d'une vaste entreprise d'édition et de traduction, qui comptera en tout dix volumes, d'un des philosophes majeurs de la tradition américaine (à côté de W. James, J. Dewey et sans doute G. Santayana), trop peu connu du public francophone. On ne disposait jusqu'ici que de quelques articles traduits et dispersés dans des revues, ainsi que de trois volumes plus conséquents : tout d'abord *Textes anti-cartésiens* traduits par J. Chenu (Aubier 1984), puis *Textes fondamentaux de sémiotique* traduits par B. Fouchier-Axelsen et Clara Foz (Méridiens Klingsieck, 1987) et enfin le recueil *À la recherche d'une méthode* traduit par J. Deledalle-Rhodes et M. Balat (Presses universitaires de Perpignan, 1993). Fort peu de choses donc, lorsque l'on sait que Peirce est l'auteur de 12000 pages imprimées de son vivant et de 80000 pages restées manuscrites. Les œuvres de Peirce sont toujours en cours de publication aux États-Unis (depuis les années 1930 !) sous le titre de *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* dont huit volumes ont paru jusqu'ici, qui ne constituent donc qu'une parcelle de tout ce qu'il a publié et écrit. L'édition française se fonde largement sur cette édition et vient combler une véritable lacune en nous permettant d'élargir notre connaissance de la pensée de Peirce, esprit profondément original ayant abordé une quantité de questions et de domaines philosophiques – logique, philosophie de l'esprit, épistémologie, sans oublier l'éthique et la philosophie de la religion – et qui a joué de surcroît un rôle prépondérant dans la constitution de la sémiotique. Il n'a pas publié de traité systématique, mais une grande quantité de conférences et d'articles, dont certains synthétisent ses vues sur un problème donné et constituent de ce fait des textes-clés d'une pensée en constante évolution et reformulation. Nos volumes regroupent des textes fondamentaux sur le pragmatisme. Dans le volume I les textes s'étendent de 1868 à 1903 : un premier ensemble d'articles permet de «retracer l'élaboration progressive du pragmatisme peircien depuis 1868, jusqu'à la formulation de la 'maxime pragmatiste'» (p. 11) que Peirce énonce dans les termes suivants : «considérer les effets pratiques que nous pensons devoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet» (*Conférences de Harvard* 1903, première

conférence, vol. I, p. 265). Peirce insiste sur le rôle essentiel de l'habitude dans le processus de connaissance ; il estime que «pour développer le sens d'une pensée, il faut simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique» (*ibid.*). On trouve également dans ce volume des textes justement désignés d'«anticartésiens», dans lesquels Peirce critique les notions cartésiennes de doute hyperbolique et de *cogito*, car «nous ne saurions commencer par le doute complet. Il nous faut commencer avec tous les préjugés qui sont effectivement les nôtres quand nous abordons l'étude de la philosophie» (*Quelques conséquences de quatre incapacités*, vol. I, p. 37). Le doute peircien est un «état de malaise et d'insatisfaction dont on cherche en luttant à se libérer pour atteindre l'état de croyance» (*Comment se fixe la croyance ?*, vol. I, p. 222). Au doute méthodique cartésien, Peirce oppose donc un doute réel, physique, qu'il compare à une irritation nerveuse qu'il faut calmer. Dans le *cogito*, Peirce conteste notre pouvoir d'intuition et le fait que Descartes estime que «le critère ultime de la certitude doit être trouvé dans la conscience individuelle» (vol. I, p. 37). Il suggère de revenir à la pensée scolastique (dont Peirce était un connaisseur exceptionnel, possédant une collection de plusieurs centaines de manuscrits, notamment logiques) pour laquelle «toute cognition est déterminée logiquement par des cognitions antérieures» (vol. I, p. 39) et qui fonde toute pensée sur des signes. Le volume II complète et approfondit le contenu du premier. Il contient de nombreux textes dans lesquels Peirce précise sa définition du pragmatisme. Pour Peirce, défenseur de la méthode scientifique de fixation de la croyance, seule capable d'accéder à la connaissance de la réalité, définie comme ce qui est indépendant de l'idée que je m'en fait, les pragmatistes élaborent «une méthode pour établir les significations des termes difficiles et des concepts abstraits» ; ils «seront aussi d'accord pour dire que leur méthode pour établir les significations des termes et des concepts n'est rien d'autre que la méthode expérimentale par laquelle toutes les sciences couronnées de succès (au nombre desquelles personne de sensé n'inclurait la métaphysique) ont atteint les degrés de certitude qui leur sont respectivement propres aujourd'hui» (*Vue d'ensemble du pragmatisme*, vol. II, p. 69). On voit ainsi qu'à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle, Peirce élabore une critique puissante de la métaphysique.

STEFAN IMHOOF

DENIS VERNANT, *Bertrand Russell* (Philosophes), Paris, Garnier Flammarion, 2003, 469 p.

Denis Vernant, auteur de nombreux ouvrages consacrés à la logique et à la pragmatique, nous présente ici une synthèse fouillée de l'œuvre philosophique de Russell (après avoir donné, en 1993, une étude plus spécifiquement consacrée à la philosophie mathématique du même Russell). Cette synthèse est particulièrement bien venue, l'œuvre de Russell demeurant trop souvent méconnue dans les pays de langue française. Méconnue pour plusieurs raisons. D'abord parce que la majeure partie de son œuvre est technique. Il a, après Frege, mais dans le sillage de Peano, fondé la logique mathématique moderne. Et cette technicité le dessert auprès d'un certain public. Ensuite, son œuvre logique semble dépassée : liée au logicisme, elle apparaît reléguée au rang de l'histoire de la discipline, notamment depuis les travaux de Gödel. Enfin, Russell possède la réputation de n'avoir pas construit de système, et d'être resté un éclectique, vice rédhibitoire aux yeux des dogmatiques. Vernant, en des pages très claires, souvent didactiques, mais jamais ennuyeuses, dissipe tous ces malentendus et nous révèle en fait la dialectique même de la pensée russellienne. L'ouvrage comprend sept chapitres proprement philosophiques et un huitième consacré à l'œuvre morale et politique de Russell ; il retrace le développement de l'œuvre de Russell des *Principles* aux questions linguistiques des années quarante en passant par le monumental *Principia Mathematica*.

Ce plan, nous l'avons dit, permet au lecteur de suivre la dialectique des idées russelliennes. Russell admit d'abord une forme extrême de réalisme en théorie de la signification, sous l'influence de son ami Moore, ainsi qu'un atomisme logique en matière d'analyse philosophique. Ce réalisme fut mis à mal par les questions de l'engagement existentiel (la fameuse question de la calvitie du roi de France) ainsi que par la découverte des antinomies en théorie des ensembles. Russell utilisa alors deux armes : le principe d'abstraction, usage symbolique faisant des classes des fictions logiques (et les définitions d'usage des descriptions définies) ainsi que la théorie des types (simple puis ramifiée). Russell modifia ainsi notablement sa théorie de sens de 1903 pour aboutir, dix plus tard, à l'époque des PM, à trois modalités de sens (signification, dénotation, signifiante) (voir les chapitres I-IV). Le chapitre V, consacré aux connaissances intuitives, révèle un Russell attaché à la thèse gradualiste de l'évidence (transmission de l'évidence des principes aux connaissances) afin d'assurer l'unité des savoirs logiques et empiriques. Or cette thèse gradualiste, comme le réalisme précédent, fut mis très sérieusement en difficulté par la question de l'application, à des fins d'économie ontologique, du principe d'abstraction à la question de la perception. En effet, et Vernant le souligne dans son chapitre VI, les définitions d'usage des descriptions définies appliquées à la connaissance matérielle produisent une contradiction : la description «cette table» signifiant dès lors un objet matériel inconnaissable mais causalement responsable de nos *sense data* ; autrement dit, Russell voulut se passer de tout objet non directement connu, et le reconstruire sur des *sense data*, mais cette procédure n'avait de sens qu'en assumant l'existence même des objets matériels dont il entendait se passer. Contradiction à laquelle ne pourra échapper Russell qu'en abandonnant son ambition fondationnaliste pour se contenter de faire reposer notre connaissance empirique sur cinq postulats probables. Russell ne renonça pourtant pas à donner une ontologie minimale. Le chapitre VII est consacré aux réflexions grammaticales de la dernière période où l'A. nous explique comment Russell aboutit effectivement à l'ontologie la plus pauvre : un universel (au moins) et la relation de similitude. Du dernier chapitre consacré à la vie politique et personnelle de Russell nous retiendrons deux épisodes : son amour impossible pour la femme de son maître et collègue, A. N. Whitehead, qui lui fit comprendre l'isolement intolérable des cœurs humains, et fit de lui un pacifiste convaincu, proche des enfants, puis la première guerre mondiale qui le renforça dans son individualisme très britannique, et le rendit attentif à la nécessité absolue d'un accord politique entre les nations. Le livre de Vernant nous paraît propre à donner à l'étudiant ainsi qu'au chercheur une vue exacte et complète du développement des idées dans l'œuvre immense de Russell, ce «dialogue platonicien à soi seul» comme aimait à le répéter Whitehead, même si on l'aurait voulu parfois plus critique à l'égard du grand homme (par exemple : les apories de Russell ne sont-elles pas aussi dues à son manque de prise en compte des problèmes spécifiques au langage ?). Il est judicieusement enrichi d'un glossaire critique, d'un tableau chronologique et d'une abondante bibliographie. On comprend mieux, grâce à lui, les efforts immenses consentis par Russell pour maintenir, face aux difficultés rencontrées à la fois en théorie de la connaissance et dans l'élaboration de la nouvelle logique, ses exigences empiristes. Efforts admirables, et d'un philosophe de premier ordre.

DANIEL BOURQUIN

JACQUES BOUVERESSE, JEAN-JACQUES ROSAT (éds), *Philosophies de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Paris, Collège de France/Odile Jacob, 2003, 317 p.

Cet ouvrage collectif est issu d'un cycle de conférences données dans le cadre du séminaire que Jacques Bouveresse a dirigé au Collège de France en 2000 – 2001, sur le thème *Approches de la perception : phénoménologie, grammaire, sciences cognitives*.

Il s'agissait de «susciter une confrontation entre trois approches différentes du problème de la perception : celle de la phénoménologie [...], celle des partisans du traitement 'grammatical' de la question», dans le sillage des analyses wittgensteiniennes, et «celle des praticiens des sciences cognitives et des neurosciences» (p. 7). Les contributions sont divisées en cinq parties intitulées respectivement «Voir la réalité», «Espace et mouvement», «Qualités, couleurs, transparences», «Voir, voir comme et penser» et «Concept, contenu, représentation», dans lesquelles on trouve des études inspirées par ces trois perspectives, traitant tantôt de questions fondamentales, tantôt de problématiques concrètes issues de l'étude scientifique de la perception. Les contributeurs sont, dans l'ordre des cinq parties, Jocelyn Benoist et Louis Allix pour la première, Jean Petitot, Jérôme Dokic et Alain Berthoz pour la deuxième, François Clémentz, Jacques Bouveresse et Jean-Maurice Monnoyer pour la troisième, Christiane Chauviré et Jean-Jacques Rosat pour la quatrième et Pascal Engel, Elisabeth Pacherie et Sandra Laugier pour la dernière. Il n'est bien entendu pas possible de présenter, ne serait-ce que succinctement l'ensemble de leurs contributions, qui sont toutes d'une grande densité et parfois d'une technicité redoutable ; je me contenterai donc d'évoquer un seul texte, caractéristique, pour chaque partie. Louis Allix se confronte à la thèse du réalisme direct et espère prouver, par une série de quatre arguments que «si nous pensons que les sources causales de nos expériences de perception sont dans notre cerveau, il faut renoncer à la thèse du réalisme direct» (p. 49). Ce dernier stipule que «nous voyons directement la réalité extérieure et non pas des images mentales ou des représentations privées de celle-ci» (p. 31). Les arguments sont : 1) si nos expériences de perception des couleurs ont leur origine dans nos cerveaux (p. 32), on admettra difficilement qu'elles sont simultanément des propriétés du monde ; 2) le second argument stipule que si «notre cerveau est causalement responsable du fait que nous voyons le monde extérieur» (p. 34) il s'écoule forcément un certain temps entre une sensation extérieure et ma perception, ce qui implique que je ne puis être en relation qu'avec une information passée du monde, en décalage avec ma perception présente, ce qui paraît contradictoire ; 3) comment se fait-il que la chose perçue, qui se trouve être le dernier élément d'une longue suite causale, constitue «le seul élément de cette suite causale qui soit perçu» (p. 39) et que lorsque je vois une pomme, je ne vois ni ma cornée, ni ma rétine, ni mon nerf optique voyant cette pomme ? ; 4) si l'on croit à la thèse de la perception directe, alors la perception réelle et la perception hallucinée doivent être identiques ; il s'agit là de l'argument «décisif» contre la thèse de la vision immédiate de la réalité extérieure. Dans sa communication, intitulée *Stratégies cognitives et mémoire spatiale* Alain Berthoz, professeur de physiologie de la perception et de l'action au Collège de France, insiste sur le rôle prépondérant de la *décision* dans le processus de la cognition. Il analyse les résultats obtenus dans son laboratoire à propos de la «locomotion aveugle» (p. 107), c'est-à-dire le fait d'étudier des sujets auxquels on demande de réeffectuer des trajets, les yeux bandés, ce qui permet de mettre en évidence la présence dans le cerveau de ce que l'A. appelle des «cartes mentales», qui montreraient que «le cerveau semble prendre des décisions pour gérer des conflits» (p.115), entre des possibilités de déplacements parfois contradictoires. Jacques Bouveresse se demande s'il existe une «logique des couleurs». Il s'interroge notamment sur la validité des arguments de Westphal contre l'idée de Wittgenstein, selon laquelle il existerait une logique particulière, une grammaire propre des couleurs, permettant d'expliquer des propositions telles que «il n'existe pas de vert rougeâtre». Pour Westphal la logique ordinaire suffit à décrire des propositions de ce type et Bouveresse s'interroge sur la nature logique des propositions que Wittgenstein formule à propos des couleurs (p.163). Jean-Jacques Rosat se penche dans son texte «Comment décrire ce que nous nommons 'voir' ?» sur la lecture que Wittgenstein fait de Köhler, l'un des principaux représentants de l'école de la psychologie de la forme (*Gestalt*). Selon Wittgenstein la perception des figures ambiguës du type canard-lapin pose un problème conceptuel : je ne peux décrire le changement «dans ce

que je vois [...] que comme un *changement dans mon interprétation de ce que je vois* (comme un changement *dans la signification que je donne à ce que je vois*<sup>†a</sup> (p. 225, souligné par l'A.). Dans ce type d'explication, «le voir est entièrement résorbé dans le penser» (*ibid.*). Köhler, en revanche, estime «pouvoir rendre compte de la perception des figures ambiguës à un niveau purement perceptif» (p. 226) et ne considère pas que le «voir» est un «voir comme». «La théorie de Köhler aboutit à rendre inconcevable l'idée qu'on puisse voir une 'signification'», alors que Wittgenstein reste convaincu qu'on «voit des significations» (*ibid.*). Dans son texte «La perception est-elle une représentation ?», S. Laugier décrit le triple aspect de la représentation, qui peut être une *relation*, le *véhicule* même de la représentation et une *entité* (contenu, énoncé, état, perception) qui représente (p. 291). Elle rappelle les termes du débat sur la nature de la perception : soit a) la perception est un pur donné non conceptuel qui va être retravaillé par les concepts, soit b) elle est un donné structuré et conceptualisé d'emblée (p. 292). Pour tenter de sortir de cette aporie exclusive, l'A. propose d'analyser la notion de contenu perceptif. Pour ce faire, elle s'appuie essentiellement sur la position de J. L. Austin, philosophiquement peu acceptée et qui représente pourtant, selon elle, une possibilité d'accéder à une forme de «réalisme direct authentique» (p. 295) et donc de dépasser l'aporie énoncée ci-dessus. Austin estime, en effet, que nos sens sont muets, qu'ils ne nous disent donc rien (p. 302), qu'ils ne font pas signe (p. 308) ; pour lui, «voir» n'est donc pas donner un sens (p. 307). Nos phrases ne parlent dès lors pas d'entités conceptuelles, qui seraient leurs véritables objets, mais directement des objets réels. – Ces brèves remarques ne donnent qu'un aperçu très partiel de cet ouvrage important qui réalise, en réunissant la plupart des spécialistes français de la question de la perception, une synthèse des problématiques les plus actuelles et nous plonge au cœur de discussions élaborées et passionnantes.

STEFAN IMHOOF

JOHN R. SEARLE, *Liberté et neurobiologie. Réflexions sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique* (Nouveau collège de philosophie), Paris, Grasset, 2004, 106 p.

Ce petit livre contient deux conférences données à Paris en 2001 : «Libre Arbitre et neurobiologie» et «Langage et pouvoir». – Dans le premier texte, l'A. tente de réconcilier le déterminisme et le libre arbitre. Il commence par constater que l'on a tendance à croire deux choses apparemment contradictoires : d'une part que les explications des phénomènes physiques sont entièrement déterministes, d'autre part que nous disposons d'un libre-arbitre dont on ne peut rendre compte au moyen d'explications déterministes. Faut-il en déduire, comme Descartes, un dualisme entre esprit et corps ? L'A. pense que non. Pour lui, le mental et le physique ne sont pas réciproquement exclusifs, car tous les états mentaux sont causés par des processus physiques (neurobiologiques) dans le cerveau. Doit-on le ranger dans le camp des déterministes et lui faire dire que le libre arbitre n'est qu'une illusion ? Non, car il établit une différence entre deux niveaux d'explication : d'une part physique (lieu des *explications causales* déterministes), d'autre part psychologique (lieu des *explications rationnelles* non déterministes). En bref, l'A. est réductionniste au sens causal mais non au sens ontologique ; il pense que la forme logique des explications causales courantes («Un événement A a causé un événement B») est tout à fait différente des explications rationnelles («Un moi S a accompli un acte A et, en vue de cette action, s'est basé sur une raison R»). Au niveau des explications rationnelles, il pense que les antécédents purement psychologiques d'une action ne sont pas causalement suffisants pour déterminer cette action. Par conséquent, même si tous nos états conscients sont *causés* par des processus

neurobiologiques, la conscience volitive (le libre arbitre) n'est pas *ontologiquement* réductible à des microstructures physiques ; elle possède une ontologie subjective irréductible qui est la *moi*, un agent rationnel capable de décider et d'agir sur la base de raisons. Cette explication est-elle suffisante pour résoudre le problème de la relation entre l'esprit et le corps ? Non, car il reste un problème fondamental : si nous supposons qu'au niveau psychologique, lors des prises de décisions rationnelles, il y a des «écarts» (trous dans la chaîne causale), comment se représenter ces écarts au niveau neurobiologique ? Après tout, un écart n'existe pas dans le cerveau. Il s'agit donc de donner une description neurobiologique du moi (agent conscient, qui correspond à un champ unifié du cerveau) rationnel (capable de délibérer sur la base de raisons) et volitif (capable d'initier et d'accomplir des actions). Mais cette explication ne doit pas mener au déterminisme causal ! Sans élaborer de réponse concrète, l'A. lance l'idée de recourir à l'indéterminisme de la mécanique quantique, qui présente la seule forme d'indéterminisme (dû au facteur du hasard) indiscutablement établie comme fait naturel. Ainsi, l'explication de l'expérience consciente du libre arbitre pourrait être une manifestation de l'indéterminisme quantique. Mais cette approche exige que l'on élucide la relation entre l'indéterminisme quantique (qui implique le hasard) et la conscience rationnelle et volitive (censée échapper au hasard). Selon l'A., cela ne devrait pas poser de grands problèmes : «le fait que des microphénomènes se produisent par hasard ne prouve pas qu'au niveau du système l'on puisse observer un tel hasard. L'indétermination au niveau des micro-éléments peut expliquer l'indétermination du système, mais le hasard se produisant à un tel niveau n'implique pas qu'il y ait du hasard au niveau du système.» (p. 71) En bref, l'A. tente de sauver le libre arbitre en esquisant un modèle certes probable mais encore bien énigmatique. Il serait intéressant de savoir si l'ébauche présentée ici sera confirmée par de futures recherches sur le rapport entre la mécanique quantique et le phénomène de la conscience volitive. – Dans la deuxième conférence (dont il n'est aucunement fait mention dans le titre de l'ouvrage !), l'A. explore la *nature du pouvoir politique* et plus particulièrement le *rôle du langage* dans la constitution de ce pouvoir (notons qu'à cette occasion, il explicite quelques thèses sous-jacentes à son livre *La Construction de la réalité sociale*, 1995). Il ne traite pas de légitimation ou de justification d'un système politique (à la manière de J. Rawls par exemple). Son investigation se situe au niveau *ontologique*. Ainsi, il va se demander ce qu'est un fait politique. Selon lui, il s'agit d'un fait social (un fait biologique produit par la capacité d'intentionnalité collective) particularisé par deux choses : l'*attribution de fonctions de statut* (par le biais d'une forme d'acceptation collective) et l'*élaboration de certaines règles constitutives* (qui définissent et régulent de nouvelles formes de comportement). Ensuite il demande quel rôle a le langage dans la constitution d'un système politique ? Selon lui, le langage n'a pas uniquement pour rôle de *décrire* les fonctions liées à un statut. Il est aussi une *partie constitutive* de la réalité institutionnelle, car «les fonctions ne peuvent exister que si elles sont représentées comme existantes et, pour être représentées comme existantes, il faut qu'il y ait un mode de représentation», en l'occurrence un langage (p. 101). Ainsi, «pour que G. Bush soit président, il faut que des gens pensent qu'il l'est, or pour qu'ils pensent qu'il est président, il faut qu'ils aient un moyen de le penser, et ce moyen doit être linguistique ou symbolique» (p. 90). L'A. pose aussi la question de ce qu'est le pouvoir politique. Selon lui, il s'agit d'un pouvoir *déontique* (il concerne les droits, devoirs, obligations, engagements, autorisations, exigences liés à un certain statut) qui dérive de l'attribution et de la *reconnaissance collective* des fonctions de statut. L'A. insiste également sur le fait que les *raisons d'agir* ne procèdent pas toujours de désirs. Dans le cadre des systèmes sociaux, on trouve précisément des exemples de ce genre ; «La reconnaissance d'une fonction de statut par un agent conscient, confère à cet agent une *raison d'agir, qui est indépendante de ses désirs immédiats.*» (p. 96) – À mon avis, si les idées présentées par l'A. soient intéressantes, on ne peut en conclure, comme il le fait, qu'il est impossible de traiter sérieusement



les questions de justification (en philosophie politique) avant d'avoir parfaitement compris l'ontologie du phénomène politique. Cela reviendrait à déprécier la quasi-totalité des traités de philosophie politique produits à ce jour (y compris la *Théorie de la Justice* de J. Rawls).

CHRISTINE CLAVIEN

YVES MICHAUD, *Changements dans la violence. Essai sur la bienveillance universelle et la peur*, Paris, Odile Jacob, 2002, 290 p.

L'A. a déjà consacré quatre livres au thème de la violence, dont un «Que sais-je ?» (1986, édition entièrement refondue en 1998). Ce nouveau livre, inscrit dans la réflexion géopolitique et philosophique portant sur les conséquences de «l'après 11 septembre», offre au lecteur une réflexion sur la «violence qui resurgit» (p.11) souvent perçue aujourd'hui comme inouïe, apocalyptique, alors qu'elle n'était jusqu'à présent ressentie que comme ordinaire. L'A. constate d'emblée la difficulté de son projet, puisqu'il s'agit de sonder la noirceur, la cruauté et la sauvagerie humaines, dans lesquelles «il faut oser regarder» (p. 10). Philosophiquement, la violence est un objet improbable, difficile à saisir, qui à la fois «nous terrorise et nous fascine» (p. 18). Il s'agit d'«oser penser l'humain [...] à partir de la violence, du meurtre, de l'excès, de la cruauté et de la transgression» (p. 20) et il n'y a guère que W. Benjamin et G. Bataille qui aient tenté d'en «esquisser l'ontologie» (p. 21). La réticence des philosophes «à traiter de la violence» (p. 29) provient surtout de la difficulté de penser l'irrationalité foncière qui la caractérise, «le dérèglement des choses et des relations, l'absence de règle, l'irruption de l'imprévisible : le chaos» (p. 30). Dans une première partie d'analyse factuelle des transformations géo-politiques («Changements dans les faits» p. 35-121), l'A. analyse cinq aspects de la violence amplifiés ces derniers temps. Il s'agit tout d'abord, du passage d'un monde bi-polaire figé à un monde «de conflit multipolaire» (p. 35), qui a vu l'émergence d'un grand nombre de conflits locaux et «une spectaculaire montée du terrorisme international» (p. 36). Le second aspect est la constatation que «l'idée de Révolution s'est effacée ou évaporée» (p. 36). Le troisième évoque la montée de ce que l'on appelle le «sentiment d'insécurité» l'«incivilité», et discute des solutions pour lutter, notamment de ce que l'on appelle la tolérance zéro. Cette «nouvelle délinquance et cette insécurité [...] détruisent concrètement et avec beaucoup d'efficacité la sociabilité» (p. 79), la violence constituant ainsi une attaque frontale contre les principes fondamentaux de la démocratie. Le quatrième analyse l'effet souvent grossissant de «l'écran des médias» : pour l'A., «la violence [...] est médiatisée ou n'existe pas» (p. 90). Enfin, cinquième élément, la violence «est de plus en plus asservie à des modes de contrôle technique qui la contiennent et la confinent» (p. 37). Dans la deuxième partie, l'A. décrit les «Changements dans les sentiments» (p. 123-193) et affirme que «la violence contemporaine ne peut être envisagée en dehors des sentiments qui la modulent, l'apaisent ou la rendent plus aiguë» (p. 127). Il remarque que si «la condamnation morale de la violence et de son emploi est la règle» (p. 135), face à la violence, on réagit souvent par des «pratiques d'euphémisme aussi bien langagières que techniques» (p. 139), et donc par une tendance négationniste, généralement au nom de la bienveillance universelle. L'A. souligne à quel point «cette conscience s'accorde bien avec l'égoïsme et l'habitude de la vie confortable des individus contemporains» (p. 179), c'est-à-dire que nous nous accommodons finalement assez facilement de la violence, même extrême, pour peu qu'elle ne concerne que les autres et ne nous touche pas directement. La troisième partie («Changements dans les idées», p. 195-230) esquisse une approche essentiellement conceptuelle des questions traitées dans les premières parties d'un point de vue socio-politique. La difficulté principale consiste pour l'A. à trouver une façon

de cerner cette violence qui «est partout et nulle part et [dont] on ne sait pas trop quoi faire, [ni] trop comment la penser» (p. 199). La violence ne s'intègre pas dans la conception politique classique de Hobbes à Hegel qui est «principalement une pensée de l'ordre et de la règle» (p. 203). Ainsi les philosophes politiques classiques (hormis Machiavel bien sûr) n'ont-ils «pas les moyens de traiter de la violence» (p. 204). C'est essentiellement, mais non exclusivement, vers le Foucault de *Surveiller et punir* et des *Dits et écrits* que l'A. se tourne pour trouver une formulation théorique qui tienne compte de la coexistence dans la société «de la règle et de la violence, de la régularité et de ce qui la met en péril» (p. 216). Dans la dernière partie («Actions et scénarios», p. 233-276), il s'agit de proposer quelques modèles d'action, propres à juguler la violence. Les deux scénarios que l'A. envisage face à la violence sont les suivants : soit le développement d'îlots sécuritaires, réservés à une élite fortunée, entourés de fils de fer barbelés, protégés par des milices privées et des chiens de combat, signe évident d'une désarticulation avancée de la société, fonctionnant selon le principe du rejet de la violence en dehors du périmètre sécurisé. Ou alors la tentative d'éradiquer la violence pour tous, en recourant à l'État cosmopolitique, seul capable de corriger l'essor de la violence, provoqué, même indirectement, par l'expansion du libéralisme sauvage. Un État plus puissant que les états-nations que nous connaissons et seul capable, par la peur qu'il inspire, de terrasser la violence.

STEFAN IMHOOF

MICHEL CORNU, *Parole brisée*, Genève, Éditions du Tricorne, 2004, 183 p.

On croit souvent, en philosophie, que la rigueur d'un ouvrage ne tient qu'à la suite linéaire de ses arguments. C'est le très grand mérite du livre de Michel Cornu que de révéler une autre dimension du discours philosophique. Une dimension où, paradoxalement, la brisure crée la cohérence de la pensée. Si celle-ci est ainsi brisée, c'est qu'elle naît dans l'expérience douloureuse de la souffrance. La souffrance est ce qui fait voler le sujet en éclat, coupant toutes ses tentatives d'autodétermination. Elle révèle, en effet, qu'il y a «de l'autre en moi que je ne peux pas maîtriser [...] ; un hôte dont je pâtis, que je subis sans jamais pouvoir cerner son visage» (p. 51). Il y a donc de l'irréductible et de l'indéfini dans la souffrance. En ce sens, elle est mystère et non problème, car on ne peut lui trouver d'explication rationnelle – d'ordre scientifique ou moral, par exemple. Tout discours qui tenterait d'en définir les causes, voire de lui apporter une solution, est par conséquent condamné à l'échec. L'épreuve, elle, reste bien présente. Face à cette épreuve, je peux choisir la fuite, dans le divertissement par exemple. Mais en fuyant, je nie ma propre conscience. Comment faire, dès lors, pour ne pas sombrer dans l'oubli de soi ni se laisser enfermer par le désespoir ? S'il n'y a pas de solution au mystère de la souffrance, il reste néanmoins une liberté, celle de prendre la parole pour tenter de dire ce mystère. Comme le montre l'auteur, il y a du tragique dans cette tentative, qui ne renonce pas à la recherche d'un sens tout en sachant que cette recherche ne pourra jamais aboutir. Aussi la parole de souffrance ne peut-elle être que parole brisée, non définitive. Quant au philosophe, il devient le médiateur qui contribue à ce que cette parole se révèle. Se faire médiateur, c'est renoncer à toute volonté de maîtrise, d'objectivation de la souffrance, pour adopter une forme capable d'en épouser au mieux les modalités et de respecter ainsi la réalité existentielle. On ne s'étonnera donc pas si Michel Cornu évoque plus d'une fois le nom de Kierkegaard, tant sa démarche se rapproche ici de celle du penseur danois. Cependant, à l'usage du pseudonyme, l'auteur préfère le recours à une extrême diversité de formes. C'est que les modalités de la souffrance sont multiples, et imposent donc différents types de langage. Développements philosophiques, aphorismes, récits et poèmes s'alternent ainsi tout au long de

l'ouvrage. Non pas de manière linéaire, mais en passant par d'innombrables cassures, apories, remises en question. Et si l'on peut croire, à chaque chapitre, à une ébauche de conclusion, à une ouverture, cette impression est contredite en quelques lignes, qui débouchent sur une nouvelle impasse. C'est donc à un exercice difficile que se livre ici le philosophe, contraint de rester lui-même dans l'aporie sans jamais pouvoir apporter de conclusion. Mais c'est dans cet entre-deux de la pensée que se dégage une profondeur, qui est ouverture à autrui et prise au sérieux de l'existence. Prise au sérieux, parce que cette pensée ne cherche pas à fuir la souffrance. Au contraire, elle en dévoile le caractère irréductible. Elle est ainsi l'expression de la finitude, du tragique de l'existence, et finalement d'une dette impayable vis-à-vis de l'altérité, puisqu'elle constate l'impossible autodétermination du sujet. Mais elle est aussi ouverture à autrui, parce que la dette qui s'exprime ici s'accompagne d'une autre dimension, celle du «*don* premier [...], qui me *donne* de pouvoir exister» (p. 110). Une dimension paradoxale car si je suis en dette, c'est bien parce que j'ai été donné à l'existence – et toutefois déterminante, car c'est en reconnaissant ce don, en en faisant l'expérience, que je peux reconnaître l'autre et ainsi accéder à moi-même. D'où finalement la possibilité d'une rencontre, loin de tout paternalisme, de toute volonté de domination ou d'anéantissement. À l'heure où se déchaînent les dogmatismes, on ne saurait assez insister sur l'importance, et même l'urgence, d'une telle pensée.

ALEXIS MALALAN