

Philosophie contemporaine

André SAUGE – Arnaud VILLANI. *Défaire Heidegger* (Bifurcations). Paris, Kimé, 2018. 262 p., 21 cm, br. 25 €. ISBN 978-2-84174-876-1.

Flanqué des deux liminaires et d'un Post-scriptum, l'ouvrage, écrit « à deux mains, deux écoutes » (p. 7), comporte 8 chapitres d'inégale longueur, et plus ou moins reliés deux à deux : 1. « L'énigme Heidegger. À propos du *Langage Heidegger* de Meschonnic » (Villani) et 2. « Le poète contre le philosophe : primauté de la vie sur l'être » (Sauge) tournent autour de la langue, en général ; 3. « Analyse de Logos. Introduction à une analyse sémantique de la famille *legein/logos* » (Sauge) et 4. « Les scrupules de la raison » (Villani) concernent la signification du terme *logos* chez les auteurs de l'époque archaïques, notamment chez Héraclite ; 5. « À propos de Parménide. Les mots au rendez-vous des choses » (Sauge) et 6. « Vérité et 'centre des choses' » (Villani) sont respectivement consacrés à l'être et à la vérité, notamment chez Parménide ; les chapitres 7 et 8 s'intitulent « Les fugues de la pensée. La parole d'Anaximandre » (Sauge) et « La première parole d'Anaximandre » (Villani). Le post-scriptum au titre programmatique (« Fondation symbolique vs Parole béante ») est dû à Sauge.

Sans exclusive, les rôles sont répartis. Arnaud Villani, qui a travaillé dans l'orbite du cercle heideggerien de Nice (Liminaire I, p. 7), assume plutôt la dimension philosophique du propos ; André Sauge parle plutôt en helléniste. Ayant profité de l'occasion pour « relire Heidegger en allemand » (Liminaire II, p. 19f.), il procure aussi des retraductions françaises, accompagnées d'éclaircissements, des passages de Heidegger mobilisés.

Le titre de l'ouvrage, *Défaire Heidegger*, ne rend pas clairement compte de son contenu, dont l'ambition n'est pas aussi générale. L'objectif est d'évaluer de manière responsable la manière dont Heidegger lit ses textes – phrases et surtout mots – de prédilection. On trouvera donc de nombreux termes grecs analysés, souvent sous forme d'hypothèses étymologiques engagées. Les références à la littérature spécialisée sont sporadiques et guère actualisées, et les interprètes et philosophes cités ne sont pas nécessairement ceux que l'on voudrait voir figurer. Je signale au passage que la question du rapport entre Heidegger et la philologie a été abordée, du côté de la germanistique, dans un dossier publié par W. Wögerbauer dans le numéro des *Études Germaniques*, 68, 2013 consacré à « Martin Heidegger : la philologie et les poètes ».

Les auteurs s'inscrivent dans la lignée de ceux, qui, soucieux d'aménager le lourd héritage, se sont vu contraints, que ce soit par nécessité ou par conviction, de prendre en compte les pratiques historiennes et philologiques dont Heidegger s'était cavalièrement défait, une fois ouverte la brèche de l'historialité (jusqu'à « dévisser », pour emprunter le terme que Villani, p. 29, non sans humour, reprend de Heidegger parlant de Schelling). Il fallait revenir, d'une façon ou d'une autre, sur ce que l'Avant-propos à la deuxième édition de *Kant et le problème de la métaphysique* (1929) avait clairement statué : « À la différence des méthodes de la philologie historique, qui a ses tâches propres, un dialogue entre deux pensées [*ein denkendes Zwiegespräch*] obéit à d'autres lois ». L'œuvre de Gadamer, qui reste régie par une polarité factice entre « vérité » et « méthode », est moins représentative à cet égard que celle de Paul Ricœur : un des projets de *Temps et Récit* (Paris, 1985) est de « mettre en convergence

une notion purement phénoménologique [à savoir le « matériau historial-mondain » que sont « les restes du passé »] avec les procédures historiographiques, que l'on peut toutes ramener à l'acte de suivre ou de remonter la trace » (p. 179 ; cf. p. 114-119, 324 *sq.*). La philologie grecque, dans cette perspective, devait nécessairement être convoquée un jour ou l'autre, et c'est un mérite du livre de Sauge et Villani que d'aborder cette question peu traitée – le lecteur averti de Heidegger qu'était F. Volpi avait même pu juger que l'entreprise était vaine (voir sa contribution au *Heidegger Handbuch* édité par D. Thomä, Stuttgart 2013², p. 26b : « diesen Weg zu beschreiten, scheint also nicht zu lohnen »), ce qui n'est pas vrai, car il s'agit de détromper. Il reste que la démarche est difficile : d'une part parce qu'elle est de nature technique et que ce n'est pas seulement le critique qui doit connaître le grec, mais aussi le lecteur qui doit pouvoir en juger, d'autre part et plus fondamentalement parce que réfuter des affirmations qui se veulent par principe irréfutables, au sens poppérien du terme, est une tâche à coup sûr ingrate.

Cela dit, « défaire » Heidegger ne revient pas à s'en défaire. Certes, les termes forts ne manquent pas (« inacceptable », « désinvolture », « morgue », « violence ») ; mais c'est peu dire que les auteurs n'entendent pas « régler des comptes » (Villani, p. 17). Au-delà des critiques que Heidegger adresse à l'historicisme et de sa dénonciation des platitudes des traductions, qui ne mangent pas de pain, la formule du « pas en arrière »/*Schritt zurück* est pleinement assumée par Villani (p. 9) ; et Sauge peut écrire, p. 132 : « Si Heidegger s'en était tenu au programme qu'il énonce, nous ne pourrions que nous incliner devant ce qui peut valoir comme l'exposé d'une méthode d'interprétation des textes anciens dans une langue étrangère ». Le problème se situerait donc dans la réalisation : « Mais très vite », continue Sauge, « il [Heidegger] introduit dans la démarche des biais inacceptables ». C'est eux dont il convient de se défaire. Il s'agit donc d'un *aggiornamento*. Villani ne cache pas son admiration pour la description heideggerienne (« Si Heidegger a laissé, dans une sorte d'écriture tremblante, les plus belles descriptions d'un temple [...] d'un chalet de montagne [...] d'une cruche ou d'un pain [...] ou encore de l'homme dans sa simple existentialité [...] », p. 27) ; dans le Chapitre 1, il récusé (à tort) le reproche d'« essentialisation » que Meschonnic adresse à Heidegger (pour l'« essentialisme » de Heidegger, voir maintenant E. Rudolph, « Cassirer's Posthumous Grandchildren and the Paradigm Shift of Davos : Heidegger's New Essentialism », in M. Ferrari et S. Luft (éds), *Cassirer's Children, Journal of Transzendental Philosophy*, 1, 2021) ; l'étymologie, que Sauge invoque volontiers (légitimement ou non n'est pas ici la question) vaccine mal contre l'étymologisme, auquel il n'échappe pas : le recours à une étymologie, même plausible, pour guider l'interprétation du sens pris par un terme dans tel contexte particulier peut aisément égarer. Enfin, il n'est pas jusqu'à la référence récurrente aux *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* de Marcel Detienne (voir par exemple Villani, p. 118s, n. 1, p. 159 et 207) qui ne soit révélatrice de l'orientation du propos, car cet ouvrage, qui a marqué les esprits, peut-être lu comme une version sécularisée de la pensée des aurores avec oublis subséquents. (Bien que ce ne soit pas le sujet, je suis choqué, comme Arnau Pons l'a été [dans le récent volume de l'*Herne* consacré à Paul Celan] de trouver sous la plume de Sauge, à la fin de la note 2, p. 95, le topos antisémite selon lequel les Juifs, à se proclamer le peuple élu, ont une part de responsabilité dans leur propre extermination.)

Quant à la critique, elle donne lieu à des développements didactiques parfois un peu pesants, mais elle est aussi souvent de bon sens. On admettra par exemple sans peine avec Villani (p. 49f.) que l'interprétation que Heidegger donne dans *l'Introduction à la Métaphysique* (1953) du vers 360 de l'*Antigone* de Sophocle, dans le premier *stasimon*, ne repose sur rien, quand *ouden*, détaché du terme auquel il se rapporte de toute évidence (« bloqué en aucune circonstance », *aporos ep'ouden*) est rattaché au verbe (*ep'ouden erkhetai* « il parvient au rien »). Il est utile de citer les emplois les plus anciens du verbe *legein*, tels qu'ils figurent dans les dictionnaires étymologiques d'É. Boissacq (dont Villani note p. 111 qu'il est « le plus proche de l'époque où Heidegger écrit » ; la première édition date de 1916) et de P. Chantraine (Paris 1999², p. 625 : « rassembler, cueillir, choisir », avec les exemples) contre la série fantasmée des « glissements » heideggeriens (Sauge, p. 97 ff.), même si cela ne justifie pas vraiment d'interpréter *logos* de manière générale comme « la raison du choix, le choix raisonné, le *scrupule de la raison* » (Villani, p. 111). Quant au repérage de la manipulation par laquelle Heidegger élimine la notion de « rétribution » (*tisis*) du fragment d'Anaximandre, soustrayant du même coup, pour qui sait lire, l'Allemagne vaincue au jugement des alliés vainqueurs (cf. Villani p. 17, avec l'analyse de Sauge au Chapitre 7, p. 197), elle est bienvenue, même si la protestation n'est pas aussi virulente qu'elle aurait pu ou dû l'être. Dans son Post-scriptum, Sauge convoque des disciplines telles que la pragmatique, l'anthropologie historique et plus largement les sciences sociales pour récuser la conception heideggerienne de la langue. Là-contre, sa fonction de communication, et sa dimension symbolique, est fortement et à juste titre affirmée. Mais comment cette reconnaissance se marie-t-elle avec l'étymologisme rémanent – ou, pour le dire de manière plus imagée, comment l'ombre de Cassirer surgit-elle derrière celle de Heidegger ? Le livre ne permet pas de satisfaire cette curiosité.

On aurait aimé pouvoir mieux naviguer dans le livre à l'aide d'*indices* – passages, noms, thèmes – qui font ici entièrement défaut. Je n'ai repéré qu'une erreur typographique gênante : p. 134, le 5^e vers de la citation du fragment B8.34-41 de Parménide a sauté ; il est rétabli p. 149, avec un texte différent au 3^e vers, sans que la différence soit expliquée.

André LAKS

Universidad Panamericana de Ciudad de México

Actualité de Jacques Maritain. Sous la direction de Hubert BORDE et Bernard HUBERT (Questions disputées). Paris, Téqui, 2022. 859 p., 20 × 14, br. 45 €. ISBN 978-2-7403-2386-1.

Les études maritainiennes connaissent un renouvellement depuis plusieurs années, avec, notamment, la publication d'une monumentale biographie intellectuelle en trois volumes rédigée par Michel Fourcade, l'actuel président du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, sous le titre *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes* (Michel Fourcade, *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes*, 3 vol., 1. *Antimodernes, ultramodernes [1906-1926]*, 2. *Quand prime le spirituel [1925-1939]*, 3. *Ceux qui voulaient sauver leur temps [1933-1939]*), ainsi que l'édition en 2019 de deux textes de circonstances de Jacques Maritain *Pour le bien commun* et

Lettre sur l'indépendance aux éditions Salvator (Florian Michel, *L'engagement chrétien pour le bien commun*, Salvator, 2019), par le vice-président de ce même cercle, Florian Michel. (On peut ajouter aussi les ouvrages de Sylvain Guéna, *Maritain ou la libération des vérités captives. Politique et société*, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Philosophica », 2021 ainsi que *Dorothy Day et Jacques Maritain, l'activiste radicale et le philosophe*, Boleine, 2022.)

L'ouvrage collectif dirigé par Hubert Borde et Bernard Hubert reprend à son compte deux courants majeurs des études maritainiennes contemporaines : une expertise universitaire de la vie et de la pensée du philosophe de Meudon, ainsi qu'une recherche de l'inspiration de Maritain dans notre débat contemporain. Le titre *Actualité de Jacques Maritain* est donc justifié à plusieurs niveaux : d'abord, et c'est le versant historique, parce que Maritain n'a pas cessé d'être actuel dans son temps, ensuite parce que les études universitaires ont mis à jour de nombreuses actualités dans l'œuvre de Maritain et enfin parce que le philosophe thomiste n'est pas tout à fait inactuel à notre époque.

Les premiers textes de l'ouvrage mettent en avant l'omniprésence du couple Jacques et Raïssa Maritain dans les bouillonnements de la pensée française puis, à partir de la Seconde Guerre mondiale en dévoilant leur participation à l'édification d'une nouvelle politique internationale. Comment ce couple, ayant choisi de réactiver la philosophie thomiste, une philosophie historiquement datée, peut-il se retrouver au cœur des débats de son époque ? Ce paradoxe traverse l'ouvrage entier. Et Maritain lui-même en est conscient lorsqu'il écrit dans *L'Intuition créatrice* : « Je sais que parler de beauté à propos d'art est aussi désuet que de parler de vérité à propos de philosophie. » (Cité par Marc Conturie, « Le beau et l'art selon Jacques Maritain, aux points de vue métaphysique, psychologique et moral », p. 653.) Cette apparente désuétude du travail du thomiste est ici critiquée et rétablie dans la réalité de l'acte de « thomistiser » notamment dans l'étude de Claire Bressolette (« La correspondance de Jacques Maritain : réponse à l'injonction de thomistiser », p. 199), et à travers la présentation des contacts de Maritain avec les poètes, les romanciers, les théologiens et les philosophes de son époque. Cette fresque relationnelle plonge le lecteur dans un réseau qui s'étend de l'Inde, étudiée par un disciple de Maritain, Olivier Lacombe (Benjamin Guérin, « Jacques Maritain et Olivier Lacombe », p. 559), aux États-Unis, où le couple Maritain s'installe durant la Seconde Guerre mondiale, et où le philosophe trouvera un terrain d'application de sa pensée politique (droits de l'homme, humanisme intégral, personnalisme). Entre l'Amérique et l'Asie, les Maritain nouent des relations romaines et vaticanes (Romain Debluë, « Jacques Maritain et Henri de Lubac », p. 337), allemandes avec Carl Schmitt (Alain de Benoist, « Carl Schmitt et Jacques Maritain – *Théologie politique* versus *Humanisme intégral* », p. 793), russes avec le groupe des exilés et surtout leur voisin de Clamart, Berdiaev (Bernard Marchadier, « Jacques Maritain et Berdiaev », p. 123). On peut déplorer dans l'ouvrage l'absence d'une présentation des relations sud-américaines que Maritain a pourtant entretenues, et l'influence qu'il a eue sur les démocraties chrétiennes latino-américaines.

Il est difficile donc de trouver un penseur plus international que celui qui se présentera à la fin de sa vie comme un *Paysan de la Garonne*. De l'enfance parisienne aux côtés de son tendre compagnon Ernest Psichari, dont Frédérique Neau-Dufour nous offre un aperçu (Frédérique Neau-Dufour, « Jacques Maritain, Ernest

Psichari – une amitié sous influence », p. 61), des amitiés avec Charles Péguy (Patrick Kéchichian, « Jacques Maritain, la conversion et la grâce », p. 91) et Léon Bloy jusqu'aux discours à l'Unesco, Maritain traverse les pays et les siècles, pratiquant un « thomisme vivant » à rebours de l'étude historique du Docteur angélique pratiquée par Étienne Gilson (Félix Resch « Maritain, Gilson et la cognoscibilité naturelle de Dieu », p. 311), motivé par son désir sans cesse renouvelé, « d'effectuer la sanctification de l'ordre temporel » (Michael D. Torre, « La défense des droits de l'homme et *Humanisme intégral* de Jacques Maritain : une vision personnaliste de la foi et de la politique pour aujourd'hui », trad. Georges Cassagne, p. 727). Une géographie de la philosophie maritainienne permettrait seule de concevoir cette présence du couple dans des milieux et des cercles très différents.

Cependant, les textes présentés dans cet ouvrage ne relèvent pas d'une approche commune de la pensée de Maritain. Celui que Louis Chamming's nomme le « défricheur de continents philosophiques nouveaux » (Louis Chamming's, « Jacques Maritain et la "révélation du Soi". De l'âme au Soi : une anthropologie "existentielle" », p. 607) attire à lui des intérêts divers. On note ici l'accentuation dans la compréhension historique de l'auteur d'un dégagement de sa pensée vis-à-vis de celle de Charles Maurras : « Une plongée dans le journal lève toute équivoque quant aux accointances supposées de Maritain avec les positions maurrassiennes » (Florian Michel, « Jacques Maritain et Charles Maurras, correspondance et discordance », p. 117). Houspillé, hué, insulté par Maurras, Maritain se tourne vers une autre jeunesse que celle de l'Action Française, une jeunesse incarnée par Emmanuel Mounier et que Jean-Louis Loubet del Bayle nomme « le non-conformisme des années 30 » (Jean-Louis Loubet del Bayle, « Maritain, Mounier et les origines du personnalisme », p. 139). Que ce soit dans les années 30 ou après-guerre sous la plume de Michel Fourcade, il s'agit pour ces historiens de souligner les initiatives originales de Maritain et la dette que notre pensée contemporaine a envers lui, notamment « l'abandon d'une relation étroite entre la religion et la politique, une relation qui avait existé depuis l'empereur Théodose, au IV^e siècle après Jésus-Christ » (Michael D. Torre, « La défense des droits de l'homme et *Humanisme intégral* de Jacques Maritain : une vision personnaliste de la foi et de la politique pour aujourd'hui », trad. Georges Cassagne, p. 733). Maritain opère un tournant philosophique, il permet à la religion chrétienne d'entrer sur le terrain de la modernité d'une part, et, par son influence internationale lors de la préparation de la Déclaration universelle des Droits de l'homme, il permet à la modernité de se laisser éclairer par le christianisme.

Enfin, cette actualité universitaire entraîne des réflexions sur notre propre actualité politique, géopolitique, esthétique, religieuse et métaphysique. Cette dernière est peut-être la branche du thomisme contemporain par laquelle nous sommes le moins convaincus. Dans la querelle présentée par Jérémy-Marie Pichon entre Maurice Blondel et Jacques Maritain, l'auteur nous invite à trouver dans ce débat un éclairage sur les questions transhumanistes contemporaines, cependant la métaphysique du XX^e siècle ne semble pas parler ni le langage thomiste, ni le langage d'une philosophie chrétienne, de même que l'idée d'une philosophie comme « sainteté de la raison » (Maurice Blondel, *L'Action*, p. 442, cité par Jérémy-Marie Pichon, « Jacques Maritain et Maurice Blondel, la querelle du réalisme intégral », p. 557) aurait dû mal à trouver sa place dans les débats épistémologiques. Le Maritain de

« la philosophie dans la foi » (P. Henry Donneaude, « Maritain et la « philosophie dans la foi » à propos de la dialectique immanente du premier acte de liberté », p. 377) n'appartient-il pas aussi à un moment philosophique particulier, à une chapelle, à une manière de philosopher qu'on imagine mal entrer en dialogue avec notre époque. En somme, se peut-il que Maritain l'homme de son temps, soit devenu à certains égards, et notamment en philosophie première, un penseur inactuel ?

Nous tenons à poser cette question tant le reste de la pensée maritainienne semble demeurer une inspiration constante. La construction du fédéralisme européen qu'introduit ici Chantal Delsol, la définition de la guerre juste rappelée par Gregory Reichberg, sont autant de jalons argumentatifs permettant de répondre à nos inquiétudes contemporaines.

Faut-il donc entendre l'actualité de Maritain, non comme la nécessaire présence de sa philosophie intégrale au sein de notre société, en tâchant de puiser chez lui des réponses idoines à nos soucis, mais davantage comme le legs par un penseur du siècle dernier d'un geste philosophique ? Ce geste, qui est précisément celui du « thomisme vivant », invite au dialogue, au renouvellement des idées, à l'écoute attentive de la philosophie de son temps. Cet extrait, maintes fois cité, de la lettre de Maritain à Jean Cocteau, explique l'importance de cet acte d'intelligence avec le monde : « Notre affaire est de chercher le positif en toutes choses, d'user du vrai moins pour frapper que pour guérir. Il y a si peu d'amour dans le monde, les cœurs sont si froids, si gelés, même chez ceux qui ont raison, les seuls qui pourraient aider les autres. Il faut avoir l'esprit dur et le cœur doux. Sans compter les esprits mous au cœur sec, le monde n'est presque fait que d'esprits durs au cœur sec et de cœurs doux à l'esprit mou. » (*Réponse à Jean Cocteau* in *OC*, III, p. 724)

Cette somme que constitue l'ouvrage est donc, par sa forme même, l'expression de ce thomisme qui persévère : une polyphonie à la recherche de l'esprit de vérité. L'attention pour cette tradition ne devrait pas diminuer, à en lire les derniers ouvrages d'un philosophe comme Alasdair MacIntyre, aux États-Unis, et plus largement chez les défenseurs d'une éthique des vertus. Par ailleurs, *l'Environmental Ethics* et la *Philosophy of Ecology* pourraient puiser chez l'auteur d'*À travers le désastre*, une nouvelle dynamique : « Si notre civilisation agonise, ce n'est pas parce qu'elle ose trop et parce qu'elle propose trop aux hommes. C'est parce qu'elle n'ose pas assez et ne leur propose pas assez. » (Cité par Michel Fourcade, p. 697)

Baudouin DE GUILLEBON
Aspirant du F.R.S.-FNRS
Université catholique de Louvain

Penser avec Edith Stein. De la phénoménologie à la métaphysique. Sous la direction de Jean-François LAVIGNE (De visu). Paris, Hermann, 2022. 302 p., 23 × 15, br. 32 €. ISBN 979-10-370-1969-1 [Actes du colloque international organisé à Paris, 11-12 avril 2013].

Issu du colloque international des 11 et 12 avril 2013 organisé conjointement par les Archives Husserl de Paris, la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris, l'École Normale Supérieure, le Collège des Bernardins, le Centre du

Saulchoir et les Éditions du Cerf dont il rassemble la majorité des contributions, à l'exception de deux d'entre elles qui ne portaient pas exclusivement sur Stein, ce recueil met en avant les grandes questions qui traversent la philosophie d'Edith Stein. Alors que la lecture de Stein en France est principalement spirituelle ou théologique (bien que, depuis 2013, aient paru plusieurs thèses de philosophie consacrées à Stein), la perspective ontologique que J.-F. Lavigne donne au recueil dès son introduction en fait un ouvrage proprement philosophique. On ne peut qu'être d'accord avec lui lorsqu'il précise que l'interrogation fondamentale de Stein est de savoir comment articuler phénoménologie (« l'analyse rigoureuse de l'expérience ») et métaphysique (« la justification de toute attribution d'être et de son sens »), qu'elle prenne pour objet l'être objectif, l'être humain ou les entités religieuses (p. 13). Chacun à leur manière, soit qu'ils soulignent la difficulté d'une telle entreprise, soit qu'ils proposent une porte d'entrée particulière dans cette problématique steinienne, tous les articles du recueil le confirment.

Consacrée aux questions de phénoménologie et d'ontologie, la première partie de l'ouvrage comporte trois articles qui s'interrogent sur le positionnement métaphysique de Stein ainsi que sur son débat avec Husserl au sujet de l'idéalisme, et proposent chacun un critère pour distinguer les différentes positions phénoménologiques. J.-F. Lavigne insiste sur l'interprétation ontologique de la méthode phénoménologique et précise que si certains étudiants de Husserl critiquent son idéalisme en donnant la priorité à la dimension descriptive de la phénoménologie et à son orientation « *zu den Sachen selbst* » plutôt qu'à sa dimension réductive, ils ne refusent pas pour autant la réduction transcendantale à la sphère immanente de la conscience. Se dessine chez Stein une phénoménologie transcendantale réaliste qui n'accorde aucune « valeur d'être » (p. 49) au monde corrélat de la conscience et laisse ainsi ouverte la possibilité de reconnaître l'existence absolue du monde. H.-R. Sepp propose de voir dans l'interprétation du rôle de la vie intérieure comme centre vécu de toute épreuve du monde la pierre de touche opposant Stein et Husserl : dans une lecture précise de l'« *Excursus* sur l'idéalisme transcendantal » de *Potenz und Akt*, il jette une lumière nouvelle et fort intéressante sur le motif de la *Leiblichkeit* chez Stein en faisant d'elle la limite constitutive de l'intériorité et de l'extériorité, « le lieu où le sens du Dehors originellement se forme » (p. 57). Éclairant les analyses de Stein par un fragment issu des écrits tardifs de Scheler, l'auteur suggère que c'est la résistance du monde qui conduit à la réflexivité de la conscience, constituant ainsi simultanément l'extériorité dénuée de sens et l'intériorité (ou la subjectivité) donatrice de sens. Quant à A. Ales Bello, c'est dans la manière dont Stein passe de l'immanence de la conscience à la transcendance par la voie de l'être et de la substance, dans sa reprise du thomisme, qu'elle voit ce qui la distingue de Husserl, là où ce dernier parvient dans *Logique formelle et logique transcendantale* à une ontologie des étants individuels au moyen de leur constitution dans la conscience transcendantale. Elle propose ainsi de considérer la position ontologique steinienne comme une « *Aufhebung* personnelle » (p. 69) relativement aux thèses de Thomas et de Husserl, et non comme un syncrétisme. Il est, cependant, regrettable que cette *Aufhebung* dont l'idée s'avérait prometteuse ne soit pas davantage caractérisée dans l'article, de sorte que l'on ne puisse véritablement se faire une idée de ce que l'autrice entend par là.

De ces trois premiers articles, auxquels on peut ajouter celui d'E. Falque, se dégage une ligne directrice importante du recueil, l'idée selon laquelle c'est une double compréhension de la méthode phénoménologique, insistant soit sur sa dimension descriptive soit sur sa dimension réductive et constitutive, qui explique le désaccord entre Husserl et les étudiants de Göttingen. Or, le corollaire de cette thèse, qui se dégage également des articles de J.-F. Lavigne, H.-R. Sepp et E. Falque, c'est que ce désaccord naît d'une orientation idéaliste nouvelle de Husserl à partir des *Ideen I*, alors que tous partageaient jusque-là un réalisme intentionnel de principe (pour reprendre les termes de l'éclairante distinction entre deux stades du réalisme phénoménologique que propose J.-F. Lavigne). Ces deux thèses ne sont certes pas nouvelles, et sans doute encore moins aujourd'hui qu'en 2013, mais elles sont ici enrichies par la diversité des perspectives adoptées par ces quatre auteurs sur l'œuvre steinienne.

L'article d'E. Falque fait figure de charnière entre la première et la deuxième partie de l'ouvrage, consacrée à l'anthropologie philosophique de Stein, puisqu'il est gouverné par la double thèse suivante : alors que les choix philosophiques de Stein font preuve d'une certaine discontinuité de sa thèse à *La science de la croix*, l'analyse de l'empathie comme expérience du « vivre » étranger assure une forte continuité à l'œuvre. En ce qui concerne le premier aspect de la thèse de l'auteur, on soulignera l'insistance bienvenue avec laquelle il rappelle que le passage de la phénoménologie à la métaphysique devrait être tenu par les steiniens pour un problème plutôt que pour une évidence : la succession des différentes positions philosophiques (phénoménologie réductive, personnalisme, objectivisme, thomisme) de la pensée steinienne est moins logique que ne le laissent parfois penser les commentateurs. D'autre part, l'auteur désigne l'analyse du « vivre » propre et étranger comme l'objet spécifique de l'acte empathique tel que le décrit spécifiquement Stein. Il suggère alors que les remarques des dernières œuvres de Stein sur les relations humano-divines laissent entrevoir une modalité théologique et mystique de l'empathie, condition de l'empathie entre les hommes.

Les articles de S. Bingeli et de F. V. Tommasi avancent deux thèses originales et fécondes. La première adopte une perspective générale sur le statut de l'anthropologie steinienne et propose de considérer la conception de l'homme présentée dans le cours du semestre d'hiver 1932/1933 comme une réponse à l'anthropologie nazie. Riche d'une analyse des concepts de signe et de symbole dans la thèse de Stein sur l'empathie, la contribution de F. V. Tommasi montre que la notion d'« analogie de la personne » permet de comprendre le rapport entre les personnes, celui entre l'humain et Dieu aussi bien que celui entre l'humain et la nature, de sorte qu'elle traverse toute l'œuvre de Stein.

Enfin, les articles de Ch. Betschart et de F. Alfieri gagneront à être lus en parallèle, ainsi qu'avec celui de B. Bouillot qui ouvre la troisième section du volume : tous trois mettent en avant une autre ligne directrice de la pensée de Stein, celle du problème du fondement de l'individualité personnelle que Stein désigne par le concept de « noyau de la personne ». F. Alfieri propose de voir dans cette notion la filiation scotiste de Stein en la comparant à celle d'*ultima solitudo* comme condition non seulement de sa propre singularité mais aussi de la reconnaissance de la singularité étrangère. Ainsi que le suggère Ch. Betschart, l'une des spécificités de l'anthropologie

steinienne tient à ce qu'elle ne comprend l'individualité ni par le seul aspect formel ou numérique de l'ipséité du Moi pur, ni par sa seule dimension qualitative ou matérielle, désignée par la notion de « noyau ». L'auteur propose ici une analyse précise et éclairante de l'évolution de cette dernière : du *Problème de l'empathie*, où il est défini comme l'unité de propriétés personnelles elles-mêmes conçues comme la singularisation de propriétés générales, à la dernière version de *Einführung in die Philosophie*, où il se présente comme une « note individuelle » irréductible qui colore l'ensemble de la personnalité et des vécus, le noyau prend un sens davantage génétique ou dynamique. Stein en fait ainsi la source de l'individualisation et plus seulement une limite aux modifications de la personnalité. L'article retient également l'attention par son souci de prendre en compte les objections possibles à la thèse steinienne, notamment la difficulté de reconnaître l'existence d'une « note individuelle » dont l'expérience fait défaut (p. 123). On comparera avec intérêt cette analyse de la structure de l'individualité à celle qu'en propose B. Bouillot : de cette comparaison surgit la question de savoir si le noyau doit être compris comme la dimension matérielle de l'individualisation ou, au contraire, comme une tentative pour comprendre l'individualisation par la forme et non par la matière, en opposition à Thomas. L'originalité de la contribution de B. Bouillot tient à ce qu'elle met en avant la réflexion de Stein sur la création artistique en proposant d'en faire le « paradigme » des relations entre la liberté humaine et l'individualité. En réalité, la conception de la création artistique proposée par Stein dans *Être fini et Être éternel* apparaît plutôt comme une illustration de la manière dont elle conçoit la liberté individuelle que comme un modèle pour la penser, de sorte qu'on pourrait s'interroger sur ce que d'autres modèles de la création artistique induiraient quant à sa définition de l'individualisation.

Des quatre derniers articles du recueil, consacrés aux aspects pratiques de la pensée steinienne, on retiendra le souci constant de Stein de souligner et d'interroger ce qui relie l'individu aux entités collectives, ainsi qu'une certaine indétermination de sa conceptualité en ce domaine. Deux de ces articles offrent ainsi une réflexion sur la notion de culture chez Stein. Si E. de Rus insiste sur la dimension réceptive de la culture, la qualifiant de « patrimoine », i.e. d'ensemble de biens doués de valeurs auxquels la personne devrait apprendre à s'ouvrir au cours de sa formation, V. Aucante la présente, au contraire, comme l'expression de soi d'un peuple qui constitue aussi bien le lien entre les membres de ce peuple. L'État lui-même apparaît alors comme un fruit de cette communauté culturelle, ce qui tendrait à faire du politique un prolongement du domaine éthique, tandis que d'autres pages de *De l'État*, analysées par M. Dupuis tendent à isoler le politique et le juridique du domaine moral. Tout en concluant à une forme de « pragmatisme » dans le rapport de l'État aux normes éthiques, M. Dupuis souligne la dimension surprenante de ce propos steinien, ainsi que son inachèvement, et ouvre ici des pistes prometteuses à l'approfondissement de l'analyse de la pensée politique de Stein.

En offrant au lecteur la possibilité d'accéder aux textes du colloque de 2013, cet ouvrage s'avère aussi stimulant pour la lecture personnelle des textes de Stein, par le dialogue interne entre les articles et la qualité des analyses proposées par les contributeurs, que pour la recherche, en raison des nombreuses perspectives ici ouvertes qui mériteraient d'être développées. Si l'on peut regretter que, dans certains articles, le souci d'exhaustivité l'emporte sur la précision conceptuelle, ainsi que le

fait que toutes les références ne soient pas faites à l'édition allemande de référence, il n'en reste pas moins que ce recueil est d'un réel intérêt philosophique et contribue grandement à la rigueur universitaire des études steiniennes.

Élise DRAVIGNY
Université catholique de Louvain
Université Paris-Sorbonne

Jean GRONDIN. *L'esprit de l'éducation*. Paris, Presses Universitaires de France, 2022. 195 p., 19 cm, br. 15 €. ISBN 978-2-13-083272-0 (PBK) ; 978-2-13-083273-7 (E-BOOK).

Si c'est proprement avoir les yeux fermés sans tâcher jamais de les ouvrir que de vivre sans philosopher, c'est pleinement avoir les yeux ouverts sans toujours réussir à les fermer que de vivre pour l'inculquer. Tel est, dans son dernier ouvrage, l'aveu de Jean Grondin qui, tirant ses étudiants de leur sommeil dogmatique depuis quarante ans maintenant, n'a pourtant jamais su s'en tirer autrement qu'en composant avec « la double insomnie » chronique « de l'enseignant » (p. 17) : incapable de tomber dans les bras de Morphée avant de donner un cours, tant il est « souvent traqué par le trac » (p. 11), il n'est pas disposé à s'y abandonner davantage après l'avoir tenu, tant il « le refait toujours » (p. 18). Perfectionniste, notre homme l'est certes. Mais c'est que l'homme est perfectible et qu'il n'est justement question, en matière d'éducation, que de le perfectionner. Aussi est-ce « le meilleur que nous devons enseigner, avec les meilleures raisons », et c'est pourquoi « nous devons [...] y mettre le meilleur de nous-mêmes » (p. 28) estime l'éminent professeur de l'Université de Montréal, où il n'aura nul besoin de devenir émérite un jour. D'aujourd'hui encore privilégier, « et de loin » (p. 189), l'oral à l'écrit dans le dialogue avec ses classes plutôt que le monologue avec ses livres, ne l'a-t-il pas été toujours ? Ce n'est pas là d'ailleurs la moindre des raisons de lire *L'esprit de l'éducation*. N'y sont point en effet consignées les premières intuitions d'un apprenti théoricien mais les ultimes réflexions d'un praticien averti de la chose. Sans doute Jean Grondin n'est-il pas le seul à avoir sur elle beaucoup à dire, l'éducation étant « le sujet le plus familier qui soit » (p. 12) pour nous tous qui en recevons autant que nous en dispensons une ; mais que tous nous soyons des éducateurs éduqués n'empêche pas le penseur québécois d'être l'un des rares à le faire avec autant de maestria.

Logique. Est pédagogue qui peut et n'est pas philosophe qui veut. Or il fallait au moins être les deux pour élever, c'est-à-dire pour relever le débat. *Élever le débat*, car d'être formé à l'une au moins des « deux écoles » que sont « l'école de la vie » et « celle des institutions » (p. 12), chacun de nous a, plus qu'« une longue expérience » de l'éducation, ses convictions sur la question, en sorte que « l'on ne s'entend pas toujours sur ses fins, ni sur ses méthodes, ni sur ses contenus » et que, ici comme ailleurs, ce qui est « bien connu » n'en reste pas moins « mal maîtrisé » (p. 15). *Relever le débat*, car à s'informer plus encore qu'auprès du maître de ceux qui savent, auprès du maître de ceux qui enseignent, plus encore qu'auprès d'Aristote, auprès de Platon, on devine bientôt, dans le sillage d'icelui qui est « le plus grand et le plus influent » (p. 35) des penseurs de l'éducation parce qu'il est également le

« fondateur de la pensée métaphysique » (p. 58), la dimension précisément métaphysique de l'éducation, et cela doublement. Parce qu'un enseignant « ne peut pas ne pas penser que le fait d'enseigner telle matière a une fin qui va bien au-delà de [cette] matière » même, parce que toujours « il espère que son cours servira à former l'intelligence et la personnalité de ses élèves, en les aidant à reconnaître un sens à l'existence [...] et à la rendre plus digne d'être vécue » (p. 11), il n'est pas d'éducation qui ne cède à l'idée d'« une orientation » et d'« une transcendance à la vie » – donc pas d'éducation qui ne se fasse méta-physique –, ni n'excède « l'enseignement précis » (p. 12) dispensé et suivi – donc pas d'éducation qui ne fasse de la méta-physique. C'est dire la hauteur de sa finalité qui, pour l'auteur, « est spirituelle ou n'est pas » (p. 15). Bref, *quelle que soit la lettre de l'enseignement qui n'est pas sans compter, seul importe l'esprit de l'éducation dont le corps ne consiste en rien d'autre qu'en l'éducation de l'esprit.*

Résumée en un tour mnémonique dont l'absence vaut ici au lecteur quelques détours touristiques, telle est au fond la thèse que porte cette monographie et qui emporte son nom en même temps qu'elle rapporte à cet ancien credo tout sauf contemporain selon lequel « nous » autres hommes « sommes des êtres spirituels » (p. 168 et 184), autrement dit « des êtres doués d'esprit » (p. 184). Crierait-on à la tautologie ? Assurément. Mais attendu que rien n'est de nos jours plus « suspect » dans les esprits que ce « terme, celui d'esprit » (p. 115), il faut à Jean Grondin mettre les points sur les i comme les barres sur les t avec doigté. À contre-courant de la « vision platement matérialiste des choses » (p. 147) qui régit notre temps, où le comble de l'absurdité n'est pas de croire ou de « faire croire que l'esprit n'existe pas » (p. 108), mais de ne pas voir ni de faire voir que c'est là encore une vue de l'esprit, l'auteur n'hésite donc pas à « utiliser des guillemets » pour nous rappeler « notre réalité "spirituelle" » (p. 115). Crierait-on au pléonisme ? Évidemment. Mais attendu que faire revenir à l'esprit de quelqu'un que le fait d'en avoir un fait qu'il en est un lui-même revient à lui présenter le monde autrement que comme « un amoncellement d'atomes dépourvu de fin » (p. 173), il faut à Jean Grondin plus de patience que de science. Aussi n'apprenons-nous rien de sa part sur l'origine de l'univers, sinon que tandis que « la plupart des humains, des scientifiques et des philosophes auront des opinions arrêtées » sur ce point, « les meilleurs » d'entre nous « auront surtout des questions » (p. 140). Pour autant, nous ne refermerons pas son nouvel opus sans être convaincus de « la rationalité secrète de notre monde » (p. 94), du moins persuadés de cet impérieux « sens des choses », dont l'évocation, voire l'invocation de la première (p. 12) à la dernière page (p. 190) met en jubilation.

Sous l'appellation un peu tendre de « *paradoxes* » (p. 15), l'auteur n'en choisit pas moins dans son premier chapitre de mettre à l'honneur des antinomies majeures, sinon des apories majuscules auxquelles, bon gré mal gré, se voit confronté tout éducateur. Sur les quatre qu'il formule, deux semblent structurelles et deux conjoncturelles. Aujourd'hui comme hier, la première de celles-là porte sur ce qu'il faut enseigner – est-ce que le maître veut donner ou ce que l'élève désire recevoir ? ce que celui-là estime digne d'être transmis ou ce que celui-ci juge utile d'être appris ? ce qui pourrait déplaire parce que choquer ou ce qui saura satisfaire parce que conforter ? – et la seconde sur ceux qu'il faut enseigner – sont-ce quelques-uns ou tout un chacun ? une poignée d'individus triés sur le volet ou une flopée d'énergumènes pris

comme ils viennent ? les bons pour les rendre excellents ou les mauvais pour les rendre meilleurs ? À présent et à l'avenir, la première de celles-ci porte sur le sens de l'enseignement – faut-il encore privilégier l'art ou alors préférer la manière ? démocratiser la culture ou ranimer l'intelligence ? véhiculer un savoir désormais presque toujours en accès libre ou éveiller un discernement dorénavant trop souvent aux abonnés absents ? – et la seconde sur l'enseignement du sens – faut-il encore faire comprendre que la vie a un sens ou alors faire entendre qu'elle n'en a pas ? gager qu'elle en a même plusieurs, puisque la raison nous en fait concevoir trois, ou tabler sur le fait qu'elle n'en ait pas même un seul, puisque la raison ne nous en fait connaître aucun ? espérer pour notre existence une signification et une direction, au double sens d'une origine et d'une destination, ou enterrer ces idées quitte à jeter le bébé avec l'eau du bain ?

En ayant pris soin de justifier le choix qui est le sien du premier terme de cette dernière alternative, Jean Grondin tranche, quatre chapitres plus loin, cet ultime problème aussi impeccablement qu'exclusivement. Impeccablement, puisqu'avec son sens de l'herméneutique sans appel, ce métaphysicien du sens sans pareil restaure bientôt celui de la *paideia* antique autant que celui des *artes liberales* médiévaux. La reprise didactique de l'allégorie platonicienne de la caverne (p. 36-37, 76, 79, 83-99, 151-152) et de l'incipit aristotélicien de la *Métaphysique* (p. 43-55), comme l'analyse étymologique du mot *educatio* si tardif dans la lignée des verbes *educere* et *educare* si suggestifs (p. 35-36, 78-93) permettent alors de se remémorer la « mission contemplative » de l'éducation par-delà sa « fonction utilitaire » (p. 96). Parvenu à ce stade, il n'y a plus qu'à en tirer tous les enseignements pour l'enseignement, et notamment, avant même l'importance de l'apprentissage des langues, de l'histoire et des sciences (p. 122), avant même l'importance de l'initiation au solfège et à l'informatique (p. 108), l'importance de l'éducation physique en tant qu'elle constitue déjà une éducation spirituelle (p. 104). En disciplinant son corps en effet, c'est avant tout et surtout son esprit qu'on exerce, tant solliciter la volonté dont il est doué le dégrossit jusqu'à ce qu'il se fasse esprit de finesse, par où peut tourner à plein régime le bon sens ou, mieux encore, le sens commun, c'est-à-dire le sens commun aux hommes du sens qui est commun aux choses (p. 158), bref la faculté que nous avons de juger qu'elles ont toutes une raison et que, s'il est une raison à tout, et donc une raison extrême, pour ne pas dire une « Raison » (p. 148) suprême, « la vie mérite d'être vécue » (p. 170). Nous voici bien sortis de l'embarras, mais pour l'une des quatre difficultés listées au départ de cet « essai » (*id.*) exclusivement.

Quid des trois autres dès lors ? On l'ignore, l'auteur préférant jeter ses dernières forces dans la formulation de cinq « propositions ingénues pour éduquer au sens des choses » (p. 171) : élargir nos horizons, découvrir les conquêtes de ceux qui nous précèdent, développer l'esprit d'initiative de ceux qui nous suivent, offrir des repères à chacun et proposer la spiritualité à tous. *Ingénues*, oui. Mais plutôt que de la fausse modestie dans cette autocritique, voyons-y un profond respect de ce principe voulant qu'« il n'est pas d'éducation sans idéalisme » (p. 93). Jean Grondin est ainsi le genre d'homme à dire ce qu'il fait et à faire ce qu'il dit. Or, dans la mesure où il n'a pas dit ce que l'on eût aimé qu'il fît – à savoir qu'il traiterait des quatre paradoxes de l'éducation qu'il établit d'entrée de jeu (p. 17) – et qu'il fait ce qu'on lui eût reproché de ne pas avoir dit – à savoir indiquer en fin de partie les raisons pour

lesquelles il s'est concentré sur le seul dernier d'entre eux (p. 170) –, comment lui en vouloir de ne pas en dire plus sur ce qu'il reste à faire ? C'est que, que nous soyons enseignants ou non, parce que nous sommes tous éducateurs, il reste bien à nous battre avec lui pour répondre à ces trois redoutables questions : *que faut-il enseigner ? qui faut-il enseigner ? faut-il même encore enseigner ?* « Grâce à Internet » écrit l'auteur, les défis de notre temps sont immenses, car « quelle révolution tout de même » (p. 168) que celle du numérique ! Qui n'en observerait les effets dans une vision d'horreur ? D'un côté des maîtres « trop pris par leurs portables » (p. 183) pour se rendre disponibles à la joie qu'il y a à « surprendre l'étonnement » (p. 188) que suscite parfois ce qu'ils disent sur le visage de leurs élèves, de l'autre des élèves trop « tétanisés par [leur]s écrans » (p. 105) pour ne pas être indisposés par des maîtres n'autorisant « ni vidéo, ni PowerPoint, ni *selfie* » (p. 150). Mais *grâce à* ne signifie pas *à cause de*.

Et pour cause ! Jean Grondin ne voit d'un mauvais œil que « les prophètes de malheur » attendu qu'ils « ont tort : même s'il lui reste beaucoup de chemin à parcourir, il lui en restera toujours, l'humanité se porte généralement mieux qu'autrefois grâce [...] aux succès de l'*esprit* », dont font précisément partie les progrès technologiques qui permettent à tous aujourd'hui, par le truchement d'« ordinateurs superperformants que l'on peut ranger dans sa poche » (p. 178), d'avoir accès, « et d'à peu près partout, à la plupart des livres, à la meilleure musique, aux plus beaux poèmes, aux sources d'informations les plus variées » comme... « à l'enseignement virtuel » (p. 168). Pour tout dire, ce serait donc gauchir l'esprit de *L'esprit de l'éducation* que de suggérer finalement que transparaît dans sa lettre un quelconque pessimisme alors que, avec le souci d'un grand-père qui, du haut de ses « soixante-sept printemps » (p. 187), s'adresse aussi à ses petits-enfants puisqu'il leur dédie ce livre puissant, son auteur n'y entend au fond que lever une interrogation aussi angoissée qu'angoissante par une exclamation aussi apaisée qu'apaisante. Si l'on nous autorisait en effet à faire de l'esprit pour remercier Jean Grondin d'une fois encore faire notre éducation, c'est en tout cas ainsi que nous ressaisirions l'alpha et l'oméga de *L'esprit de l'éducation* : “Esprit, es-tu là ?” — “Et comment !”

Christophe PERRIN

Université catholique de Louvain

Philosophie du végétal. Botanique, épistémologie, ontologie. Textes réunis et introduits par Quentin HIERNAUX. Traductions par V. CHOISNEL, A. DARATOS, S. GERBER, Q. HIERNAUX, C. TRESNIE (Textes clés). Paris, J. Vrin, 2021. 410 p., 17,5 × 11,5. br. 14 €. ISBN 978-2-7116-2975-6.

Voilà un ouvrage qui ne s'adresse pas uniquement à des spécialistes – botanistes, historiens et philosophes des sciences naturelles –, mais également à toutes celles et tous ceux pour qui l'ouverture à l'altérité est devenue une priorité, voire une urgence. C'est en effet la reconnaissance de la positivité de la différence qui est le sujet principal de ce recueil de textes tentant de poser sur le monde végétal un nouveau regard. Cette attention renouvelée à l'altérité qui se tourne également vers les animaux non humains (nous renvoyons aux textes de Vinciane Despret, Baptiste

Morizot et bien d'autres appartenant à ce courant en plein essor de la pensée des mondes vivants non humains – la collection « Mondes sauvages » publiée chez Actes Sud peut constituer une porte d'entrée intéressante pour découvrir ce champ de pensée en expansion), trouve dans les textes de cette anthologie un riche terrain de réflexion. Le lecteur réceptif se sent ainsi invité à se laisser interpeller par ces *autres* formes de vie avec lesquelles nous partageons un *même* espace de cohabitation.

Une philosophie du végétal ? À ce point ? Il ne serait pas surprenant que certaines lectrices et certains lecteurs hésitent à entrer dans la lecture de ces textes certes exigeants. La philosophie doit-elle vraiment se mêler à (de) tout ? N'est-ce pas simplement l'occasion qu'ont saisie quelques intellectuels pour créer une nouvelle niche écolittéraire et rajouter un volume sur une étagère de nos bibliothèques ?

Le modeste témoignage que nous apportons ici est que la lecture de cet ouvrage provoque un véritable exercice de pensée, le plus souvent subversif (à l'égard de la tradition de pensée moderne), que tout philosophe, académique ou non, expérimenté ou étudiant, appréciera certainement. Passé le stade de l'étonnement et empli d'un questionnement bien légitime, le lecteur curieux sera bel et bien entraîné dans une démarche philosophique féconde passant par la rencontre de textes anciens ou très récents, le plus souvent restés dans l'ombre.

« La question de la valeur des plantes et de leur type de valeur est devenue un enjeu que la crise environnementale ne permet plus d'ignorer », déclarait Quentin Hiernaux dans un article publié en 2020 (Hiernaux Q. [2020]. « De quelques constats et difficultés de notre rapport éthique aux plantes ». *La Pensée écologique*, 6 – <https://doi.org/10.3917/lpe.006.0027>). Cette affirmation, qui surplombe d'une certaine manière les textes repris dans *Philosophie du végétal*, découle de la prise de conscience que tous les êtres vivants entretiennent nécessairement des relations avec les végétaux. Nous ne serions dès lors pas, ni individuellement, ni humainement, si autonomes et indépendants que nous le pensons... Les textes rassemblés dans cette anthologie forment de toute évidence un faisceau d'arguments convergeant vers l'idée insistante selon laquelle « il faut revoir notre rapport aux plantes, que nous ne considérons que comme des objets, des ressources exploitables, sur le modèle de la manufacture ». Oui, le végétal est pour nous une ressource, mais il convient d'être attentif au fait qu'il n'est pas que cela.

Le lecteur aura l'occasion de voyager dans l'Antiquité, pour ensuite être ramené progressivement à un début de *xxi*^e siècle particulièrement riche en nouvelles approches scientifiques et philosophiques à l'égard des plantes. Les textes choisis sont ceux de Théophraste, A. Cesalpino, J. Offray de La Mettrie et A. Arber, en ce qui concerne la première partie consacrée à l'histoire philosophique de la botanique et au statut de la plante. Viennent ensuite les écrits de L. Errera, A. Trewavas, F. Cvrčková (texte co-écrit avec H. Lipavská et V. Zarsky), et E. Clarke, pour ce qui est de la seconde partie dédiée à l'épistémologie des sciences végétales. Enfin, M. Marder, E. Coccia et S. Pouteau sont les contributeurs de la dernière partie de l'ouvrage portant sur l'ontologie et l'éthique du végétal.

Nous devons la compilation de ces textes-clefs et jalons d'une sérieuse et consistante philosophie du végétal à Quentin Hiernaux. Ce dernier est chargé de recherches du Fonds de la Recherche Scientifique (F.R.S.-FNRS) en Belgique et enseigne à l'Université libre de Bruxelles, où il a soutenu une thèse de philosophie

sur la problématique de l'individualité du végétal. Spécialiste de l'histoire et de l'épistémologie des sciences végétales, il consacre une bonne partie de son travail à la connaissance que nous avons du monde des plantes, et s'intéresse aux questions éthiques et environnementales qui en découlent. Auteur de *Du comportement végétal à l'intelligence des plantes* ? (Quæ, 2020), il a également co-signé avec Benoît Timmermans l'ouvrage collectif *Philosophie du végétal* (J. Vrin, 2018).

Q. Hiernaux a réuni ces textes et leur adjoint plusieurs préambules : une éclairante introduction générale de 12 pages, ainsi que trois autres textes introduisant chacun une partie de l'ouvrage. Il participe en outre à la traduction des textes de Théophraste (*Recherches sur les plantes*, I, 1), d'Andrea Cesalpino (*De plantis libri XVI*, I, chap. 1-5), d'Anthony Trewavas (*Le comportement et l'intelligence des plantes*, chap. 9), de Fatima Cvrcková, Helena Lipavská et Viktor Žárský (« L'intelligence des plantes Pourquoi, pourquoi pas, où ? », *Plant signaling & Behavior* 4(5), 2009). Notons à ce sujet que la traduction des quatre premiers chapitres du livre I des *Recherches sur les plantes* du disciple d'Aristote Théophraste est nouvelle, et que celle des cinq premiers chapitres du livre I du *De Plantis Libri* d'Andrea Cesalpino – texte fondateur de la botanique moderne – est quant à elle inédite en langue moderne. La traduction du texte de la philosophe de la biologie d'Ellen Clarke est également inédite.

L'intérêt de ce florilège tient également à sa pluridisciplinarité : si plusieurs biologistes sont convoqués dans la seconde partie consacrée à l'épistémologie et à la philosophie de la biologie végétale, ce sont des philosophes qui s'occupent de l'ontologie et de l'éthique contemporaine du végétal dans la troisième partie. L'un des contributeurs de la seconde partie apporte même une note d'interdisciplinarité en croisant botanique et philosophie (Léo Errera). La rencontre de points de vue et d'approches différentes contribue certainement à faire émerger un message, qui se veut même être un appel.

L'appel lancé par cet ouvrage est en effet criant et très précisément formulé par Quentin Hiernaux : « L'omniprésence des végétaux et de la crise environnementale nous oblige à dépasser la simple assimilation moderne des plantes au concept vorace de Nature » (p. 259).

Voici, sous forme d'un petit tour d'horizon, comment un tel dépassement est proposé par certains auteurs rencontrés au fil d'une balade dans les mondes végétaux. Même si elle n'a pas trouvé d'écho avant la Renaissance, la botanique théorique de Théophraste est l'une des premières à avoir, selon Quentin Hiernaux, souligné la variabilité et la plasticité des formes végétales. Cesalpino contribue quant à lui à l'émancipation de la science des plantes, qui peut ainsi prendre ses distances à l'égard de la médecine et de la pharmacologie. Le matérialisme exacerbé de Julien Offray de La Mettrie, médecin et philosophe français de la première moitié du XVIII^e siècle, ne l'empêche pas de relier l'humain à la plante via la hiérarchisation des règnes et le principe commun d'adaptation à ses besoins. N'est-ce pas là finalement une invitation adressée au premier à faire preuve de plus d'humilité ?

Cette parenté entre tout ce qui vit est également rappelée par Léo Errera au début du siècle dernier, ce dernier allant jusqu'à affirmer, faits à l'appui, que tout ce qui est présent chez l'humain est déjà esquissé chez la plante. Ce constat est encore renforcé à la même époque par les observations que rapporte Anthony Trewavas au

sujet des étonnantes capacités comportementales manifestées par les plantes, allant même jusqu'à « évaluer les futurs probables » et à se comporter « de façon délibérée ». Avec Ellen Clarke, le dépassement de notre préconception du végétal s'amplifie : en interrogeant l'individualité des plantes, cette philosophie de la biologie découvre « que les définitions habituelles y sont inapplicables ».

Dans la troisième partie, le dépassement que nous sommes invités à opérer vise avant tout les dualismes qui emprisonnent notre pensée, et avec elle la plante. Michaël Marder nous invite ainsi à considérer la plante comme « un des jalons témoignant de la finitude de la philosophie » (p. 278). En puisant dans les pensées d'Aristote, de Hegel et de Heidegger, il insiste sur le fait que « le caractère dissimulé de la vie végétative renvoie à son évidence non interrogée » (p. 280). Ce qui fait également, selon lui, obstacle à la pensée métaphysique de la plante, c'est le fait que fusionnée avec son environnement extérieur, « elle reste toujours étrangère à elle-même » (p. 280). À la suite de Marder, Emanuele Coccia enfonce le clou en affirmant que « les plantes sont la blessure toujours ouverte du snobisme métaphysique qui définit notre culture. » (p. 294). Ses expressions sont percutantes : les plantes sont pour lui « la tumeur cosmique de l'humanisme », « les déchets que l'esprit absolu n'arrive pas à éliminer » (p. 294). Le philosophe d'origine italienne insiste sur la brèche que représentent les plantes dans l'autoréférentialité du vivant : les plantes, elles, « voient le réel dans ses formes les plus ancestrales » (p. 299), « elles transforment tout ce qu'elles touchent en vie » (p. 299). Bref, « notre monde est un fait végétal avant d'être un fait animal », conclut-il (p. 300). Sylvie Pouteau nous conduit enfin jusqu'à l'éthique des plantes en s'appuyant sur l'argument de l'incommensurabilité entre les animaux et les plantes. L'ultime texte de l'anthologie nous met alors face à des questions radicales (p. 341) : « que signifie vivre sans cerveau ni système nerveux centrale » ? Ne devrions-nous pas reconnaître des intérêts autres qu'hédoniques ou cognitifs ? Elle nous invite à envisager que si la vie est un *processus* partagé, alors la *valeur* l'est aussi.

Ce petit tour d'horizon ne fait qu'effleurer la richesse des informations et réflexions rassemblées dans ce recueil dont nous saluons avec enthousiasme la parution. Nous ne pouvons que vous encourager à butiner à votre tour dans champs ouvert à la pensée à notre époque qui nous rappelle tellement l'urgence de repense notre manière à nous d'être vivant.

Nathanaël LAURENT

Université de Namur – Institut ESPHIN