

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE : XIX^e SIÈCLE (suite)

Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, Paris, Hermann, 2022, 2 tomes : I, 429 p., édité, présenté et annoté par Laurent Clauzade ; II, 422 p., par Michel Bourdeau et Emmanuel d'Hombres.

Ces deux tomes constituent la première moitié d'une nouvelle édition du *Système de politique positive* (1851-1854), la première puisque les éditions précédentes reprenaient strictement l'édition originale. Cette seconde grande œuvre d'Auguste Comte propose une élaboration des questions politiques dans les sociétés modernes dont l'originalité est probablement sous-estimée. Opposé aux grandes idéologies du XIX^e siècle (libéralisme, socialisme, conservatisme), le *Système* est l'aboutissement du passage de la « méthode objective », celle du *Cours de philosophie positive* (1830-1842), à la « méthode subjective », c'est-à-dire prenant le point de vue défini comme la « prépondérance continue du cœur sur l'esprit ». Le « positivisme » apparaît ainsi comme un système tridimensionnel, scientifique, politique et religieux, dont l'ensemble est désormais ordonné par la « religion de l'humanité », seul système de croyances capable de satisfaire les besoins du cœur et ses modes de régulation sociale.

Dans la présentation du tome I, Laurent Clauzade commente l'architecture interne de l'œuvre et clarifie le lien avec le *Cours* et d'autres ouvrages comtiens. Sans négliger la systématisme de la construction, qui est un trait marquant des écrits de Comte, il rappelle, en particulier, que l'ouvrage s'est modifié au cours du processus d'écriture et représente une sorte de *work in progress*. Contenant les trois chapitres de « l'introduction fondamentale », le premier tome du *Système* récapitule et reprend les travaux précédents, dans la perspective nouvelle que Comte adopte au cours des années 1840 et qu'il développe en détail dans les trois tomes qui suivent.

Cette nouvelle édition du premier tome n'en est pas une édition complète. Le *Discours sur l'ensemble du positivisme*, qui en est la première partie, y est absent, pour des raisons de « longueur » et des « raisons éditoriales ». Cette lacune n'est peut-être pas trop grave, car le *Discours* est couramment disponible en édition de poche. Quelques autres textes manquent aussi : la Préface (24 p.), la Dédicace (20 p.), le Complément de la dédicace (27 p.) et « Les

pensées d'une fleur », un poème de Clotilde de Vaux. Si ces textes sont sans doute moins significatifs du point de vue théorique, ils sont pourtant instructifs sur l'état d'esprit de l'auteur dans les années où il prépare et rédige son *Système*. On peut trouver une compensation à ces lacunes dans un appareil critique très utile : outre les présentations et annotations, des tables de concordance, des tables analytiques détaillées et des index.

Le deuxième tome, présenté brièvement par Michel Bourdeau, porte sur la statique sociale, qui représente un « traité abstrait de l'ordre humain » contenant des chapitres qui traitent successivement de la religion, la propriété, la famille, le langage, l'organisme social, l'existence sociale, et, enfin, des limites de variation propres à l'ordre humain. Les deux autres tomes du *Système* portent sur la dynamique sociale et les applications politiques, mais rien ne vient ici indiquer que les tomes trois et quatre feront aussi partie de cette nouvelle édition.

Johan HEILBRON

Annie Petit, *Un siècle de positivisme(s)*, t. 1. *Politique des savoirs. Science(s) et religion*, Paris, Hermann, 2023, 296 p., 40,00 €.

Id., *Un siècle de positivisme(s)*, t. 2. *Pouvoirs : politique intérieure et politique extérieure*, Paris, Hermann, 2023, 480 p., 47,00 €.

Il termine « positivismo » risulta ancor'oggi avvolto dall'ambiguità. Nelle intenzioni del suo creatore, Auguste Comte, esso segnava l'unione della « filosofia positiva » – la sistemazione delle scienze come premessa alla fondazione della *sociologia* – e di un programma ideologico-politico di rigenerazione religiosa della società post-rivoluzionaria. Nel dibattito odierno, tuttavia, il termine indica perlopiù un'epistemologia « scienziata » – basata sull'empirismo, sull'esaltazione dei fatti e sul rigetto della metafisica – oppure un'utopia di sapore romantico e tecnocratico, tipica del suo secolo. Ciò è dovuto in larga parte al diffondersi di una « vulgate polymorphe » (t. 1, p. 7) che ha ricondotto l'originalità e le molteplici tendenze del progetto comtiano a un paradigma unico, sancendo così l'appartenenza di una serie eterogenea di pensatori e movimenti degli ultimi due secoli a un orizzonte i cui contorni risultano quantomai sfumati.

I due volumi di Annie Petit, studiosa che ha già ampiamente lavorato sulla filosofia comtiana, offrono un tentativo rigoroso di affrontare questa dis-unità – plurale e spesso contraddittoria – del positivismo, mettendo al centro i « propos politico-sociaux » (*ibid.*) che lo sottendono. Analizzando l'arco di tempo che va dai primi scritti comtiani fino allo scioglimento della *Revue positiviste internationale*, a ridosso della seconda guerra mondiale, l'autrice esamina diacronicamente e sincronicamente la diffusione della dottrina di Comte e ricostruisce, attraverso i dibattiti e le scissioni fra i suoi discepoli e i suoi avversari, la formazione di quelle interpretazioni che hanno sovrascritto o alterato irrimediabilmente il senso del termine. In questo modo, Petit mostra come il positivismo abbia rappresentato in pari tempo una categoria polemica e un movimento ideologico, capace di prosperare a dispetto (o in ragione) della sua stessa divisione interna.

Tale impostazione si riflette nella struttura complessiva del lavoro. Sul piano generale, il primo tomo affronta la questione dell'organizzazione scientifica, dell'educazione, della diffusione e della trasmissione dei saperi, mentre il

secondo prende in considerazione le ricadute del movimento positivista sulla politica interna della Francia e a livello internazionale. Petit sembra voler ricalcare la distinzione capitale operata da Comte tra potere spirituale (relativo all'ambito dell'opinione, delle credenze e dei costumi) e temporale (relativo al governo delle azioni, della realtà materiale e dei rapporti di forza), ma mostra in realtà fin da subito l'instabilità e il continuo compenetrarsi delle due sfere. Da un lato, gli sforzi di Comte e dei suoi discepoli per operare una riforma intellettuale della società mediante quella che l'autrice definisce una « pédagogie de combat » (t. 1, p. 10), producono continui sconfinamenti nell'ambito istituzionale e governativo; dall'altro, gli interventi propriamente politici, auspicati o agiti da diversi gruppi riconducibili al positivismo, rivendicano il più delle volte l'autonomia di un piano *morale*, irriducibile all'operatività giuridica e scettico nei confronti dell'azione statale. All'interno di ciascun volume, invece, l'articolazione delle varie tematiche segue una struttura composita. Ogni capitolo prende le mosse dalla teoria di Comte, per poi passare in rassegna la ricezione di essa nelle due generazioni dei suoi discepoli, con i loro numerosi dissidi (su tutti: quelli tra l'eterodossia « scienziata » capeggiata da Littré e la tradizione « ortodossa » riconducibile a Pierre Laffitte), fino a giungere alla sua volgarizzazione all'interno di una serie di dibattiti più ampi.

Emerge così non solo l'estrema, a tratti eccessiva varietà di questioni che l'ambizione sistematica di Comte ha preteso di trattare (educazione, lavoro, industria, famiglia, questione femminile, pacifismo...); ma viene altresì smontata la pretesa consistenza dell'*ortodossia* comtiana. Petit si concentra infatti sull'evidenziazione delle faglie interne, degli smottamenti e persino delle scosse telluriche da cui il sistema comtiano, pur letto in chiave unitaria, è costantemente mosso: un sistema apparentemente rigido nelle sue acquisizioni epistemologico-politiche centrali, ma che risulta per altri versi plastico e strutturalmente aperto alle congiunture storiche e ad appropriazioni politiche di segno diametralmente opposto, tanto da adattarsi a una diffusione globale.

Ma ad emergere è in particolar modo quella vocazione profondamente politica del positivismo che, proprio nella sua diffusione ideologica, l'ha esposto alla distorsione e alla diluizione, tanto ad opera dei discepoli quanto soprattutto dei suoi avversari: sono numerosi i casi in cui pensatori che avevano esplicitamente preso le distanze da Comte (si pensi a nomi del calibro di Mill, Littré e Spencer) sono stati associati al positivismo, retroagendo così sulle tensioni già presenti all'interno della sistemazione comtiana.

Attraverso la ricostruzione delle vicissitudini di questa *genealogia polemica* dei positivismi, l'operazione di Petit intende perciò interrogare riflessivamente la « histoire de l'histoire de la philosophie » (t. 2, p. 417), invitandoci ad usare maggiore precisione nell'impiego di un termine così carico di tensioni. I due volumi offrono una panoramica utilissima, per quanto schematica, sui principali nodi del pensiero comtiano, e si presentano come uno strumentario eccellente per approfondire i suoi vari aspetti, anche grazie a una meticolosa ricostruzione bibliografica.

Nel riscattare dall'oblio questo archivio, Petit conclude il suo lavoro con un invito a non forzare l'attualizzazione del pensiero di Comte, comprensibile solo sulla base di un'accurata contestualizzazione e di un'attenzione particolare al rapporto della sua opera con il problema politico della modernità. È possibile che su questa strada, qualora non si intenda relegarlo a un fatto culturale o a un'opzione ideologica tra le altre, il positivismo e le riflessioni sul rapporto tra scienze e politica a cui ha messo capo interroghino più radicalmente di quanto

sospettiamo i limiti del nostro rapporto con quanto, della modernità, non cessa di agitarsi nel nostro presente.

Giovanni MINOZZI

Claude Jolly, *Destutt de Tracy. L'idéologie rationnelle*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des philosophies », 2024, 265 p., 29 €.

Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754-1836) n'est pas venu à la philosophie dans sa jeunesse, mais dans sa maturité. Sa référence fut d'abord Condillac. Son point de départ est l'analyse des sensations et des idées. Après avoir passé une petite année dans les prisons de la Terreur entre 1793 et 1794, il sentit monter en lui une vocation philosophique, qui déboucha sur un premier écrit : *Mémoire sur la faculté de penser*, où il proposait pour la première fois le mot « idéologie » ou science des idées (1798). Bien inscrite dans la pensée du temps, l'Idéologie estime que ce que nous devons rechercher est le bonheur ; que celui-ci est proportionné aux lumières qui sont les nôtres, et indissociable de la recherche de la vérité ; ce qu'il faut donc connaître, c'est l'entendement humain, et c'est l'objet d'une science unique. Alors le plan de l'Idéologie se dessine pour lui : « La connaissance de la génération de nos idées est le fondement de l'art de communiquer les idées, *la grammaire* ; de celui de combiner ces mêmes idées et d'en faire jaillir des vérités nouvelles, *la logique* ; de celui d'enseigner et de répandre les vérités acquises, *l'instruction* ; de celui de former les habitudes des hommes, *l'éducation* ; de l'art plus important encore d'apprécier et de régler nos désirs, *la morale* ; et enfin du plus grand des arts, au succès duquel doivent coopérer tous les autres, celui de régler la société de façon que l'homme y trouve le plus de secours et le moins de gêne possible de la part de ses semblables. » (p. 13) L'idéologie rationnelle, partant de la sensibilité, décrit les facultés comme enracinées dans la physiologie – et les adjectifs « matérialiste » ou « idéaliste » ne sont pas pertinents pour en parler. Destutt de Tracy défend un nécessitarisme : rien, pas même la volonté, n'agit sans motif. Le déterminisme s'applique. Nos facultés sont finies mais perfectibles.

Claude Jolly a édité les œuvres complètes de Tracy en huit volumes, chez Vrin (voir dans la *Revue*, 2019/1, p. 70) et est l'auteur d'un livre sur Cabanis (voir dans la *Revue*, 2022/3, p. 385). Son nouveau livre est un exposé méthodique, clair et précis, comme un bon résumé de l'énorme travail de Destutt de Tracy. Pour exposer méthodiquement cette pensée, il part de l'homme qui sent et connaît car « je sens, je pense, j'existe » ; puis il établit l'existence des corps, il décrit nos facultés, notre langage et notre capacité de savoir vrai ; enfin, passant à l'homme voulant et agissant, il s'attache à nos sentiments et actions, – à titre d'économie et de morale –, puis à la science du gouvernement et celle de l'éducation ; les religions sont nettement écartées, pour constituer une philosophie nouvelle, claire et précise, enseignable. Toute cette démarche est très bien exposée, jusqu'à ce que soit prise la mesure du fossé avec le kantisme qui se développe alors de l'autre côté du Rhin. Ensuite, Claude Jolly fait le point sur l'héritage de l'Idéologie : elle est tout de suite écartée d'un geste par Napoléon Bonaparte, et assez tôt contestée en France ; elle a inspiré la pensée de Maine de Biran, qui finit par s'en séparer toutefois. Cela ne veut pas dire que l'Idéologie n'ait pas eu de succès, tant s'en faut : les ouvrages de

Destutt de Tracy ont été bien édités et beaucoup lus ; ils furent vite traduits en espagnol, en anglais, en italien et très appréciés, jusqu'au Brésil.

Roselyne DÉGREMONT

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Beiträge aus « Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche » (1813), Ueber die Gottheiten von Samothrace (1815), Bericht über die aeginetischen Bildwerke (1817)*, éd. de Christopher Arnold et Christian Danz, Stuttgart-Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog (« F. W. J. Schelling historisch-kritische Ausgabe », I-19), 2023, XVI-567 p., 298 €.

Avec ce volume de l'édition historico-critique des œuvres de Schelling se clôt la première partie d'un travail monumental commencé il y a près de cinquante ans. Mais ce nouveau tome, qui regroupe les derniers écrits parus du vivant du philosophe (à l'exception de la leçon inaugurale de 1841 à Berlin), est aussi l'un des meilleurs : moins, il est vrai, par la richesse de son annotation, qui se borne à préciser les références des textes cités par Schelling, que par la qualité de ses présentations. Les avant-propos de Christopher Arnold et Christian Danz montrent en effet que, contrairement aux apparences, les textes publiés entre 1813 et 1817 ne sont pas des textes de pure érudition ou des écrits de circonstance, mais que la réponse à Eschenmayer par exemple est un moment important de la réception du *Traité sur la liberté humaine* ouverte par la *Querelle des choses divines*. Lorsque Schelling s'efforce de faire comprendre à son contradicteur qu'il existe une différence entre un « fondement en Dieu (*Grund in Gott*) » et un « fondement de Dieu (*Grund Gottes*) » (p. VII), c'est aussi à Jacobi qu'il s'adresse.

Mais c'est la présentation consacrée à la conférence sur les *Divinités de Samothrace* qui est la plus remarquable, à l'image du texte d'ailleurs, qui est lui-même assez fascinant. Elle rappelle que les thèmes que Schelling y aborde, les mythes et les mystères, sont l'un des principaux fils directeurs de son œuvre (c'est en effet dans les Mystères que l'humanité comprend que les dieux sont l'exposition de l'absolu, lequel n'accède à la visibilité qu'à travers eux, p. 174). Elle montre aussi très précisément comment la *Kabierenschrift* et l'exploration du passé de la *Götterlehre* grecque qu'elle propose se rapportent aux *Âges du monde* (p. 172).

Le culte des Cabires sur l'île de Samothrace puiserait en effet à « des sources plus hautes que les représentations de l'Égypte et de l'Inde » et serait, au même titre que l'Ancien Testament, une expression ou, pour mieux dire, la ruine, le débris (*Trümmer*) d'un « système primordial (*Ursystems*) » (p. 221). Le « système cabire », qui prend la forme d'une chaîne de dieux (Axieros, Axiokersa, Axiokersos, Cadmillos), exposerait « la vie indissoluble elle-même, telle qu'elle s'élève du plus bas jusqu'au plus haut dans une progression successive, autrement dit, elle exposerait la magie universelle et la théurgie qui perdurent dans l'univers entier et révelent et réalisent l'invisible et le supraréel infatigablement » (p. 225).

Les jeux étymologiques auxquels se livre alors Schelling pour retrouver la signification des noms de ces dieux « dans les racines de la langue phénicienne et, étant donné l'incontestable équivalence de ces deux langues, de l'hébreu » (p. 210) ne convaincront pas grand-monde, même si Goethe (p. 189) et Wilhelm Grimm lui-même (p. 187) les accueilleront avec une relative bienveillance. Seul Coleridge découvrira quelque chose d'essentiel dans les *Divinités de Samothrace*, à savoir l'idée que la mythologie est non pas allégorique, mais

« tautégorique », c'est-à-dire qu'elle parle elle-même en tant que telle. Mais ce qui se fait jour surtout dans cette leçon donnée devant l'Académie bavaroise des Sciences, c'est un principe promis à un grand avenir pour la philosophie de la mythologie que Schelling développera à la fin de sa vie. Les éditeurs retrouvent en effet cette brève indication dans les carnets des années 1814-1816 : « On ne peut séparer l'origine et la signification de la mythologie : pas deux enquêtes séparées, mais une seule » (p. 174n).

Xavier Tilliette était sans doute trop généreux pour Schelling quand il écrivait : « Je ne sache pas que l'archéologie moderne soit beaucoup plus avancée sur la nature des Cabires » (*La mythologie comprise*, Paris, Vrin, 2002, p. 55). En vérité, la conférence *Sur les divinités de Samothrace* vaut surtout pour la place qu'elle occupe dans la querelle du symbolisme (*Symbolikstreit*, p. 196) qui s'ouvre à ce moment-là autour de Creuzer. Mais sa réception est aussi assez tributaire des querelles de l'athéisme et des *Choses divines* dont Schelling a été le protagoniste, car, dans une recension, Friedrich Köppen, l'homme de main de Jacobi, tourne en ridicule le projet d'exhumer une série ascendante de dieux en même temps qu'un système originaire du genre humain, en présentant cette tentative comme un retour au néoplatonisme et à la Kabbale. L'accusation de nihilisme n'est pas loin de se faire entendre.

Un autre petit texte, le *Rapport sur les figures d'Égine* du temple d'Aphaïa à Égine, prolonge la dissertation sur les Cabires en s'interrogeant sur une hypothétique provenance égyptienne de l'art grec. De même qu'un divin unique se réalise en une pluralité de dieux, l'unique principe de l'art « dans le premier mouvement de l'esprit humain » se réalise dans la multiplicité des arts de l'Égypte, de la Grèce ou d'Égine. C'est « une force formatrice unique » (p. 323) qui se pluralise et sa vitalité apparaît d'autant mieux quand l'art n'est pas encore parvenu à la maturité : « De même que ce qui devient importe toujours plus au chercheur que ce qui est, de même ces œuvres doivent être plus attrayantes pour l'entendement et l'esprit de recherche là où l'art, sans être conscient de ce sommet, est en plein mouvement vers lui » (*id.*).

Un dernier exemple fera encore mieux ressortir la qualité de cette publication et l'intérêt plus général qu'il y a à disposer d'une édition historico-critique des textes philosophiques. Une hypothèse extraordinaire a été formulée au XIX^e siècle et nous n'en aurions jamais rien su si Christopher Arnold et Christian Danz ne l'avaient retrouvée : il semble que Beethoven ait connu les *Divinités de Samothrace* (sans doute grâce à Troxler et Kanne) et qu'il ait eu ce texte en tête, ainsi que celui sur les figures d'Égine, quand il a composé en 1822 la *Neuvième symphonie*. Non seulement cette dernière s'inspirerait des « temps héroïques-mythologiques », mais elle serait aussi construite sur le modèle de l'intensification d'une série ascendante (p. 191n).

Patrick CERUTTI

Fernando Wirtz, *Phänomenologie der Angst. Symbolik und Mythologie bei F. W. J. Schelling und F. Creuzer*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Philosophische Untersuchungen », 2022, 320 p., 94 €.

Cette très remarquable publication contient trois livres en un. Le premier situe avec précision l'œuvre de Schelling par rapport à celle du grand philosophe Friedrich Creuzer (1771-1858), le deuxième fait du concept d'angoisse le fil directeur de ce mouvement de la conscience qu'est la mythologie, le

troisième propose une lecture suivie de la dissertation sur les *Divinités de Samothrace* que Schelling prononce en 1815 devant l'Académie bavaroise des sciences.

Fernando Wirtz reconstitue tout d'abord le dialogue fructueux, mais critique, que l'« ethnologie philosophique » de Schelling noue avec « l'ethnographie philosophico-mythologique » de Creuzer (p. 15). En lecteur assidu de Schelling, le jeune Creuzer pose que l'histoire est « réelle et idéale à la fois » (p. 52) et que la philosophie de la nature donne la clé des Mystères grecs (p. 25). Toute son œuvre peut se lire ensuite comme un effort pour comprendre la transformation du symbole en mythe, ce qui recoupe au moins en partie le questionnement du premier Schelling. Alors que Winckelmann définissait le mythe comme un concept transformé en image sensible, Creuzer le comprend comme l'exposition d'une vérité religieuse, c'est-à-dire comme une « révélation » (p. 30). Placer la religion au centre de l'interprétation des mythes engage alors un tournant herméneutique qui accorde à l'image la priorité sur le concept et au symbole un primat sur le mythe (p. 93).

Fernando Wirtz s'arrête alors longuement sur le principe herméneutique qui permet à Schelling de penser ensemble l'art et le mythe et de montrer, croyons-nous, que tous les phénomènes mythologiques sont des « événements historiques (*Ereignisse geschichtlicher Art*) » (p. 136) : le symbole ne signifie pas, il *est*. Les dieux sont ce qu'ils signifient et ils signifient ce qu'ils sont. Le point de départ de toute philosophie de la mythologie est l'autoréférentialité du mythe (p. 112) ou le fait, comme on le dit encore ici, que le *medium* est le message (p. 99n). Quand Coleridge formera le terme de « tautégorie », il est évident que ce mot sera pour lui synonyme de « symbole » en ce sens-là (p. 105). Mais on peut aussi montrer, avec Fernando Wirtz, qu'il n'existe qu'une continuité « relative » entre la symbolique de la *Philosophie de l'art* et la tautégorie de la *Philosophie de la mythologie* (p. 113). En revanche, on laisse un peu de côté ici la question difficile de savoir comment la philosophie de la mythologie s'articule à l'ensemble de la *Spätphilosophie*.

Or, comme le signale très justement Fernando Wirtz, si la mythologie n'est pas la simple répétition du processus naturel, c'est parce qu'elle contient un élément qui n'a pas été actualisé dans la nature : le *pathos* humain (p. 188n) ou, pour le dire plus exactement, l'angoisse, puisque c'est elle, en vérité, qui donne à la mythologie sa dimension existentielle (p. 205). La mythologie est un combat pour la liberté, « un combat de l'esprit avec lui-même contre l'angoisse » (p. 210). C'est en cela qu'elle représente la naissance « phénoménologique » de la rationalité (p. 187), encore que nous ne sachions pas très bien quel sens s'attache ici au mot de « phénoménologie ». L'angoisse, en tout cas, est le signe qu'entre *mythos* et *logos*, il ne faut pas se représenter un simple passage, mais un combat existentiel, brutal et traumatique (p. 10).

Cette *Phänomenologie der Angst* se clôt sur l'étude de la dissertation savante sur les *Divinités de Samothrace* et sur un effort pour retrouver en elle les concepts fondamentaux de la dernière philosophie. Cette conférence, que Schelling présente expressément comme un supplément aux *Âges du monde*, est aussi un document important pour la première réception du grand-œuvre de Creuzer, la *Symbolique et mythologie des peuples anciens*. Mais c'est une réception contrastée, qui affirme notamment qu'il n'y a rien dans la doctrine des dieux cabires qui s'apparente à un système émanationniste. Il faut donc en conclure que c'est Creuzer qui aperçoit une affinité entre l'absolu de la *Naturphilosophie* et l'Un néoplatonicien, et non pas Schelling (p. 73). Reste que l'apport du grand mythologue allemand a été considérable, du point de vue documentaire comme du point de vue herméneutique. Et surtout n'est-ce

pas « l'un de ses plus grands mérites que d'avoir, le premier parmi les Modernes, tiré Dionysos de l'oubli » (*Philosophie de la mythologie*, trad. A. Pernet, Millon, 1994, p. 170, cité ici p. 255) ?

Patrick CERUTTI

XX^e SIÈCLE (suite)

Matthieu Amat et Carole Maigné (dir.), *Philosophie de la culture. Formes de vie, valeurs, symboles*, textes choisis, présentés et traduits, Paris, Vrin, coll. « Textes clés », 2021, 357 p., 14 €.

Comme le rappellent Matthieu Amat et Carole Maigné dans ce remarquable travail, c'est une authentique « philosophie de la culture » qui se construit en Allemagne autour de la Première guerre mondiale, à partir notamment de la réception de l'œuvre de Kant. Si Windelband par exemple ne s'était pas appliqué à étendre aux sciences de la culture la critique kantienne des sciences de la nature et s'il ne s'était pas donné pour tâche d'élargir et historiciser le transcendantal, il n'y aurait peut-être pas eu de *Kulturphilosophie*, c'est-à-dire d'effort pour « problématiser les formes de la vie et du monde humain » (p. 5).

Avec Cassirer, la philosophie de la culture se développe en une philosophie des formes symboliques qui entreprend de décrire les différentes voies dans lesquelles l'esprit s'engage dans son processus de mise en forme du monde : « mythe et science s'entrelacent d'une manière spécifique quand on les comprend comme des actes de l'esprit humain », quand on les rapporte « au foyer, au point incandescent de la subjectivité » (p. 159). La philosophie de la culture a alors pour objet « l'énigme du devenir-forme », la dynamique de donation de sens des formes (p. 155). Sa question est de savoir « comment la vie devient forme », entendu que « nous rencontrons tout aussi peu une vie sans forme que nous ne rencontrons une forme sans vie » (p. 170). Or, « en accédant à l'universalité de l'idée, la vie semble mûrir par-delà sa propre réalité » (p. 168) : elle « n'est jamais autrement en soi qu'en étant en même temps au-delà de soi » (p. 162).

Mais, si Cassirer interroge la notion de culture à partir de la tension entre la vie et ses objectivations, ses prédécesseurs parlaient quant à eux plus fortement de « tragédie de la culture » : à mesure que l'esprit progresse, les formes de la vie spirituelle semblent devenir trop étroites et s'opposer à tout nouvel élan de vie. C'est « la victoire tragique de la forme, écrit Moritz Lazarus, le véritable fondateur de la *Kulturphilosophie* : la mise en forme devient rigidification, et la formation pétrification » (p. 87). Pour Simmel, les « dissonances de la vie moderne » proviennent en majeure partie de ce que les choses « sont toujours plus cultivées » ou qu'elles « se perfectionnent, se spiritualisent et se développent en suivant pour ainsi dire les fins d'une logique objective et intérieure, sans que la culture véritable, celle des sujets, croisse dans la même proportion » (p. 102). Marx voyait donc les choses de manière trop étroite : « la valeur de fétiche qu'il attribue aux objets économiques à l'ère de la production marchande n'est qu'un cas particulier [...] d'un destin universel de nos contenus culturels » (p. 24).

Dewey constate à son tour que la masse prodigieuse de matériel accumulé dans les encyclopédies, les histoires, les traités scientifiques devient pour l'homme un « monde étrange » : non seulement la culture individuelle régresse, mais l'esprit paraît « captif des dépouilles de ses victoires antérieures » (p. 52). Seule une éducation progressive et démocratique pourra rétablir, d'après lui, une relation féconde entre la culture individuelle et la culture objective, entre la vie et ses objectivations. Cavell, dans son interprétation de l'œuvre de Wittgenstein, suit une autre piste : se libérer de l'étrangeté aliénante des objets de la culture suppose de revenir à l'ordinaire, mais aussi de « ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » : « la thérapeutique philosophique en appelle avant tout à une éthique de la pauvreté » (M. Amat et C. Maigné, p. 55). Quoi qu'il en soit, puisqu'il s'est donné pour tâche de résoudre le problème de la scission de la culture et de la civilisation, Wittgenstein est bien lui aussi un « philosophe de la culture ».

À cette tradition peuvent aussi se rattacher l'œuvre de Plessner, quand il énonce que, du fait de la forme « excentrique » de son existence, l'homme ne peut vivre qu'en recourant par des détours à des choses artificielles, ou celle de Simondon, quand il nous invite à regarder l'être technique comme « un élément de civilisation » (p. 229). Il ne pourra exister, affirme-t-il, « de relation noble entre l'homme et la machine », qui ne dégrade aucun des deux termes (p. 234), sans la mise en place d'une réelle « culture réflexive » (p. 218). Mais c'est sans doute chez les premiers maîtres de l'École de Francfort que cette philosophie de la culture trouve son expression la plus aboutie et, bien sûr, la plus critique. Adorno le disait d'ailleurs dans un aphorisme indiscutable, semble-t-il, à l'heure où l'éradication de la nature a entraîné la crise de la culture et où « le processus industriel produit une masse et une mesure nouvelles et peut-être insoupçonnées de barbarie » (Max Horkheimer, p. 205) : « la culture n'est vraie que pour autant qu'elle est implicitement critique » (p. 43).

Patrick CERUTTI

Pierre-François Moreau et Charlotte Morel (dir.), *Anthropologies philosophiques allemandes. De Johann Friedrich Herbart à Helmut Plessner*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Constitution de la modernité », 264 p., 32 €.

L'anthropologie philosophique est un courant de philosophie allemande, créé à la fin des années 1920 par Max Scheler et Helmut Plessner, puis Arnold Gehlen. Pris plus largement, c'est aussi un domaine de la philosophie, dont on peut faire remonter la naissance à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant. Le présent ouvrage jongle entre les deux acceptions, ce qui dissout quelque peu son objet mais présente l'avantage de montrer les différents chemins historiquement empruntés en Allemagne pour constituer une philosophie de l'humain. Dans l'introduction, Pierre-François Moreau et Charlotte Morel soutiennent qu'il y a pourtant une unité de l'anthropologie philosophique, tenant aux questions posées : l'anthropologie doit-elle être physique ou culturelle ? Faut-il insister sur la continuité ou la discontinuité de l'humain avec le reste du vivant ? Comment dégager des invariants anthropologiques ? Quel rapport entretenir avec le politique ? Pour stimulante qu'elle soit, cette réflexion ne suffit pas à ôter l'impression d'une sélection devant plus aux spécialités respectives des contributeurs qu'à la pertinence des auteurs étudiés :

par exemple, pourquoi avoir inclus Benjamin ou Waitz et omis Blumenberg ou Wundt ? Toutefois, si on les prend comme des coups de sonde dans une discipline plutôt vaste, les différents articles permettent de se faire une idée du questionnement de la philosophie allemande sur l'humain, depuis le début du XIX^e jusqu'à la moitié du XX^e siècle.

Le parcours s'ouvre avec la présentation, par Jean-François Goubet, de Johann Friedrich Herbart, auteur d'une métaphysique de l'humain qu'il invite à compléter par une histoire culturelle. Anne Durand expose l'anthropologie feuerbachienne faisant de Dieu la projection illusoire de l'essence humaine. Charlotte Morel présente la pensée du médecin et philosophe Rudolf Hermann Lotze, qui pose la question de la place de l'homme dans le monde. Pierre-François Moreau s'attache à l'anthropologie paradoxale de Marx, critiquant l'anthropologie des économistes classiques afin de dégager des invariants trans-historiques (l'animalité de l'humain, la socialité). Michel Espagne décrit la psychologie collective du philologue Theodor Waitz, à mi-chemin de l'ethnographie d'Adolf Bastian et de la psychologie empirique de Wilhelm Wundt.

Avec Max Scheler, dont Olivier Agard retrace le parcours intellectuel, on entre dans l'anthropologie philosophique au sens strict. Guillaume Fielder-Plas détaille la pensée d'Erich Rothacker – peu connu bien qu'il ait été le directeur de thèse d'Apel et d'Habermas – qui met l'accent sur la diversité des cultures, lesquelles lui semblent conditionner jusqu'à la perception. Gérard Raulet consacre sa contribution au « pouvoir mimétique » chez Benjamin et Adorno. Gérald Hartung compare la philosophie de Cassirer, centrée sur le sujet percevant, à celle de Plessner, orientée vers l'objet. À rebours des interprétations classiques, Christian Berner défend l'existence d'une anthropologie chez Karl Löwitz, lequel fait de la contemplation de la nature un moyen pour l'humain de se décentrer et ainsi de se transcender. Pour Leo Strauss, montre Marc de Launay, l'anthropologie se ramène à une opposition irréductible entre la foi en une loi révélée (Jérusalem) et l'aspiration critique au vrai (Athènes). Le volume se clôt par un court texte de Plessner, introduit par Christian Sommer. Écrit en 1957 et précédemment publié en français en 1958, il résume le projet plessnerien d'une synthèse de toutes les sciences humaines afin de déterminer la situation psycho-physique de ce vivant particulier qu'est l'homme.

Cet ouvrage collectif contribuera à mieux faire connaître l'anthropologie philosophique, qui suscite un intérêt grandissant dans le monde francophone.

Stanislas DEPREZ

Steffen Haug, *Une collecte d'images. Walter Benjamin à la Bibliothèque nationale*, trad. Jean Torrent, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Passages », 2022, 538 p., 30 €.

Voilà un très beau livre aussi utile pour les spécialistes de la pensée de Benjamin que pour les historiens de l'art ou de la ville, mais aussi pour tous ceux qu'intéresse l'histoire culturelle de la modernité. Ce travail d'histoire de l'art, aussi ambitieux que méticuleux, consiste à faire voir et à interpréter le matériel iconographique qui a nourri le travail de Benjamin sur Paris, dans ses différentes phases de travail de 1927 à 1930, puis surtout pendant son exil parisien de 1934 à 1940. On dispose ainsi d'une documentation visuelle qui va bien au-delà de ce qui était disponible dans les éditions allemande et française du projet sur Paris. Cela permet de suivre l'élaboration de tout un pan

de l'œuvre, depuis la lecture du *Paysan de Paris* d'Aragon en 1926 et *Sens unique* (1928), jusqu'à la dernière version de l'article de 1939 sur la reproductibilité technique et ses effets sur l'art, en passant par l'article programme « Paris, capitale du XIX^e siècle » de 1935, base du projet colossal et inachevé du livre sur Paris.

Les concepts fondamentaux de la pensée de Benjamin (critique, expérience, contenu de vérité) ont été forgés d'abord, dans les années 1910, dans un horizon néoromantique essentiellement littéraire. Puis au milieu des années 1920 la lecture d'*Histoire et conscience de classe* (1923) et des surréalistes, mais aussi la rencontre avec Adorno, Brecht et Asja Lacis, l'ont poussé à les transposer à l'univers de la ville moderne industrielle et capitaliste avec sa culture visuelle, le critique devenant sociologue de l'expérience moderne. La constitution d'une mémoire des archives oubliées des transformations modernes de l'expérience sociale dont Paris fut le laboratoire au XIX^e siècle prend ici un tour esthétique et concret. Benjamin va glaner dans des livres, des expositions, et surtout au Cabinet des estampes de la Bibliothèque nationale, un « matériel iconographique oublié », et le faire vivre comme des « images dialectiques » permettant d'envisager « le passé comme une préhistoire du présent », pour figurer notamment la montée en puissance d'une modernité industrielle et capitaliste, à la fois dévoratrice et pleine de mythologies nouvelles. Plus d'une centaine de documents visuels (annonces publicitaires, tracts politiques, illustrations de presse ou caricatures), dont un grand nombre de gravures, sont autant de traces de la naissance de la culture de masse.

La première partie circonscrit une phase préparatoire, de 1927 à 1930, et fait ressortir le vif intérêt de Benjamin pour l'affiche, parallèlement aux réflexions qui s'ébauchent dans *Sens unique* sur l'expérience sociale dans la ville moderne. Il s'intéresse notamment aux images d'Épinal, pleines de conceptions du monde et de réactions morales de plus en plus vite englouties, mais aussi aux premières publicités, qui constituent une partie de la culture visuelle de l'espace urbain. Et il montre le rôle qu'y jouent déjà la « reproductibilité technique » et la figure du « chiffonnier ». Cette phase se clôt avec « L'anneau de Saturne ou De la construction en fer » (1929) et une vignette de Grandville qui sera au cœur de l'article programme de 1935 sur la place nouvelle de l'acier dans l'architecture urbaine, dont la Tour Eiffel est le témoignage spectaculaire.

La deuxième partie montre, à partir de la série de notes iconographiques constituées en liasses, dont la moitié décrit des images issues du Cabinet des estampes, comment Benjamin a cherché et sélectionné des images dans la période 1934-1940. L'idée d'incorporer des images à son projet sur Paris lui serait venue d'une exposition sur la Commune où il découvre tracts et affiches d'époque, et celle d'aller consulter les archives d'arts graphiques de la Bibliothèque nationale probablement de Georges Bataille, Edouard Fuchs ou Gisèle Freund qu'il rencontre à cette époque. De 1935 à 1936, il s'engage dans une recherche systématique, dont l'auteur reconstruit les principes directeurs. Il montre notamment tout ce que Benjamin doit à la manière dont la classification thématique a orienté ses choix, mais aussi son attachement très sélectif, soit à des détails apparemment anecdotiques mais relevés comme hautement significatifs, soit à des moments historiques comme les « Trois Glorieuses ».

La dernière partie, cœur de l'ouvrage, relie l'ensemble du matériel iconographique aux six chapitres thématiques de l'article-programme de 1935. Il s'agit de montrer la force propre de la documentation iconographique, qui déborde systématiquement, par sa richesse, les thèmes du programme. Parti d'une conception illustrative de l'image, visant à contrôler « les idées concrètes

d'objets et de situations » qu'il « s'est forgées dans des livres », Benjamin s'est ensuite intéressé de plus en plus à la force propre des images, dans un *work in progress* qui s'appuie sur les recoupements thématiques et esthétiques. Mais aussi la présence de l'iconographie permet de rendre plus concrète et éloquente, par exemple pour le premier chapitre sur les passages et Fourier, ou le troisième sur les expositions universelles, la marche triomphante d'une modernité architecturale et technique qui met le commerce et la marchandise au cœur de la vie citadine, se subordonnant et avalant les perspectives de bonheur utopique initialement portées par l'industrialisation.

Enfin un épilogue fait le lien avec la version finale de l'essai sur l'œuvre d'art, qui s'intéresse centralement au cinéma : le thème de la reproductibilité technique, et donc des mediums artistiques, a été marqué par tout ce que disaient les affiches précédemment collectées, soit comme produits de cette reproductibilité, soit comme thématisant les bouleversements de la vie sociale progressivement envahie par une culture visuelle de masse inédite et de plus en plus accélérée dans sa production.

Cette recomposition systématique du corpus iconographique de Benjamin accomplit ainsi tout un pan des études benjamininiennes qui, depuis le fameux ouvrage de Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing* (1989), explore le concept d'« image dialectique ». En dehors des qualités plastiques de ce qui est aussi un livre d'art, la richesse des matériaux rendus accessibles et la rigueur des hypothèses formulées sur leur place dans la dynamique de la pensée de Benjamin font de ce livre une référence indispensable.

Jean-Marc DURAND-GASSELIN

Philippe Baudouin, *Walter Benjamin au micro. Un philosophe sur les ondes (1927-1933)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Bibliothèque allemande. Série φιλα », 2022, 286 p., 18 €.

Il s'agit de la réédition d'un livre paru en 2009 (*Au microphone : Dr. Walter Benjamin. Walter Benjamin et la création radiophonique. 1927-1933*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme), qui a débouché sur un recueil d'*Écrits radiophoniques* de Benjamin (Allia, 2014). Le grand intérêt de ce travail, comme le dit Anne Roche dans sa préface, est de rattacher ce que Benjamin a écrit pour ses quelque quatre-vingt-dix émissions de radio, et qu'il avait tendance à considérer lui-même avec un certain dédain, aux thèmes les plus structurants de son œuvre, ceux de la transformation de l'expérience et de l'art post-auratique.

Benjamin a d'abord fait partie de cette génération néoromantique qui s'est opposée au néokantisme et notamment à l'interprétation par Hermann Cohen de la théorie de l'expérience de Kant. A mesure qu'il élaborait une théorie alternative, en s'inspirant d'abord des romantiques allemands puis de Lukács, il s'est concentré, à partir de la seconde moitié des années 1920, sur l'expérience humaine de la modernité urbaine et industrielle et sur les transformations de la culture, notamment artistique, dans ce nouveau cosmos. La relation entre la technique et l'émergence d'une culture de masse permet de marquer la forte ambivalence de celle-ci. L'érosion des formes artistiques traditionnelles (notamment le conte et l'image et la sculpture religieuses) et de leur régime plus ou moins culturel d'appropriation, au profit de formes artistiques nouvelles

(images publicitaires, roman, photographie, cinéma) et de modes d'appropriation individuels et désencastrées de la tradition (dans la rue, le musée et les expositions, les journaux et la radio, chez soi), rend l'expérience pauvre en mémoire, trop stimulée et perméable aux dispositifs techniques permettant une diffusion et donc une manipulation démultipliée. Ce diagnostic général est combiné avec la volonté de Benjamin de résister activement à ces tendances pour faire vivre « la liberté et la forme », au sens des Lumières allemandes, et particulièrement à la radio, grâce notamment à une pédagogie qui passe par le conte radiophonique pour enfants. Il s'agit, comme le dit l'auteur dans une de ses heureuses formules conclusives, d'ériger des « barricades contre l'inférieure accélération de la Modernité », mais aussi, à plus court terme, de lutter, fût-ce avec des moyens dérisoires, contre l'usage massif de la radio par les nazis.

Après une introduction sur les spécificités de ce médium (l'oralité, l'écoute individuelle, l'absence d'interaction, le temps court), la première partie reconstitue le contexte des interventions de Benjamin à la radio pendant cette période de bouillonnement culturel et de conflictualité politique. Au succès de la propagande fasciste par l'esthétisation de la violence et l'usage intensif de la radio, il oppose une politisation de l'art qui utilise le même médium dans l'esprit des avant-gardes de Weimar, et notamment le projet d'une éducation prolétarienne, comme dans le théâtre de Brecht et celui d'Asja Lacis destiné aux orphelins et aux enfants difficiles.

La seconde partie replace la radio, dont la diffusion ne date que du tout début des années 1920, mais dont les succès sont considérables, dans le contexte moderne de la reproductibilité technique. Quelle est la nature de cette communauté d'auditeurs anonymes, individuels et virtuellement illimités ? Quel effet a ce médium sur l'écoute musicale ? Comment penser sa place dans le processus de désacralisation de l'œuvre, de perte de l'aura, de *l'hic et nunc* de l'œuvre unique nimbée de tradition ? Après avoir retracé l'élaboration complexe de cette notion, qui s'appuie essentiellement sur la photographie et le cinéma, l'auteur s'appuie sur Goodman, Danto et Genette pour conjecturer le rôle qu'y joue la radio, comme médium et aussi comme type de contrainte créative, deux sujets sur lesquels les indications de Benjamin sont rares et éparpillées. La radio est typiquement un médium de masse à la puissance de diffusion illimitée et éphémère, rendant disponibles ses contenus à tous les auditeurs de manière démocratique, inscrit par là dans la sortie du régime culturel et traditionnel de l'appropriation de l'art. C'est pourquoi Benjamin y verra l'opportunité d'un usage directement politique, luttant à la fois contre l'appauvrissement de l'expérience, mais aussi contre son usage purement consumériste ou son usage fasciste, deux manières d'incarner la catastrophe d'une raison et d'une expérience atrophiées, captant la mimesis pour le pire, selon un système de polarités qui oppose l'éveil à deux formes de subjugation et de rêve, qui sera repris par Adorno et Horkheimer. Cet usage politique suppose la claire conscience des contraintes spécifiques que la radio impose à la création artistique et de la nature de la relation que cette création peut entretenir avec un auditeur qui doit être incité à l'émancipation. Cette conscience s'élabore de manière éparse dans ces « Écrits radiophoniques », et dans différents types d'interventions (lectures, conférences, entretiens, etc.), mais s'exprime au mieux dans les productions radiophoniques de Benjamin pour les enfants. En un temps très ramassé, le divertissement, le décryptage pédagogique et critique de la réalité, et la stimulation participative (devinette, interprétation nécessaire, etc.) doivent s'y combiner, à la manière de ce que propose le théâtre de Brecht.

C'est précisément l'objet la troisième partie. Elle commence par une analyse du déclin de la narration et de la pauvreté de l'expérience, dont les textes de référence (*Expérience et pauvreté*, 1933, *Le Narrateur*, 1936) sont justement postérieurs aux contes pour enfants, comme si les problèmes rencontrés dans l'élaboration de sa production radiophonique avaient fait avancer Benjamin de manière décisive pour relier ces deux thématiques. L'auteur suit ensuite les thèmes pédagogiques et critiques de la catastrophe, de l'imposture, des faux messies et du caractère labyrinthique de la ville moderne dans ces contes pour enfants, en montrant leur humour et leur richesse de sens, et en les reliant aux grands textes des années 1930 (sur Kafka, Fuchs, Baudelaire, sur Paris ou sur le concept d'histoire) ou encore à sa biographie (et notamment son suicide). Ce sont les pièges redoutables d'une réalité travaillée par les contradictions sociales et par différentes strates de l'idéologie que Benjamin invite à éviter. La radio, ainsi utilisée, fait paradoxalement revivre cette figure du narrateur qu'elle contribue pourtant à faire disparaître.

Dans ce segment de l'œuvre de Benjamin, l'auteur rend très bien justice à la saisie aiguë des potentialités anthropologiques de la radio dans le contexte de l'érosion moderne de la tradition, et sa conjonction avec une créativité jubilatoire dans la relation avec l'enfance comme lieu privilégié du jeu et de la mimesis. Les résonances avec notre époque, saturée de « réseaux sociaux », d'algorithmes, de fausses histoires et de spectres de catastrophe, sont nombreuses et profondes.

Jean-Marc DURAND-GASSELIN

Alberto Fragio Gistau, *Paradigmen zu einer Metaphorologie des Kosmos. Hans Blumenberg und die zeitgenössischen Metaphern des Universums*, trad. F. Klos, Baden Baden, Verlag Karl Alber, coll. « Alber Philosophie », 2023, 195 p., 43,38 €.

L'astronomie est la clé de la compréhension historique de l'homme et il n'y a pas eu dans l'histoire d'autre transformation épopéale que la réforme copernicienne. On le voit à l'inversion qui s'est produite quand on est passé du « paradigme astrologique », où le mouvement des étoiles avait valeur de signe, au « paradigme de l'indifférence de l'univers », qui a donné à l'homme, comme le dit Nietzsche, le « sentiment tarabotant de son néant ». Rien ne fait plus ressortir la facticité de l'existence humaine que l'immensité de la réalité et la position marginale que l'homme occupe en son sein, et c'est la conscience de cette facticité qui pousse l'individu moderne à chercher dans l'auto-intensification de son être et dans son agir dans le monde (dans un « absolutisme anthropologique ») des palliatifs pratiques au néant que la science lui met sous les yeux (p. 79-83).

Comme le rappelle ici Alberto Fragio Gistau, les idées inspirées par l'astronomie occupent une place centrale dans l'œuvre de Blumenberg, qui a en effet toujours montré un très grand intérêt pour cette discipline et a eu des contacts directs et prolongés avec Pascual Jordan et Carl Friedrich von Weizsäcker (auquel il a envoyé un exemplaire de la *Légitimité des temps modernes*). Mais il a surtout été l'éditeur des œuvres de Galilée dans les années 1960 et l'auteur de deux importants ouvrages sur Copernic (*Die kopernikanische Wende*, en 1965, et *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, en 1975). Or ce qu'Alberto Fragio Gistau découvre dans les manuscrits inédits et dans le *Nachlass* de Marbach est bien plus riche et bien plus important encore : il y retrouve les échos d'un

certain nombre de débats centraux en astrophysique, des essais pour étendre la métaphorologie à l'astronomie moderne, mais aussi les fondements d'une « astro-noétique » ou d'une « anthropologie phénoménologique du cosmos » appuyée sur une phénoménologie cosmologique de la *Lebenswelt* (p. 116).

Pour ce qui est de la métaphorologie tout d'abord, Alberto Fragio Gistau propose d'ajouter aux « paradigmes cosmologiques » auxquels Blumenberg a consacré des études, comme celui de la caverne ou du livre comme métaphores du cosmos, celui du Big Bang et de l'explosion originelle, en partant du travail de Georges Lemaître et de cette remarque d'Hubert Reeves soulignée dans le *Nachlass* : « le Big Bang n'est pour nous qu'une métaphore. Car, pour ce moment-là, nos notions traditionnelles d'espace et de temps n'ont plus de sens » (p. 174). Par ailleurs, il est possible de dire que les découvertes sensationnelles de l'astronomie du XX^e siècle ont remythologisé le cosmos ou qu'elles ont permis au mythe non seulement de survivre, mais aussi de se renouveler (p. 9). Mais que la vie intelligente soit très probablement un phénomène unique, et la terre une « oasis », a aussi provoqué un retour inattendu au géocentrisme ou a conduit à un « géotropisme » (p. 118).

L'histoire de l'astronomie contient ainsi plusieurs des paradigmes existentiels à travers lesquels l'homme a pu se penser. Par opposition à Heidegger, qui affirmait que l'originalité de la pensée grecque tenait uniquement à son exégèse de l'être dans l'horizon du temps, Blumenberg propose de la comprendre à partir de son « orientation cosmologique » (p. 62). La figure du *contemplator caeli* change alors considérablement quand elle est reprise par les stoïciens, les gnostiques ou les chrétiens (p. 87), quand elle prend les traits d'un homme moderne qui satisfait son souci de voir (*Sorge des Sehens*) en ouvrant simplement le journal pour prendre connaissance des dernières découvertes astronomiques, ou quand elle s'incarne en cet étonnant *spectator mundi* qu'a été Stephen Hawking.

Mais, la réforme copernicienne reste la pièce la plus importante de l'herméneutique de la Modernité et du procès d'affirmation de soi de la raison humaine. Héliocentrisme et géocentrisme sont deux « métaphores cosmologiques absolues », c'est-à-dire deux manières de répondre par des moyens qui ne sont ni théoriques ni conceptuels à la question de la place de l'homme dans le monde (p. 70). Contrairement à ce que dit Thomas Kuhn, Copernic est un réformateur plutôt qu'un révolutionnaire, mais il a ouvert la voie à l'affirmation de soi moderne : avec lui, un nouveau rapport au monde de la vie se met en place ou, plus exactement, se met en place ce qu'Alberto Fragio Gistau appelle indifféremment un « pacte astronomique » avec la *Lebenswelt* (p. 73), une « herméneutique cosmologique de la facticité » (p. 68), ou une herméneutique cosmologique du *Dasein* (p. 64).

Bien sûr, l'astronomie n'a cessé de creuser le fossé qui sépare la théorie et la vie (p. 53). Mais on peut tout de même remarquer l'étrange correspondance, « le lien bizarre et surprenant qui existe entre les expériences de pensée qu'invente Einstein pour fonder la physique relativiste et l'analyse phénoménologique du mouvement de Husserl, qui fait elle aussi apparaître une relation particulière au thème de la *Lebenswelt* » (p. 99). Sur ces bases, il n'est pas impossible qu'un dialogue s'engage entre la phénoménologie génétique du monde de la vie et l'histoire du temps que propose Stephen Hawking (p. 9). Bien sûr, tout lecteur de *La Terre ne se meut pas* savait déjà que la théorisation husserlienne de cette *Lebenswelt* avait aussi une base cosmologique (p. 106).

Mais Husserl n'aurait pas dit aussi fortement que Blumenberg qu'il faut avoir été astronome pour pouvoir vraiment traiter du monde de la vie (p. 97).

Patrick CERUTTI

Andrea Bellantone, Philippe Capelle-Dumont, Emmanuel Tourpe (dir.), *Actualité de Claude Bruaire. Don, Esprit, Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 2022, 230 p., 20 €.

Les contributions de cet ouvrage sont issues d'un colloque organisé par la Faculté de théologie catholique (section philosophie) de l'Université de Strasbourg et par la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Toulouse, en juin 2021. L'événement est remarquable, vu l'oubli dans lequel était tombée la pensée de Claude Bruaire. Cet oubli correspond aujourd'hui à la perte de sens de la demande essentielle qu'il dénonçait déjà à propos de son temps : la « demande d'esprit ». L'ouvrage poursuit une intention systématique autour des notions centrales de l'œuvre en l'éclairant par sa genèse en dialogue avec plusieurs philosophes. La plupart des auteurs soulignent, par-delà les intuitions originales de Bruaire, l'importance de sa lecture attentive de Hegel. Sans être historien de la philosophie, en poursuivant sa propre pensée, il corrige Hegel par sa lecture de Schelling (pour souligner l'Absolu comme absolue liberté), mais il amende aussi celui-ci pour penser la positivité originaire. Il est héritier du « Dieu de Hegel », mais aussi du « Dieu-Esprit » du spiritualisme français (Philippe Soual, Jean-Louis Vieillard-Baron, Andrea Bellantone). Pour Bruaire, toute philosophie comporte en son principe une figure de l'absolu, et il refuse les présentations excessives de l'absolu comme l'indéterminé : autant dire le néant.

Dans la pensée contemporaine, l'esprit n'est plus identifié comme ayant un être et semble vidé de son sens. Dans l'humanisme banalisé, l'homme ne se reconnaît pas porteur d'une destinée spirituelle. Pourtant, dans l'acte de « recueillement », il peut reconnaître à la racine de son existence « une tache aveugle » (Gabriel Marcel) car le « je » ne découvre pas en soi la raison de l'être qu'il est et se découvre pauvre, mais aussi comme un être donné à lui-même, un être de don, pleinement libre quand il renonce à l'auto-suffisance et s'ouvre à l'adoration de Dieu (Ilaria Malaguti).

Centré sur *L'Être et l'Esprit*, Jean-Luc Marion montre la difficulté pour Bruaire de concilier l'être et le don dans une pensée du « don comme tel » : réel, celui-ci ne peut cependant être pensé dans les catégories ontologiques traditionnelles, ni selon la négativité hégélienne qui en barre l'accès. En effet, d'après Andrea Bellantone, Bruaire a dû se détacher de plus en plus du « cercle » systématique hégélien pour penser la donation libre. La pensée métaphysique doit plutôt demeurer dans la « spirale » de l'altérité, dans l'expérience de l'impossible auto-réalisation de soi malgré les tentatives téléologiques de systématisation. Bruaire voit dans la révélation chrétienne de la circumcession trinitaire une légitimation de son « ontologie » philosophique : par une transgression conceptuelle nécessaire à la logique du libre don, il substitue d'autres termes à ceux de Hegel : « donation » (affirmation) originaire du Père, « reddition » par le Fils et « confirmation » de l'effectivité du don gratuit par l'Esprit Saint (Antonio Lopez). Emmanuel Tourpe voit en cette triade l'issue pour penser une « philosophie de l'amour » (articulant le don et la réciprocité).

L'anthropologie bruairienne aussi est abordée en rapport avec l'absolu. Mathias Goy aborde la *Philosophie du corps*, publié en 1968 dans le contexte culturel d'un « mélange d'hédonisme et de matérialisme dialectique » (le trans-humanisme n'en est qu'un prolongement...). Si l'absolu est placé dans la liberté humaine, comme chez Sartre, ou dans un *logos* surgi du monde perçu comme chez Merleau-Ponty, s'il manque ainsi la *ratio* universelle transcendante, alors il est impossible de penser l'unité concrète de notre existence : le corps « vivant, désirant et parlant que nous sommes » (p. 208).

Pour Paul Gilbert, Bruaire s'est tourné par sa méditation sur la liberté vers une ontologie de « l'esprit » selon une « dialectique » qui intègre l'existence humaine concrète (et qui révisé celle de Hegel) : langage (Logos), désir (Nature), liberté (Esprit). La modernité valorise l'objectivité logique du langage scientifique et la subjectivité du désir prenant possession du monde, mais il lui manque « l'esprit des synthèses médiatisées et ouvertes » (p. 53). Chez Bruaire, « l'esprit » dans un sens moins strictement cognitif apparaît plutôt comme l'âme qui anime et articule les trois puissances de l'existence humaine. Avec ces intuitions originales, décisives pour la pensée métaphysique future, souhaitons avec les auteurs que s'ouvre une nouvelle période de recherches... La fin de l'ouvrage reproduit l'essentiel de la bibliographie établie par Raphaël Gély dans la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (t. 180, janvier-mars 1990, p. 89-93).

Jacques HOSPIED

Michele Cammelli, *Canguilhem philosophe. Le sujet et l'erreur*, préface d'Étienne Balibar, Paris, Presses universitaires de France, 2022, 284 p., 21 €.

Le titre surprend, bien qu'il aille de soi. Mais ici il s'agit d'un Canguilhem inapparent, en deçà de son rôle institutionnel et de son œuvre d'épistémologie ou histoire des sciences, au-delà aussi des textes publiés dans l'édition des *Œuvres complètes* (Vrin 2011-2021) à laquelle M. Cammelli a participé. Le livre propose un « parcours personnel » (p. 265) dans les lectures souterraines de Canguilhem, Kant, Nietzsche, et plus encore Descartes, contemporaines de l'élaboration des textes publiés. Existe en particulier dans le Fonds Canguilhem un regroupement de textes inédits que Canguilhem avait spirituellement intitulé « Descartes à travers mes âges » (1924-1960 ; voir Vincent Guillin, *Revue de métaphysique et de morale*, 2015/3, p. 307-328). Ce cartésianisme critique signe l'appartenance de Canguilhem à ce que l'A. nomme « la constellation Alain », son premier maître à Henri IV, jamais imité ni même philosophiquement suivi, mais jamais renié. Le Descartes problématique de Canguilhem est d'abord celui de la Sixième Méditation, celui aussi de la « création des vérités éternelles ». C'est lui d'ailleurs qui traduira en 1927 la thèse latine de Boutroux (1874), malgré l'antipathie que le nationalisme de l'auteur inspire à son pacifisme. Et, corrélativement, son Alain, c'est celui d'une esthétique de la création, du *Système des Beaux-Arts* (1920), l'activité artistique étant pensée à partir des désordres maîtrisés du corps.

Dans sa préface très élogieuse, Étienne Balibar semble regretter que ces textes inédits ne soient pas plus largement diffusés. Car, à travers le livre de Cammelli, on commence à découvrir un philosophe déroutant, pour qui la

question de l'erreur est plus que gnoséologique, et presque, selon l'A., « existentielle » ou même « métaphysique ». Ainsi, et malgré Spinoza, la volonté toujours l'emporte, en dernière analyse, sur l'entendement : « ce qui est impliqué dans l'idée, c'est un jugement créateur et libre » (cité p. 124). Chez le vivant humain, l'erreur est une « errance ». La vie, par-delà Alain, Brunschvicg et Sartre, devient « un objet métaphysique propre » (cité p. 215). Le chemin propre du Canguilhem « métaphysicien », dit hardiment Cammelli, ce serait « l'ouverture du cartésianisme à l'événement darwinien pratiquée par l'esthétique d'Alain ». Le sujet n'est pas seulement, ni même d'abord celui dont le phénoménologue décrit les vécus, c'est un vivant. Celui qui a été reconnu dans les années 1970 comme un inspirateur des ennemis de la philosophie du sujet ne l'était pas sommairement lui-même. Seulement le sujet n'est pour lui ni l'âme cartésienne, ni le Je kantien : il est l'acte du jugement, présent à lui-même, et l'initiative du jugement est déjà une modalité de l'action.

Le débat intérieur avec la tradition et les questions de philosophie générale n'est pas, pour autant, la vérité du philosophe des sciences de la vie, mais il semble bien l'avoir toujours accompagné, animé et vivifié.

Jean-Pierre RICHARD

Nicholas Cotton, *Penser la « perversibilité »*. Avec Jacques Derrida, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. « Espace littéraire », 2023, 234 p., 36 €.

La déconstruction derridienne a retourné avec force l'accusation de perversion de la tradition philosophique (ou de la perversion des Lumières selon la dernière en date des dénonciations) par l'invention détournée d'un concept paradoxal de « perversibilité », puisqu'il ne se réfère ni à une origine déterminée ni à une destination prescrite, dont Nicholas Cotton assure l'analyse attentive selon une démarche d'enquête conceptuelle et restitue généalogiquement le parcours dans la pensée de Derrida. L'A. revendique une pratique de lecture à laquelle il identifie le geste et les effets de la déconstruction, en espérant, grâce à ce concept, pouvoir en faire le tour selon le « pari de l'exhaustivité » (p. 31), qu'il sait pertinemment perdu d'avance. Or la question du tour, du détour et du retournement, dans le risque d'un échec du retour dont la figure est essentielle à la philosophie depuis Platon jusqu'à Hegel et Heidegger, est non seulement ce qui est en jeu dans toute la déconstruction mais aussi est, exemplairement et secrètement, à l'œuvre dans ce quasi-« concept » qui reste une sorte d'« impensé » (p. 21), pas immédiatement nommé non plus dans la pensée de Derrida puisqu'il apparaît dans les années 1990. La « perversibilité », se jouant dans des versions multipliées à l'envi et déplacées de « perversion », « perversité » (dans sa confrontation avec la psychanalyse), « perversible », « effets pervers » ou encore « performativité » (dans le rapport au langage et à la performativité austinienne) résiste à toute appropriation et arraisonnement de la pensée de Derrida au grand dam de ses adversaires comme de ses disciples : elle permet de rejouer l'autre de la pensée philosophique contre son même dans une complication extravagante et extraordinaire (c'est-à-dire une complication « originaire de l'origine ») du principe d'identité, de l'exigence téléologique de présence de toute re-présentation ou d'une logique du propre – selon la clôture métaphysique de la différance. Que

la raison ne revienne pas au même ou que, mise à mal, elle échoue à tout-vouloir et à se vouloir toute : voilà la « pervertibilité » ou la « structure » et condition *pervertible* de la pensée en tant qu'elle met en rapport et effectue une différence, qu'elle s'articule dans un jeu de substitutions de signifiants selon la logique de supplémentarité soutenue par Derrida.

Par ce travail, l'A. réussit le tour de force de suivre les multiples déplacements de ce concept dans la pensée et les mots (hospitalité, promesse, auto-immunité,...) de Derrida, dans les passages et confrontations avec les disciplines des sciences humaines ou de la littérature, en restant aux bords d'une définition toujours sous la menace d'une perversion supplémentaire : la « pervertibilité » pervertit toute tentative de définition ; toute définition de la « pervertibilité » revient à échouer encore devant elle et sous son effet dans ce que nous pourrions appeler, ajoutant un néologisme de plus à cette belle démonstration, une « perversance ». Il faut saluer ce travail de fin connaisseur de l'œuvre de Derrida et souligner également que ce quasi-concept devrait nous aider pour penser les divers manifestations ou événements actuels qui tendent à se présenter sous une logique de la perversion sans en avoir pensé la structure et les délimitations : « perversion » de la démocratie sous l'accusation de populisme, néolibéralisme comme « perversion » du libéralisme initial, « perversion institutionnelle », « perversion de l'esprit » ou, à l'inverse, l'expression des fascinations pour la « perversion » dans une crise de l'autorité... Notre époque est celle de l'accusation de toute « perversion » au nom d'un propre ou d'une pureté inquiétante dont la déconstruction n'a pas encore fini de nous apprendre les logiques retorses en vue d'une promesse d'émancipation par l'attention maintenue à la « pervertibilité » de l'événement et de la loi pour ne pas désespérer d'une *éthique* à venir selon une *perfectibilité* toujours incertaine de son *sens*.

Vincent HOULLON

Denis Kambouchner, *Écrits pour Derrida*, Paris, Éditions Manucius, coll. « Le marteau sans maître », 2023, 127 p, 12 €.

Ce recueil d'études s'ouvre et se ferme sur deux évocations très émouvantes de Jacques Derrida, écrites peu après sa mort. Elles renvoient l'image d'« un individu extrêmement composé » (p. 11), d'un « bloc de puissance et de mémoire » (p. 12) qui manifestait jusque dans sa présence physique la force d'un *conatus*, c'est-à-dire d'une « passion qui est déjà un travail » (p. 122).

Mais les six études que Denis Kambouchner consacre à son ancien enseignant et ami renvoient surtout l'image d'un authentique philosophe. Comment cacher tout d'abord son admiration pour un auteur dont l'écriture est à chaque page infiniment savante ? Comment surtout ne pas voir que Derrida possédait la vertu la plus philosophique qui soit, à savoir le sens de la « précaution » (allié, il est vrai, à un certain « aplomb », p. 40) ? « Derrida représente, à bien des égards, la précaution en philosophie » (p. 30). La déconstruction, qu'on accuse souvent d'avoir « noyé dans un nuage de mots les évidences les plus solides » (p. 18), se caractérise par cette vigilance, cette circonspection ou ce sens de la responsabilité qui conduisent à rendre compte de ce qu'on dit ou de ce qu'on écrit sans limitation *a priori* (p. 31).

Denis Kambouchner, qui ne se dit pas « derridien » et pratique ici une forme d'« apologie sans dévotion » ou de restitution sans connivence, le précise encore : ce qui anime la déconstruction a toujours été un souci éthique. Derrida ne dit pas qu'il n'y a pas de vérité, mais il nous met en garde contre la violence que recèlent certaines idéalizations, les oppositions simples, les hiérarchies marquées. La déconstruction ne perd-elle pas cependant en radicalité quand on lit qu'elle est plutôt orientée « vers un enrichissement de la rationalité », « vers une rationalité élargie » et que, pour elle, la vérité, la clarté, la raison, la maîtrise sont « toujours des objets positifs » (p. 62) ? Il semble bien en effet que, chez Derrida, la justice ne soit pas déconstructible et qu'il faille même dire que « la déconstruction est la justice » (p. 64).

Le projet de Derrida ne serait donc pas d'annuler toute idée de maîtrise, mais de « fragiliser » les hégémonies (p. 29). Ce qu'il faut déconstruire, ce seraient donc les idéalizations hâtives, les hiérarchies, les simplifications autoritaires, notamment celles qui nous font croire que le sens est transparent ou que la pensée a « une maîtrise intégrale de ses propres opérations et de ses objets » (p. 57). Déconstruire reviendrait à montrer « quelles complications rencontre un certain projet de maîtrise » (p. 62). La déconstruction ne serait pas une entreprise négative du fait même qu'elle refuse toute forme de simplification (p. 65). Les pratiques qui la caractérisent : le « ralentissement de la lecture », l'« espacement de la matière textuelle », le « changement d'échelle dans notre perception des textes » (p. 32), la pratique d'une certaine ironie et même d'un certain « art d'écrire » montrent très concrètement que rien, et surtout pas l'expression, ne peut être simple (p. 89).

Mais ce sens de la complexité s'aperçoit le mieux dans une étude inédite qui confronte les textes consacrés à Joyce, qui a pris le parti d'une équivocité généralisée, et les premiers écrits sur Husserl, qui a voulu rendre le langage aussi univoque que possible et limité à ce qui peut se transmettre (p. 104). Si l'équivocité est la marque de toute culture, une équivocité généralisée est impraticable. Joyce ne pouvait donc réussir qu'en faisant sa part aussi à l'univocité. Si l'équivocité renaît toujours, c'est à condition qu'un projet d'univocité soit maintenu. Si la culture est donc « la démonstration de l'équivocité dans l'univocité », la déconstruction est bien alors une « forme supérieure de culture » (p. 106).

Patrick CERUTTI

Anne Alombert, *Penser l'humain et la technique. Simondon et Derrida après la métaphysique*, Lyon, ENS éditions, coll. « La croisée des chemins », 2023, 346 p., 32 €.

L'Auteure se réclame de la démarche de Frédéric Worms dans *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments* (voir notre compte rendu, *Revue philosophique*, n° 2/2010, p. 257) : il s'y agit de définir des « moments » philosophiques par des « problèmes "cachés" » (p. 31) qui sont partagés. Or, d'une part, Worms annonce un « moment 1960 » gouverné par l'idée de « structure », mais l'expose en fait comme étant celui « de la structure et de la différence ». D'autre part, outre que Deleuze et plus encore Foucault y étaient très discrètement évoqués, Simondon y était oublié. En procédant implicitement à une redéfinition de ce « moment 1960 » comme ayant pour cœur porteur d'avenir le « projet de grammatologie » et la « théorie de l'individuation »,

respectivement adossés aux sciences humaines structurales et à la physique contemporaine notamment, Aloumbert offre à la démarche de Worms un approfondissement garant de pertinence.

Il n'existait pas encore de travail confrontant les pensées de Derrida et de Simondon. Instruite de la totalité de leurs œuvres, l'auteure procède à cette confrontation en prenant soin de les citer largement et fréquemment pour confirmer ses lectures. Tout au plus pourra-t-on signaler quelques confusions notionnelles très occasionnelles, telles celles assimilant la non-substantialité à la non-individualité (p. 124) et le vivant à l'animal (p. 135). En construisant habilement des parallèles profonds entre deux pensées de styles si différents, l'auteure offre aussi à l'œuvre de Bernard Stiegler, dont elle est une spécialiste, les conditions les plus centrales de sa généalogie et peut-être aussi de sa reprise pour des prolongements fidèles à ce qui en définit la singularité créative : faire converger Derrida et Simondon par leur au-delà théorique, qui consiste à renouveler la philosophie en tant que pratique – une idée forte de l'ouvrage.

Ce double projet implicite d'une généalogie et d'une poursuite de l'œuvre stieglerienne explique que la « thèse de ce livre » (p. 19) reste projective par rapport au propos réel de l'ouvrage, qui est en fait préparatoire, car exégétique, et qui ne porte pas encore sur les notions engagées par cette thèse, que voici : « les phénomènes de la post-vérité, de l'Anthropocène et du transhumanisme doivent être appréhendés ensemble et resitués dans l'histoire de la pensée, pour pouvoir être compris et dépassés » (*id.*). L'ouvrage porte davantage, à travers Derrida et Simondon, sur les « deux crises philosophiques majeures et intrinsèquement liées » dont « résultent » ces trois phénomènes : « la crise du rapport traditionnel entre philosophie et sciences » et celle « des rapports entre humanité et technicité » (*id.*), que les œuvres de Derrida et Simondon doivent justement permettre de surmonter.

La structure générale du travail dédouble alors la seconde crise avec trois parties, et non deux, mais cette structure est thématiquement justifiée, et sa démarche dans le détail permet d'en assurer la pédagogie. Les trois parties de l'ouvrage sont respectivement consacrées à la reconfiguration des « rapports entre philosophie et sciences » pour un âge post-métaphysique de la pensée, à la question de la « différence anthropologique par-delà humanisme et réductionnisme », et au dépassement des « conceptions instrumentale et logocentriste » de la technique et de l'écriture. Chacune de ces parties se divise en deux chapitres, respectivement consacrés à Derrida et Simondon, eux-mêmes divisés en sous-chapitres possédant leurs bilans avant que la partie s'achève sur une « mise au point ».

La première partie considère que la tradition philosophique occidentale a toujours eu tendance à poser la philosophie comme fondatrice pour les sciences, et le mot « métaphysique » semble prendre ici cette acception large. La métaphysique se veut si large que son dépassement offrirait l'accès à une « pensée » qui ne serait plus à proprement parler « philosophie ». On reconnaît là le motif heideggerien de la « fin de la philosophie », et l'introduction comme la conclusion affirment que « Derrida et Simondon héritent tous deux du geste heideggerien » (p. 310). Or, l'ouvrage a certes le mérite de montrer que, chez Derrida, cet héritage conduit vers du « méta-rationnel » qui n'est ni du non-philosophique ni du hors sciences, mais un entre-deux « métaphilosophique » et « interscientifique », transcendant les oppositions notionnelles par une pensée de la « différance » qui se nourrit des sciences humaines pour radicaliser leur nouveauté dérangeante. Mais l'idée selon laquelle Simondon hériterait lui aussi de Heidegger constitue un geste derridien qui se confirme par la

petite dissymétrie entre les traitements des auteurs, Derrida intervenant ici ou là dans les chapitres sur Simondon.

Ajoutons que, tout en s'opposant à la métaphysique définie comme philosophie se voulant fondatrice des sciences, l'idée d'une réorganisation des rapports entre philosophie et science présuppose encore celle, plus fondamentale, d'une solidarité entre philosophie et science qui semble être pour l'auteur davantage qu'une complémentarité purement différentielle. Elle est ainsi conduite à ne pas thématiser les tensions entre les premiers textes de Simondon sur l'« allagmatique » et sa pensée de l'individuation, trop reconduite aux premiers lorsqu'il s'agit de redéfinir « la tâche de la philosophie ».

La deuxième partie montre que « Derrida et Simondon déconstruisent [...] tous deux une tradition philosophique qui a essentialisé l'homme ou substantialisé le sujet, en les opposant à l'animal ou au vivant » (p. 131). Elle montre également en quoi, chez les deux auteurs, l'opposition à l'« humanisme métaphysique » ne conduit pas au réductionnisme naturaliste. Ici la référence commune à Leroi-Gourhan est décisive, et Derrida comme Simondon ont commencé de penser, avant Stiegler, la constitutivité de la technique pour l'esprit humain. Le propos aurait encore gagné à préciser que, chez Simondon, le psychique n'est pas ce qui ne prendrait véritablement sens qu'au sein du trans-individuel comme psycho-social : il est d'abord ce que Simondon nomme une « voie transitoire » dont l'animal non humain est porteur, et c'est pourquoi le « psychique » ne s'identifie pas au « spirituel ».

La troisième partie approfondit la question de la constitutivité de la technique chez l'humain en construisant le parallèle entre la critique derridienne du logocentrisme et la critique simondonienne de la conception instrumentale de la technique. À chaque fois des conséquences socio-politiques sont remarquablement éclairées par l'exploration des textes. Le lien de cette troisième partie à la deuxième autorise à remarquer que l'ouvrage aurait encore gagné à rappeler que, chez Simondon, le combat contre le « facile humanisme » à la fois technophobe et « métaphysique », oublieux de l'évolution dont est issu *Homo*, n'empêche pas la revendication d'un « nouvel humanisme » technophile et évolutionniste.

Jean-Hugues BARTHÉLÉMY

John Dewey, *Nature humaine et conduite. Introduction à la psychologie sociale*, traduit par Bertrand Rougé, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2023, 256 p., 22 €.

John Dewey, s'il s'inspire dans ce texte de 1922 de la démarche de Hume, remarque que cet A. n'a pas su discerner l'influence « de la vie sociale dans le façonnement par son environnement d'une nature humaine plastique » (p. 10). Pour autant, Helvétius se trompe quand il réduit notre humanité à « une nature humaine originellement vide et passive » (p. 89). C'est sous-estimer la force et le rôle de l'habitude ; c'est encore (préface à l'édition de 1930) qu'« il y a toujours à l'œuvre des forces intrinsèques à une nature humaine commune, des forces qui sont parfois étouffées par le milieu social qui les englobe, mais qui, dans la longue durée de l'histoire, s'efforcent toujours de se libérer » afin de réaliser « un milieu plus libre, plus transparent et plus favorable à leur exercice » (p. 12). Certes, on ne saurait tabler sur des « impulsions généreuses, des anticipations vagues » qui suscitent l'espoir d'un « avenir

merveilleux », car le « désir le plus médiocre l'emporte sur le désir plus généreux qui ne connaît pas le chemin qu'il doit prendre » (p. 196-197). Il faut donc avant tout une nouvelle conception, réaliste et pragmatique, de la morale : des valeurs étrangères à la réalité empirique de l'homme, ici et maintenant, demeureront impuissantes. La morale effective se confond avec les mœurs (p. 67), elle est de nature sociale. Mais l'homme est action, d'où l'absurdité de la notion de « motivation » (p. 99), action dont l'efficacité est garantie par l'habitude, au risque de la routine ; l'habitude est adaptation, si bien que l'action créatrice ne doit surtout pas lui être opposée (p. 64-66). Ajoutons que l'activité n'est qu'en apparence poursuite de fins, elle est sa propre fin. Comment alors définir un progrès ? Il y a progrès quand nous discernons et réalisons, en situation, non un Bien, mais un Mieux. Et il ne s'agit pas d'un calcul quantitatif comme celui qu'imaginent les utilitaristes. Dewey s'efforce alors de conceptualiser ce Mieux, tout en affirmant qu'il ne se définit qu'expérimentalement. Qualitatif, le Mieux est synthèse *via* un objet des impulsions en conflit, il se confond encore avec « l'enrichissement réel du sens et des pouvoirs, qui ouvre de nouvelles perspectives, dessine de nouvelles tâches à accomplir » (p. 220-221).

Les sciences humaines représentent la promesse de substituer au chaos et aux chocs de l'histoire – que « nous décrivons rétrospectivement comme effet de la providence » (p. 86) – une réforme intelligente, inséparable de connaissances solides, encore à venir, tant sur la nature de l'homme que sur celle de la société, ce qui suppose que nous dépassions notre prurit individualiste et psychologique. Cependant, Dewey ne renonce nullement à toute perspective philosophique ; et même, sur un mode étonnamment stoïcien, l'action est selon lui soutenue par le sentiment religieux de notre appartenance au Tout. Au lieu de « prôner la liberté et la paix de l'individu au sein du tout infini, la religion a été réduite à un esclavage de la pensée et du sentiment, à la supériorité intolérante d'un petit nombre associée au fardeau intolérable subi par le plus grand nombre » (p. 251) ; « mais il existe une autre conception », de nature émancipatrice. Les seuls rites et cérémonies de cette religion, qui est relation, sont « les actes à travers lesquels nous exprimons notre perception des liens qui nous attachent aux autres » (p. 251, derniers mots de ce livre).

Malgré la grande actualité de cette pensée, le lecteur pourrait bien être désarçonné non seulement par le style de Dewey, mais aussi par cet alliage de scientisme, de nominalisme historiciste et enfin de souffle totalisant, pour ne pas dire de foi. L'absence de tout appareil critique a du moins pour effet positif de plonger sans médiation le lecteur dans une pensée aussi essentielle que méconnue, mais, heureusement, Dewey se confronte sans arrêt à d'autres auteurs et d'autres systèmes de pensée, en particulier le marxisme et l'utilitarisme, mais aussi la psychanalyse, l'évolutionnisme, Épicure, Bergson, Le Bon, Spencer, et bien d'autres encore.

Henri DILBERMAN

Florian Laguens, *Eddington philosophe. La nature et la portée de la science physique*, préface de Michel Bitbol, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Logique, langage, sciences, philosophie », 2023, 322 p., 25 €.

Ce texte provient d'une thèse consacrée à Arthur S. Eddington (1882-1944), l'astronome le plus influent de son temps selon ses pairs (p. 15). Cette

étude, « exhaustive, précise, et inspirée » (M. Bitbol, p. 7), s'intéresse avant tout au philosophe, mais la philosophie d'E. est inséparable d'une réflexion sur la nature de la science, en particulier sur le rôle qu'y joue le sujet épistémologique : « ce qu'on appelle un fait est dans tous les cas une interprétation théorique d'une observation » (p. 32).

Une des grandes originalités de cet essai est de montrer la complémentarité, et la tension, chez Eddington de la connaissance scientifique et de l'intuition. D'une part cette intuition, en tant que « sens physique », joue un rôle fondamental dans la découverte scientifique, d'autre part elle a chez E. – quaker, il n'a jamais renié sa foi – une dimension incontestablement mystique. Selon les mots de L. P. Jacks, « la science a empêché son mysticisme de virer à l'extravagance ; le mysticisme a empêché sa science de prétendre avoir le dernier mot » (p. 314). Ajoutons que la thermodynamique conduira E. à reconnaître que l'expérience familière de l'écoulement du temps se trouve en contact direct avec la réalité dynamique de l'univers par « un sentiment intérieur et immédiat » (p. 173). Ces considérations peuvent sembler proches de Bergson, mais rien ne permet d'affirmer qu'Eddington l'ait lu (p. 211), ni d'ailleurs Descartes (p. 280).

S'inspirant précisément de Bergson, l'A. se demande si la pensée d'E., tiraillée entre astronomie et philosophie, rationalisme et mysticisme, subjectivisme et réalisme, possède une unité quelconque. E. a du moins su très tôt ce qu'il rejetait, à savoir le réalisme naïf et le matérialisme (p. 311). C'est le sujet « générique » qui introduit dans la réalité physique non seulement les rapports de mesure, mais aussi la permanence, évacuant ainsi tout ce qui parasite la construction scientifique. L'image est celle de la statue contenue dans le bloc de pierre, et plus encore celle d'un filet : nous ne devons pas nous étonner si les poissons que nous pêchons sont tous plus grands que les mailles de ce filet, d'où les constantes en physique et en cosmologie. Cette « intuition épistémologique » conduira E., selon M. Bitbol, à une impasse (p. 10), à savoir affirmer que « non seulement les lois de la nature peuvent être déduites à partir de considérations épistémologiques, mais également les constantes de la nature, de sorte que nous puissions avoir de celles-ci une connaissance *a priori* » (p. 117) ; dans une veine comparable, E. voudra – « principe de la feuille blanche » – que les entités physiques fondamentales soient « construites dès le départ dans un réseau relationnel », de sorte « qu'un élément est ce qu'il est du fait de sa relation à la structure du groupe » (p. 234) : par exemple la masse est relative au mouvement du corps (p. 115). C'est sur ce canevas que vient s'appuyer la physique empirique. Le parallèle avec Kant est évident, mais l'A. montre les principales divergences entre ces deux auteurs (p. 270-271).

Une autre force de cet ouvrage consiste à montrer que la réflexion d'E. sur la signification du « monde physique » est passée par trois grandes phases. Dans un premier temps (1919-1924), E. a assimilé l'univers physique selon Einstein à une « synthèse complète de ce que perçoivent des observateurs ayant les uns par rapport aux autres tous les genres possibles de mouvement » (p. 36). La mécanique quantique le conduit ensuite (1925-1935) à ne voir dans la science physique qu'une expression symbolique, puisque les probabilités, inséparables du sujet, sont les constituants fondamentaux du « monde physique », construction qu'il ne faut donc pas confondre avec le « monde extérieur » (p. 68), « en soi ». Des fameuses « deux tables », aucune n'existe en dehors de nous, celle du savant est inséparable de notre appareil intellectuel et mathématique, celle du sens commun de notre appareil sensoriel. Enfin

(1936-1944), « le thème de la structure, présent dès le départ dans la philosophie eddingtonienne, prend peu à peu de l'ampleur, en particulier avec la réflexion sur la théorie des groupes » (p. 120). E. n'est pourtant pas Russell : son mysticisme introduira entre les deux hommes « une irrémédiable distance » (p. 227).

En fin de compte, la philosophie d'E. est sous-tendue, non par une unique intuition, mais bien par deux : d'une part il croit en la révélation d'un être infini à l'intérieur de chaque personne, d'autre part, la science, qui est active, nous retire la réalité, ou du moins la déforme, au moment même où elle nous donne accès à elle (p. 314-315). Quelques pages plus haut, l'A. insistait plutôt sur l'idée suivante : « la science, pense Eddington, est vaine si elle en reste à une recherche de ce qui est et qu'elle ne conduit pas finalement à s'interroger sur ce qui doit être » (p. 312). À l'arrière-plan de l'enquête scientifique demeure, et doit demeurer, la conviction d'une signification profonde du monde, justification ultime de toute activité humaine, et « courant souterrain qui unifie les différentes composantes de la vie » (p. 313).

Henri DILBERMAN

Eugen Fink, *Gesamtausgabe*, Abteilung III, *Philosophische Ideengeschichte*, vol. 11, *Grundfragen der antiken Philosophie*, éd. de Simona Bartolini et Riccardo Lazzari, Baden-Baden, Karl Alber, 2023, 713 p., 139 €.

La 3^e section de la *Gesamtausgabe* d'Eugen Fink s'est enrichie d'un nouveau volume : *Grundfragen der antiken Philosophie*. Ce 11^e volume de la *Gesamtausgabe* tire son titre du cours qui ouvre le volume : *Grundfragen der antiken Philosophie*, tenu par Fink à l'Université de Fribourg pendant le semestre d'hiver 1947/1948. F. A. Schwarz l'avait publié en 1985. Cette republication le replace au cœur de la confrontation de Fink avec la philosophie antique. Dans le 11^e volume de la *Gesamtausgabe*, les *Grundfragen* sont en effet suivies du proséminaire inédit *Der Satz vom Widerspruch* (1959/1960) et du séminaire *Heraklit* (1966/1967). Ces trois textes principaux s'accompagnent en outre de textes complémentaires, d'annotations et de dispositions inédits.

L'*Auseinandersetzung* que Fink entreprend dans ces différents textes vise à « remettre en mouvement » la question de l'être qui « tenait en haleine toute la pensée antique » (p. 28) et se concentre avant tout sur son commencement. En abordant la philosophie de Thalès par le biais du livre A de la *Métaphysique*, Fink met au jour une première figure de la question de l'être. Comme il ressort de Met A 983b 7-16, tout changement ontique présuppose en effet un ὑποκείμενον qui ne change pas. Loin d'être une οὐσία au sens aristotélicien, ce dernier est au contraire pour Fink l'être au sens de la φύσις. C'est elle que Thalès cherche à penser à travers le symbole de l'eau. En examinant DK 12B1, Fink décèle ensuite chez Anaximandre une nouvelle forme de la question de l'être : la question de l'ἄπειρον. D'une part, ce dernier est une négation de l'étant : l'ἄπειρον est l'illimité, l'inépuisable, l'impérissable, etc. D'autre part, il est le fondement abyssal de l'étant : le limité surgit de l'illimité et s'évanouit dans l'illimité. Puisque le surgissement et l'évanouissement de l'étant ont lieu κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (DK 12B1), l'ἄπειρον s'avère être enfin « le temps même » (p. 106).

Héraclite poursuit ainsi le déploiement de la question de l'être amorcé par Anaximandre en la déclinant comme question de l'être et du devenir. La lecture

des fragments sur le feu, sur les contraires, sur le λόγος et sur la φύσις conduit Fink à développer une interprétation d'Héraclite alternative à celle de Heidegger. Tout d'abord, il ne commence pas comme lui par la doctrine du λόγος, mais par celle du feu (p. 118, 347, 389) : loin d'être simplement un élément, ce dernier s'avère être le symbole du temps et de l'éclaircie (*Lichtung*) où l'étant vient au paraître. Fink repense ensuite l'éclaircie à partir de l'obscurité de la φύσις, qui « aime à se cacher » (DK 22B123) : l'éclaircie surgit de l'obscurité de la φύσις, l'ἀλήθεια de la λήθη (p. 127, 409). Fink parvient ainsi à mettre au jour « l'harmonie invisible » (DK 22B54) entre le royaume du visible et la nuit maternelle de la φύσις (p. 138, 438). Cette harmonie invisible relève du double mouvement du jour et de la nuit de l'être. D'une part, l'être se temporalise, « mondifie » (*weltet*) et porte au paraître l'étant. D'autre part, l'être est le fondement abyssal où l'étant s'évanouit. En s'appuyant sur DK 22B52, Fink pense ce double mouvement comme « le jeu de l'être » (p. 189). La confrontation de Fink avec la philosophie antique est ainsi une partie intégrante de l'élaboration de son ontologie cosmologique du jeu.

Parménide explicite selon Fink ce qui demeurerait seulement implicite chez ses prédécesseurs : « l'ἀρχή est l'être » (p. 203). Plus précisément, il pose dans le poème Περὶ Φύσεως la question de l'être et de l'apparence. Le poème, que Fink interprète à partir de la Théogonie d'Hésiode (p. 563), reconduit du monde des apparences à l'être, qui en constitue le fondement et demeure par conséquent voilé. Au terme de son voyage de la clarté vers l'obscurité, Parménide est accueilli par Δίκη, qui lui indique la vérité de l'être et celle de l'apparence. Dans la 1^{re} partie du poème, l'être se montre dans les σήματα de l'inengendré, de l'impérissable, etc. Dans la 2^e partie, l'apparence (*Schein*) est repensée à partir de l'être. Elle n'a selon Fink rien d'illusoire : loin d'être une simple apparence (*Anschein*), elle est au contraire le venir au paraître (*Vorschein*), l'extériorisation de l'être.

À partir de là, Fink ébauche plusieurs lignes de recherche, que nous nous limiterons ici à évoquer. D'une part, il analyse le concept de mouvement dans le livre X des *Lois* de Platon, la question de l'être et de l'Un dans le *Parménide* de Platon et le concept de temps dans le livre IV de la *Physique* d'Aristote. D'autre part, il analyse le principe de non-contradiction chez Aristote, Kant et Hegel en prenant comme fil conducteur le problème de l'individuation.

Stéphane FINETTI

Michel Foucault, *Le Discours philosophique*, Paris, Le Seuil, 2023, 320 p., 24 €.

Un inédit posthume de Foucault est toujours un événement, la publication de *Le discours philosophique* l'est à plus d'un titre. Ce livre présente un intérêt intrinsèque puisqu'il est consacré à une approche novatrice de la philosophie. Foucault s'interroge sur son statut *discursif* et en précise la spécificité par rapport à d'autres types de discours, scientifique, religieux, littéraire, ordinaire. Cette question garde toute son actualité.

Il présente également un intérêt du point de vue de sa situation dans l'œuvre de Foucault. Comment expliquer que, rédigé pendant l'été 1966, à la suite de *Les Mots et les choses* (1966) et avant *L'Archéologie du savoir* (1969), il n'ait pas été publié ? Les responsables scientifiques de la publication, qui fournissent par ailleurs un appareil critique très précieux, ne donnent pas de réponse à cette question.

Le Discours philosophique joue un rôle essentiel entre ces deux livres en opérant un double déplacement. *Les Mots et les choses* portait sur les modes de constitution et de périodisation de grands ensembles liés à l'émergence des sciences humaines appréhendés selon une méthode « archéologique ». Cette méthode n'est pas abandonnée ici mais est au contraire renforcée par l'inscription des énoncés philosophiques dans une « archive-discours », lieu mouvant et perpétuellement reconfiguré d'une activité qui fait advenir un « maintenant » dans l'ordre de la parole. *L'Archéologie du savoir* élargira les effets de ce *discursive turn* bien au-delà de la philosophie pour fonder la méthode archéologique sur une théorie générale du discours.

Un second déplacement est l'effet du resserrement de l'analyse sur le discours philosophique qui, depuis la grande mutation nietzschéenne, doit penser ses propres conditions de possibilité, au moment où il est dépossédé de ses objets et de sa légitimité à surplomber toute autre forme de discours. Foucault doit alors s'interroger sur la nature de son propre « discours sur le discours » (ch. 10 et 11). Cette dimension réflexive et méta-discursive est précisément ce qui caractérise le projet de *L'Archéologie du savoir* : « expliquer ce que j'avais voulu faire dans les livres précédents où tant de choses étaient restées obscures [...] montrer d'où je parlais [...] bref donner signification à ce mot d'archéologie que j'avais laissé vide ». Mais cette fonction préparatoire qui en fait un texte de transition ne justifie pas à elle seule qu'il soit resté inédit.

Le livre opère une véritable modélisation abstraite du discours philosophique tout en cherchant à concilier la « description » de ses propriétés générales avec les grandes périodisations liées à leur inscription effective dans l'histoire. Est-ce un échec ?

Foucault, dans un premier temps (ch. 1-5), adopte une méthode comparative pour dégager la spécificité du discours philosophique comme rapport du discours à son « maintenant », ce qui est éludé par le discours de la science (ch. 3), comme par celui de la fiction (ch. 4). Et contrairement au discours quotidien (ch. 5), la philosophie a un rapport nécessaire à son histoire que lui confère sa dimension critique et l'oblige, désormais dépouillée de ses objets ontologiques traditionnels, à se penser elle-même.

Un second ensemble (ch. 6-12) propose un modèle général du discours philosophique. Le chapitre 6 situe l'émergence historique d'un nouveau type de discours au XVII^e siècle avec Descartes, les ch. 9, 11 et 12 explicitant la mutation que la révolution nietzschéenne fait subir à ce paradigme jusqu'à nos jours avec pour enjeu la question qui taraude Foucault d'une possible renaissance de la philosophie au moment où se joue sa mort annoncée. Les chapitres intermédiaires (7-10), les plus audacieux d'un point de vue spéculatif, proposent une sorte de déduction transcendantale de catégories discursives *a priori*, comme condition de possibilité de la philosophie : « il est possible en effet de déduire les dispositions générales de toute philosophie de son mode de discours » (p. 93). Ce modèle *a priori* propose une série de quatre grandes fonctions (justification, interprétation, critique, commentaire) qui, croisées avec de grandes options théoriques, des domaines, forment une combinatoire générale qui génère de grands types de philosophies avec leurs concepts, leurs œuvres, les réseaux qui les inscrivent dans l'histoire.

Le troisième bloc de chapitres (13-15) s'efforce de surmonter le risque de contradiction entre les pôles formel et historique du modèle en réintégrant le discours philosophique dans l'archive, mais au prix d'un effacement de sa singularité. On ne parle plus de philosophie mais de la possibilité d'une nouvelle discipline du discours en général : « Cette discipline de l'archive-discours, qui traite de l'archive comme forme des lois de l'inscription, de la

conservation, de la circulation des discours, et qui traite des discours comme positions réciproques des énoncés dans l'espace de l'archive – cette discipline, on peut l'appeler archéologie » (p. 223).

Faut-il – ce n'est qu'une hypothèse – mettre la forclusion éditoriale du livre au compte d'une tension irrésolue entre une matrice combinatoire qui ouvre une multiplicité de possibles et l'effectuation dans l'histoire de certains de ces possibles en fonction de règles de compatibilité ou d'exclusion ? La catégorie de « discours » n'est-elle pas hypostasiée, puisque c'est à partir d'un *a priori* unitaire essentialisant (il emploie constamment le singulier : « le discours »), que Foucault élabore la matrice dont les combinaisons permettent une « déduction modale » des philosophies possibles. Comment cela serait-il compatible avec une modélisation diachronique obéissant à un canevas périodisé qui suppose une historicisation de la philosophie ?

Ce questionnement n'enlève rien à l'intérêt majeur du livre pour qui s'intéresse aux contraintes discursives qui président tant à l'effectuation d'une pensée en acte qu'à son inscription dans la diversité des discours.

Frédéric COSSUTTA

Michel Foucault, *La Constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, éd. et prés. de Christophe Bouton, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2024, 242 p., 28 €.

Grâce au travail d'édition de Christophe Bouton, le mémoire du jeune Michel Foucault sur Hegel est enfin accessible au plus grand nombre. Ce mémoire de diplôme d'études supérieures, dirigé par Jean Hyppolite et soutenu en Sorbonne en juin 1949, a pour objet la *Phénoménologie de l'esprit*. Cela n'est pas une surprise dans le contexte français de l'époque. C'est en effet sur la *Phénoménologie* que Kojève avait centré son interprétation de Hegel dans ses séminaires à l'École pratique des hautes études (*Introduction à la lecture de Hegel*) ; et Jean Hyppolite en avait proposé une traduction, accompagnée d'un commentaire en deux volumes (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 1946). L'originalité du jeune Foucault ne tient donc pas à son objet, mais à sa démarche : interroger la philosophie hégélienne à l'aune d'une question proprement kantienne, celle du « transcendantal ». Pour cela, il reprend le concept de problématique à son ami Jacques Martin, qui avait également rédigé un mémoire de fin d'études sur Hegel en 1947 (*L'Individu chez Hegel*, édité aux ENS éditions en 2019). Élevée au statut de « problématique », la question kantienne du transcendantal n'a plus besoin d'être explicitement présente et énoncée dans le texte hégélien : il suffit de constater que Hegel s'inscrit dans le postkantisme et qu'il affronte le même problème des conditions de possibilité de la connaissance.

Le mémoire cherche alors à comprendre ce qui, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, joue le rôle d'un transcendantal, c'est-à-dire fournit les conditions de possibilité de la science. La réponse du jeune Foucault est pour le moins singulière : le transcendantal hégélien n'est autre que le savoir absolu lui-même, au sens où il fait accéder la conscience au niveau du concept et rend ainsi possible l'écriture du système de l'*Encyclopédie*. Ce ne sont donc plus les formes *a priori* de la sensibilité (le temps et l'espace) et de l'entendement (les catégories) qui rendent possible la connaissance scientifique : c'est un savoir qui a pour spécificité de venir totaliser les figures de la conscience qui ont

conduit jusqu'à lui. Foucault peut ainsi affirmer que Hegel a remplacé le *Je pense* kantien par un *Je sais*, et qu'il a fait du philosophe qui atteint le savoir absolu le nouveau sujet transcendantal.

L'intérêt de ce déplacement paradoxal de la problématique kantienne tient dans l'idée d'une historicisation du transcendantal. En effet, là où, chez Kant, le transcendantal est uniquement pensé comme constituant, il devient possible, à partir de la lecture qu'en fait Foucault, de le penser comme constitué : il s'agit toujours d'un *a priori* de la connaissance, puisqu'il permet l'écriture du système de la science, mais l'*a priori* du savoir absolu est aussi bien un *a posteriori* qui résulte des expériences de la conscience présentées dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Sans identifier la *Phénoménologie* à une pure et simple philosophie de l'histoire, Foucault insiste sur la section « Esprit » pour montrer qu'elle révèle l'historicité des figures précédentes, lesquelles apparaissaient faussement comme anhistoriques. Il en ressort que la totalisation des expériences de la conscience dans le savoir absolu est tout entière une totalisation historique, et que le savoir absolu n'est rien d'autre que l'histoire des figures de la conscience qui ont permis à ce savoir de se constituer. Le transcendantal peut dès lors apparaître lui-même comme un produit de l'histoire qui a l'histoire pour objet.

Foucault montre cependant que cette historicisation du transcendantal se trahit dans le système encyclopédique qu'il rend possible : dans le système, l'histoire tend à disparaître au profit d'une vérité éternelle dont la prise de conscience historique n'est qu'un phénomène transitoire. En relevant cette tension dans la philosophie hégélienne, le jeune Michel Foucault paraît déjà indiquer l'exigence radicale d'historicisation qu'il poursuivra toute sa vie. Mais en 1949, il revendique cela à travers une critique immanente de l'hégélianisme, et non depuis le rapport distant d'une critique externe qui sera la sienne à partir des années 1950 et dans les années 1960, lorsqu'il aura définitivement rompu avec Hegel. Comme chez d'autres de sa génération (Althusser, Deleuze), la proximité de jeunesse avec l'hégélianisme a laissé progressivement la place à une animosité sans nuances et sans compromis.

Ajoutons que l'introduction conséquente et les nombreuses notes de Christophe Bouton sont d'une aide remarquable pour appréhender les difficultés du texte foucauldien, parfois aussi virtuose qu'obscur. Il s'agit là d'une publication qui relancera pour de nombreuses années les études sur le rapport de Foucault à Hegel et, plus généralement, sur la réception de la philosophie hégélienne en France.

Jean-Baptiste VUILLEROD

Simeon Wade, *Foucault en Californie. Un récit inédit*, trad. de Gaëtan Thomas, préface de Heather Dundas, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte poche », 2023, 152 p., 11 €.

S'intéresser à la vie d'un philosophe relève toujours d'une curiosité ambiguë : tantôt on cherche à évaluer sa vie à l'aune de sa philosophie pour mesurer la conformité entre l'une et l'autre, ou, au contraire, on explique l'œuvre par la biographie ; tantôt au contraire on bannit la dimension autobiographique au nom de la prééminence de la philosophie sur l'homme, au risque d'excuser l'inexcusable comme le montre le cas Heidegger. Il n'est pas facile de réévaluer ce rapport et de lui restituer sa complexité (voir Frédéric Cossutta,

Pascal Delormas et Dominique Maingueneau (éd.), *La Vie à l'œuvre. Le biographique dans le discours philosophique*, Limoges, Lambert-Lucas, 2012). Encore plus lorsqu'il s'agit d'un philosophe dont la vie comporte des aspects sulfureux, et que l'anecdote l'emporte, avec pour ambition d'apporter une touche nouvelle permettant d'infléchir le portrait du philosophe.

Foucault en Californie se présente comme un ensemble documenté de témoignages de première main sur un épisode qui aurait eu lieu en marge d'une invitation de Foucault en 1975 par l'Université de Berkeley. Simeon Wade, étudiant à l'époque, lui aurait proposé une expérience sous LSD, sous une nuit étoilée dans le désert du Mojave. Foucault aurait vécu une expérience extatique extraordinaire qui aurait modifié sa vision du monde, comme semble l'attester une lettre du 14 mai 1975 dans laquelle il affirme avoir vécu « une grande expérience, l'une des plus importantes de ma vie », avec pour effet, selon Wade, des répercussions sur son œuvre, puisqu'il aurait détruit un manuscrit achevé de *L'Histoire de la sexualité* pour réécrire le dernier tome, *Les Aveux de la chair*.

On soupçonnerait un canular si l'on considère l'aspect rocambolesque de la transmission du témoignage de Wade par l'intermédiaire de Heather Dundas qui, dans une préface, décrit les péripéties aux termes desquelles Wade a accepté de lui remettre en 2015 le récit de sa rencontre avec Foucault et de lui donner un entretien en 2017 (publié en fin de livre). Cependant le dossier se présente avec toutes les garanties de témoignages vérifiés, avec pour preuve à l'appui une série de photographies prises dans la Vallée de la mort. Mais la réalité de l'événement, quand bien même elle ne serait pas contestable, ne doit pas être confondue avec la signification que lui donne le témoin qui en est également l'instigateur. Il faut dire qu'avec son consentement, Foucault était tombé dans un piège pour ne pas dire qu'il avait été l'objet d'une manipulation. En effet Wade explicite plusieurs fois son intention : « J'expérimentais, je voulais voir comment l'un des esprits les plus éminents de l'histoire réagissait à une expérience inédite pour lui : absorber une dose appropriée de LSD thérapeutique dans un cadre désertique extraordinaire et y ajouter diverses sortes de plaisirs » (p. 177-178). Une « expérimentation » non dénuée d'arrière-pensées éthico-philosophiques puisqu'en faisant allusion aux dernières pages de *Les Mots et les choses* sur l'effacement de l'homme, Wade se targue d'avoir induit une transformation en profondeur de la conception de Foucault dont témoigneraient les œuvres de la dernière période : « Je me suis dit, si j'administre du LSD thérapeutique à Foucault, je suis certain qu'il se rendra compte qu'il va trop vite quand il efface l'humanité et l'esprit tel que nous le connaissons aujourd'hui » (p. 181).

Cette prétention nous en apprend sans doute plus sur le microcosme californien de l'époque, illustré par la naïveté désarmante de Simeon Wade qui énerve beaucoup Foucault, victime de sa renommée, en le bombardant de questions ou de remarques pendant le séjour, que sur Foucault lui-même.

Frédéric COSSUTTA

Benoît Chantre, *René Girard. Biographie*, Paris, Grasset, 2023, 1148 pages, 39 €

Le centenaire de la naissance de René Girard (1923-2015) est l'occasion de cette monumentale biographie commandée à Benoît Chantre. Ce n'est pas une biographie intellectuelle mais une biographie générale, ce qu'on peut appeler un « biopic ». Il est vrai que Girard n'a pas toujours été considéré

comme un philosophe ou comme un penseur. Dans son *Histoire de la philosophie française au XX^e siècle* (Desclée de Brouwer, 2009), Jean-François Petit titre « René Girard et la tradition structuraliste » le chapitre qu'il lui consacre. Ce titre pourrait faire croire que Girard est un disciple de Lévi-Strauss, ce qui n'est assurément pas le cas. Il appartient à la mouvance de Lévi-Strauss et de sa volonté de renoncer à la philosophie au profit de l'anthropologie, mais cette mouvance, qui comprenait aussi Michel Foucault, Gilles-Gaston Granger, et bien d'autres moins connus, n'a pas encore été étudiée dans toute son ampleur. L'énorme travail de Benoît Chantre est une contribution majeure à l'histoire de la pensée française à la fin du XX^e siècle.

L'œuvre de René Girard fut écrite principalement en français, à l'exception de certains essais littéraires écrits en anglais (sur Proust, en particulier), du livre sur Shakespeare (qui parut en français en 1990, et obtint le prix Médicis de l'essai), mais il enseigna toute sa vie aux États-Unis. La situation universitaire y était apparemment moins bouchée qu'en France. Et le fait d'enseigner aux USA, de l'Est à l'Ouest, de Bloomington à Stanford, ne l'empêcha pas d'être élu à l'Académie française, avec une « élection de maréchal », en 2005.

Né dans une famille lettrée d'Avignon, où l'on parle souvent politique, René Girard est un touche-à-tout en même temps qu'un *self-made-man*. Son totem est le Renard, auquel il s'identifie. Il perd très tôt la foi chrétienne, mais vit en présence de l'univers chrétien. Sa mère lui fait la classe jusqu'à la sixième ; ensuite son père le prépare au baccalauréat. Il est reçu en décembre 1942 au concours de l'école des Chartes. L'hiver de 1943 fut glacial, alors que les moyens de chauffage manquaient. La tuberculose atteint le jeune étudiant. En Avignon, ses parents échappent à la mort qui leur était promise. René Girard ressent alors « l'appel de New York », décrit avec exaltation par le biographe. Mais il se consacre avant de partir à une exposition de peintres contemporains, Braque, Duchamp, Picasso. Il est persuadé que la victoire de la France en 1944-1945 est une « fausse victoire », et que la voix juste est celle de Malraux que beaucoup ne veulent pas entendre.

Benoît Chantre accentue l'élément romanesque de la vie de René Girard, aventures sentimentales, élans religieux, etc. Transformer la vie de René Girard en biographie d'un héros de roman, c'est sans doute aller dans le sens de celui qui instaura une anthropologie littéraire à partir des romans du XIX^e siècle, mais on se demande si ce n'est pas un peu exagéré. La biographie met en évidence les liens avec les Français expatriés aux USA, comme Derrida, Michel Serres. Elle nous apprend que René Girard tenait beaucoup aux relations entre la France et l'Allemagne, et qu'il lut Hölderlin sa vie durant.

René Girard fut-il un grand esprit du XX^e siècle ? La découverte de la victime-émissaire, la violence au cœur du social, l'importance du sacrifice, peuvent paraître des découvertes importantes. Quand je suis entré dans l'université, en 1973, le livre dont on parlait était *La Violence et le Sacré* de René Girard. Cela faisait suite au livre de Foucault *Les Mots et les choses*, succès énorme et totalement inattendu (de l'éditeur lui-même). Les trois thèmes favoris de Girard sont la violence, le sacrifice, le christianisme. Mais le livre célèbre est *La violence et le Sacré*.

Ce très gros ouvrage ne se contente pas de nous relater la vie de René Girard ; il nous introduit dans la vie intellectuelle sous l'angle de la critique littéraire et de l'histoire des idées anthropologiques. Cela peut nous éviter de croire que Derrida et Foucault sont les seuls intellectuels français connus hors de France.

Jean-Louis VIEILLARD-BARON

Romain Descendre et Jean-Claude Zancarini, *L'Œuvre-vie d'Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2023, 568 p., 27 €.

Ce livre est issu du séminaire donné depuis 2012 par Romain Descendre et Jean-Claude Zancarini à l'ENS de Lyon. Même s'il aborde de nombreux faits de la vie de Gramsci, il n'est pas une biographie au sens classique du terme, car son angle d'approche est politique. Il n'est pas non plus une sociographie cherchant à trouver les déterminants de la pensée dans la vie de l'auteur. Ainsi consacre-t-il moins de deux pages à l'enfance de Gramsci, qui fut pourtant décisive pour la formation de sa conscience révolutionnaire. C'est le titre qui dit le mieux ce qu'est cet ouvrage : une œuvre-vie. Autrement dit, il s'agit de comprendre l'élaboration de la pensée à partir des événements – qu'ils soient existentiels comme sa rencontre avec Giulia Schucht ou les moments de détresse en prison, ou qu'ils relèvent de l'époque, comme la révolution russe de 1917 ou la prise de pouvoir par les fascistes en 1922 –, et inversement de repérer dans la vie les décisions prises en raison des thèses de l'auteur. Pour cela, Descendre et Zancarini ne se sont pas basés sur les seuls écrits de Gramsci, ils ont aussi pris en compte la correspondance et des témoignages (ils ont d'ailleurs bénéficié des textes non encore publiés dans la dernière édition critique des travaux de Gramsci, toujours en cours). Cette approche historique et philologique a permis d'affiner la compréhension des textes et ainsi de rendre à l'œuvre de Gramsci toute sa complexité (trop souvent écrasée par des lectures hâtives qui résument la pensée à quelques slogans).

Trois parties structurent l'ouvrage, suivant l'ordre chronologique. Les années de formation courent de 1911 à 1919. On y voit comment un jeune étudiant venu de Sardaigne à Turin, nourri des spéculations idéalistes de Croce et Gentile, se passionne pour la linguistique et la lutte socialiste. Cette première section adjoint à la lecture diachronique une approche thématique : l'aversion pour le protectionnisme économique, l'importance de la culture pour la révolution, l'articulation entre idéalisme et marxisme...

La deuxième partie s'étend sur les années 1919 à 1926. Cofondateur de l'hebdomadaire *L'Ordine nuovo*, qui deviendra ensuite un quotidien, Gramsci participe au *biennio rosso* et à la création du Parti Communiste d'Italie (dont il sera bientôt secrétaire général). Il séjourne à Moscou, où il rencontre celle qui deviendra sa femme, puis à Vienne, avant de revenir en Italie où il est élu député. Les auteurs s'appuient sur les articles de presse de Gramsci à Turin afin de déceler, « au-delà de la tonalité sectaire » (p. 121) d'un responsable communiste discipliné face aux socialistes, « les signes qui laissent entrevoir une pensée nouvelle » (p. 121).

La troisième partie couvre les années de prison, depuis le moment où Gramsci est arrêté par le régime fasciste passé à la dictature, jusqu'à sa libération le 21 avril 1937, quatre jours avant sa mort. Bien entendu, les *Cahiers de prison* occupent une place centrale dans cette section. Les deux auteurs expliquent comment Gramsci revient sur son expérience politique et la situation de l'Italie, mais aussi la direction prise en 1928 par l'Internationale communiste sous Staline, envers laquelle il se montre très critique. C'est l'occasion de présenter dans toute leur subtilité, et leur charge polémique, les grands concepts gramsciens : guerre de position, hégémonie, philosophie de la praxis... Ne se limitant pas à ces aspects théoriques, Descendre et Zancarini montrent aussi le combat de Gramsci pour être libéré et retrouver ses proches, ainsi que ses doutes quant au zèle de ses camarades italiens et russes à vouloir le sortir de prison.

Des repères chronologiques, une bibliographie des textes en français de et sur Gramsci et un index des noms de personnes permettent d'approfondir la lecture. Il manque un index des notions, qui aurait été très utile, ce qui ne retire guère aux qualités de ce livre. Remarquable par sa rigueur, sa précision et sa profondeur, cette indispensable œuvre-vie réussit le tour de force de faire ressortir l'intellectuel, le militant et l'homme qu'était Gramsci.

Stanislas DEPREZ

Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie. II. Liberté rationnelle. Traces des discours sur la foi et le savoir* [2019], trad. Frédéric Joly, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 2023, 782 p., 35 €.

Dans ce second tome, Habermas (recension du premier, 2023/2, p. 255) poursuit sa reconstruction monumentale de la généalogie de la pensée postmétaphysique à partir des rapports de la foi et du savoir sur le segment historique qui va de Luther à Peirce. Son enjeu, rappelé dans la postface de 2022, est de marquer la centralité de l'alternative contemporaine entre Hume et Kant et leurs descendants respectifs dans le contexte d'un débat entre les grandes civilisations marquées par des héritages religieux différents.

Le raccord entre le premier et le deuxième tome est lisible dans la « Deuxième considération intermédiaire ». A partir de la révolution de la période axiale entre -800 et -200, transversale aux grandes civilisations, le premier tome esquissait l'originalité de la trajectoire occidentale des rapports de la foi et du savoir à partir du moment du platonisme christianisé d'Augustin, lorsque fusionnent une image cosmocentrique et une image théocentrique du monde. Puis il suivait sa trajectoire historique jusqu'à la réforme grégorienne et son remplacement par l'aristotélisme christianisé. Il évoquait enfin le rôle que joue la critique de cette nouvelle synthèse chez Scot, Ockham et Marsile de Padoue, puis pendant la Renaissance avec Machiavel et Vitoria.

Luther et la révolution galiléenne, à l'ouverture du second tome, accélèrent le processus de désocialisation de l'image théologique du monde et l'avènement du paradigme du sujet avec Descartes, au profit d'une différenciation grandissante des vocabulaires et des perspectives scientifiques, morales, juridiques et esthétiques, le système kantien représentant une sorte de *terminus* de ce processus à l'intérieur du paradigme du sujet. Habermas insiste sur la contingence de ce processus d'apprentissage et donc sur les éléments du contexte social, intellectuel et politique (puissance de l'Église catholique et force des critiques qu'elle inspire, humanisme, imprimerie, montée en puissance des États territoriaux, développement du capitalisme, colonialisme) qui ont permis à ces noms propres de cristalliser et d'orienter la trajectoire de la philosophie.

Dans ce paradigme du sujet, l'alternative entre Hume et Kant concerne justement le destin de la fusion entre foi et savoir, leur enrichissement mutuel et l'osmose sémantique des concepts théologiques et des concepts philosophiques. La philosophie, au tournant du XVIII^e siècle, se différencie plus nettement de la théologie et de la science, alors que naît un espace public entre la société civile et l'État absolutiste, que se consolident les institutions de productions autonomes du savoir scientifiques, et que Pierre Bayle inaugure les Lumières en posant la fonction critique et pédagogique de la philosophie.

Hume a tendance à réduire la raison à sa dimension épistémique et à disqualifier, par la déconstruction et la réduction empirique à des phénomènes observables et à des illusions fonctionnellement nécessaires, « ce que la philosophie a appris des motifs religieux ». Kant, au contraire, propose une raison élargie aux dimensions morales et esthétiques et « ne renonce pas à l'héritage de la philosophie chrétienne mais le transforme du point de vue de la pensée séculière » en donnant à la philosophie un rôle d'orientation qui hérite des ambitions de la philosophie chrétienne. Ce qu'il s'agit de sauver, pour Habermas, c'est essentiellement 1) l'axe existentiel, si structurant d'une partie de la spiritualité chrétienne, qui va de Paul à Kierkegaard en passant par Augustin et Luther et qui reçoit chez Kant une forme séculière ; 2) mais aussi, contre les effets contemporains d'une philosophie intégralement professionnalisée et spécialisée, le modèle du Kant publiciste thématissant le courage et l'inquiétude de la raison, par une sorte de portrait en miroir du publiciste passionné et prolifique que Habermas est lui-même depuis soixante-dix ans.

Habermas suit ensuite, de manière sélective et assumée, cette option kantienne reconstructrice, sur fond d'une accélération de la transformation sociale et d'une interrogation sur la spécificité épistémologique des sciences humaines naissantes, de Hegel à Peirce, le premier entouré par les penseurs du langage (Herder, Hamann, Humboldt, Schleiermacher), et le second précédé par les Jeunes hégéliens Feuerbach, Marx, et Kierkegaard. De l'esprit objectif à la recherche coopérative de la vérité émerge une pensée postmétaphysique qui ne dépend plus des coordonnées mentalistes du paradigme du sujet et se conçoit comme enracinée dans le langage, l'action et la société dans la pluralité de ses prétentions à la validité. Cet accomplissement postmétaphysique de l'héritage kantien se prolongera ensuite dans la Théorie critique, le pragmatisme et la philosophie du langage ordinaire. Il doit être défendu contre le naturalisme humien, ses prolongations utilitaristes et ses variantes contemporaines notamment cognitivistes. Cet héritage doit permettre d'éviter le face-à-face réducteur et conflictuel entre naturalisme et religion et donc, à l'arrière-plan, entre l'Occident et les autres civilisations dans un contexte postséculier. Cette œuvre a ainsi une quasi-fonction de testament accomplissant le discours philosophique d'une modernité européenne capable d'élargir l'héritage des Lumières en invitation au dialogue avec les autres grandes civilisations issues de la « période axiale ».

Ce travail monumental s'inscrit dans la continuité de l'œuvre et permet même de mieux la saisir. On retrouve en effet la lecture quasiment inaugurale du Löwith de *De Hegel à Nietzsche* (1939) en 1954, où s'est cristallisée sa lecture de l'histoire de la philosophie moderne centrée sur la rupture des Jeunes hégéliens. Mais aussi celle de Peirce, auquel Apel l'avait initié dès les années 1950 et qu'il utilise dès le *Positivismusstreit*. Ou encore celle du rationalisme pragmatiste et inférentialiste de « l'espace des raisons » de Sellars et Brandom qu'il a substitué à la référence à Toulmin depuis les années 1990, et qui circule ici comme un outillage de base (« Sellars-Brandom »). On retrouve donc ici tous les thèmes de ce qu'il élabore comme étant la pensée postmétaphysique, depuis le tout début de son itinéraire, et la théorie de l'agir communicationnel constitue le soubassement théorique des trois « considérations intermédiaires » de cette *Histoire de la philosophie* : tout ce qui concerne les différentes prétentions à la validité et leur différenciation à partir du sacré, mais aussi ce qui concerne les différents pronoms personnels avec leurs effets de perspective spécifique, est ici utilisé, notamment pour comprendre l'enrichissement mutuel dans la fusion de l'image cosmocentrique grecque et de l'image théocentrique du monothéisme juдаïque et chrétien.

Remarquons enfin que l'on peut comparer Habermas avec Horkheimer, l'autre grand historien de la philosophie de la Théorie critique, et mesurer l'enrichissement théorique considérable des perspectives sur l'histoire intellectuelle européenne d'une génération à l'autre sous l'effet de l'intégration des perspectives des trois tournants (herméneutique, linguistique et pragmatique), mais aussi les inflexions généalogiques à l'intérieur de la Théorie critique, qui font passer de l'ascendance matérialiste à l'ascendance kantienne et Jeune hégélienne.

Jean-Marc DURAND-GASSELIN

Jürgen Habermas, *Espace public et démocratie délibérative : un tournant* [2022], trad. Frédéric Joly, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 2023, 132 p., 16 €.

Ce recueil bref mais très riche et plein de vigueur critique, contient deux articles et un entretien. Le premier article rappelle les grandes lignes de la théorie habermassienne de la démocratie délibérative. Le noyau normatif de la modernité politique suppose la différenciation de la société civile et de l'État, l'émergence conjointe des droits de liberté et des droits de participation politique et un espace public formé par une infrastructure sociale (presse, cercles de sociabilité, sociétés savantes...) et par une opinion publique caractérisée par l'échange libre des raisons, et qui est instance de médiation et de légitimation entre société et État. Cette base de la vie démocratique fait vivre un processus discussionnel multiple et continu qui enveloppe celui de la compétition électorale et de la représentation politique parlementaire, qui doit elle-même pouvoir s'imposer au pouvoir exécutif et administratif. Cette reconstruction doit permettre d'évaluer la qualité de ce processus, c'est-à-dire des raisons qui s'y échangent, mais aussi sa capacité à influencer les débats parlementaires et le processus politique dans son ensemble, notamment face aux acteurs puissants que sont les partis politiques et l'appareil administratif avec son expertise technique. Habermas peut ainsi non seulement montrer la présupposition réciproque de ce que l'on a eu tendance à opposer (les droits civils du libéralisme politique et les droits politiques chers aux républicanismes), mais aussi renvoyer dos à dos les tendances populistes et expertocratiques qui se nourrissent réciproquement d'un affaiblissement de cette instance centrale de l'espace public.

Puis, un entretien situe Habermas dans l'espace des théories délibératives largement ouvert par lui-même et qui s'est depuis grandement développé. Il s'agit de revenir sur les procès en idéalisme et en kantisme qui, dès la fin des années 1960, ont émaillé la réception de son œuvre en amont même du vocable malheureux de « situation idéale de parole » (utilisé dans les *Christian Gauss lectures 1970/71* avec celui non moins ambigu de « théorie consensuelle de la vérité ») qui n'a fait qu'aggraver ce contresens. Pour Habermas la démocratie délibérative ne permet de saisir un écart normatif entre ce qui devrait être et ce qui est que parce que ses intuitions de base sur le rôle permanent de l'opinion publique font partie de la réalité du jeu social, des institutions, de la culture et des structures de personnalité, c'est-à-dire reposent ultimement sur son épistémologie reconstructive. La régression postdémocratique des embardées populistes, des réactions expertocratiques et d'un capitalisme envahissant depuis sa phase néolibérale, sont au cœur de sa théorie critique, et il regarde

la période d'après-guerre jusqu'aux années 1970 comme un moment de solidarité et de démocratie.

Le troisième essai, le plus attendu, vise à éclairer les transformations contemporaines de l'espace public et de l'opinion publique sous l'effet de la montée en puissance des « réseaux sociaux » fabriqués à partir d'internet. Dans *L'Espace public*, Habermas identifiait les dialectiques qui, depuis le début du XIX^e siècle, en inhibaient la réalisation (cens, court-circuitage par la négociation des syndicats et des hauts fonctionnaires, invasion des relations publiques et de la publicité) par des effets combinés de parasitisme orientés de manière stratégique. À chaque fois un type de média (journaux, radio, télévision) approprié de manière différenciée par les individus et par les puissances sociales constituées (État, partis, syndicats, grandes entreprises), montrait son ambivalence du point de vue de la qualité de la formation de l'opinion publique et pouvait éclairer les tendances à la politisation ou à la dépolitisation.

Internet est le moment d'une ambivalence nouvelle particulièrement préoccupante. Alors que son potentiel de participation égalitaire semble démultiplié, il a des effets de structuration profonde de l'espace public, plus forts que la télévision, dont la dimension commerciale ou d'audimat avait déjà été largement relevée. Les deux faits inédits, qui transforment à la fois la structure de l'opinion et l'économie de l'attention, sont l'habilitation de chacun à produire du contenu et la régulation massive de la circulation et de la production de ces contenus par des plateformes pilotées par des algorithmes et obéissant à la seule loi de la valorisation du capital. Ils aboutissent à l'érosion du rôle de *gatekeeper* des journalistes professionnels, qui opéraient une sélection des contenus et une mise en forme argumentative des pour et des contre. Ils structuraient le système médiatique et permettaient l'articulation de la société civile et du système politique en assurant une certaine qualité de la discussion démocratique. Le « contenu » qui envahit une sphère médiatique aux contours élargis et ensauvagés ne relève plus de la confrontation argumentative et donc de la structuration rationnelle du pluralisme, mais de stratégies soit d'expression narcissique soit d'influence, sans principe de réalité ni de régulation rationnelle et fonctionnant donc en vase clos. *Buzz*, *fakenews*, complotismes apparaissent ainsi comme les manifestations d'une désagrégation structurelle de l'espace public et de l'opinion publique.

Un regret peut-être : que la question des inégalités ne soit pas ici assez explicitement articulée au diagnostic de cet ensauvagement. Car le narcissisme des *winners* et l'imaginaire de leurs *followers*, ainsi que la crise de confiance dans la capacité des institutions politiques à traiter des préoccupations quotidiennes sans favoriser systématiquement les plus riches, servent certainement de carburant à ce délitement régressif de l'opinion publique causé par internet.

Jean-Marc DURAND-GASSELIN

Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de Marc de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2023, 296 p., 26 €.

Le 34^e volume des œuvres de Martin Heidegger traduites en français dans la collection « Bibliothèque de philosophie » ne propose pas un texte inédit dans notre langue mais une nouvelle traduction, signée par Marc de Launay,

du *Kantbuch* de 1927. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel avaient déjà traduit ce même ouvrage en 1965. La nouvelle traduction s'appuie sur la quatrième édition allemande, datée de 1973, et correspondant au tome 3 de la *Gesamtausgabe* de Klostermann. Au *Kantbuch* lui-même sont ainsi ajoutés plusieurs textes d'intérêt documentaire, à savoir des notes de la main de Heidegger, sa recension de la deuxième partie de la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer, des notes relatives à la préparation des conférences de Davos et quelques pages sur « l'histoire de la chaire de philosophie depuis 1866 » où Heidegger évoque l'émergence du néokantisme. Les notes de bas de page que l'on trouve dans l'édition de la *Gesamtausgabe* sont, elles aussi, intégrées au texte.

La nouvelle traduction, rigoureuse, prend acte de l'évolution considérable de l'édition de l'œuvre de Heidegger depuis soixante ans et de la traduction en français de nombreux cours contemporains de la rédaction de l'étude de Kant, dont ce texte partage les tournures. Elle corrige ainsi opportunément certaines approximations de la version Waelhens, qui était respectable. Pour autant, elle n'évite pas des lourdeurs et quelques difficultés qui ne contribuent pas à rendre la lecture de Heidegger aisément accessible – mais il est vrai qu'elle ne l'est pas et que la superposition du lexique de la *Critique* à celui d'*Être et temps* s'avère, quoi qu'il arrive, d'une grande complexité.

L'importance du *Kantbuch* n'est plus à rappeler, et cette édition le contextualise de surcroît par les textes additionnels qui éclairent l'intention de Heidegger, comme dans cette remarque de l'avant-propos de la quatrième édition (1973) : « le texte de Kant fut une échappatoire en quête d'un porte-parole de la question de l'être que je posais » (p. 12). Heidegger ne lit pas la *Critique de la raison pure* pour en livrer une interprétation inédite et philologiquement exacte mais pour laisser librement s'y refléter l'élaboration de la question de l'être, et, singulière entre toutes, sa lecture ne peut être taxée d'arbitraire au regard de l'exigence à laquelle elle s'ajuste.

Cette nouvelle édition replace encore le *Kantbuch* dans le contexte de sa publication originale, c'est-à-dire dans la tentative de soustraire Kant à ce que Heidegger désigne lui-même comme le « néokantisme », cette manière de lire la *Critique* comme si elle était une « théorie de la connaissance » et ainsi une fondation de la scientificité de la science positive. En opposition à cet angle de compréhension, la proposition de Heidegger s'inscrit dans la lignée des textes de 1926-1930, après que l'ontologie fondamentale a été identifiée comme le fil conducteur implicite de toute démarche philosophique, mais avant que l'être lui-même n'ait été questionné en sa vérité propre, plutôt qu'en la manière dont la philosophie pouvait faire de lui l'objet d'une question. À ce titre, ce nouveau volume des œuvres de Heidegger concerne davantage les recherches relatives à la genèse de son cheminement, qui y trouveront un appareil critique enrichi, que celles qui s'attachent au devenir plus tardif d'une pensée de plus en plus radicalement éloignée de cette « métaphysique » dont les fondations sont ici encore interrogées.

Benoît DONNET

Sophie-Jan Arrien & Christian Sommer (dir.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, coll. « Rue de la Sorbonne », 2021, 538 p., 38 €.

Ce livre reprend en grande partie des communications prononcées lors d'un important colloque qui s'est tenu en septembre 2017 à l'Université Laval

au Canada, à l'initiative des deux éditeurs et rassemblant quelques-uns des meilleurs spécialistes francophones et anglophones de l'œuvre de Heidegger. L'ensemble est de très haute tenue et forme un tout cohérent et entraînant, sur le sujet principal de l'ouvrage, la pensée heideggerienne des années 1930-1940, sujette à des interprétations fort contradictoires et des polémiques particulièrement vives, notamment en raison des *Cahiers noirs*, qui forment, avec les *Contributions à la philosophie*, l'autre pièce maîtresse de la période concernée. L'introduction rédigée par les deux éditeurs n'esquive aucune de ces difficultés et les affronte avec beaucoup de nuance et d'intelligence – comme du reste toutes les contributions qui suivent, auxquelles on ne pourra pas reprocher de se tenir dans l'un ou l'autre parti pris. S.-J. Arrien et C. Sommer expliquent d'emblée le motif le plus englobant du projet : d'une part, le recul historique est désormais largement suffisant pour commencer à tirer des bilans et se demander si la pensée heideggerienne qui a irrigué toute la philosophie de la seconde moitié du XX^e siècle et qui continue d'être amplement discutée aujourd'hui a véritablement servi la philosophie et si elle mérite encore d'être au cœur des discussions ; d'autre part, nous nous trouvons dans une situation éditoriale idéale pour ce faire puisque les 102 volumes prévus dans les Œuvres complètes sont pratiquement tous parus.

Dans cette perspective, ce volume – et les éditeurs, trop modestes, ne l'ont pas écrit en toutes lettres – ne se limite pas à examiner les tenants et aboutissants des écrits des années 1930-1940 mais sert aussi bien d'*état des lieux* : en filigrane est discutée la question de savoir si nous devons encore lire, traduire et critiquer Heidegger dans un paysage philosophique profondément renouvelé et où sa pensée peut apparaître quelque peu datée sous certains aspects – alors que des appels à la censure, pour des raisons que l'on peut comprendre, se font de nouveau entendre avec force, et où il est devenu risqué, pour une jeune philosophe, de lui consacrer sa thèse. La réponse qui transparaît de cet ouvrage collectif est nettement favorable à la sauvegarde de l'œuvre, et les études qui le composent sont comme autant de raisons de protéger le droit de continuer à s'y intéresser. Mais cette conclusion, outre qu'elle n'est pas formulée comme telle, mais se laisse plutôt déduire de l'ensemble, ne procède en aucune manière d'une pétition de principe mais d'interprétations croisées de la partie de l'œuvre qui est peut-être la plus ésotérique et la plus vulnérable aux critiques dévastatrices. Cela étant, il ne faut pas donner l'impression que tous les auteurs parlent d'une même voix ou s'interdisent d'aborder des points difficiles. C'est même bien souvent tout le contraire, et c'est ce qui fait de ce recueil une réussite. En inscrivant leurs interprétations particulières sur le fond de la question plus générale de savoir « ce qui est vivant » et « ce qui est mort » dans la pensée de Heidegger » (p. 14), les textes ici rassemblés se tiennent en équilibre sur la ligne de crête où histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire se rejoignent et où la question décisive devient celle de l'opérativité d'une pensée.

Plus concrètement, trois « visées spécifiques », comme organisées en cercles concentriques, ont guidé l'entreprise (p. 15-16) : premièrement « la tâche consistant à déplier et analyser rigoureusement les dimensions proprement philosophiques qui entourent l'engagement politique de Heidegger » ; deuxièmement « la tâche consistant à contextualiser et clarifier les thèmes complexes et les concepts centraux appartenant à la période des années 1930-1940 » ; troisièmement « la tâche consistant à mesurer la nature, l'actualité et les limites du legs philosophique de Heidegger en examinant de façon rétrospective et critique les grands thèmes qui marquent sa pensée dans son

ensemble ». De telles visées peuvent aussi être conçues comme autant de précautions méthodologiques permettant d'assurer un certain degré de fiabilité et de pertinence aux résultats des analyses, même si chaque contributeur reste évidemment responsable de sa contribution.

L'unité thématique des vingt-trois contributions est forte, tout comme la liberté herméneutique qu'illustre l'un ou l'autre conflit des interprétations. Là encore, l'introduction, évitant heureusement le résumé analytique, se révèle très utile : en groupant les contributions et en les mettant en perspective, elle donne d'importantes clés de lecture. On se contentera donc de relever ici celles des contributions qui avancent des interprétations qui, par l'alliance d'un solide ancrage dans les textes et d'une originalité notable, illustrent peut-être le mieux le projet d'ensemble : celles de S.-J. Arrien sur le passage d'une destruction phénoménologique à une destruction poétique, de C. Sommer sur l'idée d'une autre division du *Denkweg* (Heidegger I, II, III), de J. A. Barash sur la dangereuse « mythologie politique » à laquelle Heidegger prête sa voix plus ou moins malgré lui, de D. Espinet sur le prix éthique du « silence ontologique » de Heidegger pendant les années 1930, de F. Jaran sur la « déshumanisation » (topologique) progressive du *Dasein*, de D. Pradelle avec une surprenante et convaincante lecture épistémologique de Heidegger, de C. Serban sur le devenir de la notion de « pouvoir » dans l'œuvre et de P. Slama sur les origines et le sens du « Dieu caché » chez Heidegger. Les contributions qui n'ont pas été citées ne sont pas moins intéressantes. Aussi toute personne, spécialiste ou non, désireuse de connaître Heidegger, de savoir où en est la recherche et pourquoi il vaut encore et toujours la peine de s'intéresser à ce penseur plus controversé que jamais, ne pourra pas faire l'économie de la lecture de ce livre.

Sylvain CAMILLERI

Bernard Barsotti, *A priori et temporalité. Sur les deux présupposés d'Être et Temps*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2022, 336 p., 37 €.

Il y a une tradition francophone des interprétations du traité *Être et temps* ; parmi les plus importantes, on peut citer celles de Jean Greisch, de Marlène Zarader (lectures suivies), celle de Christian Sommer (reconstitution des sources du traité), ou encore celle de Laurent Villevieille (tentative d'interprétation systématique). L'ouvrage de Bernard Barsotti s'inscrit dans cette tradition récente, au sein d'une démarche « immanente » qui refuse l'approche systématisante (p. 10), malgré le fait que la conception du *Dasein* défendue par *Être et temps* est celle de la « totalité » opposée à la seule partie (p. 14) : la mort appartiendra donc à la structure essentielle du *Dasein*, malgré l'extrême difficulté d'en faire l'expérience phénoménologique (p. 22), qui rendra nécessaire la « mutation surprenante » (p. 25) de l'analyse de l'attestation par l'expérience de l'appel de la conscience, non sans faire fond sur une négativité originaire (p. 32-33). Là est l'originalité de Heidegger selon l'A., dans la pensée d'une authenticité jamais assise sur la positivité, toujours enfoncée et déséquilibrée dans le négatif. À ce titre, l'A. met à bon droit au centre de son analyse le § 58. Cette approche tend donc à problématiser, voire impossibiliser, mais fidèlement au projet d'*Être et temps*, l'authenticité, lui préférant le processus de néantisation qui l'ouvre.

L'enjeu fondamental de l'ouvrage est l'articulation difficile entre l'authenticité par l'être-vers-la-mort et celle de l'appel de la conscience qui lui donne son attestation phénoménale, et donc phénoménologique. Cette duplicité d'*Être et temps* vise la fondation de l'*a priori* « dans la temporalité finie » (p. 73), ou encore le rapatriement de l'*a priori* « au plus intime du temps » (p. 75), en vue de l'attestation phénoménologique de la totalité. Cela signifie que « sa totalité, le *Dasein* se la donne à lui-même parce qu'il est le porteur de l'*ekstatikon* originaire du temps » ; ou encore, « il est l'effectuateur de sa propre temporalisation » (p. 79) – ce que l'A. nomme « sur-stance », et qu'il rapproche justement de Husserl (p. 88), ce qu'il fait tout aussi justement du concept de *Zusammenhang* (p. 90). Il s'agit en somme, et là encore dans une forte parenté avec le Husserl de la conscience intime du temps, d'un *a priori* génétique et génétisant – même si l'A. place la démarche de Heidegger entre la découverte d'une « structure » et celle d'une genèse qui a pour « mobilité » fondamentale un *s'*« étendre » (*erstrecken, Erstreckung*) (p. 111) ; une telle ambiguïté est exprimée dans le concept de *Zusammenhang*. B. Barsotti parle encore de « successivité transcendante, souche, sous-couche, revers immédiat de la successivité mondaine » (p. 117). Il exprime cette duplicité entre genèse et structure par l'hapax *erstrecken Sicherstrecken*, « s'étendre-étendu ».

La thèse de l'ouvrage s'efforce ainsi de prouver que la temporalité originaire est successive – il parle par exemple de « successivité transcendante du temps » (p. 156), jusqu'à contredire Heidegger lui-même (p. 154-155, 156). Le mot successivité surprend ici, puisque la temporalité originaire n'est jamais linéaire, mais ekstatique, c'est-à-dire précisément le contraire (comme on le lit par exemple au § 81). L'A. insiste sur le phénomène de la naissance comme point à la fois ontologique et ontique, le seul à marquer une facticité brute : je ne vis que « parce que je nais » (p. 167). Du coup, « la naissance ou commencement montre que la successivité que Heidegger veut à tout prix évacuer de la temporalité du *Dasein* en fait en réalité partie de manière constitutive. En elle s'atteste que la successivité n'est pas constituée, pas dérivée, qu'elle n'est pas seulement la projection de la triple ekstase sous la forme extérieure ou objective d'un monde [...], mais qu'elle est originelle, composante absolue du temps originaire », comme si l'*ekstatikon* était un « cadre » qui se trouve embrayé sur le temps du monde » (p. 169) ; mais pourquoi privilégier telle « fin » du *Dasein* plutôt que sa mort ? La co-appartenance de ces deux fins ne vient-elle pas plutôt conforter l'idée que non seulement la temporalité originaire n'est pas successive, mais qu'en outre elle est destructrice de la successivité même sur le plan ontologique ? Nous avons de notre côté (*Phénoménologie transcendantale*, Springer, 2021) élaboré l'idée que la temporalité originaire ne peut en aucun cas être successive dans la mesure où son ekstasité non linéaire venait justement rencontrer la circularité herméneutique, l'« infondation » de la *Zuhandenheit*, et lui imprimait alors une temporalité ontique non exclusivement linéaire (car pleine de « renvois »), à laquelle répond en la fondant la « répétition » qui vient attester la phénoménalité de la temporalité originaire. La thèse de l'A. nous semble donc en désaccord avec la lettre et avec l'esprit du traité de Heidegger. Cela n'amoindrit en rien son intérêt : d'une part les analyses sont subtiles et conduisent à une réflexion importante sur le rythme en phénoménologie ; d'autre part la thèse de la succession a pour grand mérite de poser la question de la dimension *téléologique*, et donc *in fine* intentionnelle, des analyses d'*Être et temps*, qui ne parvient, il est vrai, jamais à se débarrasser de l'empreinte husserlienne où c'est bien un *telos* qui commande au transcendantal ses structures et à l'intentionnalité sa visée. Ce texte s'inscrit donc tout naturellement dans la belle tradition francophone des commentaires

phénoménologiques d'*Être et temps*, qu'il mobilise d'ailleurs fortement et exemplairement.

Paul SLAMA

Ivan Illich, *Dans la vigne du texte*, trad. Jacques Mignon et Maud Sissung, Paris, CNRS Éditions, 2023, coll. « Biblis », 468 p., 12 €.

Ce recueil rassemble les deux textes les moins connus, mais pas les moins géniaux, d'Ivan Illich, *Du lisible au visible : la naissance du texte* (1991) et *ABC, l'alphabétisation de l'esprit populaire* (1990), ce dernier essai, écrit avec Barry Sanders, n'ayant pas été repris, ce qui est pour le moins surprenant, dans les *Œuvres complètes* parues chez Fayard.

Du lisible au visible présente le premier ouvrage qui ait traité de la lecture, le *Didascalion* d'Hugues de Saint-Victor, comme le témoin d'une mutation majeure dans la configuration mentale des sociétés européennes, qui a fait passer de la lecture « monastique » du livre à la lecture « scolastique » d'un texte. La lecture monastique consiste à lire avec la langue et l'oreille, à écouter un livre même en le lisant. Elle prend la forme d'un pèlerinage à l'intérieur des pages d'un livre, lui-même représenté comme une vigne ou un jardin. Le livre doit devenir partie intégrante de la vie de chaque moine. Il s'agit de « lire pour lire » (p. 141), de « vivre avec le livre » (p. 101) ou, selon une image célèbre, de « manger le livre » (*Ez.* 3, 1 ; *Ap.* 10, 8). Comme le dit Hugues, les lecteurs doivent « garder toujours la page devant l'œil de l'esprit, comme un miroir pour leur visage » (p. 49) et déployer un espace intérieur imaginaire organisé notamment par les arts de la mémoire. Ainsi, bien que cet *ars legendi* prenne la forme d'« une discipline ascétique concentrée sur un objet technique » (p. 18), il est au service de l'accomplissement personnel ; c'est une activité morale plutôt que technique.

Une « rupture phénoménologique dans la lecture » se produit au XII^e siècle (p. 145). Les études scolastiques se développent à partir d'un nouveau support matériel et d'au moins une douzaine d'aménagements techniques. Une série de percées technologiques, comme l'adoption du papier, l'invention des caractères mobiles, de la ponctuation, de l'indexation, de la lecture cursive et des titres de chapitres (par Pierre Lombard), l'élaboration de tables des matières, de concordances, de catalogues, d'archives, le classement alphabétique, la numérotation logique des chapitres et des versets, la distinction du texte et du commentaire, permettent une lecture plus rapide, mais surtout transforment la page « de partition en texte » (p. 15). On passe de la sagesse à la connaissance, de la contemplation au savoir immédiatement connaissable.

L'emploi de ces nouvelles techniques graphiques a engendré de nouvelles manières de concevoir la réalité. « La page visible n'est plus l'enregistrement de la parole, mais la représentation visuelle d'une argumentation élaborée mentalement » (p. 164). Au lieu de faire revivre une *narratio*, le livre devient l'extériorisation d'une *cogitatio*, le canevas d'un raisonnement, la matérialisation de l'abstraction, un texte. La page se transforme « de partition de pieux marmotteurs en un texte optiquement organisé pour des penseurs logiques » (p. 12). Sa fonction est désormais de mettre en ordre des catégories plutôt que des faits. Le texte devient un trésor, un réservoir de symboles, de concepts. On passe de l'âge des outils à l'âge des systèmes. Il devient même possible d'écrire

l'histoire de la « lisibilité du monde », comme l'a fait de manière « remarquable » Hans Blumenberg (p. 193).

Qu'Illich ait posé la question « Qu'est-ce que lire ? » n'a rien de bien étonnant : l'« éthologie historique de la lecture » (p. 143) qu'il propose s'inscrit dans la recherche plus générale qu'il mène depuis toujours sur l'« effet symbolique » des techniques (p. 189) ou, plus exactement, sur l'« interaction symbolique » de la technologie et de la culture (p. 157). Or, après la mort d'Hugues de Saint-Victor, on commence à se représenter son propre esprit par analogie avec un manuscrit et une nouvelle forme d'individualité apparaît. L'image du moi est « faite à l'image du texte » (p. 344). Le moi se développe parallèlement aux techniques d'écriture ; il est une construction alphabétique (p. 341). « Même quand on s'attache à devenir le "sujet de soi-même", on s'attache à un texte » (p. 259).

ABC, l'alphabétisation de l'esprit populaire décrit à son tour certaines autres étapes essentielles de la longue histoire sociale de l'alphabet et se concentre particulièrement sur un personnage qui représente sans doute l'antithèse de Hugues de Saint-Victor, Elio Antonio de Nebrija, l'auteur de la première grammaire catalane. En fournissant à la royauté espagnole un instrument de standardisation du langage, il lui donne aussi un moyen de régenter les hommes et prépare l'avènement de « l'État régi par des textes » (p. 334). Pour nous faire sentir notre attachement à l'alphabétisme et notre dépendance à l'écriture, Illich propose alors une lecture très éclairante des *Aventures d'Huckleberry Finn*. Les lecteurs alphabétisés que nous sommes corrigent mentalement les fautes d'orthographe d'Huck. Mais, pour cela, ils doivent voir les phrases et non plus les entendre.

Mais une nouvelle fracture épistémologique est sur le point de suivre celle qui nous a coupés il y a longtemps du domaine de l'oralité et elle est en passe de dégrader définitivement la langue et l'écriture en assimilant les lettres à des « bits » d'information (p. 259). L'ère du livre est en train de se terminer. Le livre n'est plus la métaphore clef de l'époque ; l'écran a pris sa place et nous assistons à « la dissolution de la technique alphabétique dans les miasmes de la communication » (p. 193). Avec la « novlangue », Orwell a eu l'idée d'une communication dénuée de raison et de sens, mais il ne pouvait prévoir que l'ordinateur concrétiserait vite ce cauchemar. Aussi, même si la prééminence de l'écrit et du texte a pu être discutable, « aussi néfastes qu'aient pu être pour tant de nos contemporains les effets secondaires de l'alphabétisation obligatoire, celle-ci demeure l'unique rempart contre la dissolution du langage dans les systèmes informatiques » (p. 258).

Patrick CERUTTI

Alain Juranville, *L'Universalité du judéo-christianisme. Par la philosophie contemporaine, jusqu'aux commandements du Décalogue*, Paris, Éditions Parole et silence, 2021, 350 p., 25 €.

Jean-Marie Vidament, *La Philosophie d'Alain Juranville. Un hégélianisme de l'inconscient*, Paris, Éditions Les contemporains favoris, « collection bleue/essais », 2019, 325 p. 22 €.

Quiconque estime, comme le soussigné, qu'entre le discours philosophique et la psychanalyse, il n'est aucune synthèse possible (fût-ce dans cet « hégélianisme de l'inconscient » dont le syntagme résume, selon Jean-Marie Vidament,

« la philosophie d'Alain Juranville ») ne pourra que dédaigner les deux ouvrages ici évoqués. Il aurait tort : car il faut économiser son dédain, et savoir discerner dans son objet ce qui mérite d'y échapper.

« *L'universalité du judéo-christianisme* [tel qu'on y accède] *par la philosophie contemporaine, jusqu'aux commandements du Décalogue* » : ainsi se présente l'entreprise discursive d'Alain Juranville, qui successivement mobilise au service de sa démonstration Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Heidegger, Levinas, Rosenzweig, Lacan, et Foucault – l'œuvre de l'auteur se situant en conclusion de cette série chrono-logique pour en révéler dialectiquement la toute-vérité ; et si dans cette série le nom de Hegel ne figure pas, c'est qu'il est omniprésent, de l'omniprésence induite par le savoir absolu, d'où l'auteur s'exprime.

La thèse, que développe la première partie du livre, affirme que « l'éthique judéo-chrétienne » conduit à « l'individualité véritable », appelle chacun/chaque Un à entrer dans un processus d'individuation où s'avère « sa singularité nue » (Rosenzweig), prix de son existence. En une seconde partie, l'auteur détaille une par une les Dix Paroles, en tant qu'elles contredisent ces « -ismes » – athéisme, individualisme, populisme, etc. – qui font à la modernité sa tunique de Nessus. Ainsi se déploie le Système juranvillien, en une de ces *Weltanschauungen* dont Freud, soucieux d'en démarquer la psychanalyse, décrivit la logique comme effort de subordination synthétique à un élément du « système du monde » électivement choisi pour en couronner l'édifice – en l'espèce, l'« individualité véritable ».

L'intérêt de l'entreprise juranvillienne consiste d'abord dans son échec : à vouloir faire la synthèse de « la philosophie contemporaine » – ces mots ont-ils un sens ? – avec l'appareil théorique légué par Jacques Lacan et Michel Foucault, l'auteur démontre en acte l'impossibilité de parvenir à rien qu'à une « philosophie psychanalytique », qui ne saurait en aucune façon soutenir concrètement l'activité psychanalytique, sauf à transformer celle-ci en un parcours gnostique.

Jean-Marie Vidament, psychanalyste, estime qu'une telle philosophie « fait acte dans l'histoire universelle comme la psychanalyse le fait dans l'histoire individuelle », au service d'une « ambition : introduire à une société juste laissant toute sa place à l'individu ». Ce faisant, le disciple témoigne à juste titre de la leçon du maître : de l'un à l'autre, une même logique politique s'affirme, qui vise à traduire dans la réalité dite sociale l'empire (et l'emprise) des idéaux dont l'un comme l'autre se veulent hérauts.

Alain Juranville a redécouvert un filon, que d'autres avant lui (Antoine Vergote, Michel de Certeau, Françoise Dolto, par exemple) ont exploité ; mais son tamis à trop grosses mailles garde les pierres brutes – notions trop générales, entités abstraites irréelles, systématisme pesant – et laisse passer des grains d'or – notations fines sur la logique sacrificielle, usage subtil du pronom Autre, questionnement obstiné des Dix Paroles – dont le lecteur perçoit l'éclat mais non les dividendes.

Force est de craindre que ce filon prometteur n'alimente l'« éthification de la psychanalyse », calamité autrefois dénoncée par Jean Allouch, sans profit ni pour les psychanalystes, ni pour les autres.

Jacques BERGUES

Jörg Später, *Siegfried Kracauer. Une biographie*, préface de Johann Chapoutot, traduit de l'allemand par Régis Gaspillard, Paris, Les Éditions d'Ithaque, 2023, 564 p., 36 €.

Siegfried Kracauer avait déjà eu droit à une biographie écrite par Enzo Traverso (sortie en 1998 et traduite en français en 2006), mais elle est épuisée depuis longtemps. C'est pourquoi le présent ouvrage de Jörg Später vient combler un manque. Il retrace l'existence de Kracauer, tout à la fois chroniqueur culturel, romancier, philosophe, sociologue, théoricien de la propagande, de la communication, du cinéma et de l'histoire, une multitude de spécialités au gré d'une vie marquée par « l'absence de foyer et l'extranéité » (p. 14). Né en 1889 à Francfort-sur-le-Main, dans une famille juive assimilée de la petite bourgeoisie, Kracauer exerce quelque temps le métier d'architecte, avant de devenir rédacteur en chef des pages littéraires de la *Frankfurter Zeitung*, ce qui lui donne une place de premier plan dans le milieu culturel de Weimar. Il entretient des amitiés, non dénuées de rivalité, avec Ernst Bloch, Walter Benjamin et surtout Theodor Wiesengrund Adorno, dont il est le mentor (quatorze ans les séparent). Kracauer aurait probablement fait une brillante carrière universitaire si la prise du pouvoir par les nazis ne l'avait contraint à l'exil. En 1933, il est à Paris, où il mène une existence misérable, abandonné par presque tous ses anciens amis. C'est par miracle qu'il parvient à émigrer aux États-Unis, où il accoste le 25 avril 1941. Toutefois, son statut de marginal le laisse dans une grande précarité jusqu'au début des années 1950, où il bénéficie enfin de bourses de recherche régulières et d'un travail stable pour Voice of America. La fin de sa vie est plus heureuse, placée sous le sceau d'amitiés retrouvées (notamment avec Adorno et Bloch) et de la reconnaissance d'intellectuels prestigieux ou prometteurs, tels Lazarsfeld, Panofsky, Arnheim, Habermas, Jacob Taubes, etc. C'est aussi pour lui le temps de renouer, dans l'appréhension et la douleur, avec une Allemagne en voie de dénazification. Il reste actif jusqu'au bout : lorsqu'il est emporté par une pneumonie en 1966, il travaille à son livre sur l'histoire, lequel est édité grâce à l'opiniâtreté de sa plus proche collaboratrice, sa femme Elisabeth.

Später ne nous emmène pas seulement à travers les méandres de la vie de Kracauer, de ses proches et des personnalités qu'il croise, il présente avec finesse les différents ouvrages de l'auteur – le texte sur les employés, le Paris d'Offenbach, *De Caligari à Hitler*, la théorie du cinéma, etc. –, en en expliquant la genèse, le contexte, le sens et les réactions de l'entourage. Cette biographie est ainsi une belle introduction à la pensée de Kracauer. L'appareil critique (notes, bibliographie et index) est impeccable, et des photos légendées donnent des visages aux noms évoqués. Le livre vaut aussi pour ce qu'il laisse voir en filigrane. La lecture classique de la philosophie sociale allemande tend à ramener la première école de Francfort à Horkheimer et Adorno, avec autour d'eux quelques auteurs plus ou moins déviants. Später nous invite à un retournement, nous faisant regarder Adorno et Horkheimer à partir de la pensée d'un de ces « marginaux ». C'est une belle consolation, voire une revanche, pour ce déraciné professionnel que fut Kracauer.

Stanislas DEPREZ

Maurice Merleau-Ponty, *Le Doute de Cézanne, et autres textes*, Paris, Gallimard, coll. « folio sagesse », 2023 (initialement Nagel, 1966), 128 p., 3,50 €.

Ces trois textes proviennent de *Sens et non-sens* (1996).

Selon le « doute de Cézanne » (1945), la vie d'un auteur ne nous apprend rien ; « si nous savions la lire, nous y trouverions tout » (p. 46). Cézanne se refusait à « séparer les choses fixes qui apparaissent sous notre regard et leur manière fuyante d'apparaître », il peignait « la matière en train de se donner forme » (p. 21). « Le cinéma et la nouvelle psychologie » de 1945, dans une veine comparable, voit dans la *Gestalt* ce qui réconcilie subjectivité et objectivité (p. 62) : elle saisit l'objet dans sa « manière d'être au monde », non par quelque construction de notre intelligence (p. 64). Cette leçon s'applique à merveille à la perception d'un film (p. 65) ; certes, le *Canard enchaîné* se gaussait d'une critique trop philosophique (p. 76), mais la philosophie contemporaine ne consiste pas à « enchaîner des concepts », elle décrit le « mélange de la conscience avec le monde » (p. 76-77). Quoi de plus cinématographique ? Enfin, en 1947, M.-P. enracine « la métaphysique dans l'homme ». Passant en revue différentes sciences humaines, il y révèle le miracle de l'intersubjectivité, moins une énigme que « la positivité même » (p. 113). La Religion devrait voir en Dieu, non un absolu transcendant l'homme, mais une « force anonyme qui soutient chacune de nos pensées et de nos expériences » (p. 110-111). L'on échapperait alors à ce « problème d'une théodicée qui n'a pas fait un pas depuis Leibniz » (p. 109) ; et l'A. d'ébaucher une « solution » de son point de vue propre (p. 111). On trouvera encore dans ce texte d'intéressantes considérations sur la forme des langues, où l'A. lit, à la suite de Gustave Guillaume, un certain « projet fondamental », comme une visée originale du temps (p. 91-92), et deux notes critiques, où l'A. prend ses distances avec Husserl (p. 110) et Bergson (p. 111).

Henri DILBERMAN

Patrick Leconte, *Merleau-Ponty, une esthétique du langage*, Limoges, Lambert-Lucas, coll. « Philosophie et langage », 2023, 144 p., 27 €.

Chacun fait l'expérience « d'un excès de l'expérience sur l'expression » (p. 7) ; beaucoup pourtant ont tenté de se dérober à cette évidence, soit en se réfugiant dans le contact ineffable avec l'être, soit en réduisant le sens à une propriété exclusive du langage. Mais le langage ne constitue pas un « univers des significations qui puisse être compris séparément des autres modes de l'existence avec lesquels il est enchevêtré » (p. 135) ; mieux, c'est l'expérience muette du monde « qui demande que son propre sens soit porté à l'expression » (p. 8). Pour assister à cette genèse du sens, genèse que le geste du peintre répète inlassablement sans pourtant pouvoir comme la parole, en particulier littéraire, « porter à sa formulation effective le rassemblement d'un sens dans l'élan expressif » (p. 10), il faudra donc se tourner vers ce silence qui habite la parole et l'entoure.

Suivant pas à pas et d'œuvre en œuvre le travail de Merleau-Ponty, l'A. montre patiemment comment celui-ci s'achemine vers le concept de Chair et pense comme compénétration, ou du moins « empiètement », ou encore « réversibilité », le monde, la perception et la parole, mais aussi l'herméneutique, et même – au risque pour un lévinassien d'une « provocation éthique »

(p. 97) – le rapport entre les personnes, cela jusque dans l'« accouplement charnel » (p. 39).

La parole n'est pas l'expression de la pure liberté de quelque sujet transcendantal, non seulement le monde se dit en elle, mais elle se charge de significations déjà faites par le phénomène de « sédimentation de sens ». Cette dimension historique permet à l'A., dans un ultime chapitre, de traiter dans la foulée la dimension politique de l'activité philosophique de Merleau-Ponty. Dans *Humanisme et terreur* M.-P. a vu dans la « nature rétrospective du sens » ce qui permettait d'articuler « innocence et culpabilité », et donc, si je comprends bien ce que l'A. veut dire, de faire de Boukharine un traître objectif à la Cause au regard des conséquences de son action (p. 122-123). Par la suite, dépassant le marxisme, M.-P. pensera l'histoire et l'action dans une « convergence fondamentale » avec le « mouvement d'expression, artistique ou langagier » (p. 132) : « il n'y a pas de sens qui ne naisse dans l'ambiguïté, et la vie politique implique également d'en accepter les risques et les incertitudes ».

À lire P. Leconte, Merleau-Ponty donne l'impression d'avoir retourné comme un gant la phénoménologie de Husserl, et plus encore d'avoir substitué la chair du monde à l'appel de l'Être heideggerien. Mais n'oublions pas l'interprétation, ou la subversion, qu'il a pu faire de Saussure, en particulier du caractère diacritique du signe (p. 46). C'est cependant dans la peinture, et plus encore en lisant Proust et Claude Simon, que Merleau-Ponty semble avoir trouvé la confirmation de son intuition fondamentale : le sens n'est pas étranger à l'expérience, ni aux choses, il en constitue « la doublure et la profondeur » (p. 88). Ajoutons que seule une parole authentique saura le recueillir, d'où une « éthique de l'expression », qui n'est en rien une morale. « C'est cette exigence que l'art et la politique prennent en charge et que la philosophie a pour vocation de rendre manifeste. » (p. 137) Ici, éthique et esthétique se confondent.

L'A. connaît-il le cours donné par Merleau-Ponty au Collège de France entre 1953-1954 (publié en 2020 aux éditions MētisPresses, analyse dans la *Revue*, 2020/4, p. 559) ? En tout cas, la formule « Merleau-Ponty lecteur de Humboldt » (p. 44) peut sembler imprudente, faute d'une mise au point (mais est-elle possible ?) sur le rapport entre M.-P. et W. von Humboldt : d'une part il y a énormément de convergences entre les deux pensées, d'autre part M.-P. n'élucide jamais de façon convaincante, pas même dans son cours de 1953-1954, ce rapport. L'A. lui-même, ce qui peut sembler injuste, n'évoque guère la pensée de Humboldt qu'au travers de Gadamer (p. 113). Il est vrai que ce livre est déjà d'une densité remarquable : chaque paragraphe, et même chaque phrase, reprend pour ainsi dire l'ensemble de la méditation merleau-pontienne, et la lecture s'en voit ralentie. La conclusion permettra cependant d'avoir une vision synoptique de la pensée de M.-P., de sa manière, non de résoudre les problèmes philosophiques, mais de les dissoudre, en surmontant les distinctions conceptuelles classiques, en particulier celle de l'être et du sens (p. 135). Ajoutons que ce livre, malgré la singularité du style, est toujours limpide, ce qui dans le cas de M.-P. était sans doute une gageure.

Henri DILBERMAN

Jan Patočka, *Intériorité et monde*, trad. et avertissement d'Erika Abrams, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2023, 179 p., 13 €.

En 1936, dans sa thèse d'habilitation, *Le Monde naturel comme problème philosophique*, Jan Patočka définit la tâche de la philosophie transcendantale

de manière très husserlienne comme la « saisie réflexive » du processus par lequel le monde se constitue ou, pour mieux dire, par lequel « la subjectivité transcendante, c'est-à-dire préexistante, est le monde » (trad. E. Abrams, Paris, Vrin, 2016, p. 46 ; recension dans la *Revue* : 2018/1, p. 109).

Les textes de Patočka recueillis ici marquent une première prise de distance par rapport à cette inspiration husserlienne. Malheureusement, ces petits brouillons, qui datent selon toute vraisemblance des années 1940 et encadrent le manuscrit « Études sur le concept de monde » de 1945 (in *Carnets philosophiques*, trad. E. Abrams, Paris, Vrin, 2021 ; recension dans la *Revue* : 2022/3, p. 414), sont d'une lecture extrêmement ingrate, que même l'étude pionnière que Karel Novotný leur a consacrée il y a quelques années (« Vie et nature. La première révision de la phénoménologie transcendante dans les inédits de Jan Patočka des années 40 », in *Alter. Revue de phénoménologie*, 2019, n° 27, p. 47-64) ne rend pas moins pénible. Des doutes apparaissent même quant à l'agencement de ces fragments, car, comme le dit Érika Abrams, « à quatre-vingts ans, une guerre et plusieurs changements de régime, de distance, on ne peut prétendre aujourd'hui faire avec rigueur le départ entre hasards d'archivage et intentions de l'auteur » (p. 11).

Le point de départ d'*Intériorité et monde* est le projet que Patočka énonçait à la fin de sa thèse d'habilitation : « interpréter toute existence à partir des sources de la vie même » (*op. cit.*, p. 168), et qu'il précisait dans une lettre à Landgrebe de 1944 qu'Érika Abrams traduit très heureusement : « expliquer ce que comporte réellement l'impression naturelle la plus simple, la teneur en vitalité, en expression, bref en intériorité (*Innerlichkeit*) qui est foncièrement et inséparablement propre à tout ce qui fait partie de la nature » (p. 16). Comprendre le dedans, l'intérieur, ne peut se faire en partant du présupposé qui se trouve à la base de toute conscience normale, à savoir l'impossibilité de dépasser la scission sujet-objet. Patočka affirme alors « l'incommensurabilité interne de la vie avec toute saisie objective » et pose que cette vie « n'est saisissable dans son essence que par la vie vivante, en tension, et non par l'intuition passive » (p. 89).

Ce qui se découvre au cœur de l'intériorité n'est pas le repos en soi-même, mais une inquiétude, une tension, la présence d'un négatif : « cette inquiétude en soi, ce “non” dans chaque moment de vie – est par elle-même quelque chose de tout à fait intérieur, mais elle est en même temps la condition de possibilité du rapport à quelque chose d'extérieur ; en elle-même et sans aucune distance, elle est la condition de possibilité de toute distance » (p. 39). Or, s'il est quelque chose qui manifeste que l'intériorité dans son essence ne peut être saisie de manière immédiate, c'est bien l'esprit : en lui apparaît avec évidence que « l'intériorité ne peut entrer en possession d'elle-même que par un mouvement infini d'éloignement de sa propre immédiateté » (p. 60). On ne peut jamais expliquer l'intériorité à partir de l'identité, car elle est plutôt ce qui brise l'unité : « plus tout est évidence, harmonie, immédiateté, moins il y a d'intériorité ; plus la tension est puissante, plus grande est la force avec laquelle nous sommes repoussés loin de l'immédiat, et plus l'intériorité est elle-même » (p. 126).

Avec les *Carnets philosophiques*, *Intériorité et monde* est donc, selon l'expression de sa traductrice, un des deux bras de la rivière souterraine qui alimentera la réflexion de la maturité (p. 14), car les thèmes fondamentaux de la philosophie à venir (la tension, la transcendance, le “non” qui fait se manifester le monde) apparaissent dans les dernières analyses consacrées au sentir : « l'identité est certes possible sans contradiction, sans division, sans disharmonie, mais non pas la compréhension, la conscience de l'identité. Ainsi le “non”,

qui seul rend possible la transcendance et, en elle, alors, le monde, est quelque chose de bien plus profond que la compréhension de l'unité. L'identité avec sa perspective séduisante, son attraction secrète et pourtant certaine, est plutôt un témoignage de la présence de l'autre "force", qui ne nous permet pas de fusionner et qui, alors même qu'elle ne nous est pas présente comme disharmonie actuelle et aliénation absolue, est le ressort caché de la tension dans laquelle s'ouvre la scène de la vie consciente » (p. 127).

Patrick CERUTTI

Emmanuel Housset, *La Fragilité du sens. Husserl, Levinas, Maldiney, Chrétien*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2024, 320 p., 14 €.

« Faire face à la crise du sens, qui est en même temps la crise du sens du sens » (p. 291) : tel fut pour l'essentiel l'affaire de la philosophie après Nietzsche. Au fil des huit essais réunis dans ce volume, Emmanuel Housset s'attache à montrer comment la phénoménologie ouvrit à cet égard une voie singulière, consistant à dévoiler le sens dans sa fragilité. Il emprunte ce vocable à Jean-Louis Chrétien, qui y voyait un concept « décisif pour penser la condition humaine », avant tout parce que, contrairement à celui de faiblesse, il n'a pas d'antonyme (*Fragilité*, Minuit, 2017). Chrétien a élaboré ce concept dans les analyses qu'il a consacrées au phénomène « le plus difficile » (p. 257), celui du corps. Le corps s'avère être en effet le « mode d'être de l'homme dans sa fragilité » : il est « le lieu même de la rencontre avec le monde », une « condition de la phénoménalisation » (p. 259). Le titre de cet ouvrage suggère qu'il est possible d'élargir l'usage phénoménologique de ce concept au phénomène du sens en général. On pourrait pourtant penser que la fragilité est un mot peu compatible avec le propos même de la phénoménologie dans sa version husserlienne. Mais Housset montre que le retour à l'évidence du *Je* transcendantal comme source de la possibilité de tout sens ne conduit nullement à rendre « impensable toute fragilité du sens » (p. 55). Au contraire, la fragilité nommerait assez bien cette « impossibilité d'appréhender le sens depuis autre chose que lui » (p. 295). Il n'y a pas d'en deçà du sens, en effet : « Tout est déjà intentionnel, même la vie passive » (p. 301). La fragilité dont il s'agit chez Husserl est donc la fragilité de la visée, qui renvoie à « la finitude de la volonté humaine, sa fatigue possible » (p. 53, n. 1). Après lui, la phénoménologie s'est montrée attentive au fait que cette fragilité s'avère une modalité essentielle de la donation de sens : elle « tient au sens lui-même qui tout en se manifestant se retire et demeure ainsi un lointain qui échappe à nos pouvoirs » (p. 303). À la frontière du sens et du non-sens, l'expérience de la mort ou celle de la folie témoignent exemplairement qu'il y a « une réserve du sens », et non simplement « une réserve de sens » (p. 10). Il en va de même des expériences apparemment absurdes de la vie ordinaire : « un bruissement de sens ou une effraction de sens, cela relève encore de la sphère du sens, d'un sens qui n'est pas encore déterminé en significations » (p. 294).

De Husserl à Jean-Louis Chrétien, en passant par Heidegger, Levinas ou Maldiney, la phénoménologie s'est ainsi attachée à élucider le sens à partir de cette tension entre ce qui se donne et ce qui se réserve, voire à élucider le sens de ce qui se réserve dans l'acte même de se donner. Il n'est pas fortuit à

cet égard que l'expérience religieuse ait servi de fil conducteur à tant d'analyses phénoménologiques. Depuis Husserl, la question de Dieu a effectivement « travaillé de l'intérieur la phénoménologie elle-même, afin qu'elle demeure ouverte à sa propre possibilité » (p. 125). Le privilège que Housset lui accorde le conduit alors à interpréter la fragilité du sens comme promesse, comme ouvert sur « la lumineuse insécurité de la promesse » (Chrétien, cité p. 247). C'est pourquoi il peut dire de la philosophie qu'elle « est en elle-même une promesse [...] car c'est le sens lui-même qui est en continuelle inchoation » (p. 7-8). Sans doute cette promesse n'est-elle pas la promesse d'un au-delà du sens. Mais la phénoménologie fait bien signe, selon Housset, vers une théologie philosophique qui soit « comme son au-delà » (p. 125). Il serait cependant abusif de ne voir dans la réflexion de Housset qu'un nouvel avatar de la phénoménologie chrétienne, résultant du prétendu tournant théologique de la phénoménologie française que Dominique Janicaud regrettait naguère. Car il ne s'agit pas là de foi personnelle seulement. Par leur rigueur même, les analyses de Housset témoignent exemplairement de la difficulté, peut-être de l'impossibilité, pour la phénoménologie, de penser cette fragilité du sens autrement que comme promesse ou comme menace. Husserl parlait en son temps d'une « crise du sens ». L'espoir subsistait qu'on pût en ranimer la complétude, qu'on pût retrouver l'unicité d'une direction – qu'on pût surmonter la crise. Tel n'est sans doute plus notre situation. Ce qui fragilise notre monde et en compromet l'avenir relève d'autre chose. Ce dont nous vivons, désormais, c'est effectivement de la fragilité du sens, mais d'une fragilité que nous ne pouvons plus guère penser comme crise ou comme promesse. Certes, les risques de la demande de sens demeurent, redoutables parfois. Mais chacun pressent que nous sommes au-delà de l'attente du sens, au-delà de l'aspiration à un au-delà du sens. Il n'y a rien de sceptique ni de résigné à ce constat. Housset le relève d'ailleurs lui-même : la fragilité n'est pas la faiblesse (p. 20) ; elle est même le ressort d'une force parfois insoupçonnée.

Jean-François AENISHANSLIN

Luz Ascarate, *Imaginer selon Paul Ricœur. La phénoménologie à la rencontre de l'ontologie sociale*, préface d'Olivier Abel, Paris, Hermann, coll. « Le bel aujourd'hui », 2022, 278 p., 28 €.

L'origine de ce livre est une thèse de doctorat en philosophie et sciences sociales à l'EHESS. Luz Ascarate entend montrer comment la phénoménologie (et non l'herméneutique) ricœurienne de l'imagination permet de fonder « une ontologie du monde social à finalité émancipatrice » (p. 24-25) à même de répondre à la crise actuelle du sens. Très logiquement et pédagogiquement, l'ouvrage est divisé en deux parties, la première portant sur la phénoménologie de l'imagination (chapitres 1 à 3) et la seconde sur l'émancipation (chapitre 4 et 5). L'autrice procède en analysant les textes clés de Ricœur, selon l'ordre chronologique. Commenant par l'étude de la traduction des *Ideen I*, elle montre que Ricœur infléchit la perspective husserlienne en plaçant l'imagination au cœur de la phénoménologie : pour lui, la fiction n'est pas seulement une des possibilités qui permet de saisir l'essence d'un phénomène, elle en est le véritable révélateur, qui arrache le phénomène à la facticité. Ricœur renforce donc la fonction de neutralisation de l'imagination, qui permet une « ontologie du possible » (p. 28) en mettant entre parenthèses l'impression que

la réalité perçue est sans alternative. La *Philosophie de la volonté* creuse cette voie nouvelle. Contre l'interprétation classique du tournant herméneutique, Ascarate soutient que Ricœur n'abandonne pas la phénoménologie mais la radicalise, faisant de l'herméneutique la pratique effective d'une phénoménologie affranchie de l'idéalisme dans lequel Husserl l'avait enfermée. Son argument, tout à fait convaincant, est que Ricœur n'en reste pas au discours mais entend décrire l'expérience (pré-langagière) de l'homme capable de créer une réalité possible, une hyperréalité qui est un *telos* pour l'action. Le troisième chapitre s'intéresse aux « Lectures on imagination », conférences prononcées à Chicago en 1975, récemment publiées en anglais et en français, et auxquelles l'autrice a pu avoir accès. Ricœur y distingue imagination reproductive et imagination productive. Il plaide évidemment pour la seconde, qui permet à l'homme de garder son aspect transcendantal, c'est-à-dire son aptitude à ne pas être rivé au déterminisme causal. Ces conférences, tout à la fois « phénoménologie de la fiction » (p. 160) et anthropologie philosophique, articulent capacité et récit : l'homme capable est « avant tout, un *homme capable d'imaginer*, dans la mesure où la fiction, lui révèle la réalité élargie qui le rend capable de parler, d'agir, de pâtir, au plus haut niveau de l'être humain » (p. 181).

Ascarate passe ensuite à l'analyse des *Lectures on Ideology and Utopia*, prononcées parallèlement à celles sur l'imagination mais éditées depuis longtemps. Ces conférences sur l'idéologie et l'utopie, affirme l'autrice, sont à même de renouveler la sociologie critique (dans la version pragmatiste de Boltanski) et la théorie critique (Martin Saar, Amy Allen, Robin Celikates, Rahel Jaeggi). Ces philosophes et sociologues ont en commun, entre eux et avec Ricœur, de penser que l'émancipation passe par la critique des idéologies. Mais c'est surtout par l'utopie que Ricœur livre sa plus importante contribution à une théorie de l'émancipation. Épousant l'interprétation ricœurienne de Mannheim, Ascarate souligne que celui-ci a le tort de juger l'utopie à l'aune de sa réalisation, forcément toujours décevante (Mannheim se focalise sur la révolte de Thomas Münzer, qui fut un échec). Cette manière de voir réduit la dimension transformatrice de l'utopie. Ricœur, au contraire, fait de l'utopie un récit qui offre un horizon de sens, une « rupture avec la réalité » (p. 246), et c'est cela qui ouvre à une véritable phénoménologie de l'imagination susceptible d'opérer une transformation sociale. Le « nulle part » de l'utopie, conclut Ascarate, lorsqu'il renvoie à notre expérience, permet de répondre à la crise du sens qui frappe notre société.

Cet ouvrage n'est pas exempt d'aspects un peu « scolaires », thèse oblige. C'est d'autant plus excusable qu'il renouvelle la compréhension de Ricœur. Pour un philosophe aussi connu, ayant donné lieu à un grand nombre d'études, c'est un exploit.

Stanislas DEPREZ

Corine Pelluchon, *Paul Ricœur, philosophe de la reconstruction. Soin, attestation, justice*, Paris, Presses universitaires de France, 2022, 276 p., 21 €.

Ce livre a été rédigé à l'issue d'un séminaire consacré à l'étude suivie de *Soi-même comme un autre* (1990) de Paul Ricœur à l'université Gustave-Eiffel, où enseigne l'auteure, dans le cadre d'un parcours post-master intitulé « Humanités médicales ». Il est fidèle à l'ordre et à la progression de l'ouvrage qu'il prend pour objet, qu'il commente, explicite, interprète et discute pas à

pas. L'auteure définit le fil directeur de l'œuvre de P. R. comme « la possibilité de l'agir, qui implique la possibilité de dire, de raconter, de faire et d'interagir avec les autres dans un contexte social et politique donné, en tenant compte du fait que le sujet est à la fois agissant et souffrant » (p. 17) – résumé schématique de ce que P. R. appelait sa « petite éthique ».

L'ouvrage se divise en six chapitres, qui abordent en les regroupant les dix études de l'ouvrage commenté. Dans le premier chapitre (« Une vie, une œuvre »), C. P. fournit des éléments « biobibliographiques » et indique les sources et courants de pensée auxquels P. R. se confronte, le mot-clé de cette herméneutique de soi étant l'*attestation*. Le deuxième chapitre (« La confrontation entre herméneutique et philosophie analytique »), qui a été ajouté au séminaire de Gustave-Eiffel, porte sur les quatre premières études de l'ouvrage de P. R., dans lesquelles celui-ci utilise la philosophie analytique pour contrer les prétentions substantialistes de la pensée du Cogito, mais en lui reprochant de gommer le vécu et de s'avérer incapable de penser la responsabilité. Le troisième chapitre (« Identité personnelle et identité narrative ») regroupe les cinquième et sixième études de l'ouvrage commenté, dans lesquelles P. R. montre que les philosophies de la tradition anglo-saxonne, « de Locke à Parfit », rejettent l'identité parce qu'ils l'identifient à la *mêmeté* et ignorent l'*identité narrative* et l'*ipséité*. Cela renvoie aux analyses des trois volumes de *Temps et Récit* parus précédemment (1983-1991), dans lesquelles P. R., situant la narration entre description et prescription, analyse son rôle majeur dans l'attestation et l'affirmation de son autonomie morale, sur le chemin qui mène à la (re)construction de soi et à l'identification de ses priorités et valeurs. L'auteure analyse les différents types de narration, et examine la réflexion de Ricœur sur son apport en médecine et en politique. Le quatrième chapitre (« Soins, sollicitude et justice ») se focalise sur la septième étude de l'ouvrage commenté, où P. R. expose sa « petite éthique », qui articule le souci de soi, des autres et le sens de la justice, en affirmant la primauté de l'éthique (visée de la vie bonne) sur la morale (comme respect des normes) et en fondant sa problématique de l'attestation sur la reconnaissance de notre vulnérabilité et sur la sollicitude. Le cinquième chapitre (« Le soi, la norme et le tragique »), qui commente les huitième et neuvième études de *Soi-même comme un autre*, s'attache à la nécessité des normes (donc de la morale et de la justice) face au mal (voir Ricœur, *Le Juste*, et *Le Juste II*). On y dévoile la règle de la réciprocité et le sens profond des règles énoncées par Kant et ses héritiers, comme Rawls et Habermas. L'irruption du tragique dans la neuvième étude soumet la sagesse pratique à l'épreuve du jugement moral en situation, qui ainsi se laisse enseigner par la sagesse tragique, comme le montre le commentaire capital de l'*Antigone* de Sophocle. Le sixième et dernier chapitre (« Éthique et ontologie ») s'attache au dialogue privilégié que Ricœur noue avec Nabert, Levinas et Heidegger pour proposer une ontologie de l'agir qui ancre l'éthique dans le souci de la vie bonne et de l'estime de soi.

L'ouvrage de Corine Pelluchon, tout à la fois informé, probe et d'une clarté constante, est un commentaire attentif, détaillé, pédagogique mais jamais paraphrastique de *Soi-même comme un autre* et des problématiques qu'il développe, fondé sur une parfaite et exhaustive connaissance de l'œuvre philosophique de Ricœur et sur une fermeté conceptuelle et une maîtrise philosophique jamais prises en défaut.

Éric BLONDEL

Bertrand Vaillant, *L'Amibe et la machine. Raymond Ruyer philosophe de la vie*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2024, 314 p, 30 €.

L'ouvrage présente la thèse de Bertrand Vaillant consacrée à Raymond Ruyer, et particulièrement à sa conception concernant la conscience. L'essentiel de la philosophie de Ruyer porte en effet sur la question centrale de la conscience humaine et de la comparaison avec les consciences animales, voire autres, d'où la référence du titre à l'amibe et à la machine. « Ruyer élabore progressivement une cosmologie intégrant toutes les strates de l'être » (p. 12). Il s'oppose à une interprétation mécaniste du monde, car un monde de « briques matérielles » serait, selon lui, un monde de poussière » alors que toute structure peut apparaître comme un « être pour-soi » (p. 15). « Il y a bien chez Ruyer une philosophie de la vie dans la mesure où le vivant est pour lui à la fois le problème central et la solution [...], la solution, car l'être vivant va se présenter chez lui comme le chaînon qui articule la conscience organisatrice et la matière organisée » (p. 45). D'autre part, la conception du vivant « dans son déploiement dynamique, particulièrement observable dans l'ontogenèse » (p. 202) ou selon la conception de son époque de l'instinct, permet à Ruyer « d'atténuer l'idée même d'un fonctionnement mécanique du vivant » (p. 203). Mieux que cela : « l'omniprésence du "travail axiologique" apparaît pour Ruyer dans les faits scientifiques eux-mêmes [puisque] c'est la science elle-même, dans la physique quantique ou dans l'embryologie, qui laisse apparaître un mode d'être [...] différent du mécanisme déterministe » (p. 153).

D'où finalement une vision philosophique tout à fait originale à notre époque, à la fois panpsychiste et finaliste, argumentée par Ruyer à partir des connaissances mêmes de la biologie du XX^e siècle (notamment l'ontogenèse et l'ADN), et capable de questionner profondément les « dogmes » d'écoles scientifiques modernes souvent strictement matérialistes et mécanistes, avec, toutefois, toutes les réserves et les nuances que l'on peut imaginer lors d'un tel questionnement. Vaillant montre comment cette vision originale peut, cependant, trouver ses racines dans Leibniz, Schopenhauer, Bergson ou Whitehead. Finalement l'œuvre de Ruyer vise à « la réintégration de la conscience dans la nature » (p. 293). Il cherche à montrer que « le mécanisme est un produit secondaire de l'étoffe primaire du monde, la conscience redéfinie comme étendue vraie » (*id.*). C'est un thème dont on mesure la pertinence philosophique de nos jours et dont il faut savoir gré à Bertrand Vaillant de nous retracer les enjeux dans ce beau livre. « Une philosophie de la vie qui se nourrisse des résultats des sciences du vivant sans s'y réduire [...] est plus que jamais d'actualité » (p. 296). Ce qui, comme Vaillant le remarque aussi, n'empêche pas de signaler certains risques philosophiques majeurs, comme quand Ruyer veut appliquer son modèle, proposé comme universel, à des domaines tout autres que la biologie, comme la morale ou la société, où il n'a guère sa place. Une synthèse philosophique aussi brillante que celle proposée par Ruyer « ne permet pas de penser la transformation des rapports sociaux » (p. 295).

Georges CHAPOUTHIER

Yoann Malinge et Olivier D'Jeranian (dir.), *Lire L'Être et le Néant de Sartre*, Paris, Vrin, coll. « Études & Commentaires », 2023, 272 p., 28 €.

Cet ouvrage collectif assume un projet didactique : il souhaite inciter à la lecture du maître ouvrage de Sartre, *L'Être et le néant* (*EN*), paru en 1943 chez Gallimard, et en faciliter l'accès. Un projet louable car la haute technicité conceptuelle de certaines argumentations de l'auteur peut faire obstacle à la lecture d'un ouvrage qui représente pourtant un moment décisif de l'histoire de la philosophie.

Ce fort volume comprend une introduction intitulée « À la recherche de l'être », une première partie qui se préoccupe du « Problème du néant », une seconde qui définit « L'Être-pour-soi », une troisième analysant « L'Être-pour-autrui », une quatrième partie enfin qui s'attache à articuler entre eux les trois domaines du champ philosophique : « Avoir, faire et être », tandis que la conclusion dégage des « perspectives morales ».

Dans leur présentation, les deux directeurs de l'ouvrage caractérisent clairement le projet de Sartre : « Il s'agit d'abord de proposer une ontologie originale qui distingue deux régions de l'être : l'en-soi et le pour-soi. La "liaison originelle" de ces deux régions se marque d'abord dans la phénoménalisation du monde, expliquant le sous-titre que Sartre donne à son livre (*Essai d'ontologie phénoménologique*). La néantisation portée par le pour-soi est le fondement de cet "il y a" du monde qui est dévoilé. L'introduction vise à établir une ontologie propre à dépasser les écueils de l'idéalisme et du réalisme naïf. » (p. 11) Introduction dans laquelle, ajouterai-je, Sartre délivre une éclairante leçon d'histoire de la philosophie.

Les commentaires réunis dans cet ouvrage prennent en charge chacun des dix chapitres que contient *L'Être et le Néant* en le référant à une notion.

Dans la première étude (*EN*, I, 1), C. Lapierre s'attache à caractériser la notion de néant, qui ne vient au monde que par l'homme compris comme liberté. La notion de « mauvaise foi » (*EN*, I, 2) est l'objet de deux études : L. Jaffro se demandant si la mauvaise foi relève d'une analyse psychologique ou d'une analyse existentielle et V. de Coorebyter assurant qu'il doit exister « une bonne foi de la mauvaise foi », condition pour qu'elle soit efficiente et ne se réduise pas à une comédie à laquelle personne ne saurait croire.

L. Barillas (*EN*, II, 1), analysant le pour-soi, mesure les conséquences du principe de la philosophie de la transcendance, désubstantialisant la conscience au nom de l'intentionnalité qui l'anime. L. Husson (*EN*, II, 2) définit la notion de temporalité qui permet de préciser les caractéristiques du pour-soi et de les concrétiser. Pour Y. Malinge (*EN*, II, 3), Sartre dénie aussi bien au pour-soi qu'à l'en-soi un quelconque pouvoir constituant qui ne s'exerce que par la relation entre les deux régions de l'être.

P. Cabestan (*EN*, III, 1), en s'intéressant aux notions de honte et de pudeur, nous rappelle que toutes les analyses du pour-soi sont distribuées selon l'alternative, ou le sujet regarde l'autre et l'objective, ou il est regardé et objectivé. C. Dodeman (*EN*, III, 2) organise une comparaison entre la description phénoménologique du corps dans *L'Être et le Néant* (1943) et dans la *Phénoménologie de la perception* (1945) de M. Merleau-Ponty. Selon R. Ehrsam (*EN*, III, 3), l'articulation des approches phénoménologique, ontologique et psychanalytique – à propos de la sexualité – souligne l'originalité des réflexions sartriennes.

H. Rizk (*EN*, IV, 1) nous rappelle que ce chapitre, « Être et faire : la liberté », a pour vocation de décrire « la liberté en acte », une liberté en situation, plutôt que le « libre arbitre ». O. D'Jeranian (*EN*, IV, 1) prend en charge

la troisième sous-partie de ce même chapitre en commentant l'expression, « une ontologie de la responsabilité », qui impose de concevoir cette responsabilité comme une « affection préréflexive et morale » directement liée à la structure du pour-soi dans la relation qu'il entretient avec l'en-soi. É. Abouahi (EN, IV, 2) s'attache à définir, dans ce dernier commentaire, les enjeux de la psychanalyse existentielle qui a pour objet la compréhension d'un être humain, en s'appuyant sur le « projet originel » et en tenant compte du « désir d'être » qui anime tout pour-soi.

Les analyses rassemblées dans ce recueil sont très précises, rigoureuses et éclairantes. Pour en profiter pleinement, il convient, me semble-t-il, de lire d'abord un chapitre de l'ouvrage de Sartre, puis de se reporter alors à l'étude correspondante du recueil et revenir ensuite à l'œuvre. Alors la vocation didactique du recueil fera son office.

Michel KAIL

Alain Deligne, *L'itinéraire philosophique du jeune Éric Weil*. Hambourg/Berlin/Paris, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2022, 808 p., 38 €.

Alain Deligne, ancien étudiant de Lille et professeur émérite de l'Université de Münster, s'est déjà fait connaître comme spécialiste de l'œuvre d'Éric Weil, sur lequel il a écrit la première monographie en langue allemande (*Éric Weil. Ein zeitgenössischer Philosoph*, Bonn, 1998) et dont il a publié et présenté un manuscrit de jeunesse en édition bilingue (*Ficin et Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2007). Ses compétences multiples lui permettent de nous offrir aujourd'hui un livre très impressionnant, non seulement par son volume, mais par l'ampleur et la qualité de sa recherche. Précédé d'une préface éclairante de Gilbert Kirsch, ce travail comprend deux parties fortement liées : c'est d'abord l'itinéraire intellectuel du jeune Éric Weil qui se trouve retracé jusqu'à sa venue en France en 1936 ; vient ensuite une anthologie qui présente et traduit les principaux textes qui jalonnent ce parcours. Un index des noms et une liste très bien mise à jour des ouvrages de Weil complètent ce beau volume.

Les textes qui composent l'anthologie ont été choisis à partir des Archives Weil léguées à l'université de Lille ; inédits et très divers, ils renvoient à des exposés, des notes ou des interventions variées ainsi qu'à des esquisses de travaux, certaines déjà très élaborées (comme le commentaire du « *geistiges Tierreich* » de la phénoménologie hégélienne). Dans leur ensemble, ces écrits de jeunesse (1922-1935), outre qu'ils s'ajoutent très heureusement à ceux qui ont déjà été publiés en français (notamment la Dissertation doctorale de 1932 sur *La Philosophie de Pietro Pomponazzi* et le mémoire de 1938 sur *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, rassemblés en un seul volume chez Vrin en 1985), ont le grand intérêt de venir compléter notre connaissance de l'œuvre et de la pensée d'Éric Weil. Ils sont par ailleurs excellemment traduits et présentés : dans l'esprit même de Weil, les notices très bien documentées d'Alain Deligne en dégagent à chaque fois la cohérence spécifique tout en les situant dans leur contexte d'époque et en montrant que commence déjà à s'y mettre à l'épreuve le style d'une pensée à la fois historique et critique qui n'allait pas tarder à s'épanouir en un système ouvert de compréhension de la réalité et de son sens.

Mais l'apport le plus important de Deligne consiste dans la précieuse biographie intellectuelle du jeune Weil qui précède et permet de relire en les reliant les textes rassemblés dans l'anthologie. Tout part ici de Hambourg et de la communauté intellectuelle qui gravite autour de la Bibliothèque de Aby Warburg, avant que la recherche s'élargisse progressivement en passant par Berlin. Sous la houlette principalement de Cassirer, Weil explore le monde de la Renaissance, ses avancées, ses tensions et sa relative pertinence pour nous. Deligne montre bien que ces travaux le conduisent à mettre en œuvre une pratique interdisciplinaire (art, histoire, sciences, philosophie) qui témoigne d'une curiosité intellectuelle attentive à tous les aspects de la réalité. Cette mise en relief projette un éclairage novateur sur l'œuvre de la maturité et la rationalité originale qui s'y déploie : elle fait notamment mieux saisir que la raison weilienne se nourrit d'une créativité « poétique » qu'elle ne juge qu'en respectant son intelligibilité spécifique. La perspicacité du biographe établit ainsi des ponts très significatifs entre ces recherches de jeunesse, centrées surtout sur la « percée » de la Renaissance, et la pensée ultérieure qui ne reniera pas son goût pour l'histoire, mais qui l'intègrera à une pensée du sens. Entre les deux, d'ailleurs, le travail ne s'arrête pas à l'individu Weil, mais il le situe dans le monde intellectuel de l'Allemagne pré-hitlérienne et montre également que son « exil forcé » ne l'a pas rendu étranger à cette provenance dont il ne s'est écarté que pour pouvoir mieux en tirer profit ; la reconnaissance envers Cassirer demeurera et trouvera des prolongements à travers l'accueil généreux de Koyré, cependant que se maintiendront également des amitiés philosophiquement précieuses (Deligne évoque notamment, avec beaucoup de justesse, les figures de Joachim Ritter et de Gerhard Krüger).

Avec leurs apports spécifiques et complémentaires, cette biographie intellectuelle et cette anthologie renouvellent donc significativement notre compréhension de ce penseur majeur de notre époque que fut Éric Weil : elles nous rappellent notamment que la saisie « logique » du sens à laquelle procède le système de la maturité reste toujours ancrée dans le foisonnement « poétique » d'une vie historique, politique et culturelle, dont elle s'efforce à la fois d'éclairer la complexité et de réduire la violence.

Francis GUIBAL

Simone Weil, *Journal d'usine*, préface de Thomas Dommange, Paris, Payot et Rivages, coll. « Rivages Poche, Petite Bibliothèque », 2023, 220 p., 8,50 €.

Simone Weil, professeur agrégé de philosophie, ayant demandé un congé de l'enseignement d'une durée d'un an pour convenance personnelle, a travaillé comme ouvrière dans une usine Alsthom, rue Lecourbe, du 4 décembre 1934 au 5 avril 1935 ; puis elle fut débauchée, réembauchée dans une usine de Boulogne-Billancourt (du 11 avril au 7 mai), d'où elle fut renvoyée ; enfin elle entra chez Renault, du 6 juin au 23 août 1935, où elle fut ouvrière-fraiseuse. Elle écrivit pendant cette période son « Journal d'usine », qui fait quatre-vingts pages, notant sur la page de gauche son emploi du temps, les heures, les gains ; et sur la page de droite des incidents, et ses commentaires. Au journal d'usine est ajouté ici « Le mystère de l'usine » (dans l'édition des œuvres complètes, chez Gallimard, 1991 ; ce journal était publié dans le volume II, *L'Expérience ouvrière et l'adieu à la révolution*, juillet 1934-juin 1937).

Par ailleurs, sous le titre *La Condition ouvrière*, sont publiés des textes rassemblés par Albert Camus en 1951 (Flammarion, GF, 2022), pour l'essentiel les lettres que Simone Weil écrit pendant cette période. Il saute aux yeux que les deux ouvrages sont complémentaires.

La lecture du *Journal d'usine*, en un sens, est ingrate, puisqu'y manque le philosophe sur ce travail. On peut y lire beaucoup de choses qui ressemblent à celle-ci : « Mercredi. Fini 8h10. 560 rondelles en tout à 0,468 % : gagné 2,60 F. » Simone Weil est obligée de compter, d'aller toujours plus vite et sûrement, de calculer ce qu'elle gagne. Elle note régulièrement sa fatigue, ses maux de tête, mais elle maintient de vivre cette expérience qu'elle a choisi de faire jusqu'à son terme, avec détermination. Et pourtant, deux thèmes sont entêtants : celui de l'esclavage et celui de l'absence de pensée. Ils se lient : il vaut mieux ne pas penser, pour oublier l'esclavage, pour ne pas souffrir. C'est ce que les notes laconiques du *Journal d'usine* nous font sentir : ne pense pas, compte ! Elle parle de son entourage, de sa machine, des dérèglages des machines, des pièces à faire ; peu à peu, elle s'accoutume à ce milieu. « Les bruits de l'usine, dont certains sont à présent significatifs (les coups de maillet des chaudronniers, la masse...) me causent en même temps une profonde joie morale et une douleur physique. Impression très curieuse. » (p. 113)

Ambivalente est surtout Simone Weil, car elle a voulu, elle veut faire cette expérience pour elle limite (en effet, elle le dit, elle n'est pas « costaud ») ; elle tente de s'intéresser à l'organisation humaine et machinique des usines ; elle espérerait de la solidarité et n'en trouve guère, mais elle vit tout de même des joies. « J'ai oublié de noter mon impression le premier jour, à 8 h, en arrivant au bureau d'embauche. Moi – malgré mes craintes – je suis heureuse, reconnaissante à la boîte, comme une chômeuse enfin casée. Je trouve 5 ou 6 ouvrières qui m'étonnent par leur air morne. J'interroge, on ne dit pas grand-chose ; je comprends enfin que cette boîte est un baignoire (rythme forcené, doigts coupés à profusion, débauchage sans scrupule) et que la plupart d'entre elles y ont travaillé – soit qu'elles aient été jetées sur le pavé à l'automne, soit qu'elles aient voulu s'évader – et reviennent la rage au cœur, rongant leur frein. » (p. 155-156)

On lit encore : « Fatiguée pourtant, mais en somme heureuse. » (p. 170) Pourquoi cette expérience d'usine est-elle à ce point voulue ? C'est le mystère intime de Simone Weil, que cette détermination farouche à vivre ce qui est le plus dur, dans le milieu même où il est impossible de rêver, de concrétiser ses projets, ses désirs, dans un travail que l'on modéliserait et effectuerait soi-même, librement. Jusqu'où supportons-nous la contrainte, et est-ce que nous n'y consentons pas ? Simone Weil la vaillante cherche à le savoir en elle-même.

Roselyne DÉGREMONT