

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RPHI&ID_NUMPUBLIE=RPHI_072&ID_ARTICLE=RPHI_072_0201

Analyses et comptes rendus

| Presses Universitaires de France | Revue philosophique de la France et de l'étranger

2007/2 - Tome 132 - n° 2

ISSN 0035-3833 | ISBN 9782130560432 | pages 201 à 265

Pour citer cet article :

— Analyses et comptes rendus, Revue philosophique de la France et de l'étranger 2007/2, Tome 132 - n° 2, p. 201-265.

Distribution électronique Cairn pour Presses Universitaires de France .

© Presses Universitaires de France . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

XVII^e SIÈCLE (*suite*)

Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, édité par Jean-Michel Gros, Paris, Honoré Champion, 2006, 358 p.

L'« affaire Bayle », *La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam*, texte établi et annoté par Hubert Bost, introduction par Antony McKenna, Saint-Étienne, Université Jean-Monnet de Saint-Étienne, Institut Claude-Longeon, 2006, 171 p.

Le premier ouvrage reprend pour une part l'édition critique (Presses Pocket, 1992) réalisée par Jean-Michel Gros des deux premières parties de ce texte majeur, célèbre mais trop peu lu, décisif pour l'élaboration de la notion moderne de tolérance. Reprise partielle car les notes sont enrichies et l'introduction considérablement modifiée, ce qui pourrait passer inaperçu, le plan étant resté à peu près identique. Présentation et analyse du texte sont remarquables. Il est dommage que l'éditeur n'ait pas profité de cette réédition pour y ajouter la 3^e partie du *Commentaire*. On note aussi que le « dossier » de texte qui accompagnait l'édition de 1992 a ici disparu.

La tolérance au XVII^e siècle est, comme la définit le *Dictionnaire de l'Académie*, « condescendance, indulgence pour ce qu'on ne peut empêcher », et la liberté de conscience des protestants en France sous le régime de l'Édit de Nantes n'est qu'une « tolérance par provision en attendant un règlement général » (Delumeau). Au lendemain de la révocation de l'Édit, touché en sa chair par la mort de son frère Jacob, Bayle, sous le pseudonyme de Jean Fox de Bruggs, entreprend de prouver que la tolérance « doit être poursuivie pour elle-même et non seulement subie en raison d'un rapport de force défavorable », ce qui implique de la fonder sur un « véritable principe de raison » (p. 14), sur un plan strictement philosophique et non plus théologique, évangélique ou juridique. Contre les théologiens qui invoquent le *compelle intrare* (« contrains-les d'entrer ») évangélique et renvoie à la notion augustinienne de « juste persécution » (Augustin, lettre 185), Bayle en appelle au tribunal de la raison pratique,

qui implique de dissocier la morale de la religion pour lui conférer une pleine autonomie. Si, en prenant l'Évangile « littéralement, on engage l'homme à faire des crimes, ou [...] à commettre des actions que la lumière naturelle, les préceptes du Décalogue et la morale de l'Évangile nous défendent, il faut tenir pour assuré que l'on lui donne un faux sens » (p. 86). De la même façon, à l'égard des hérétiques, il faut substituer le critère moral de « sincérité » à celui de l'« opiniâtreté », que décrète le persécuteur lui-même dans la théologie de la juste persécution : la persévérance dans l'erreur est signe d'une « détermination invincible et insecouable vers la vérité en général ; détermination qui fait que jamais notre âme n'adhère à une doctrine qui lui paraît fausse » (*Supplément au Commentaire philosophique*, cité p. 27). La conversion forcée est une atteinte injustifiable à cette vertu de la conscience. Ainsi Bayle fonde-t-il les droits de la « conscience errante ».

Cette position ne va pas sans difficultés : comment « éviter qu'un persécuteur de "bonne foi" ne puisse prétendre relever du droit attaché à la conscience errante » ? (p. 31). L'ambiguïté sémantique du terme de « conscience » à l'époque de Bayle (« impératif universel et rationnel », mais aussi « instinct » subjectif, individuel) le conduira à abandonner la notion de « conscience errante ». La seule issue pour Bayle est politique : il s'agira de concilier, dans la *Réponse aux questions d'un provincial*, la constatation que « la religion trouble le repos public quand elle forme des sectes » et l'affirmation que « la tolérance pourrait rendre utile au bien temporel des sociétés la diversité des religions ». Cette conciliation n'est possible, dit J.-M. Gros, que si le pouvoir civil « se persuade qu'il y a d'autres liens de sociabilité que le lien religieux et aussi d'autres fondements de la morale que les préceptes confessionnels » (p. 39). On aperçoit alors la portée du paradoxe avancé par Bayle, qui produira tant de scandale, de la viabilité d'une société d'athées, qui correspond au projet d'une société « où la religion n'aurait plus de rôle constituant, où la sociabilité aurait d'autres sources que la contrainte religieuse sur les consciences » (p. 38).

Les idées de Bayle ont-elles triomphé ? En partie, mais les forces auxquelles il s'opposait n'ont pas disparu. Envisageant les effets à long terme de la révocation de l'Édit de Nantes, J.-M. Gros se demande « si certaines difficultés pour accepter le pluralisme culturel, au sein de la société française, ne prennent pas, pour une part, leur source dans cette représentation collective de notre "toute catholicité" » (p. 12). Déjà présente dans le texte de 1992, cette question est plus que jamais d'actualité : Bayle, fils du Carla en Ariège, le philosophe relaps de Rotterdam qui pense la tolérance comme cohabitation d'une pluralité irréductible, nous donne de précieux arguments, non seulement face « au renouveau des formes les plus obtuses du fondamentalisme » (p. 25), mais tout autant contre les formes de l'intolérance qui se réclament de la laïcité, c'est-à-dire de cela même que la pensée de Bayle a puissamment contribué à fonder.

Les documents et analyses du deuxième ouvrage viennent éclairer le premier. Il s'agit des actes du consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam saisi par les plaintes et les dénonciations de Pierre Jurieu à l'encontre de Pierre Bayle. Ces procédures conduisirent notamment celui-ci à rédiger ses *Remarques* de la deuxième édition du *Dictionnaire historique et critique*, soumission plus apparente que réelle à la décision du consistoire du 20 décembre 1698 : 1 / « Il [Bayle] évitera avec soin toutes les obscénités » ; 2 / « il réformera entièrement l'article de "David", de manière que les bonnes âmes n'en pourront plus être scandalisées » ; 3 / il réfutera les

manichéens, au lieu de « leur prêter des raisons et des objections nouvelles qu'ils n'ont pas alléguées, comme aussi de tâcher de décharger leur hypothèse des difficultés qui la rendent ridicule » ; 4 / « il en usera de même à l'égard des *pyrrhoniens* et *pyrrhonisme* qui est l'extinction de toute religion » ; 5 / « il ne donnera point de louanges outrées aux *athées* ou *épicuriens...* », etc.

L'« Introduction » d'A. McKenna, étude substantielle d'une centaine de pages, présente un récit complet de la controverse et surtout une analyse minutieuse des enjeux tant politiques et idéologiques que proprement théoriques du conflit. La bataille entre Bayle et son ancien protecteur de Sedan y apparaît inséparable de leurs options politiques respectives. Bayle, très proche du républicain Adriaan Paets, membre de l'Église arminienne, qui manœuvra, paradoxalement mais pour de fort bonnes raisons économiques et politiques, en faveur d'un rapprochement avec la France catholique, a la conviction que seule une telle politique était susceptible de permettre le retour en France des huguenots. La communauté de pensée entre Bayle et Paets est étonnante : la lettre d'Angleterre de 1685 où le républicain arminien défend la cause du roi catholique Jacques II contient tous les thèmes que le réfugié du Carla développera les années suivantes : « droit absolu du souverain, distinction des domaines de la religion et de la politique, évidence rationnelle des premiers principes, nécessité de la tolérance religieuse, obligation de suivre le *dictamen* de la conscience, droits de la conscience errante » (p. 27). Jurieu est, à l'opposé, un partisan inconditionnel du parti orangiste et de la Glorieuse révolution de Guillaume III. Bayle soutient une théorie du pouvoir absolu et ne reconnaît aucun droit de résistance, renvoyant invariablement à la parole du Christ : « Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez en une autre » (Matthieu, 10, 23), mais il affirme simultanément la stricte séparation de la religion et de la politique. Jurieu prône une théorie du pacte mutuel : « Les rois sont faits pour les peuples et non pas les peuples pour les rois [...] ce sont les peuples qui ont fait les rois » (*Lettres pastorales*), mais aussi refuse la séparation des pouvoirs. McKenna montre ainsi le lien, qui pourrait nous paraître aujourd'hui si paradoxal, entre, d'une part, l'affirmation baylienne de l'absolutisme politique et la défense de la tolérance religieuse, et, d'autre part, entre la doctrine du pouvoir limité des souverains et la défense d'une nécessité politico-religieuse de la persécution. Au centre du différend, la question de la tolérance explique l'extrême virulence de la polémique. La position de Bayle est strictement rationaliste : c'est sur l'évidence de la raison que « l'homme doit juger de l'authenticité de l'Écriture », ne pouvant ainsi admettre l'argument du « contrains-les d'entrer » pour justifier les persécutions. Pour Jurieu, par contre, « la certitude de la foi ne dépend pas de l'évidence des motifs », comme il l'écrit contre Malebranche (*Le Vray Système de l'Église...*) : « Toute concession à la raison dans la définition de la conviction religieuse lui apparaît comme un engagement sur le chemin de l'arminianisme, du socinianisme et du déisme » (p. 78). Une doctrine de la tolérance ainsi étayée ne peut que lui apparaître comme dangereuse hérésie, voire porte ouverte à l'indifférentisme et donc à l'athéisme. Il est vrai que Bayle poussait son rationalisme, dans certaines des notices majeures du *Dictionnaire* (où le combat avec Jurieu se poursuit), jusqu'à mettre en cause, de fond en comble, la théodicée chrétienne. Aussi n'est-il pas étonnant que Jurieu en soit venu à écrire : « Si le sieur Bayle avait eu dessein d'établir l'athéisme sans mystère et sans façon, qu'aurait-il fait et dû faire au-delà de ce qu'il a fait ? » (*Le Philosophe de Rotterdam...*, p. 170).

Bayle, il est vrai, ne cessa de multiplier les provocations et les audaces, anonymes (notamment en se faisant passer pour un nouveau converti catholique : *Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié*, prochainement réédité par G. Mori chez Champion), ou dans ses écrits avoués, comme les *Pensées diverses sur la comète*. McKenna montre que sa position complexe et ambiguë, pour redoutable qu'elle fût dans sa critique de Jurieu, dont il rendait les contradictions éclatantes, ne pouvait que déconter et prendre à revers les convictions partagées de la communauté huguenote, plus encline à se reconnaître dans les écrits de Jurieu. Le pouvoir de nuisance de Jurieu à l'encontre de Bayle n'en fut que plus considérable : il le fit chasser de son poste à l'École Illustre par les bourgmestres en 1693 sur la base des « thèses exécrables » relevées dans les *Pensées...* (voir liste, p. 53), et non seulement poursuivit ses accusations devant le consistoire wallon, mais chercha à faire transmettre l'affaire au synode, sans obtenir d'ailleurs gain de cause. Le consistoire tenta, quant à lui, « de maintenir à distance les deux adversaires, s'inquiétant des outrances de l'un et s'indignant de la désinvolture de l'autre, jusqu'à ce que l'affaire s'enlise » (McKenna, p. 91).

Un ouvrage passionnant, qui montre comment la pensée de Bayle s'éprouve et s'élabore dans la relation polémique, découvrant ses propres forces à mesure qu'elle ourdit ses pièges dialectiques, ne cessant ainsi de dépasser, par le mouvement même de la réfutation des adversaires, ses propres limites.

Jean-Pierre CAVAILLÉ.

Correspondance de Pierre Bayle, Oxford, Voltaire Foundation :

- T. I : 1662-1674, sous la dir. d'Élisabeth Labrousse *et al.*, 1999, XLIV-432 p. (et 24 planches), 75 £.
 T. II : *Novembre 1674 - novembre 1677*, sous la dir. d'Élisabeth Labrousse, Antony McKenna *et al.*, 2001, XXII-530 p. (et 5 planches), 89 £.
 T. III : *Janvier 1678 - fin 1683*, sous la dir. d'Antony McKenna *et al.*, 2004, XXIV-514 p. (et 15 planches), 90 £.
 T. IV : *Janvier 1684 - juillet 1684*, id., 2005, XXII-228 p.

Entreprise par l'infatigable Élisabeth Labrousse, spécialiste de Pierre Bayle aujourd'hui disparue, qui dès 1961 avait fourni l'*Inventaire critique de la correspondance* de Pierre Bayle, la publication de cette correspondance se poursuit sous la direction d'Antony McKenna, associé au projet depuis le début. Le travail, qui rétablit les lettres connues à partir des sources manuscrites et, le cas échéant, imprimées, et présente de nombreux inédits, est remarquable aussi bien d'un point de vue matériel que scientifique : appareil de notes impeccable, glossaires, bibliographies, index, illustrations. Pas moins de 15 volumes sont prévus, malgré de nombreuses pertes attestées (pour les seuls trois premiers volumes, 304 lettres perdues répertoriées pour 241 publiées), car Bayle, comme ses contemporains, fut un infatigable épistolier : « J'ai naturellement l'inclination portée à faire de longues lettres [...] et si je suis petit parleur, je suis en recompense prolix ecrivain » (à Jacob Bayle, 13 juillet 1675, n° 103).

Dans les années couvertes par les trois premiers tomes (1662-1683), le réseau de correspondance de Bayle est réduit, d'abord formé de sa famille, à laquelle il ne cesse d'écrire durant toutes les tribulations de son exil, à

Genève, dans le nord de la France, à Sedan, puis en Hollande. Il écrit à son père et à ses deux frères avec une spontanéité que l'on ne retrouvera plus après 1685, lorsqu'ils auront disparu. Ces lettres familiales et familiales font entrer dans l'intimité sociale du monde huguenot du Midi toulousain : outre les informations sur ses lectures, les livres en général et la transmission de nouvelles politiques, qui occupent la première place même lorsqu'il s'adresse à ses proches, elles mentionnent parents, voisins, amis du Carla et de sa région ou rencontrés à Montauban et à Puylaurens, lors de ses premières études. Ses autres correspondants sont un petit cercle d'intellectuels réformés qu'il a connus à Genève : Jacques Basnage, qui deviendra son exécuteur testamentaire, le pasteur Vincent Minutoli, David Constant... Le réseau épistolaire s'élargit peu à peu au fil des pérégrinations, mais il faut attendre le quatrième volume et les années des *Nouvelles de la République des Lettres* pour le voir s'étendre considérablement, avec des lettrés comme Henri Justel, réfugié à Londres, Jean Rou à La Haye, Gisbert Cuper à Leyde, Jacques Spon à Lyon et François Janiçon à Paris.

Cette correspondance constitue ainsi un document extraordinaire sur la vie intellectuelle et les débats d'idées au sein de l'archipel des communautés huguenotes comme avec l'ensemble de la culture contemporaine, mais aussi « un témoignage précieux sur les souffrances de la communauté huguenote » (McKenna, t. III, p. 15) à la veille et au lendemain de la révocation de l'Édit de Nantes. Sous le signe des « nouvelles » (de politique, de théâtre, de parution de livres, de controverses et de querelles), elle ménage bien des surprises ou « nouveautés », pour parler le langage de Bayle. Ainsi, dans le premier volume, la publication du *Calendarium carlananum*, chronologie personnelle de Bayle jusqu'en 1686, et la dernière missive du volume (à Minutoli, 27 septembre 1674), véritable ouvrage en devenir qui présente une critique à la fois ironique, profonde et pleine d'actualité de l'art des novellistes, tout employés à renverser les défaites militaires en de somptueuses victoires. Il existe une parfaite continuité entre les activités de l'épistolier, du journaliste et de l'érudit aux connaissances universelles qui entreprend la rédaction du *Dictionnaire historique et critique*.

La correspondance témoigne ainsi de la maturation du travail philosophique et, plus encore, de la manière dont Bayle pratique la philosophie, examinant et expérimentant de l'intérieur les structures logiques des systèmes pour en mesurer les forces et les faiblesses. Durant sa période de Sedan, il écrit, à son frère Jacob : « Je suis grand ami des nouveaux philosophes, et [...] je soupire ardemment après l'année de physique, où je me jetterai dans le cartésianisme et dans les atomes d'Épicure que le grand Mr Gassendi a si bien retablis » (25 novembre 1675, t. II, p. 299). Il fera soutenir ses thèses cartésiennes sur la transsubstantiation en 1680. Pourtant, l'année suivante, il confie au même : « Plus j'étudie la philosophie, plus j'y trouve d'incertitude [...] je suis un philosophe sans entêtement et qui regarde Aristote, Épicure, Des-Cartes, comme des inventeurs de conjectures que l'on suit ou que l'on quitte selon que l'on veut chercher plutôt un tel qu'un tel amusement à l'esprit » (29 mai 1681, t. III, p. 244). A. McKenna a raison de relativiser ces propos, car, plus qu'aucun autre, « Bayle a le sens des systèmes philosophiques et il explore inexorablement le système cartésien » qu'il utilise « contre les objections scolastiques de Louis Le Valois », mais en même temps « désigne à Pierre Poiret les apories de la "nouvelle philosophie chrétienne" » ; dès cette date, à la lecture de Malebranche, il cherche les limites du rationalisme chrétien » (t. III, p. XV).

Si Bayle s'inscrit en ces années dans la plus stricte orthodoxie calviniste, épousant en tous points les positions de Jurieu et même du grand Du Moulin, on note sa curiosité pour les ouvrages de ceux que l'on appelle aujourd'hui les libertins, dont il perçoit très exactement les implications corrossives, et sur lesquels il porte des jugements pour le moins équivoques. Ainsi lit-il avec grand intérêt et dès les premières années *Les Considérations politiques* et *l'Apologie* de Naudé ; de Le Vayer il connaît fort bien *l'Hexaméron rustique* et ses œuvres avouées, mais aussi les *Dialogues à l'imitation des Anciens* ; il se plonge dès leur parution dans les *Avantures* de Dassoucy, les *Conférences* de Pierre Bourdelot, *l'Abrégé de la philosophie de Gassendi* par Bernier ; il connaît les œuvres de et sur Ferrante Pallavicino, de Gregorio Leti, etc.

Évoquant les parutions en cours ou achevées d'autres correspondances huguenotes de l'époque, A. McKenna nous apprend que la présente édition s'élabore désormais en une base de données en vue d'une édition électronique qui viendra s'ajouter à l'édition papier, articulée selon trois niveaux : l'inventaire des lettres ; le texte établi et annoté ; l'image des manuscrits. Conçue et réalisée par Éric-Olivier Lochard et Dominique Taurisson (cf. leur article de 2002, « Correspondance, réseaux, édition électronique » que l'on trouve en ligne), elle « permet de lier les différentes correspondances du corpus huguenot et de concevoir un réseau de banques de données adapté à l'étude des réseaux de correspondance de la diaspora huguenote » (t. II, p. XIV). Un projet de grande ampleur qui n'intéresse pas seulement les spécialistes de l'histoire du protestantisme mais tout autant ceux de la libre-pensée, les plus radicaux des manuscrits clandestins se nichant en quelque sorte au cœur de ces réseaux huguenots.

Jean-Pierre CAVAILLÉ.

Pierre-François Moreau et Charles Ramond (dir.), *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006, 300 p.

Yves Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Amsterdam, 2006, 586 p.

Les études spinozistes se portent plutôt bien, si l'on en juge par le nombre et la qualité des parutions récentes¹. Au milieu de cette floraison, et quoiqu'il faille sans doute se méfier des propositions d'inexistence antérieure, les plus risquées à soutenir, il est fort possible que les *Lectures de Spinoza* dirigées par Pierre-François Moreau et Charles Ramond offrent le premier panorama *intégral* de l'œuvre du philosophe hollandais. Là où les abrégés habituels insistent surtout sur *l'Éthique* et les deux traités politiques, méconnaissant les œuvres moins célèbres, aucune ne manque ici à l'appel et, si *l'Éthique* reçoit évidemment un traitement spécial – puisqu'il lui est consacré un chapitre par partie –, tous les textes, y compris les moins connus et les moins lus – sinon des spécialistes – reçoivent une égale

1. Signalons ainsi : *Le devenir actif chez Spinoza* de Pascal Sévérac (Honoré Champion), *Problèmes du spinozisme* de Pierre-François Moreau (Vrin), *Les expressions de la puissance d'agir* de Chantal Jacquet (Publications de la Sorbonne), *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination* de Lorenzo Vinciguerra (Vrin), *Méthode et art de penser chez Spinoza* (Kimé) d'Adrien Klajnman, ainsi qu'une nouvelle traduction du *Traité politique* de Charles Ramond (PUF).

attention (on pense en particulier au *Court traité*, aux *Pensées métaphysiques* ou au *Compendium grammatices linguae hebraeae*).

On aurait tort de voir dans cette parution le seul effet de la mise au programme d'agrégation de Spinoza. L'opportunité était sans doute bonne à saisir et la demande conjoncturelle utile à satisfaire, mais la réalisation d'une telle revue *complète* constituait en elle-même un objectif hautement désirable qui garantit à ces *Lectures* de faire référence bien au-delà de la conjoncture de leur édition. Comme s'il fallait achever de déconcerter le lecteur en lui livrant un produit qui n'est pas celui qu'il imagine spontanément – une synthèse à utilité scolaire –, l'ouvrage offre une pluralité de visages qui lui donnent à la fois le caractère d'un outil et celui d'un travail de recherche où s'expose la pointe la plus avancée des réflexions spinozistes actuelles. Renonceraient rapidement à l'idée d'un simple manuel pédagogique ceux qui tenteront d'entrer dans la relecture de la partie I de l'*Éthique* proposée par Françoise Barbaras, ou bien qui ne trouveront pas dans le chapitre de Laurent Bove le parcours « habituel » de la partie III mais une puissante abstraction de la théorie du conatus et des affects qui en constituent la fibre. Entrent également dans cette même catégorie le chapitre de Charles Ramond qui pose une conjecture quant à la nature du « projet » intellectuel fondamentalement porté par le *Traité politique*, ou celui de Lorenzo Vinciguerra qui, en marge du parcours « par œuvre », propose, en conclusion de l'ouvrage, une lecture transversale au travers des problèmes du langage et des signes. On ne saurait conclure de là que les autres chapitres se complaisent dans l'ordinaire du registre « pédagogique ». C'est sans doute l'avantage spécifique de cet ouvrage que d'offrir des lectures des œuvres de Spinoza pénétrantes à proportion de ce qu'elles sont nourries des recherches les plus récentes, même – surtout ? – quand elles prennent le parti de l'exposition plus que de la libre élaboration « à partir de ». Sont spécialement remarquables sous ce rapport les chapitres consacrés au *TRE* par Adrien Klajnman, au *TTP* par Nicolas Israël, et à la partie V de l'*Éthique* par Pascal Séverac. L'ensemble de l'ouvrage est encadré par des « Éléments de biographie » (Piet Steenbakkers) et par deux chapitres très denses sur la réception du spinozisme respectivement aux XVII^e-XVIII^e siècles (Mogens Laerke) et aux XIX^e-XX^e siècles (Pierre-François Moreau).

Quitte à cultiver le paradoxe, il est intéressant d'associer à ce compte rendu celui d'un autre ouvrage, publié par Yves Citton, qui est à peu près l'opposé dialectique du précédent. À l'ordonnancement très réglé et exhaustif des *Lectures de Spinoza, L'envers de la liberté* ajoute, à la fois, comme un décalage et un complément très heureux, une longue promenade buissonnière dans la lecture du spinozisme par les Lumières françaises du XVIII^e siècle. On ne peut évidemment s'empêcher de penser aux *Lumières radicales* de Jonathan Israel, comme au chapitre des *Lectures* rédigé par Mogens Laerke et évoqué à l'instant même, tous travaux dont la co-occurrence témoigne de la vitalité d'un champ de recherche. Mais la manière d'Yves Citton est tout à fait singulière. La polyphonie thématique de l'ouvrage, l'érudition littéraire, les nombreux renvois à des interrogations très contemporaines, le branchement sur divers travaux des sciences sociales d'aujourd'hui donnent à cet ouvrage la propriété paradoxale de combiner l'extrême sérieux académique du travail et une liberté vagabonde du propos aussi anti-académique que possible. À quoi il faut ajouter une performance spécifique, qui contribue sans doute beaucoup à l'attrait de ce livre, à savoir, réussir à passer par toutes les grandes ques-

tions du spinozisme (le déterminisme, la liberté, l'hétéronomie passionnelle, le statut des corps, la puissance et la justice, etc.) au travers de ce qu'en ont dit les littérateurs-philosophes du XVIII^e, admirateurs aussi bien que critiques, avec leur style bien à eux. Bien loin de l'austérité de l'enchaînement des démonstrations selon l'ordre géométrique, ce passage par les Lumières françaises permet donc à Yves Citton d'offrir un parcours à la fois parfaitement rigoureux en son fond et une lecture pleine d'agrément, quelque chose comme une pérégrination joyeuse dans le spinozisme.

Frédéric LONDON.

Pascal Séverac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Champion, 2005, 476 p.

Comme souvent dans les différentes collections des Éditions Champion, l'ouvrage de P. Séverac, *Le devenir actif chez Spinoza*, se présente sous une forme très proche de celle de la thèse dont il est tiré. Ceci explique son aspect massif et la multiplication de chapitres et de sous-chapitres qui donnent un aspect scolaire à l'ouvrage. Mais ce que l'on perd en légèreté, on le gagne en précision. Car l'A. procède à une recollection complète de tous les éléments de l'anthropologie spinozienne nécessaires pour expliquer ce que peut être un « devenir actif » de l'individu. L'expression semble en effet paradoxale dans une philosophie de la nécessité apparemment peu propice à la pensée du changement ; philosophie qui, de plus, mobilise une conception de la puissance comme affirmation infinie à mille lieues des degrés d'accomplissement et de perfection que ce concept permet de penser chez les scolastiques.

P. Séverac s'inscrit à cet égard dans une réflexion en cours chez les spinozistes français visant précisément à réfléchir la transformation et donc la tension entre différence et identité (voir par exemple F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* et *Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002). Puisque l'*Éthique* propose le passage de la servitude à la liberté, il faut bien interroger ce passage même. Il est généralement décrit comme passage d'une passivité à une activité, de la tristesse à la joie, mais Pascal Séverac propose d'affiner sérieusement une telle lecture. Il s'agit, dès lors, non seulement de bien évaluer le rôle du corps et celui de l'esprit, mais aussi de remettre en cause quelques affirmations rapides : la manière dont il démonte l'association spontanée entre passivité et tristesse puis interroge la notion de distraction pour substituer finalement l'admiration à la tristesse, est à cet égard remarquable. En parlant d'une joyeuse passivité, il réinterprète les rapports de l'homme aux biens décepteurs et réévalue la notion de puissance. Certains concepts traditionnellement mobilisés pour penser ce passage, tel celui d'aliénation (voir A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, 1969), sont parallèlement discutés. Il faut mobiliser des concepts différents comme celui d'aptitude et en redéfinir d'autres, comme celui d'affection. En fait, c'est l'ensemble de la réflexion sur le changement, qui s'appuie trop selon l'A. sur l'écart entre essence et existence, qui est ici modifié. D'autres voies doivent être empruntées pour penser le devenir actif. Le monde spinozien n'est pas un optimum où l'accroissement d'action en une monade suppose nécessairement celui de la passion en une autre afin de maintenir cet équilibre optimal comme chez Leibniz. Au contraire, P. Séverac constate qu'être actif pour un mode suppose non pas de rendre passif un

autre mode, mais de le rendre nécessairement actif. Cette apparition d'autrui pour comprendre l'activité de l'individu, notamment au travers des notions de convenance et de conflit, fait partie des passages les plus intéressants de la démonstration de Séverac. L'appel à la réflexion canguilhemienne sur la normativité pour approfondir la notion de modèle peut, en revanche, être discuté, selon que l'on accepte ou non l'anachronisme conceptuel comme moteur d'une démonstration.

La thèse de P. Séverac apporte donc des éléments novateurs pour la compréhension de l'anthropologie de Spinoza.

Marie-Frédérique PELLEGRIN.

Syliane Malinowski-Charles, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms, 2004, coll. « *Europaea Memoria* », 258 p.

Cette savante relecture novatrice éclaire le rationalisme de Spinoza en montrant que c'est l'affectivité qui détermine le progrès salutaire dans la connaissance propre à l'homme. C'est en tant que puissance et affect que la conscience engage, à partir d'une idée vraie, la *progression automatique* de l'âme vers la béatitude. Une telle interprétation originale et suggestive mérite d'être discutée (nous préférons traduire *mens par esprit* ; l'*Éthique* utilise parfois *animus* au point de vue plutôt psychologique, mais pas *anima*). Le dessein de l'auteur est de montrer, textes à l'appui, que l'âme est une machine *spirituelle* productrice de l'idée de *conscience de soi* et que cet automatisme mécaniste permet l'élaboration d'une éthique ; autrement dit, l'âme, pour un tel fonctionnement, utilise sa conscience de soi et trouve ainsi en elle-même, automatiquement, ce qui détermine sa progression joyeuse cognitive et *ipso facto* éthique. Dès lors, thèse centrale de S. M.-C. : si le premier outil de l'âme, nécessaire mais pas suffisant, est l'autoposition de l'idée de vrai, d'autres outils interviennent – à savoir, les affects, idées de puissance développant et enveloppant une conscience de soi devenant adéquate. La conscience de soi de l'âme est une connaissance affective expérientielle de sa puissance et de celle de son corps. Le progrès de la conscience en puissance requiert de développer et d'élargir la conscience de soi, d'abord en passant d'un affect passif triste à un affect passif joyeux, puis de celui-ci à un affect actif joyeux, lequel signifie passage de l'inadéquation à l'adéquation du deuxième genre de connaissance. Grâce à l'affectivité, la progression continue et l'âme s'élève de la raison et de l'amour envers Dieu au troisième genre qui donne l'intuition, l'amour intellectuel de Dieu et le singulier enveloppant l'universel avec réciprocité. S. M.-C. souligne le *continuisme* automatique de l'enchaînement causatif entre les deux formes d'adéquation que sont les deux genres supérieurs. Dès le deuxième, l'universel est su « dans la chose singulière » (p. 182). La rationalité spécifique de ce deuxième genre ouvre également sur l'universalité de la nécessité. Les deux genres adéquats ont même objet – à savoir, toute singularité. L'essence des modes singuliers exprime la puissance infinie de l'essence formelle des attributs. Selon S. M.-C., chacun de ces deux genres comporte deux moments logiques et ces quatre moments impliquent trois *moments affectifs*. Ainsi le premier moment de l'intuition donne-t-il affectivement/effectivement le sentiment d'éternité.

Toile de fond de la démonstration : les affects sont *modes finis médiats* des *modes finis immédiats* que sont âmes et corps. Par ses affects, l'âme ressent les variations continues de puissance de son corps, si bien que cette affection corporelle paraît cause indirecte de l'affect mental. Les modes des deux attributs, qui se correspondent, interagissent *indirectement* par l'intermédiaire de la Substance qu'ils modifient : « circularité causale » (p. 14). Effets d'idées, les affects causent eux-mêmes d'autres idées. Machinalement les modes finis déploient leur essence – puissance substantielle circonscrite et déterminée – selon une causalité *verticale*, et leur interaction engendre une causalité *horizontale*, mécanique et opératoire qui rétroagit sur la Substance ou Dieu, c'est-à-dire la Nature totale. En celle-ci, il y a réciprocity de causalité entre attributs et modes. Cette rétroaction et cette réciprocity constituent une pertinente interprétation. S. M.-C. décrit avec précision le processus automatique qu'est le renforcement du connaître. L'enchaînement des idées qui opère le passage continu au deuxième puis au troisième genre suppose la connaissance affective de l'infinie puissance divine enveloppée dans l'âme (cf. p. 202), connaissance qui parvient à s'opérer *sous un regard d'éternité*. Tout au long de ce processus, le renforcement de la joie accroît le désir efficace de progression cognitive (cf. p. 223). Ce qui importe, c'est la proportion d'idées adéquates par rapport aux inadéquates et d'affects actifs par rapport aux passifs, et c'est par conséquent tout d'abord le renforcement du désir ; car, plutôt que la cognition, c'est bien le désir qui est déterminant et cette dernière est un moyen de l'activer.

S. M.-C. reconnaît *in fine* la plausibilité d'une objection devant l'optimisme automatique spirituelle d'un immanquable avancement de par la concaténation affective des idées alors que se montre si rare le salut. Elle prête une réponse à son philosophe. La *conscience de soi* toujours vraie et éternellement quasi innée demeure plus ou moins *inconsciente*, étouffée par de la passivité et de l'inadéquation. L'automatisme et consécutivement l'irréversibilité du processus progressif ne jouent qu'à partir d'un niveau suffisant du développement mécaniste affectif d'autoperfectionnement de notre âme. Aussi bien, pour éduquer une paradoxale « conscience inconsciente » (p. 238), faut-il « s'habituer presque de *force* au vrai » (*ibid.*). Volontarisme ! S. M.-C. ne peut que « reprocher à la pensée de Spinoza d'être à l'excès une philosophie de la joie » (p. 239). Or l'accentuation de l'affectif et l'infailibilité de l'automatisme spirituelle n'accroissent-elles pas un tel excès ? Cela dit, l'ouvrage de S. M.-C., à part les pages consacrées à Émile Lasbax, doit être lu attentivement : composé avec un art pédagogique, il provoque la réflexion.

Jean-Marc GABAUDE.

Jacques Gernet, *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris, Gallimard, 2005, 436 p., 27,50 €.

L'ouvrage de Jacques Gernet s'efforce de restituer la pensée de l'un des plus éminents philosophes chinois, et ce, à l'usage des lecteurs occidentaux, à travers une introduction extrêmement claire et maîtrisée. Le cheminement du livre se propose d'explorer progressivement la question des rapports entre la pensée discursive et de la pensée combinatoire, entre nature et artifice, le problème des mutations, de l'énergie universelle, d'un principe d'organisation, le rapport entre perception et savoir, enfin la question

de la nature humaine, la morale, les habitudes et comportements et les religions.

Wang Fuzhi récuse le langage, créateur de divisions superficielles, impuissantes à rendre compte de la complexité du monde. Il refuse d'isoler l'abstrait du concret, les sens des formes, les notions des réalités, le supra-sensible du sensible. De fait, il entend maintenir le lien « qui unit le signe, le symptôme, l'indice... au signifié ; la réflexion aux réalités concrètes » (p. 102). Il admet l'idée de mécanismes communs à des phénomènes sans rapport les uns avec les autres. Ordre et hasard ne sont pas contradictoires, en ce que tout ordre inclut d'infinies variations de détail. Ce penseur affirme la transformation incessante et la relativité de toutes choses. Au lieu d'une matière brute, des énergies contribuent au fonctionnement de l'univers : « On a donc ici une conception du cosmos comme une masse d'énergies qui ne connaît qu'assemblages et dissociations incessantes, mais aucun accroissement ni déperdition. L'univers ne cesse de se détruire en même temps qu'il se construit » (p. 196). La critique de la perception est centrale dans la pensée de Wang Fuzhi, en ce qu'elle touche aux rapports de l'homme et du monde, du concret et de l'abstrait, mais aussi aux questions de conduite humaine et morale. Il est indispensable de montrer que le monde est bien réel, et que l'action, partant, est non seulement possible, mais encore nécessaire. Jacques Gernet approfondit alors la question de la nature humaine chez Wang Fuzhi, sujet fondamental pour la morale mais rendu complexe par les influences du taoïsme philosophique et du bouddhisme. Sans absolu, sans Être en soi, cette pensée s'éloigne de ce que la tradition occidentale entend par « philosophie ». La morale, selon Wang Fuzhi, ne peut être fondée que sur une réciprocité sans laquelle aucune société ne pourrait subsister. Parce qu'elles développent des sentiments intéressés et la croyance au surnaturel, les religions de salut sont immorales.

Face à la séparation grecque de l'homme d'avec la nature, condition première de la pensée rationnelle, Wang Fuzhi montre qu'une autre philosophie est possible, fondée sur les notions de nature et d'ordre naturel et accordant une place fondamentale à la position et au moment, ce qui conduit ce philosophe à n'admettre que le relatif et à tenir pour indissociables « le visible et l'invisible, l'ordre et le hasard, le sensible et le supra-sensible, les désirs et la morale » (p. 428). Même si Wang Fuzhi ne saurait être isolé de son époque, la particularité de ses engagements ne rend que plus expressive la vision de la tradition dont il se veut le défenseur.

Patricia VERDEAU.

XVIII^e SIÈCLE

Fernando Vidal, *Les sciences de l'âme, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2006, 463 p.

Où commence l'histoire de la psychologie ? Si on l'assimile à une histoire des idées psychologiques, on peut la faire remonter à l'Antiquité. On peut, à l'inverse, à l'instar du psychologue expérimental Ebbinghaus en 1908, soutenir que la psychologie a « un long passé et une courte histoire » qui débute tout au plus au dernier tiers du XIX^e siècle. On peut enfin faire coïncider l'origine de la psychologie avec l'apparition du mot *psychologia*, néologisme hellénisant par lequel, au XVI^e siècle, certains érudits protestants traduisent la *Scientia de anima* aristotélicienne. Fernando Vidal, quant à lui, propose une perspective historique originale en deux temps. Dans la lignée d'une sémantique historique qui se réclame des travaux de Jean Starobinski, il suit l'histoire d'un mot et de ceux qui se réclament de ce mot, mais il propose aussi une histoire intellectuelle et sociale, et, de ce point de vue, la psychologie ne naît pas avec le néologisme. Le fil d'Ariane qui parcourt *Les sciences de l'âme* consiste en effet à montrer que, si le mot *psychologia* apparaît au XVI^e siècle, c'est au XVIII^e siècle, siècle de la psychologie, que celle-ci se constitue comme un projet disciplinaire, voire comme une discipline.

De façon précise et convaincante, Fernando Vidal montre que, pour les inventeurs du mot, au XVI^e siècle, l'âme apparaît comme le principe qui anime les corps et elle n'est pas l'apanage de l'homme. Le vocable *psychologia* a une « fonction stylistique et didactique » beaucoup plus que conceptuelle et on ne peut vraiment soutenir qu'il renvoie à un domaine de savoir spécifique en cours de formation. Ce n'est qu'au terme d'un cheminement passant par Descartes et Locke que l'âme ne s'identifie plus à une forme mais à l'esprit, et que le projet d'une science de l'âme-esprit devient possible. Le mot de « psychologie » peut alors être investi d'un sens nouveau, notamment en Allemagne, au début du XVIII^e siècle, par Christian Wolff. La distinction qu'il établit entre psychologie rationnelle et psychologie empirique fait figure d'appel à la constitution de nouvelles disciplines et elle est largement reprise, y compris par ses adversaires. C'est néanmoins de façon générale le sensualisme de Locke qui sert de référence et inspire le projet de faire une anatomie de l'âme que l'on baptise désormais couramment psychologie.

Fernando Vidal mène une enquête historique particulièrement fouillée qui fait découvrir tout un continent d'œuvres et d'auteurs oubliés se revendiquant de la psychologie. Une « République des lettres » de psychologues, aussi bien en Allemagne qu'en Écosse, en France, en Suisse ou en Italie, entend rompre avec la tradition scolastique et identifier, relier ou distinguer science de l'homme et science de l'âme, ou encore anthropologie et psychologie. Cette dernière se propose parfois d'expérimenter et de mesurer : le projet d'une psychologie expérimentale et d'une psychométrie, que l'on pourrait considérer comme propre au XIX^e siècle, est avancé dès le XVIII^e siècle.

Fernando Vidal souligne, dans de longs chapitres très originaux consacrés à l'Allemagne, que s'y instaure, dès le XVIII^e siècle, une « discipline proto-professionnelle ». Celle-ci est enseignée à l'Université, elle dispose de revues spécialisées, elle se vulgarise dans le monde cultivé et elle s'invente une histoire. Fernando Vidal montre en effet comment la psychologie se disciplinarise en s'historicisant, mais aussi en élargissant son projet pour se développer comme une psychologie historique chez Friedrich August Carus.

La science de l'esprit acquiert, d'un autre point de vue, dignité de discipline dans les classifications des sciences développées par les encyclopédies. Fernando Vidal fait une étude très précise de la place de la psychologie et de l'anthropologie dans l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert et dans celle, plus tardive, éditée à Yverdon, qui en adoucit les arêtes « philosophiques » et la réforme dans l'esprit d'un protestantisme rationaliste et libéral. Alors que l'encyclopédie parisienne assigne à la psychologie une place vide ou presque vide et minore le rôle de l'anthropologie, l'encyclopédie suisse donne à la psychologie et à l'anthropologie un rôle prépondérant ; elle propose notamment une anthropologisation et une psychologisation de la logique, de la morale et de la métaphysique, en soulignant que celles-ci renvoient à des actes de l'âme, pour reprendre le rédacteur principal des articles sur ces thèmes, le pasteur Gabriel Mingard. *Les sciences de l'âme* se terminent par des pages stimulantes consacrées au Genevois Charles Bonnet et à la question du sujet cérébral, telle qu'elle se prolonge et résonne du XVIII^e siècle à notre époque.

Autant il semble convaincant de parler d'une protodiscipline psychologique dans le cas de l'Allemagne du XVIII^e siècle, autant on peut se demander si la situation en France à la même époque est comparable, notamment parce que les « philosophes » ne se situent pas, contrairement aux Allemands, dans l'orbite académique et qu'ils revendiquent au contraire de ne pas en être. On pourrait soutenir qu'une disciplinarisation de la psychologie via la philosophie n'aura lieu en France qu'au siècle suivant, lorsque Napoléon aura rétabli l'Université et surtout lorsque Victor Cousin aura reprofesionnalisé la philosophie.

Cette question ne remet évidemment pas en cause la grande valeur d'un livre érudit, riche et novateur. *Les sciences de l'âme*, à n'en pas douter, deviendront une référence indispensable concernant l'histoire de la psychologie parce que l'ouvrage renouvelle en profondeur les perspectives historiographiques habituelles.

Jacqueline CARROY.

Nicolas-Antoine Boullanger, *Œuvres complètes*, t. II, *Anecdotes physiques de l'histoire de la nature*. Avec la *Nouvelle Mappemonde* et le *Mémoire sur une nouvelle mappemonde*, édition critique, textes établis et commentés par Pierre Boutin, Paris, Honoré Champion, 2006, 591 p.

Les *Anecdotes physiques de l'histoire de la nature*, dont le manuscrit était perdu jusqu'en 1953, est un ouvrage inédit et méritait de ce fait d'être publié le premier dans le temps, sinon dans l'ordre des volumes qui constitueront les *Œuvres complètes* de cet auteur important des Lumières, sous la responsabilité de Pierre Boutin. L'œuvre développe une théorie novatrice de la terre, dans le sillage des travaux de Sténon, Leibniz et Sauvages, dont l'auteur souhaitait rester inconnu, comme il l'écrit lui-même dans l'intro-

duction à sa *Nouvelle Mappemonde* : « Je n'ai pu dans cette matière ne pas traiter mon sujet sans toucher certaines cordes théologiques, et je l'ai embrassé théologiquement, physiquement, et même historiquement, en sorte que, par le *tacet* et l'*incognito*, je me réserve pour l'avenir toute liberté » (p. 374).

Comme le montre la très substantielle introduction d'une centaine de pages, Boullanger est novateur, par sa vision mécaniste, associée à l'idée de ce qu'il appelle « fait sensible », dont il tire, entre autres choses, l'affirmation de la nature seulement régionale du Déluge biblique (p. 14) et l'inanité des chronologies tirées des Écritures : « Les opinions de six mille ans passeront comme l'égarément d'un jour » (p. 371). Les *Anecdotes* sont un ouvrage de science, écrit en quelque sorte le « marteau » du géologue à la main, au fil des missions dans le royaume de l'ingénieur des Ponts et Chaussées. La main est secondée par l'œil du géographe, attentif aux reliefs terrestres ; une main et un œil à la disposition d'un esprit rompu à la rigueur d'une épistémologie rigoureusement mécaniste. La géomorphologie de Boullanger, déjà exposée dans le *Mémoire sur une nouvelle mappemonde* (publié dans le même volume), repose sur deux conjectures : la Terre, comme le résume P. Boutin, « aurait connu dans le cours de sa formation une consistance souple et flexible » (p. 46) et les irrégularités de la croûte terrestre sont dues à des cataclysmes dont le dernier connu est le Déluge biblique, événement régional et non global (p. 47). Mais Boullanger entend aussi, en réfutant les fables de la religion destinée à infuser la terreur dans les esprits en exploitant le souvenir des cataclysmes, mettre en évidence les sources de la théocratie et du despotisme civil. Les enjeux philosophiques et politiques considérables de son étude consonnent parfaitement avec les propos de *L'Antiquité dévoilée par ses usages* : « Tout gouvernement qui ôte au peuple la liberté de penser, de s'instruire et de raisonner, avoue qu'il ne veut commander qu'à des êtres aveugles qu'il veut tyranniser » (cit. 25). L'invocation de la thèse de l'imposture politique des religions, confirmée en quelque sorte par la science de la terre, conduit à une mise en cause radicale du gouvernement conjoint des prêtres et des princes despotiques, ce qui donne à Boullanger une place dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler les Lumières radicales.

L'ouvrage offre de surcroît un appareil critique remarquable : documents annexes, cartes, notices, index, etc., qui en font un précieux instrument de travail.

Jean-Pierre CAVAILLÉ.

Fabienne Brugère, *L'expérience de la beauté. Essai sur la banalisation du beau au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2006, 206 p.

Ne devrait-on pas distinguer ces deux affirmations ? 1 / À un certain moment dans l'histoire de la pensée on s'est posé certaines questions au sujet de la beauté et de l'art. Ces questions n'avaient auparavant jamais été formulées de la façon dont, à ce moment-là, elles apparaissent. 2 / À un moment déterminé de l'histoire, on se met à avoir certaines expériences ; par exemple, la beauté devient une évidence perceptive qui accompagne l'existence ordinaire. Des philosophes de la lignée de Foucault – et Fabienne Brugère parmi eux – semblent penser qu'on peut allégrement passer de 1 / à 2 /). Pour Fabienne Brugère, les philosophes écossais ont élaboré « une disposition au beau à travers un nouveau rapport de l'homme

au sensible ; des déterminations psychiques et sociales propres sont identifiées dans le discours philosophique en fonction de sentimentalités spécifiques et de modes de socialisation inédits » (p. 9). Pour ma part, j'ai beaucoup de mal à croire que qui que ce soit – même des *Écossais*, même des *philosophes* écossais, pour lesquels je nourris pourtant une grande admiration – puisse faire quelque chose comme d'élaborer une disposition au beau à travers un nouveau rapport de l'homme au sensible. À mon sens, personne ne peut faire une chose pareille. Le lecture de Foucault et de certains autres ne m'a nullement convaincu qu'il conviendrait de reconnaître que nous sommes intégralement tramés par l'*épistèmè* de notre époque. Je reste disciple de Thomas Reid, aussi simplet donc qu'un philosophe écossais du sens commun. Pour moi, la beauté, le sensible, tout cela ne s'invente pas. Cela relève plutôt de ce que Strawson appelait « le noyau massif de la pensée humaine qui n'a pas d'histoire ». Un Grec de l'époque de Platon, un barbare qui a saccagé Rome, un moine dans un couvent médiéval voyaient des tas de belles choses autour d'eux et je ne crois pas un instant qu'il ait fallu attendre le XVIII^e siècle pour s'en rendre compte.

Même s'il fait plus que suggérer cette thèse que je crois fausse et même absurde, le livre de Fabienne Brugère mérite grandement d'être lu. Il présente les conceptions développées par les philosophes britanniques du XVIII^e siècle, à propos de la beauté, en les opposant, globalement, à la distanciation critique que suppose la démarche de Kant. Fabienne Brugère insiste sur le caractère antimétaphysique de la banalisation du beau, qui en vient à caractériser une forme assez large de l'agrément. On pourrait objecter que cela dépend surtout de ce qu'on entend par « métaphysique » (pourquoi le beau comme agrément serait-il moins métaphysique que le beau comme absolu ?). Il n'est pas vraiment sûr qu'une esthétique empiriste soit moins métaphysique que des théories spéculatives de l'art. Hume n'est pas moins métaphysicien que Schelling, même dans son essai sur la règle du goût. Il l'est même nettement mieux à mon sens... Mais tout cela reste secondaire au regard de ce qui constitue toute la valeur de ce livre : il donne le sens d'un contrepois au kantisme esthétique, considéré parfois comme la seule conception tenable et à laquelle tout conduit au XVIII^e siècle. Il examine pour une fois en les prenant au sérieux, et non comme des faire-valoir de Kant, les principaux auteurs de l'esthétique britannique classique. C'est à mon sens le chapitre 5, « Beauté et utilité », examinant les conceptions de Hume et de Smith, qui est le plus abouti. C'est sans conteste en langue française la meilleure introduction à la philosophie britannique de l'expérience esthétique.

Roger POUIVET.

Gianluca Mori, Alain Mothu (éd.), *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2005, 400 p.

« Le philosophe est une machine humaine comme un autre homme ; mais c'est une machine qui, par sa constitution mécanique, réfléchit sur ses mouvements. » Cette définition radicale et provocante, dans le texte de Du Marsais qui ouvre le présent recueil (*Le philosophe*), donne parfaitement le ton des pièces rassemblées ici. Pièces pourtant très diversifiées par leur taille, leur style et surtout leurs contenus doctrinaux, mais que réunit leur athéisme foncier, comme les éditeurs se font fort de le montrer, au cas par cas, dans un appareil critique impeccable et qui reste d'ailleurs suffisam-

ment discret pour permettre une confrontation directe du lecteur avec cette foisonnante littérature clandestine d'expression française, principalement produite dans le premier tiers du XVIII^e siècle. Ce parcours, qui conduit du *Philosophe* de Du Marsais au d'Holbach tolandien de *De la raison* (édité ici par Alain Sandrier), en passant par les textes de Boulainvillier, Fréret, Pérelle et trois pièces aux attributions incertaines (*Essais sur la recherche de la vérité* ; *Réflexions sur l'existence de l'âme et de Dieu* et *Jordanus Brunus redivivus*), n'évoque nullement un courant homogène, mais plutôt « une famille de positions partageant un refus positif et argumenté de l'existence d'un principe de l'univers intelligent et libre » (p. 11). Cela implique, de la part des éditeurs, un considérable effort de rigueur théorique afin de distinguer cet athéisme *stricto sensu* de positions « agnostiques » (*Symbolum sapientiae*, etc.) et de toutes les formes de déisme, y compris non providentialistes (Voltaire...). Mais, cela établi, la variété d'inspiration doctrinale de ces athéismes est fort grande : Descartes, Hobbes, Locke, Bayle, Toland, etc., et si l'on veut vraiment chercher un socle commun, c'est celui du rationalisme cartésien qui se présente. L'une des surprises est sans doute la révision de l'importance de Spinoza dans cette littérature clandestine : le rôle du monisme spinoziste, comme le signalent les éditeurs, n'est certes pas aussi déterminant qu'on l'affirme souvent ; la défiance à l'égard du penseur de l'*Éthique* y est presque toujours de rigueur, lorsqu'elle ne se transforme pas en véritable « dégoût » pour « toute sorte de systématisation *a priori* », comme chez Du Marsais ou Fréret (p. 13 sq.).

Ainsi, sur ce point d'abord, ce recueil offre-t-il un contrepoint critique à l'ouvrage récent de Jonathan Israel (dont il faut d'ailleurs saluer la parution en français), qui indique dans le spinozisme la source majeure, sinon unique des *Lumières radicales* (« formule, rappellent les éditeurs, manifestement anachronique mais non dépourvue d'efficacité »). Cette relativisation de Spinoza n'est pas sans entraîner une conséquence majeure. En effet, Israel essaie de montrer que le radicalisme philosophique des Lumières spinozistes affecte tous les domaines, de la religion à la politique, à la morale et au social. Or nos athées clandestins français dissocient consciencieusement les domaines : autant leur polémique à l'égard de toute forme de théologie est vigoureuse, et en effet radicale, autant « leur intérêt pour les problématiques politiques s'avère en général plutôt tiède, quand il se s'affiche pas clairement conservateur » (p. 10). Nos auteurs, les Du Marsais, Fréret, Boulainvillier, Pérelle et leurs amis restés dans l'ombre, sont en effet des hommes bien établis qui préfèrent « la dissimulation et la soumission publique à la rébellion ouverte ou même secrète contre le pouvoir établi » (p. 11). De ce point de vue, on est très loin de la radicalité politique du curé Meslier, qu'il serait d'ailleurs opportun de rééditer (car il n'est pas vrai, quoi qu'en disent G. Mori et A. Mothu, que l'excellente édition critique du *Mémoire* soit aujourd'hui facilement accessible).

Il est probable que l'ouvrage, qui présente la première édition critique de plusieurs textes, suscitera quelques polémiques dans le monde désormais bien peuplé des spécialistes de la littérature clandestine, où les débats autour de la définition de l'athéisme et de ses modes d'expression font rage (l'appareil critique fait, du reste, assez abondamment et loyalement référence à ces discussions). On pourrait trouver tout à fait dérisoires les efforts pour montrer que tel texte est l'expression d'un athéisme consommé plutôt que d'une variété de panthéisme ou d'agnosticisme, comme on pourrait juger futiles les disputes autour des procédures de dissimulation et du cri-

tère positif selon lequel il n'y aurait d'athéisme qu'explicitement déclaré. On aurait tort ! À travers ces débats historiographiques et méthodologiques autour de l'appréciation des courants clandestins de l'époque des Lumières, il y va bien de la possibilité *hic et nunc* de l'expression d'une pensée affranchie des superstitions (archaïsme n'est pas anachronisme !) capable, pour autant que cela est possible, de se prémunir contre son édulcoration (qui finit toujours par en devenir la négation pure et simple) et résistant, à la fois, à l'inepte idéologie qui voudrait nous faire croire (justement !) que dans le domaine de la lutte contre les fausses croyances la franchise est payante, et d'abord possible.

Jean-Pierre CAVAILLÉ.

Thierry Hoquet, *Buffon. Histoire naturelle et philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2005, coll. « Les dix-huitièmes siècles », 809 p.

Comme l'indique l'auteur (p. 7), ce livre reprend une thèse de philosophie dirigée par Francine Markovits et soutenue à l'Université de Paris X - Nanterre en décembre 2002. La pensée de Buffon y est exposée, analysée, démontée, dans ses connexions avec d'autres pensées de l'époque. Elle est entendue comme une philosophie, non pas seulement au sens de discussion des principes d'une science (comme lorsque Lamarck parle de *Philosophie zoologique*), mais aussi au sens où il est question de théorie de la connaissance, de morale et de métaphysique. Le tout réparti dans les multiples volumes de l'*Histoire naturelle*.

On aurait pu craindre, après les travaux de tant d'auteurs, et en particulier après la biographie magistrale de Jacques Roger (*Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989, 645 p.), et les actes du colloque de 1988 (*Buffon 88*, Paris, Vrin 1992, 771 p.), qu'il ne reste plus rien à dire sur l'œuvre de Buffon. On serait tenté d'expliquer par là l'abondance, dans l'ouvrage de Thierry Hoquet, des développements sur d'autres auteurs des XVII^e et XVIII^e siècles. Ces digressions peuvent néanmoins être justifiées si l'on considère que l'usage systématique des comparaisons relève ici d'une démarche méthodologique réflexive. En effet, la *comparaison*, dont Thierry Hoquet montre de manière convaincante qu'elle représente pour Buffon le principe de base de la connaissance, est constamment utilisée dans cet ouvrage, non pas seulement pour donner au texte de Buffon le contexte nécessaire à son intelligibilité, mais aussi pour en souligner la cohérence spécifique.

La qualité de l'analyse est servie par l'ampleur de l'érudition. À une réserve près concernant Richard Simon : la référence à l'interprétation historique de la Bible, proposée par ce contemporain de Spinoza, reste allusive et imprécise (p. 629), alors même que la place donnée aux rapports entre l'histoire civile et religieuse et l'histoire naturelle constitue un des points les plus forts de l'argumentation de Thierry Hoquet. Ce que résume cette phrase de la conclusion : « Si une dimension historique demeure bien dans l'*Histoire naturelle*, ce n'est plus au sens traditionnel *baconien*, mais en tant que l'histoire naturelle est pensée sur le modèle de l'histoire civile » (p. 749).

Cet ouvrage qui explore avec autant de brio que de sérieux les rapports entre philosophie et histoire naturelle témoigne de la fécondité de la tradition de l'histoire épistémologique. Écrit, argumenté et documenté, il fera référence pour toute étude ultérieure sur Buffon.

Jean-Marc DROUIN.

Condillac, *Traité des animaux*, Paris, Vrin, 2004, 254 p.

Par un petit dialogue imaginaire entre un naturaliste et un humaniste, Michel Malherbe introduit au *Traité des animaux* de Condillac (1755). Il en pose ainsi agréablement les principaux enjeux : faut-il penser différents ordres dans la nature, celui du corps et celui de l'âme ? Une telle césure correspond-elle à celle entre l'animal et l'homme ? Mais alors, qu'ont de commun la sensibilité humaine et bestiale ? Bref, c'est la question de la continuité ou non de la nature qui se trouve au centre de ce traité condillacien.

On peut considérer cet ouvrage comme un appendice polémique au *Traité des sensations* au travers d'une critique de Buffon, mais il doit en fait se lire à la lumière d'un débat beaucoup plus ample sur le vivant, qui commence avec Aristote et se poursuit jusqu'à Descartes, comme le rappelle Michel Malherbe dans son introduction et au travers d'un choix de textes proposés en annexe (malheureusement sans indication de traducteur pour les extraits initialement en langue étrangère). Le *Traité des animaux* engage également une théorie de la connaissance où la sensation n'est déterminante que parce que l'homme a péché, se rapprochant depuis lors de l'animal dans son appréhension du réel, mais où l'affirmation d'un dualisme de type cartésien est conservée. Le commentateur relève d'ailleurs précisément ce que Condillac retient de Descartes, ce qu'il doit à Locke, ce qu'il reprend de Leibniz ou de l'occasionalisme. Ces différentes influences nourrissent finalement une doctrine propre issue d'une méthode génétique proposant des thèses décisives comme celles d'un perfectionnement et d'un langage animal.

Dans son introduction claire et dense, Michel Malherbe n'hésite pas à relever les faiblesses et les approximations de Condillac (s'interrogeant par exemple sur le rôle de la démonstration de l'existence de Dieu dans l'ouvrage, sans lui trouver de justification définitive), mais sait aussi mettre en valeur son originalité : le *Traité des animaux* retrouve par cette présentation rigoureuse sa place et son importance dans l'histoire des philosophies de la vie.

Marie-Frédérique PELLEGRIN.

Immanuel Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, éd. d'Ivano Petrocchi, préface de Silvestro Marcucci, Pise, Istituti editoriali e poligrafici internazionali (Biblioteca di « Studi kantiani », n° 11), 2000, 202 p.

Dans l'Introduction à sa traduction du premier écrit publié par Kant (les *Lebendige Kräfte* de 1749), Ivano Petrocchi souligne (p. 26-28 et 34) l'influence décisive de Martin Knutzen sur un jeune Kant soucieux de critiquer une approche selon lui purement physique et newtonienne de la phénoménalité des forces, à l'avantage d'une approche leibnizio-wolffienne de leur fondement substantiel. De là l'essai de distinction kantienne entre « force morte » (approche physique, donnant lieu à la formule mv) et « force vive » (approche métaphysique, fondant la formule leibnizienne mv^2). Mais I. Petrocchi rappelle fort utilement que Kant ignorait malheureusement le *Traité de dynamique* de D'Alembert (1743), dans lequel (chap. XXVII et XXVIII) ce dernier dénonçait à l'avance les querelles métaphysiques qui exploiteraient unilatéralement deux formules également vraies selon que l'on mesure l'égalité ou l'équilibre de mouvements opposés (mv) ou que l'on exprime le frein ou ralentissement imposé par un corps au mouvement d'un

autre (mouvement retardé : mv^2). Il est dommage au demeurant que la bibliographie pourtant très dense du traducteur (p. 35-41) ne mentionne que les travaux allemands et italiens sur ce thème initial de la pensée kantienne et non les travaux français comme celui de M. Puech (*Kant et la causalité physique*, Paris, Vrin, 1990, chap. IV) et celui, plus ancien, mais classique, de J. Vuillemin (*Physique et métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955, chap. VIII, « Le problème des forces vives »), ce dernier fournissant une explication lumineuse de l'équivoque relevée par d'Alembert (p. 199-201), établissement des formules à l'appui. Au total, cette traduction, suivant sobriement la littéralité de l'écrit kantien, précédée de sa longue Introduction et de nombreuses notes historiques et épistémologiques, rendra certainement d'utiles services aux chercheurs.

André STANGUENNEC.

Henri d'Aviau de Ternay, *Un impératif de communication. Une relecture de la philosophie du droit de Kant à partir de la troisième Critique*, Paris, Le Cerf, 2005, coll. « Passages », 480 p., 49 €.

Les travaux d'Henri d'Aviau de Ternay sur Kant sont bien connus : sur Kant et l'Écriture sainte, sur la liberté kantienne comme impératif d'exode, sur le sublime comme résistance au spéculatif. Le nouveau livre consacré à la *Rechtslehre* est un très beau livre, très bien présenté matériellement, et très novateur dans ses analyses, qui n'intéresseront pas seulement les spécialistes de philosophie juridique et politique, mais tous ceux qui cherchent un sens actuel dans la philosophie de Kant.

Partant de l'analytique du sublime dans la *Critique de la faculté de juger*, l'auteur y voit la compréhension d'un dépassement des limites qui fonde un impératif de communication intersubjective dans la société civile. La philosophie de Kant n'est plus comprise comme une philosophie de la finitude, selon la thèse de Heidegger dans son *Kantbuch*, mais comme une philosophie du passage. Proposer de relire la *Doctrine du droit* (partie, à vrai dire, assez décriée de l'œuvre de Kant) à partir des considérations sur le jugement esthétique et sur le jugement téléologique peut paraître surprenant, et désarçonnera les lecteurs conventionnels. Mais, précisément, les œuvres tardives et négligées de Kant recèlent de grandes ressources méconnues. C'est la sublimité de la Révolution française qui permet d'articuler la problématique esthétique-morale du sublime (en particulier dynamique) et celle du droit (des personnes, des contrats, des États).

On doit à l'auteur de très suggestives mises au point sur la dimension politique de la religion et la dimension religieuse du droit au sein du criticisme kantien. Contre l'image d'un Kant stéréotypé, humaniste laïque radical et finitiste radical, en particulier, s'était déjà élevé, avec beaucoup de fermeté argumentative, Alain Boyer, dans son excellent *Hors du temps. Un essai sur Kant* (Paris, Vrin, 2001)¹. L'importance de la religion au cœur de la problématique critique, la conception de Dieu « hors de la succession du temps », le fait qu'on n'en ait jamais fini avec l'infini, tous ces points rajeunissent l'image de Kant, lui donnent des couleurs neuves. Mais, tandis que chez Alain Boyer il s'agit de montrer que Kant est un philosophe classique, comme Descartes ou Leibniz, H. d'Aviau de Ternay insiste sur la

1. Cf. page suivante.

fécondité actuelle de la problématique kantienne. Il suit les analyses de Marc Richir dans *Du sublime en politique* (Paris, Payot, 1991).

On ne perdra pas son temps à lire ce livre extrêmement clair et approfondi. La dimension positive de la théorie du mal radical y est présentée ; le modèle organique du corps politique, plutôt animal que végétal, est souligné ; la confiance dans l'humanité en dépit de tous ses méfaits, la force impérative du droit en dépit de toutes les forces de résistance, tout cela nous donne une image de la pensée politique et juridique de Kant comme d'un humanisme généreux, ouvert et fécond. L'ouvrage se termine par une partie consacrée à la confrontation avec Habermas, Lenoble et Berten.

Le fil directeur de ce livre profond est l'impératif de communication, fondé dans le *sensus communis aestheticus*, et ouvrant l'espace de l'intersubjectivité pour les hommes dans l'état juridique. On pourra en compléter la lecture par l'étude de l'auteur « Quelques pistes pour une lecture de l'essai de Kant sur *La religion* à partir de la troisième *Critique* », dans le recueil dirigé par Monique Castillo, *Criticisme et religion* (Paris, L'Harmattan, 2004), qui représente le plus important apport sur la philosophie kantienne de la religion depuis le livre de Jean-Louis Bruch (*La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968) et l'ouvrage magistral de Maria Antonietta Prantela, *Il legno storto. I significati del male in Kant* (Florence, Leo S. Olschki, 2002).

Jean-Louis VIEILLARD-BARON.

Hanno Birken-Bertsch, *Subreption und Dialektik bei Kant. Der Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog (FMDA II, 19), 2006, 204 p.

La présente étude aborde le concept de subreption à la lumière des expressions, latine et allemande, de *vitium subreptionis* et de *Subreption*, concept qui, selon H. Birken-Bertsch, a trouvé ses emplois les plus exigeants dans la philosophie kantienne. Précisément, cette étude poursuit une double fin : d'une part, présenter l'histoire du concept de subreption dans la philosophie kantienne, et ce en incluant sa préhistoire ; d'autre part, examiner la thèse d'une dialectique de la raison dans l'ancrage que lui a conféré Kant. Cet ouvrage vise, ce faisant, à combler un vide dans les études kantienues. L'A. remarque en effet, à juste titre, que la relative fréquence de l'usage du terme de « subreption » chez Kant contraste avec la faible considération qui a été accordée à ce concept ainsi qu'aux problèmes qui lui sont liés dans la réception et l'interprétation de la philosophie kantienne – aucun travail n'ayant jusqu'ici examiné les différents usages du concept de subreption dans le corpus kantien.

Avant d'analyser les usages du concept de subreption qui traversent l'opus kantien, H. Birken-Bertsch commence par exposer la préhistoire juridique et l'histoire philosophique de ce concept, histoire introduite par Jungius et Leibniz et dans laquelle Christian Wolff joua un rôle central. Le concept de subreption est utilisé en philosophie dans l'expression latine *vitium subreptionis* depuis Jungius et Leibniz afin de critiquer l'erreur méthodologique dans l'argumentation philosophique. On commet une erreur de subreption dans la définition lorsqu'on attribue différentes définitions à une expression. Selon Christian Wolff, qui permit au concept de subreption de trouver sa place dans les manuels de logique et de métaphysique du XVIII^e siècle, il y a erreur de subreption dans l'expérience (*vitium*

subreptionis in definiendo) lorsqu'un état de fait inféré est donné comme fondé sur la sensation.

Le développement de ce concept culmine dans la *Dissertation de 1770* de Kant, dont le chapitre « De la méthode relative aux sensibles et aux intelligibles en métaphysique » prescrit précisément d'éviter le *vitium subreptionis*. Dans la perspective de 1770, où le concept de *vitium subreptionis* se transforme en *vitium subreptionis metaphysicum*, on commet une telle erreur lorsqu'on accorde trop d'importance à la sensibilité et que l'on attribue aux choses en soi des propriétés revenant exclusivement aux phénomènes. Ce concept, central dans la *Dissertation*, n'est utilisé qu'occasionnellement dans la *Critique de la raison pure*. Selon la première *Critique*, les subreptions apparaissent comme des erreurs de la faculté de juger, notamment lorsqu'on prend les phénomènes pour des choses en soi ou les principes (simplement) régulateurs pour des principes constitutifs. Dans cette optique, se pose la question de savoir si l'affirmation kantienne d'une dialectique de la raison s'applique également aux erreurs diagnostiquées dans la Dialectique transcendantale. En quoi ces erreurs ne seraient-elles pas, en effet, imputables à une dialectique de la raison elle-même ? En réponse à cette question, le présent travail met en évidence que, si la dialectique de la raison doit être dialectique de la raison au sens strict, c'est-à-dire distinguée de la faculté de juger et de l'entendement, la dialectique transcendantale se fonde sur la subreption. Selon H. Birken-Bertsch, l'antinomie de la raison pure ne satisfait pas aux critères établis par Kant d'une dialectique de la raison, et il ne reste, en dernière analyse, pour expliquer l'erreur dialectique, que la subreption.

Sophie GRAPOTTE.

Alain Boyer, *Hors du temps. Un essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2001, coll. « Problèmes et controverses », 318 p., 28 €.

L'auteur présente son ouvrage comme un « essai », voire comme la « gageure » d'une interprétation ouverte « à la discussion et au risque de critique » (Avant-propos, p. 7). Et, en effet, au-delà d'une lecture particulièrement fine et attentive tant à la forme logique qu'à la teneur des arguments kantien, il n'hésite pas à faire valoir les difficultés rencontrées et les présupposés selon lui non critiqués de l'entreprise kantienne, tout en la confrontant aux auteurs de la philosophie contemporaine qu'il connaît particulièrement : le rationalisme critique de Karl Popper, bien sûr, mais aussi bien Wittgenstein ou Rawls. La philosophie kantienne étant le « criticisme », les trois Parties concernent successivement « Le projet critique », « La solution critique », « La vérité critique », suivies d'une conclusion, « Le rempart du monde intelligible », faisant le bilan de ce qui est selon Alain Boyer l'essentiel : « Le but de Kant est bien de sauver la métaphysique comme science, non pour fonder la religion, qui n'en a pas plus besoin que la mathématique, mais pour lui servir de "rempart" (*Schutzwehr*) » (p. 296). Sans doute ne s'agit-il pas des formes de la religion révélée comme telles *mais de la religion dans les limites de la raison* (pratique), dans le sens de laquelle il est demandé aux premières de se réfléchir et de s'épurer, avec « l'idée d'une préséance en dernière instance de la raison sur la révélation » (p. 208). C'est bien toutefois l'ambition fort classique de la constitution d'une métaphysique de l'intelligible qui préoccupa continuellement Kant, et nous avons déjà formulé ici même un avis de cette sorte,

notamment en rendant compte du livre d'Alain Renaut (*Kant aujourd'hui*, n° 4, 2002, p. 484) : la constitution d'une métaphysique pratique contenant une doctrine de la religion est bien le sens de l'entreprise, et l'on « raisonnerait » peut-être trop vite, d'ailleurs, à poser qu'elle n'a en tout cas pour nous plus de sens « aujourd'hui ». Ce livre se lit, en tout cas, avec plaisir, tant l'auteur y exploite une fine érudition au service de sa perspicacité spéculative, non sans quelques points de plaisante ironie, toujours prudemment dosée.

André STANGUENNEC.

Adelino Braz, *Droit et éthique chez Kant : l'idée d'une destination communautaire de l'existence*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, 355 p.

La *Métaphysique des mœurs* (1797), qui a pour objet d'élaborer un système normatif légiférant sur l'exercice de la liberté, se divise en deux doctrines, la « doctrine du droit » et la « doctrine de la vertu ». Bien que l'impératif catégorique se présente comme le fondement commun au droit et à l'éthique en tant que lois de liberté, la *Métaphysique des mœurs* pose, de toute évidence, deux législations, juridique et éthique, hétérogènes (alors que le droit renvoie à la légalité des actions et concerne uniquement l'élément formel de la relation entre arbitres dans leur extériorité, l'éthique – la vertu – concerne la moralité des actions, selon une législation interne, qui traduit un rapport de soi à soi). Dans cette perspective, la question essentielle à laquelle cette étude se propose de répondre est la suivante : considérant l'hétérogénéité de leurs législations, est-il possible de penser un passage entre le droit et l'éthique ? Autrement dit, le droit peut-il s'affirmer comme une pré-condition de l'éthique et se présenter ainsi comme le moyen de son propre dépassement vers une communauté éthique ? L'enjeu de cette recherche est double : il s'agit, d'une part, de situer le droit au centre même du système normatif kantien et de rendre raison de sa priorité téléologique sur l'éthique ; d'autre part, de conférer à toute communauté humaine un horizon éthique.

Afin de dépasser l'hétérogénéité qui existe entre ces deux législations, l'A. estime nécessaire de penser la relation entre droit et éthique comme un passage téléologique. Plus précisément, A. Braz propose de concevoir le rapport entre droit et éthique comme un passage au sein du développement téléologique de la raison. En posant un état de nature de la raison, à la fois juridique et éthique, Kant définit les modalités d'un progrès qui s'accomplit dans l'histoire de la liberté et qui articule ensemble les deux législations, les deux communautés. Il s'ensuit que l'histoire morale de la raison conduit le droit et l'éthique à s'inscrire dans un même processus afin d'instituer une communauté en progrès. Dans ce procédé qui s'inscrit dans l'histoire comme lieu de réalisation des dispositions originelles, le droit se révèle comme le moyen de son propre dépassement, en tant qu'il conduit la communauté humaine à sortir de l'état de nature et à entrer dans un état civil, afin de tendre vers sa destination finale qui réside dans un état éthique. Ainsi, chaque individu, au sein de la communauté éthico-civile, ne vivra plus sous des lois de contrainte, mais bien sous des lois de vertu. Il ressort, par suite, de cette recherche que la pensée morale de Kant ne doit plus être lue selon la perspective d'un monologisme, mais, au contraire, dans l'horizon d'une communauté humaine universelle. En dernière analyse, il convient, selon A. Braz, de retenir de la réflexion kantienne

« l'exigence d'unité systématique qui vise à montrer que les individus ne sont pas des êtres isolés dans leur subjectivité, mais que, par leur dimension intelligible, ils prennent conscience de la communauté à laquelle ils appartiennent : une communauté vertueuse au sein de laquelle chacun reconnaît l'autre comme son prochain » (p. 339).

Sophie GRAPOTTE.

Heinz Eidan, *Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem*, Berlin-New York, Walter de Gruyter (Publication des *Kantstudien*, 2000, n° 138), 421 p.

Il s'agit là d'un travail pour l'obtention de l'habilitation (*Habilitationschrift*, 1999) dont l'objet est la reconstruction systématique du problème ontologique du fondement dans la philosophie de Kant. L'auteur part de la question du fondement dans les écrits précritiques avec la différence entre *ratio essendi* et *ratio cognoscendi* (telle qu'exposée notamment dans la *Nova Dilucidatio* de 1755) et sa reformulation ultérieure comme distinction entre *Realgrund* et *Erkenntnisgrund* (tout particulièrement dans *L'unique fondement possible...* de 1763). Ensuite, il suit pas à pas la recherche kantienne d'une solution proprement critique de ce problème dans les œuvres de la maturité, c'est-à-dire dans les trois *Critiques*. Ce travail de reconstruction paraît fort exact et scrupuleux. Il a aussi le mérite de confronter la problématique kantienne du fondement avec ses reprises chez Fichte, Schelling et Hegel, à travers de petites digressions sur ces auteurs indiquées judicieusement en parallèle, à chaque étape et dans chaque ouvrage.

André STANGUENNEC.

Mai Lequan (dir.), *Métaphysique et philosophie transcendantale selon Kant*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Ce volume d'actes d'un colloque tenu à Lyon durant l'hiver 2002 rassemble neuf textes proposant autant de points de vue interrogeant le passage du thème métaphysique au thème transcendantal chez Kant et la survivance du métaphysique dans le transcendantal.

Le volume s'ouvre par une étude de Bernard Bourgeois sur la positivité du discours transcendantal dans « Positif et négatif chez Kant », soulignant la visée positive de la part négative de la démarche critique. Selon B. Bourgeois, cette positivité est liée à la raison et à son autocompréhension comme système qui se pose en se différenciant en lui-même. Cette position ne conduit à aucun savoir, mais donne les règles pour orienter les progrès de l'entendement. L'autoposition de la raison n'est directement objectivante que sur le plan pratique. B. Bourgeois montre alors que le positif moral est à ce point radical que toutes les formes de négativité ne prennent chez Kant leur sens qu'à titre de moyens en fonction d'une fin posée positivement par la raison elle-même (p. 28). La négation joue ainsi toujours un « rôle subordonné » par rapport à une finalité « portée par la présence phénoménale de l'absolu s'attestant à elle-même dans et par l'autonomie morale » (p. 29).

Revue philosophique, n° 2/2007, p. 201 à p. 265

Dans « Kant et les pas de la métaphysique », Bernard Mabilbe s'intéresse aux scansion de l'histoire de la métaphysique, au *Schritt*, de manière à y situer le discours proprement transcendantal. Contre l'hypothèse que l'histoire de la raison conduirait la critique vers le « post-métaphysique » (p. 34), B. Mabilbe souligne que, en restant l'affaire de la critique, la métaphysique n'est pas censurée comme par le scepticisme, mais soumise à discipline, et, dans cette mesure, conservée au titre d'une aspiration qui ne peut être comblée que par la raison pratique. Reste à comprendre le sens du « pas » (*Schritt*) : étape historique ou manière de progresser ? (p. 41). Il renverrait en fait à une histoire *a priori*, qui seule convient à une histoire philosophique de la philosophie, par opposition au « positivisme historiciste » (p. 45), l'enjeu étant de maintenir une articulation entre l'intemporalité des traditions philosophiques et leur « être-là temporel » (p. 47) afin que l'histoire de la philosophie ne soit pas simple affaire d'érudition mais partie intégrante de la philosophie (Kant, AK 7, 343).

L'écriture kantienne fait l'objet du texte de François Marty, « Quand la logique se fait transcendantale. Recherche sur l'écriture des *Critiques* kantienne », qui propose de comprendre le passage de la logique formelle à la logique transcendantale à la lumière de son rapport à l'*Organon* aristotélicien. F. Marty veut montrer que la logique transcendantale aurait transformé la structure de l'*Organon*, puis que les autres *Critiques* auraient, à leur tour, été écrites par transformation de la *Critique de la raison pure* (p. 77) : une première fois à partir du canon de la raison pure et ensuite à partir du jugement. La totalité du texte critique serait ainsi celle d'un texte retravaillé et, en évitant de produire un peu probable métalangage, Kant anticiperait ainsi le tournant linguistique du XX^e siècle.

Dans « Kant et la question de la transcendance », Yves-Jean Harder étudie la métaphysique par le biais de son désir et de la manière dont elle est invitée par le scepticisme à renoncer à l'objet de celui-ci (p. 94). La discipline que la raison doit ainsi s'imposer s'avère être aussi une discipline du désir, dont la visée doit rester immanente, ce qui le conduit à s'accomplir moralement, même s'il est en soi désir de transcendance. Mais, puisque cette discipline qui vise les usages de la raison provient de la raison elle-même, elle s'émancipe de la censure sceptique, dont le fondement reste, pour Kant, dogmatique.

« Le problème du temps dans l'Analytique transcendantale » d'Alexander Schnell propose, à rebours de la lecture heideggerienne de Kant, de comprendre le temps à partir de l'entendement, les synthèses de l'entendement étant ce qui constitue pour Kant le temps en ses trois modes : la permanence renvoyant à la recognition dans le concept ; la succession, à la reproduction dans l'imagination ; et la simultanéité, à l'appréhension dans l'intuition (p. 108-109). Avec la déduction des catégories, il en irait ainsi aussi de la forme de la sensibilité. Entendu radicalement, cela signifie que l'entendement ne détermine pas seulement l'ordre temporel des phénomènes, mais aussi « celui du temps *a priori* », ce qui, note A. Schnell, pose un problème eu égard à la séparation des deux souches de la faculté de connaître (p. 133).

La notion d'affinité est au centre du texte de Mai Lequan, « Affinité transcendantale et affinité empirique chez Kant », et sert de fil conducteur pour une interrogation sur l'articulation du transcendantal avec l'empirique en interrogeant la manière dont l'affinité détermine l'imagination transcendantale. L'analogie avec l'affinité chimique permet de penser un type de synthèse (impossible à connaître) pour mieux cerner « la façon

dont l'imagination transcendante productive invente des parentés symptomatiques entre diverses représentations » (p. 221).

Bruno Barthelmé consacre à l'usage régulateur de la raison une étude du « comme si » kantien dans « L' "Appendice à la Dialectique transcendante" de la *Critique de la raison pure* : le langage du *comme si* et la notion d'usage régulateur de la raison », afin de mettre en évidence le nouveau type de discours inventé par Kant avec ce type de jugement dont il analyse le statut épistémique particulier.

La question des limites du discours transcendantal, et du franchissement de celles-ci, est au centre du texte de Jean-Christophe Goddard sur la dimension pratique du sujet dans l'*Opus postumum*, dans lequel il est montré comment l'autonomie morale, en tant qu'autocratie du sujet, s'articule à l'autoconstitution du sujet en un système d'idées dont le thème est au centre de la dernière philosophie transcendante de Kant.

Enfin, la question de la cohérence du discours transcendantal étant au centre de la critique que Jacobi a adressée à Kant, Jean-Michel Buée se propose, dans « La critique de la critique kantienne de la métaphysique chez Jacobi », d'interroger le sens du propos de Jacobi par-delà l'apparence d'une démarche herméneutique dont il rappelle la dimension sophistique. Le caractère « réactif ou régressif » de la lecture de Jacobi est alors interprété comme étant lié à l'irrationalisme de son propos, ce qui met d'autant mieux en évidence la spécificité du discours kantien et son ancrage dans l'intérêt pratique de la raison.

L'ensemble de ces textes permet de poser la question de la pertinence et de la vitalité du questionnement transcendantal aujourd'hui, en reconduisant celui-ci à son origine historique et en insistant à plusieurs reprises sur la spécificité de ce type de discours. Mais, même dans une perspective historique, la richesse des thèmes et des approches proposés ici décourage toute tentative de trouver un point focal pour en articuler l'ensemble. On pourra toutefois s'interroger, à partir d'eux, sur le sens de l'antidogmatisme chez Kant et dans toute philosophie qui voudra reprendre son héritage. La première réaction à la philosophie de Kant a été un renouveau sceptique fortifié par la Critique. Et il n'est pas certain que la tentative kantienne d'assimiler le discours sceptique à un dogmatisme (notamment dans les Antinomies) soit très convaincante. Le spectre sceptique parasite et trouble le duel entre philosophie transcendante et métaphysique dogmatique. Les textes de Bernard Mabillet et de Yves-Jean Harder le rappellent, et on ne peut pas oublier que Jacobi est un lecteur attentif de Hume : la référence sceptique constitue-t-elle pour autant un retour aux certitudes traditionnelles ? Pour s'en convaincre, il faudrait être certain que Kant a vraiment répondu au « problème de Hume » de manière à le dépasser, et pour cela s'assurer que la philosophie transcendante lui est supérieure *en tant que système*. Mais cela impliquerait à son tour que le système de la philosophie transcendante puisse être fondé en totalité sur l'intérêt pratique. Or, dans la *Critique de la raison pure*, le pratique est envisagé à la marge, et quand dans la seconde *Critique* il passe au centre, le propos de Kant cesse, comme le note Mai Lequan, d'être qualifié de « transcendantal ». Le chantier antidogmatique reste donc ouvert, et on notera en ce sens que le résultat des éclaircissements du texte de Kant auquel parvient Alexander Schnell est une remise en question fondamentale du rapport entre ce que Kant se propose de faire, et les résultats que peut constater le lecteur. Aussi bien, en mettant le sujet au centre de la réflexion et en soulignant

que la philosophie n'est jamais qu'un philosophe que chacun accomplit pour son compte, Kant s'exposait à ce qu'on puisse s'interroger aussi sur son assurance que « la structure du système, considéré comme unité, ne court pas le moindre danger » (AK 111, 26).

Marie-Frédérique PELLEGRIN.

François Marty, *L'homme, habitant du monde. À l'horizon de la pensée critique de Kant*, Paris, Honoré Champion, 2004, coll. « Travaux de philosophie », 356 p.

F. Marty rappelle dans son avant-propos que l'expression « habitant du monde » (*Weltbewohner*) figure dans l'*Opus postumum* et, après une Introduction traitant de l'analogie « empirique » et de l'analogie « symbolique » comme des pôles tensionnels du connaître et du penser dans le monde, l'ouvrage engage (en sa première partie, « La destination de l'homme ») la relation de l'homme au monde, dont il habite l'espace sensible par sa science (de la « nature ») et l'espace intelligible par sa pratique morale de la « liberté », entre lesquels le jugement, esthétique puis téléologique, tente de penser le « passage » : méthodologie transcendante, jugement esthétique, question de la loi morale et catégories de la liberté sont les thèmes des chapitres successifs de ce premier moment. La seconde partie, « Le monde de l'homme », opère la reprise en « touches nouvelles » (p. 150) des configurations résultant du monde ainsi habité : configuration duale du monde cosmologique antinomique ; puis de l'affection théorique (réceptivité) et de l'affection pratique (sublimité) ; du sens commun et de l'âme, aussi, comme centre de l'esprit ; de la religion, enfin, position d'un monde intelligible figurant les conditions suprasensibles de la réalisation de la liberté dans le monde sensible. La troisième partie, « Citoyen du monde, voyageur sur la Terre », vise à établir que la « citoyenneté du Monde est pour Kant l'horizon de sa pensée politique » (p. 266). La mise en œuvre de la liberté ne vise en effet pas seulement la communauté ecclésiastiquement morale (fin de la seconde partie), mais la communauté éthico-juridique sur la Terre : d'où les articles argumentés d'une Paix perpétuelle, avec ses conditions juridiques d'hospitalité universelle et ses conditions intellectuelles de « vigilance » éclairée. L'ouvrage est composé à partir d'articles, de communications et de contributions à des colloques et congrès, à partir desquels F. Marty donne à nouveau la preuve de sa pénétration philosophique et érudite de l'œuvre kantienne à propos de son horizon de pensée : les relations de l'homme et du monde.

André STANGUENNEC.

Désiré Nolen, *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz. Histoire et théorie de leurs rapports*, préface d'Adrian Nita, Paris, L'Harmattan, 2006, coll. « Ouverture philosophique », XXVI et IV-478 p.

Cet ouvrage, paru initialement en 1875 et dont L'Harmattan offre une réédition, est la première monographie à avoir abordé de manière détaillée la relation entre les philosophies de Kant et de Leibniz. Soulignant la nouveauté de la philosophie kantienne ainsi que la continuité existant entre cette dernière et le système leibnizien, Désiré Nolen se propose d'établir

que le dialogue entre les deux philosophes est parfaitement possible malgré les différences qui séparent leurs conceptions respectives. La structure de l'ouvrage reflète cette intention. Après une brève présentation de la métaphysique de Leibniz, il explicite l'évolution de la pensée kantienne au cours de la période précritique puis critique (passant en revue les grands points de la *Critique de la raison pure*, des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, de la *Critique de la raison pratique* et de la *Critique de la faculté de juger*). Le noyau de l'ouvrage est constitué de deux tentatives de conciliation : la conciliation « théorique » de la métaphysique leibnizienne avec la philosophie critique kantienne et la conciliation « dans l'histoire » de ces deux philosophies (à partir de la conciliation « pressentie » par Kant et de celle « opérée » par Fichte, Schelling, Hegel et Schopenhauer).

Afin de montrer qu'au-delà des différences il est possible d'établir un dialogue entre Kant et Leibniz, Désiré Nolen souligne ce qu'il considère comme des points de convergence entre ces deux philosophies. Les éléments de continuité ainsi relevés étant nombreux, je n'en mentionne que quelques-uns, parmi les plus significatifs. *Au niveau de la sensibilité*, le point commun essentiel de ces deux philosophies réside, selon lui, dans l'idéalité ainsi que dans l'infinité de l'espace et du temps. *Au niveau de l'intellect*, il souligne que Leibniz et Kant affirment tous deux la liaison entre la causalité, l'action, la force et la substance ainsi que l'idéalité de la matière. *Au niveau de la raison*, il explicite en quoi, pour Kant comme pour Leibniz, l'absolu n'est pas objet des sens ou de la réflexion. *Au niveau du jugement téléologique*, il met en évidence que les deux philosophes envisagent l'univers comme l'instrument de la loi morale. *Au niveau de la raison pratique*, il remarque que les deux aspects de l'homme, sensible et intelligible et, par suite, son appartenance aux mondes naturel et intelligible, convergent, dans la perspective kantienne comme dans la perspective leibnizienne, vers l'idée de devoir.

Même si l'on peut, à mon sens, émettre des réserves à l'encontre de certaines affirmations de Désiré Nolen, il n'en demeure pas moins que cet ouvrage, rédigé il y a plus d'un siècle, continue de livrer de précieux enseignements sur les liens complexes que l'on peut tisser entre la pensée de Kant et celle de Leibniz, et qu'il constitue aujourd'hui encore une contribution importante à l'historiographie de la pensée moderne.

Sophie GRAPOTTE.

Alberto Rosales, *Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2000, XII-370 p.

Ce travail universitaire ambitionne une reconstruction méthodique du statut des catégories dans la première *Critique* kantienne : d'abord leur origine subjective, puis leur systématité, ensuite leur fonction de constitution de l'objectivité empirique, enfin les limites de leur extension cognitive. Le premier chapitre envisage l'inscription de la problématique catégoriale de Kant dans la tradition ontologique métaphysique (Aristote, Leibniz, Wolff) ainsi que son autonomisation progressive vis-à-vis de cette tradition, menant à l'hypothèse révolutionnaire, dite « copernicienne ». Le chapitre II reconstruit la déduction métaphysique des catégories ; le chapitre III opère semblablement vis-à-vis de la déduction transcendantale. Le chapitre IV étudie le schématisme transcendantal ; le chapitre V restitue, quant à lui, la transformation de ces expositions quand l'on passe de

la première (A) à la seconde édition (B) de la *Critique*. Le chapitre VI, enfin, reconsidère l'habituelle alternative relative à l'origine *radicale* de la subjectivité des catégories : s'agit-il de la subjectivité d'un entendement toujours déjà extérieur à la sensibilité (position qui a la faveur, on le sait, du néo-kantisme) et pour lequel le schématisme de l'imagination n'est jamais qu'une médiation méthodologique instrumentale ? Ou bien s'agit-il d'une unité synthétique qui serait, *plus radicalement encore*, celle de l'entendement et de l'intuition eux-mêmes dans l'imagination originaire (Hegel l'entendant comme raison originaire, Heidegger comme auto-affectation de la temporalité originaire) ? Tous ces thèmes et questions sont restitués avec une indéniable clarté et le travail tient ce qui était donné dès le début par l'auteur comme son ambition méthodique.

André STANGUENNEC.

Ingeborg Schüssler, *Art et liberté dans l'idéalisme transcendantal. Kant et Schiller*, Lausanne, Payot, 2005, 313 p.

Notre monde est déterminé par les sciences, la technique, l'industrie, l'économie, etc., complexe qui devient de plus en plus impératif et constitue la réalité effective d'aujourd'hui. Or, plus cette réalité devient effective, plus son efficacité devient massive, plus elle nous oppresse et moins nous pouvons nous en satisfaire comme seul et unique mode de l'être. Nous sommes aujourd'hui à la recherche de quelque chose d'autre qu'elle, différent d'elle. Ingeborg Schüssler se demande si l'art ne serait pas précisément une instance en mesure de nous ouvrir à cet autre. Si tel est le cas, l'œuvre d'art a besoin de la pensée pour lui procurer un lieu où pouvoir exister intégralement au sein même du monde actuel. Comment donc penser l'art aujourd'hui ? Quel sens l'œuvre d'art peut-elle avoir dans le monde actuel ? Y a-t-il un enjeu aujourd'hui encore pour la philosophie de l'art et, si oui, quel est-il ? Afin de répondre à ces questions, cet ouvrage tente de reformuler la conceptualité de l'art en un sens qui lui permette de se déployer à nouveau au sein de notre monde actuel. Pour ce faire, il doit mener à bien trois tâches distinctes et complémentaires : repenser cette conceptualité dans sa genèse même, à partir de son origine dans la pensée grecque de Platon et d'Aristote ; mettre ainsi en lumière les présuppositions implicites et impensées qui l'ont rendue possible et la sous-tendent jusqu'à nos jours ; transformer, à partir de ces dernières, cette conceptualité de sorte qu'elle soit appropriée pour penser l'œuvre d'art à l'époque actuelle.

Précisément, après un aperçu de l'histoire des positions majeures de la philosophie de l'art à partir de sa fondation à l'Antiquité grecque jusqu'à l'époque moderne et contemporaine, cet ouvrage examine le statut de l'art à l'une des époques majeures de la philosophie de l'art, époque que I. Schüssler appelle « l'idéalisme moderne critico-transcendantal de Kant et de Schiller » et qui thématise, selon elle, de manière privilégiée, le rapport entre art et liberté. À partir d'une lecture de la première partie de la *Critique de la faculté de juger* (1790) de Kant et des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795) de Schiller, elle s'attache à mettre au jour l'enjeu de la philosophie de l'art dans le cadre de l'idéalisme transcendantal : la dimension de la liberté comme dimension essentielle de l'art. Cette lecture conduit I. Schüssler à expliciter en quoi la beauté sensible est, selon Kant, le symbole de la liberté au sens de la liberté pratico-morale, selon

Schiller, le symbole de la liberté au sens d'une liberté spécifiquement esthétique, liberté proprement humaine (dans laquelle l'homme est à proprement parler homme). Dans son effort pour montrer la continuité comme les mutations du statut de l'art dans l'histoire de la philosophie de l'art de Platon jusqu'à l'époque moderne et contemporaine, cet ouvrage contribue à penser le sens de l'art aujourd'hui.

Sophie GRAPOTTE.

Charlotte Coulombeau, *Individu et vérité. Le philosophique chez G. E. Lessing*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005, 652 p.

Cet ouvrage, issu d'une thèse soutenue à l'Université de Clermont-Ferrand, a d'abord l'immense mérite de faire découvrir au public français la pensée d'un auteur plus célébré en France que réellement connu. Examinant en détail cette œuvre à multiples faces, l'auteur considère Lessing comme un philosophe à part entière et non comme un simple précurseur de la philosophie allemande ultérieure. La thèse est que l'ensemble de l'œuvre de Lessing est centré sur la question de la vérité. Concernant les domaines poétique, théologique, métaphysique et moral, la vérité renvoie toujours à l'idée d'édifice : elle n'est pas le fondement dont on doit s'assurer comme base d'une construction, mais elle doit se dévoiler elle-même comme construction. Parce qu'elle est ce qui s'édifie, la vérité a une dimension foncièrement pratique et poétique, au sens où elle est à produire en produisant elle-même ses exigences pratiques et normatives. L'exigence de recherche de la vérité est ainsi inséparable d'une exigence éthique de rapport à soi : la vérité de la métaphysique est donc une éthique de la vérité. Or la vérité est d'abord ce que l'individu produit comme texte dans un horizon herméneutique instantant une dialectique de l'individuel et de l'universel, reposant sur le concept de critique. Celle-ci consiste à s'élever du particulier au général, selon un principe de réduction, et à redescendre du général au particulier, selon un principe d'application. Par là, la critique est invention et assure la production du penser par soi-même, jouant du même coup un rôle de médiation entre la création et le public. Lessing formule ainsi trois exigences majeures de l'*Aufklärung* : la nécessité de prendre pour modèle l'individu, l'exigence de la pensée autonome et d'une logique de l'invention, le rapport de l'auteur à un public.

Dans une première partie, l'auteur se penche sur le rapport de Lessing à la philosophie. La vérité comme problème philosophique surgit aussi bien à partir du domaine poétique que de l'interrogation théologique : si la vérité intérieure de la foi nous conduit à l'idée d'une vérité absolue, la vérité poétique exige d'approfondir le statut métaphysique de l'individu et de l'histoire. La deuxième partie étudie ainsi le rapport entre vérité, histoire et individu dans une confrontation avec l'histoire de la philosophie, notamment avec Leibniz et Spinoza. Dénonçant avant Kant la stérilité de la métaphysique dogmatique, Lessing met en place un questionnement nouveau : l'individu pensant a pour tâche de chercher la vérité absolue, que celle-ci existe ou non, en trouvant d'abord les moyens d'une telle recherche et de la communication de ses résultats. Il y a donc une relativité affectant toute saisie absolue du vrai, qui ne débouche pas pour autant sur le scepticisme : la vérité est toujours fuyante, impliquant nécessairement une part d'occultation. Tel est précisément ce qui définit le rapport de l'individu à une éthique de la vérité, relation qui fait l'objet de la dernière

partie du livre. La question de l'éthique de la vérité est étroitement liée à celle de la communication et de ses stratégies. Il apparaît alors que le rapport à l'absolu est fondamentalement pratique, puisque la véritable métaphysique est une éthique de la vérité qui fait ressortir la dimension foncièrement pratique de la construction du vrai.

Comme le souligne E. Schwarz dans sa *Préface*, ce travail a d'abord le grand mérite de montrer ce qui fait la spécificité philosophique de Lessing, qui n'est pas « un simple maillon en marche vers l'idéalisme allemand ». Ce livre riche et dense, qui reconstitue minutieusement et brillamment l'ensemble de la pensée de Lessing, est un outil de travail extrêmement précieux.

Jean-Marie VAYSSE.

Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, présenté et traduit par Domenico Felice, Pise, ETS, 2004, coll. « Tracce », 88 p., 10 €.

Cette collection présente aux lecteurs italiens des textes étrangers avec des introductions précises. Le texte de Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, est présenté par un grand connaisseur de cet auteur dont nous avons pu suivre les précédentes publications. Ce texte, écrit entre 1736 et 1743, peut être considéré comme une démarche préparatoire à *L'Esprit des lois*, au point que plusieurs chapitres y furent déplacés (au livre XIV, chap. II, § 1 à 7). La traduction est accompagnée de notes précises et éclairantes.

L'introduction rappelle l'importance de notions développées dans *L'Esprit des lois*. C'est d'abord l'esprit général d'une nation ou d'un peuple, dont s'inspirent les institutions juridico-politiques. La notion de cause, la distinction des causes physiques et morales et le lien établi avec le caractère général d'une nation sont analysés. Ces causes sont cherchées dans les opérations de l'âme. Leur conditionnement physique avait déjà été présenté par Hippocrate et Galien, puis Juan Huarte. Le rôle des vents du Nord ou du Sud, la composition physique du territoire, la référence aux animaux-machines cartésiens sont présentés. Interviennent la nature et le climat, ainsi que l'éducation. Ainsi se forme le jugement, exercice de la principale faculté de l'âme. Notre caractère reçoit l'influence de la société où nous vivons. Il y a donc une vision dualiste de l'homme, dont doit tenir compte l'établissement de la science universelle des systèmes politiques et sociaux, dans le rapport entre les manières de vivre et les législations. Ainsi, dans cet essai, était déjà posé le problème des rapports entre le physique et le moral, le collectif et l'individuel, la climatologie et la sociologie. Cette édition permet de le remettre en valeur.

Michel ADAM.

Domenico Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Florence, Olschki, 2005, coll. « Pansophia. Testi e studi sulla modernità », 210 p.

Domenico Felice (éd.), *Montesquieu e i suoi interpreti*, Pise, ETS, 2005, coll. « Memorie e atti di convegni », 2 vol., 940 p., 30 €.

Domenico Felice, avec la collaboration de Giovanni Cristani, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, CLUEB, 2006, coll. « Lexis. 2, Biblioteca delle lettere », 332 p., 26 €.

Parus à quelques mois d'intervalle, ces trois ouvrages écrits ou dirigés par Domenico Felice sont caractéristiques de l'activité d'un des spécialistes italiens les plus connus de Montesquieu. Les recherches nombreuses qu'il a consacrées à son auteur se sont en effet développées depuis plusieurs années selon deux axes privilégiés. Le premier consiste à relire et à analyser *L'Esprit des lois*, seul ou en dirigeant des volumes collectifs, dans une perspective soucieuse surtout de mettre en relief les éléments portants d'un classique aux nombreuses facettes. Le deuxième est représenté par l'histoire de la réception et des interprétations de la pensée de Montesquieu, ce qu'on appelle sa *fortuna*. Si cette articulation de la recherche sur deux niveaux – histoire proprement dite et histoire de l'historiographie – est assez traditionnelle dans le domaine des études d'histoire de la philosophie en Italie, elle semble ici dictée également par une nécessité interne à l'objet de la recherche. Depuis deux siècles et demi, l'importance de Montesquieu dans l'histoire de la philosophie politique n'a presque jamais été mise en question. Il semble jouir d'une actualité sans cesse renouvelée, ce qu'on ne saurait dire aussi facilement pour les théories politiques d'autres classiques, comme Hobbes, Hegel, ou Marx lui-même. Pourtant, cette importance ne correspond pas à une signification évidente, et l'auteur de *L'Esprit des lois* ne cesse d'être l'objet de représentations antithétiques : philosophe ou (proto)sociologue ? Progressiste ou conservateur ? Libéral, prélibéral ou républicain ? Les controverses ou même les méprises qui ponctuent l'histoire de sa réception n'ont pas épargné ses doctrines les plus connues, telle que la tripartition des pouvoirs. D'où le lien méthodologique entre tout essai d'analyse de *L'Esprit des lois* et l'étude de sa *fortuna* : d'une part, la connaissance des réactions très variées suscitées par cet ouvrage peut servir à en dégager les enjeux et les éléments centraux ; de l'autre, l'analyse interne du texte laissera repérer des thèmes ou des lignes de développement permettant de s'orienter dans les nombreuses questions qu'il a éveillées chez ses lecteurs, et de l'interroger à nouveau, les yeux ouverts sur l'actualité, mais sans crainte d'anachronismes.

Le livre que D. Felice a intitulé *Pour une science universelle des systèmes politico-sociaux* relève du premier de ces deux axes de recherche. Ses trois chapitres, déjà publiés dans leurs premières versions entre 2002 et 2004, visent à examiner les trois innovations majeures introduites, selon l'auteur, par *L'Esprit des lois* dans l'étude des systèmes politiques : la théorie du despotisme, considéré comme forme autonome d'organisation étatique ; le principe de l'indépendance du pouvoir judiciaire ; la thèse selon laquelle chaque société se caractérise par une identité qui lui est propre, qui la distingue de toute autre, et que Montesquieu exprime dans la notion, assez complexe, d'« esprit » ou de « caractère général » d'une nation. Le chapitre consacré au pouvoir judiciaire touche au cœur d'un problème largement actuel dans les démocraties contemporaines, où son indépendance est parfois remise en question et le « pouvoir des juges » perçu par le pouvoir politique comme une menace ou comme une opportunité tactique. Les deux autres chapitres se signalent au lecteur surtout par l'originalité de leur perspective historique. Sur le despotisme, D. Felice va à contre-courant des lecteurs qui (de Voltaire à Althusser) ont vu dans cette notion une construction polémique par laquelle Montesquieu, sous prétexte de

parler de l'Orient, aurait en réalité fourni une caricature déguisée de l'absolutisme moderne, de ses dangers et de ses tentations. Sans exclure complètement ce niveau de signification allégorique, D. Felice défend plutôt la thèse selon laquelle la réflexion sur le despotisme obéit d'abord à une exigence analytique et descriptive, qui justifie tant l'articulation interne de cette catégorie que l'effort considérable de documentation historique et « sociologique » déployé par Montesquieu. En élevant le despotisme au rang de type fondamental de gouvernement, il se dotait d'un instrument d'explication applicable à une très grande variété de phénomènes sociopolitiques auparavant compris dans le domaine, mal défini et au statut épistémologique assez faible, des formes « corrompues » de gouvernement. L'extension du regard scientifique sur la diversité des sociétés humaines constitue également l'enjeu de la notion d'« esprit » ou « caractère » d'une nation. À travers la lecture comparée du livre XIX de *L'Esprit des lois* et de l'écrit « le plus important » parmi ceux que Montesquieu a laissés inédits (*l'Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, rédigé probablement entre 1736 et 1743), D. Felice insiste surtout sur la complexité de la notion d'« esprit d'une nation », et notamment sur le double niveau de causalité – « physique » et « morale » – que cette notion met en jeu dans la compréhension de la physionomie particulière à chaque organisation sociopolitique. On tire de cette analyse de bons arguments pour remettre en question le lieu commun du « déterminisme climatique », souvent associé au modèle explicatif de Montesquieu, et pour préciser – en dehors des controverses sur son statut de « père fondateur » des sciences sociales – la teneur « sociologique », avant la lettre, de son approche. Le livre est complété par deux appendices : la traduction italienne de cet *Essai sur les causes...* et une étude comparative des positions de Hobbes et de Montesquieu sur la paix et sur la guerre.

Les deux ouvrages, largement complémentaires, consacrés respectivement aux interprétations de Montesquieu et à sa réception en Italie, relèvent du deuxième axe des recherches de D. Felice. Conçu sur le modèle d'une entreprise collective antérieure (*Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, éd. par D. Felice, Naples, Liguori, 2002, 2 vol. ; voir *Revue philosophique*, n° 1, 2006, p. 103), *Montesquieu e i suoi interpreti* est un ouvrage très riche, qui rassemble, en deux volumes et en près de 1 000 pages étoffées, trente-trois contributions sur des épisodes de la réception de Montesquieu. Le XVIII^e siècle s'adjudge naturellement la part du lion, avec les seize études du premier volume, de D'Alembert à Burke, en passant par Voltaire, Rousseau, Gibbon, Condorcet et Saint-Just. Le deuxième volume couvre le XIX^e siècle – avec 11 chapitres, portant notamment sur les interprétations « libérales » de Constant et de Tocqueville, la réception de Montesquieu par Hegel, les lectures venant du « champ sociologique » (Comte, Taine, Durkheim) – et le XX^e, représenté par Eisenmann, Althusser, Arendt, Raymond Aron et Robert Shackleton, le biographe et grand spécialiste de Montesquieu. La conclusion du livre présente un dialogue avec un autre éminent spécialiste, Sergio Cotta, sur l'actualité de Montesquieu.

Le deuxième ouvrage constitue la troisième édition mise à jour de l'histoire de la réception italienne de Montesquieu, que D. Felice avait publiée en 1990 (*Pour l'histoire de la fortune de Montesquieu en Italie*, voir *Revue philosophique*, n° 1, 1992, p. 77-78) et en 1995 (*Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, préface de J. Ehrard, Bologne, Thema ; voir *Revue philosophique*, n° 4, 1997, p. 479). Le lecteur y retrouvera l'effort

remarquable de documentation qui caractérisait les éditions précédentes (avec l'appendice sur les éditions de Montesquieu en Italie de 1789 à 1815), enrichi par un panorama des écrits récents de et sur Montesquieu en Italie (1996-2005), par Giovanni Cristani. Une certaine impression de redondance, par rapport aux éditions précédentes et aux autres ouvrages signalés ici, était impossible à éviter. Ce qui reste intact est l'intérêt d'un ouvrage qui témoigne du rapport singulier des intellectuels italiens avec un philosophe auquel ils n'ont jamais cessé de revenir, surtout à des moments critiques dans l'histoire de leurs pays : l'époque des républiques jacobines, l'année 1945, jusqu'à la naissance récente et controversée de la « deuxième république ». On peut en conclure, avec Jean Ehrard, que la fortune de Montesquieu « est indissociable de la formation de l'Italie moderne ».

Giovanni PAOLETTI.

Nanine Charbonnel, *Philosophie de Rousseau*, 1. *Comment on paie ses dettes quand on a du génie* ; 2. *À sa place. Déposition du christianisme* ; 3. *Logiques du naturel*, 216, 308 et 336 p., Lons-le-Saunier, Aréopage, Penser !, 2006 (16 €, 16,50 €, 16,50 € : 49 € les 3 vol.).

Nous est ici donné à lire un ouvrage capital et magistral de philosophie sur Rousseau. J'entends par là qu'il ne s'agit pas seulement (et encore) d'un commentaire ou d'une présentation de l'œuvre de Rousseau, vu sous l'angle littéraire et/ou philosophique. Il ne s'agit pas non plus d'un essai plus ou moins bien intentionné sur tel ou tel ou tel ensemble de thèses de Rousseau, comme il en est paru pléthore depuis son premier *Discours*, genre dans lequel se sont illustrés nombre de grands (Nietzsche) et de petits (Faguet) qui n'avaient pas pris la peine de le comprendre et le « réfutaient » sur des préjugés ou le condamnaient sur sa mauvaise mine... Nanine Charbonnel, professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg, connaît, elle, non seulement l'œuvre de Rousseau dans ses moindres détails et aspects divers, mais encore toute la littérature secondaire ancienne et nouvelle d'ordre littéraire et d'ordre philosophique (de Starobinski à Derathé, de Todorov à Derrida, de Goethe ou Kant à Leo Strauss, de Gouhier, Althusser ou Goldschmidt à Gagnebin), d'une manière impressionnante, c'est-à-dire exhaustive, pénétrante et, pour ainsi dire, aussi rousseauiste que philosophique.

Mais il ne s'agit pas seulement de réinterpréter l'œuvre ou d'affiner telle ou telle problématique, ce qui, au mieux, garantirait à l'ouvrage une place dans les grandes bibliothèques pour l'usage des érudits, spécialistes et candidats à l'agrégation (de lettres ou de philosophie ?). Il s'agit d'une œuvre de confrontation avec Rousseau, que j'aimerais définir comme provocatrice, c'est-à-dire comme une *provocation* à penser, non seulement Rousseau tel qu'il est et tel qu'on doit le lire, mais Rousseau comme fondateur et « plaque tournante » de la modernité. L'auteur met au service de sa réflexion sur les grands enjeux de notre modernité tels qu'on peut les rattacher à la pensée de Rousseau toute sa vaste culture littéraire et sa maîtrise philosophique du concept et de l'histoire de la pensée.

L'ouvrage est si riche, foisonnant d'idées et de problématiques, qu'on ne peut pas prétendre le résumer, même schématiquement. On se contentera ici d'indications sur certains des thèmes traités et discutés pour inciter à la lecture d'un ouvrage magistral qui fera date dans les études rousseauistes et surtout dans les débats sur la modernité. Dans le volume 1

(*Comment on paie ses dettes quand on a du génie*, citation de Baudelaire), avec la question du propre et de la confusion, du « mal comme prise par autrui de votre propre place » (p. 55), l'auteur entre dans les débats contemporains sur le propre et le figuré, le signe, la figure, le genre, et discute avec pertinence les thèses de Derrida et de Paul de Man. Dans le volume 2, *À sa place. Déposition du christianisme*, la relecture d'*Émile*, de *La Nouvelle Héloïse* et du *Contrat social*, la problématique de la « prise-au-propre » (et « au-figuré ») conduit vers une analyse de l'utilisation par Rousseau des grandes figures de la rhétorique (et de la pensée) que sont la métaphore, la synecdoque, l'oxymore et l'hyperbole, réifiés dans l'ordre d'une ontologie « christologique » (les attributs et principes de Dieu constituant des modèles de l'anthropologie rousseauiste), ce qui permet des rencontres avec Luther, Descartes, Malebranche, Bossuet et Nietzsche, entre autres. Dans le volume 3, *Logiques du naturel*, on peut conseiller de partir des nombreux tableaux de concepts (sur le « re- » et le « co- » qui servent de préfixes aux concepts principaux de l'ontologie-axiologie du naturel de Rousseau) pour suivre un fil conducteur dans la fascinante discussion sur la problématique du « naturel » chez Rousseau.

Publié par un petit éditeur (courageux), ce magnifique ouvrage risque de passer inaperçu : ce serait une perte considérable, pour Rousseau, pour la philosophie et pour la modernité. On lui souhaite légion de bons lecteurs – si ce n'est pas trop demander, en concurrence avec les points de vente de matière grise à Coca-Cola.

Éric BLONDEL.

Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, H. Champion, 2004, 579 p.

Après avoir recensé les significations diverses du terme « convenance », depuis la théologie thomiste jusqu'à la philosophie des Lumières, F. Guénard s'efforce de mettre en relief son importance dans la pensée de J.-J. Rousseau. Pour ce dernier, la croyance en un ordre spontané et naturel ne sert, souvent, qu'à justifier l'ordre établi. Il lui préfère un ordre naissant des parties constitutives du tout. Convenir avec quelque chose, c'est s'accorder par soi-même avec cette chose, dans un lien ni fortuit ni imposé. Aux systèmes abstraits, il faut opposer les systèmes concrets, se fier davantage à l'observation qu'au raisonnement. C'est dans sa réflexion sur l'ordre du monde que le philosophe genevois fait prévaloir cette supériorité du sentiment sur la raison. Ainsi la démarche du vicaire savoyard ne vise-t-elle pas à prouver une transcendance, mais à susciter l'expérience de la finalité et à justifier ainsi la croyance. La convenance, ici, est déterminée par l'observation de l'organique, conduisant à concevoir une nature comme un système de fins, l'organisation de l'être vivant impliquant la hiérarchie des fonctions et la dépendance des organes périphériques aux organes centraux.

La célèbre distinction de l'amour de soi et de l'amour-propre explique le développement des passions en l'homme. Celles que le premier inspire se révèlent garantes de la bonté originelle de l'individu et en traduisent le caractère positif. Celles que le second nourrit et déforme deviennent l'expression même de la méchanceté. Disconvenance et désordre procèdent donc, d'abord, de cette cause-là. L'amour de soi se dégrade en amour-propre, par l'effet d'une comparaison de sa propre personne avec

autrui, où l'imagination joue un rôle capital et négatif. Progressivement, s'esquisse un des postulats fondamentaux de la pensée rousseauiste, dans les pages que l'auteur consacre au thème de l'éducation. Se situer à sa juste place dans le monde consiste à s'ordonner par rapport au tout, en conservant son rôle dans l'ordre naturel, sans se prendre soi-même pour le tout. Ainsi, l'état civil qui a dénaturé l'état sauvage permet de mesurer l'ampleur du désordre créé dans le registre des rapports de l'homme et de la femme. La civilisation pousse cette dernière à cultiver le savoir abstrait et spéculatif, à étudier les sciences en général, activités typiquement masculines, et à négliger celles qui lui sont propres. En outre, dans le choix du futur conjoint, l'inégalité des rangs et des conditions instaure, officiellement, une disconvenance absolue. Elle fait fi, de la sorte, des affinités spontanées susceptibles de naître entre des personnes séparées par des situations sociales, et assure le triomphe des rapports conventionnels sur les relations naturelles.

Mais les dégâts causés par les débordements de l'amour-propre se font surtout sentir dans tout ce qui regarde la sociabilité et la communauté. Nous abordons là un thème qui atteint la vie la plus intime de Rousseau lui-même. Une société civilisée, tout entière gouvernée par l'amour-propre, aboutit à ce paradoxe douloureux qu'un seul peut y avoir raison contre tous. En effet, il ne saurait exister de méchanceté sans intrigues ni d'intrigues sans société. « Les méchants ne sont point dans les déserts, ils sont dans le monde. » Il suffit, d'ailleurs, d'un seul individu haineux pour pervertir les rapports d'un groupe entier. Celui qui veut s'affranchir de cette situation doit alors se réfugier dans la solitude qui ne rend pas forcément vertueux mais offre, du moins, la possibilité de ne pas nuire à autrui.

À Jean-Jacques mis à l'écart, reste la revanche de l'imagination : « D'heureuses chimères tiennent lieu de bonheur réel. » Le domaine de Clarens, dans *La Nouvelle Héloïse*, incarne ce modèle d'une communauté domestique totalement constituée à partir des convenances naturelles, mettant en relation les individus selon un ordre qui ne leur est pas extérieur. Chacun, à Clarens, gagne un sage contentement à rester parfaitement ce qu'il est au sein du tout. Le bonheur, dans cette demeure, se conforme au modèle du maître de maison, H. de Wolmar : ni gai ni triste, mais toujours content. Le sacrifice de Julie pour son enfant dévoile le sens de sa féminité : elle renonce à elle-même pour ce dont elle est le principe, pour ce à quoi elle a donné la vie. Comparée à cette fiction, la société civile historique apparaît totalement désordonnée, à tel point qu'y règne un état de guerre, dans lequel chacun semble opposé à tous les autres et porté à croire qu'il faut être méchant, par crainte des autres méchants. La propriété privée a mis fin à l'âge heureux et les intérêts particuliers s'entrecroisent et se heurtent au point que chacun, plutôt que de s'ordonner par rapport au monde, devient l'ennemi d'autrui et veut ordonner le monde autour de lui-même. L'association civile, que l'on cherche à instaurer, apparaît, dès lors, comme une entreprise au-dessus des forces humaines en exigeant un acte par lequel chacun s'engage à mettre en commun sa personne et sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale.

Dans le dernier chapitre, F. Guénard s'attache à montrer comment la réflexion de Rousseau a du mal à concilier le patriotisme et l'amour de l'humanité, « deux vertus incompatibles ». En ce qui concerne les rapports individuels, l'état de guerre n'est en rien naturel, mais dans les relations internationales il représente au contraire l'état de nature. L'ordre de la loi

ne s'étend pas au-delà des limites du corps politique. L'autosuffisance économique, à laquelle doit tendre tout pays qui se veut prospère et libre, contribue à l'isoler des autres. La restriction du commerce et des échanges diminue ainsi les risques de conflits. La convenance recherchée entre les lois et tel gouvernement particulier, l'établissement d'une religion civile constitueront les facteurs promettant d'enraciner dans les cœurs les valeurs républicaines.

Cette vaste synthèse montre que le concept de convenance, « concept souple et variable en fonction des domaines où il fait sens », doit être privilégié quand on s'efforce de ressaisir l'unité de la pensée de Rousseau. Nul doute qu'il permet de poser un regard différent et mieux informé sur l'anthropologie et la philosophie politique du penseur genevois. On ne saurait oublier, cependant, que sa pertinence supposée justifie des conclusions qui, notamment dans le domaine des rapports de l'homme et de la femme, de l'éducation de celle-ci, sur le chapitre du « droit des gens » ou relations internationales, sur la conception même d'un christianisme serviteur objectif du despotisme, suscitent toujours les mêmes questionnements et les mêmes doutes. La justesse d'une pensée devrait-elle se fonder uniquement sur la valeur et la beauté de ses prémisses, comme sur la richesse de ses analyses ? Les conséquences qui en sont tirées ne constituent-elles pas un facteur déterminant du jugement qu'on doit porter sur elle ?

Jean DUBRAY.

Jean-Luc Guichet, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Le Cerf, 2006, 464 p.

Dans les débats qui agitent l'animalité et qui, encore de nos jours, opposent les partisans de l'animal-objet postcartésien et ceux qui veulent donner à l'animal davantage de protection, voire des droits, les thèses de Rousseau occupent une position originale. Rousseau qui, lui-même, « a toujours eu tendance [...] à s'identifier à des figures animales, comme si cette projection lui était nécessaire pour être au plus près de lui-même » (p. 422), fonde sa philosophie du droit à *la fois* sur la raison et sur la sensibilité. D'où la place nécessaire qu'y occupent les animaux, à la fois machines animées et êtres sensibles par essence, en dépit des affirmations postcartésiennes « malebranchées ». « L'animal connaît [...] bien une forme de liberté » (p. 267), y compris dans le domaine de la sexualité. La souffrance animale peut même avoir pour conséquence d'éduquer l'homme à la pitié. « C'est l'animal qui, par le sacrifice de sa souffrance, de sa peur, et de sa mort, fait naître l'homme à son âme et à celle de l'humanité tout entière » (p. 146). Et Rousseau reconnaît une âme aux bêtes.

Ce superbe essai offre une analyse raffinée de la pensée de Rousseau et permet à Guichet d'y montrer finalement l'implication de l'animalité à trois niveaux philosophiques métaphysique (le niveau de l'âme), anthropologique (celui de la compréhension de l'homme) et éthico-politique (celui du fondement des valeurs). La position originale de Rousseau et, par suite, l'essai de Guichet s'avèrent notamment très utiles pour penser le statut moderne de l'homme par rapport à l'animal, où se manifestent à la fois une différence (l'homme a son être culturel propre) et une remarquable continuité (l'homme est aussi un animal), ce que Guichet formule comme « le va-et-vient entre sa singularité et son lien de communauté avec les autres

êtres vivants » (p. 425-426). À ce titre, Rousseau apparaît bien l'un des fondateurs de la conception moderne de l'animalité. Cet ouvrage exemplaire nous le rappelle utilement.

Georges CHAPOUTHIER.

Claire Crignon de Oliveira, *De la mélancolie à l'enthousiasme : Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)*, Paris, 2006, coll. « Travaux de philosophie » (dirigée par Pierre-François Moreau), Champion, 610 p., 92 €.

Dans les travaux sur la mélancolie, la période historique la plus négligée concernait sans doute le XVII^e et le XVIII^e siècle : on y manquait d'une vue précise sur la mélancolie religieuse et son rapport à l'anthropologie philosophique. La traduction de *l'Anatomie de la mélancolie* par Bernard Hoepffner (Paris, J. Corti, 2000) montrait la nécessité d'une enquête en profondeur. C'est désormais chose faite grâce à Claire Crignon de Oliveira qui répond à un programme de travail d'ailleurs tracé par Jackie Pigeaud, lorsqu'il regrettait, en postface de la traduction de Burton, le peu d'attention porté à « la superbe mélancolie religieuse ».

Analyser et évaluer un véritable tournant dans l'histoire de la mélancolie, en recherchant de quelles manières une transformation de la mélancolie religieuse fut rendue possible à partir d'un travail d'élaboration et d'appropriation du discours médical, tel est l'objet choisi. Les analyses littéraire, esthétique, scientifique sont, certes, sans cesse convoquées, car rien ne semble échapper dans ce domaine à l'investigation de l'auteur, mais le problème majeur devient celui du statut de la mélancolie : est-elle une simple humeur ou, au contraire, une disposition, voire une passion faisant partie intégrante de la nature humaine ? L'urgent est de répondre à la question « Qu'est-ce que l'homme ? ».

Critique, polémique, diététique, le livre s'organise en trois volets. « Critique », avec Burton qui se présente comme un nouveau Démocrite (« Démocrite junior ») s'opposant à Hippocrate, au moment où il organise la rencontre du discours médical et du discours religieux. Rencontre difficile à promouvoir, car le déterminisme des humeurs semblait s'opposer à la liberté du croyant. De fait, Burton montre comment certains comportements religieux sont l'effet d'une pathologie mélancolique et analyse à partir d'eux la crise politique et sociale traversée par l'Angleterre.

« Polémique », avec le *Treatise concerning Enthusiasm* de Méric Casaubon (1655) et *Enthusiasmus Triumphatus* de Henry More (1656) qui dénoncent les dangers de l'enthousiasme, et, plus précocement, avec le *Traité de la mélancolie* du médecin Timothy Bright qui recherche des critères pour distinguer désordres corporels et désordres psychologiques, maladie naturelle et sentiment de culpabilité religieuse. Thomas Hobbes, Thomas Willis *et al.* visent finalement à une redéfinition de l'enthousiasme, conscients que la médicalisation du discours religieux et son utilisation polémique tendent à se retourner contre les intérêts de la religion.

« Diététique », enfin, avec Shaftesbury : l'enthousiasme n'est plus un dérèglement pathologique ; il devient une passion générique, dont la mélancolie ne constitue plus qu'une espèce. Le discours de la contrainte semble avoir démontré son inutilité, et c'est une diététique politique et religieuse qui nous est alors proposée. Comme le montre Shaftesbury, la fina-

lité de l'activité philosophique consiste à « faire progresser le savoir-vivre ».

Remarquablement conçu et composé, l'ouvrage de Claire Crignon de Oliveira est écrit dans une langue limpide et assorti d'un appareil scientifique rigoureux : outre la bibliographie, judicieusement classée, et deux index (nominum et rerum), il offre une chronologie politique et religieuse, une liste des sectes et des principaux mouvements religieux mentionnés et un glossaire.

Baldine SAINT GIRONS.

Michaël Biziou, *Shaftesbury. Le sens moral*, Paris, PUF, 2005, coll. « Philosophies », 155 p.

À l'heure où la morale est très à la mode, aussi bien dans le discours philosophique que dans les médias, il est particulièrement opportun de rappeler l'apport de Shaftesbury, « le premier à avoir employé l'expression "sens moral" ». Pour cet auteur, si les hommes sont doués de sens moral, c'est qu'ils combinent une sensibilité naturelle et une rationalité. « La sensibilité et la raison ne sont plus considérées comme deux facultés séparées, mais comme les éléments d'une dynamique unique qui est à la fois sensible et rationnelle. » Mais Shaftesbury intègre cette vision morale dans une vision cosmique globale, où les passions, chez les animaux comme chez les hommes, sont « aussi et surtout [...] les éléments d'un rapport entre [l']individu et les êtres qui l'entourent, et même entre lui et l'univers entier » (p. 19). Dans ce cadre cosmique, le sens moral, c'est la capacité d'orienter, grâce à la raison, la sensibilité spontanée vers davantage de respect des êtres sensibles. L'aboutissement de ce processus, l'épanouissement que l'homme en tire, est ce qu'on appelle la vertu et qui procure le bonheur (sentiment d'épanouissement) et l'enthousiasme (conscience d'œuvrer à l'ordre cosmique). Si Shaftesbury est théiste, et inscrit cet ordre dans un dessein divin, Michaël Biziou souligne que les positions du philosophe anglais restent très modernes : « Qu'on l'explique par un principe finaliste ou par un système d'autorégulation, le constat de l'ordre reste valable et la théorie du sens moral demeure pertinente » (p. 151). Un ouvrage élégant et d'une grande clarté, et qui intéressera tous les publics.

Georges CHAPOUTHIER.

Christian Wolff, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. sous la dir. de Thierry Arnaud, Wolf Feuerhahn, Jean-François Goubet et Jean-Marc Rohrbasser, Paris, Vrin, 2006, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 255 p.

Jean-Paul Paccioni, *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2006, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 236 p.

Voici la première traduction en langue française du *Discursus Praeliminaris de philosophia in genere* (publié en 1728) de Christian Wolff (1679-1754). D'emblée la question mérite d'être posée : si nul n'a entrepris de traduire le *Discursus* depuis trois siècles, pourquoi le faire aujourd'hui ? Y a-t-il une nécessité à lire Wolff aujourd'hui ? Wolff, perçu le plus sou-

vent comme un simple disciple de Leibniz, rejeté par la révolution transcendante aux oubliettes de l'histoire, ne relève-t-il pas simplement de la courte durée dans l'histoire des idées ? L'introduction, richement documentée, s'attache à répondre à ces questions, en mettant tout particulièrement en évidence la pertinence d'une traduction du *Discursus* et, plus largement, d'une lecture de la philosophie wolffienne aujourd'hui.

L'intérêt de traduire (et de lire) le *Discursus*, véritable manifeste de la pensée wolffienne, est, tout d'abord, « interne » à l'œuvre même de Wolff. Si les A. ont choisi de commencer leur travail d'édition et de traduction d'œuvres de Christian Wolff par ce texte, c'est fondamentalement parce qu'il constitue le programme pour une pensée encyclopédique et systématique. Il s'agit d'un texte liminaire chargé de fournir l'architecture et les principes fondateurs du système encyclopédique wolffien. Le *Discursus* contient le plan élaboré par Wolff en vue d'une exposition de la connaissance. Publié en ouverture à la logique latine, il vise ainsi à introduire à l'ensemble du système wolffien exposé dans les volumes qui suivront celui de la logique et qui renfermeront la métaphysique (ontologie, cosmologie, psychologie empirique et rationnelle, théologie naturelle) puis la philosophie pratique (dogmatique et expérimentale), la physique, la philosophie des arts et celle de la jurisprudence.

De manière plus générale, Wolff a une importance historique trop souvent ignorée. L'impact de celui dont Kant se plut à souligner l'esprit de solidité et que Hegel désigna comme le « maître [*Lehrer*] des Allemands » est davantage structurel qu'épiphénoménal. Wolff doit être reconnu comme un penseur de premier ordre que les principaux philosophes des trois derniers siècles ont considéré comme un interlocuteur d'importance et qui a contribué à former leur pensée. Pour ne prendre qu'un exemple, mieux connaître cette philosophie contribuerait à enrichir la compréhension de la *Critique de la raison pure* (qui s'enracine largement dans la pensée wolffienne) par exemple quant à la légitimité d'une psychologie rationnelle et d'une psychologie empirique. Wolff fut le fondateur de la philosophie universitaire allemande. Il faut modifier l'habitude que nous avons prise de passer sans médiation de Leibniz à Kant et corriger les nombreux préjugés dont Wolff est aujourd'hui encore victime, écarter le grief récurrent selon lequel Wolff n'aurait été qu'un simple disciple de Leibniz et établir l'illégitimité de la dénomination de « leibnizio-wolffianisme » souvent utilisée pour caractériser sa philosophie, ou encore saisir la singularité de son « rationalisme », soucieux de l'expérience. Dans la perspective wolffienne, la « connaissance historique » fournit des faits, dont la connaissance philosophique doit dégager la rationalité. Le philosophe doit découvrir la ou les raisons du fait et la parfaire éventuellement par une connaissance quantitative (mathématique). Nous nous trouvons alors au cœur du *connubium rationis et experientiae*, organisateur de cette gnoséologie.

C'est cette même importance du « mariage de la raison et de l'expérience » que met en évidence la réflexion de Jean-Paul Paccioni sur la place et la signification de l'ontologie dans l'œuvre de Christian Wolff. Prenant au sérieux l'éloge adressé par Kant à l'« esprit de solidité » de Wolff, il s'attache à montrer, à partir d'une analyse de cet éloge et de son articulation au « problème général de la raison pure », comment cet esprit engage l'approche de la métaphysique comme système traité de manière systématique.

Les premiers chapitres étudient la formation du projet d'une métaphysique traitée selon les exigences d'une méthode démonstrative. L'A. com-

mence par examiner, à partir de l'analyse de ce que Kant appelle le « *Geist der Gründlichkeit* » de la philosophie wolffienne, la conception du fondement de la métaphysique qui opère dans le dogmatisme wolffien. Cette *Gründlichkeit* est à la fois la légataire du projet cartésien de *mathesis universalis* et de la néoscolastique, et c'est d'elle que l'idéalisme allemand ainsi qu'une grande partie de la philosophie moderne tiendront leur conception de la métaphysique comme système.

Les chapitres suivants ont pour principal objectif de répondre à la question, essentielle dans la perspective wolffienne, du sens de la primauté conférée à l'ontologie. Situant la métaphysique wolffienne dans son époque et dans sa constitution, ils montrent notamment que Wolff s'inspire d'un philosophe, étranger à l'ontologie et à la néoscolastique suarézienne, qui se méfie explicitement de la métaphysique : Tschirnhaus. C'est en corrigeant cette position que l'ontologie acquiert sa place dans la philosophie wolffienne et qu'elle prend progressivement son sens, l'inspiration de Tschirnhaus conduisant à l'institution d'une métaphysique avec une ontologie comme philosophie première. Préciser le statut de l'ontologie wolffienne conduit à montrer comment la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori* s'articulent dans l'œuvre de Wolff. Son ontologie peut-elle offrir des principes qui rendent raison de la connaissance ou est-elle entièrement résorbable dans son assise *a posteriori* ? Cherchant à comprendre comment l'expérience et la démonstration rationnelle se marient dans ce discours ontologique, l'A. conclut que nous ne pourrons jamais connaître directement comment la possibilité devient existence, actualité, *Wirklichkeit*, que nous pouvons seulement considérer le quelque chose qui donne, dans sa mesure conceptuelle, sa réalité à ce qui est en acte. Il y aura toujours pour nous un hiatus entre la possibilité conceptuelle d'exister et l'existence, bien que ce soit à partir de leur non-contradiction conceptuelle que la connaissance parvient à se fonder et à trouver ses principes. Les différentes analyses mettent, ce faisant, en lumière comment l'ontologie exerce son rôle architectonique en fonction de la modestie de notre situation dans le monde créé et amènent à nuancer les lectures de la métaphysique wolffienne, en refusant d'y voir d'emblée une « ontothéologie » (définie comme une théologie qui « croit connaître l'existence » de l'être originaire (*Urwesen*) « par de simples concepts sans l'aide de la moindre expérience », *Critique de la raison pure*, A 632 - B 660).

À terme, cet ouvrage montre que la pensée de Christian Wolff joue un rôle essentiel dans l'élaboration de la métaphysique moderne, avant tout parce qu'un certain nombre de décisions (souvent passées inaperçues) y sont prises ou s'y sédimentent, et en quoi elle détermine, comme le souligne Kant dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787), toute la suite de la métaphysique allemande. Il me semble que, dans cette étude, Jean-Paul Paccioni réalise parfaitement l'un de ses principaux objectifs : promouvoir les études wolffiennes en mettant en lumière aussi bien l'importance que la complexité de l'œuvre de Christian Wolff.

Sophie GRAPOTTE.

XIX^e SIÈCLE

Michel Espagne, *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 2005, 447 p., 44 €.

De l'activité philosophique, on retient plus volontiers les résultats avérés que les questions et hypothèses de travail intermédiaires qui les ont rendus possibles. Quoi qu'il en soit du travail requis pour les poser, celles-ci ne sont souvent, le temps passant, que des échafaudages provisoires. Telle est l'une des raisons qui, selon Michel Espagne, explique l'oubli dans lequel est tombée, à quelques exceptions près, l'école philosophique française du XIX^e siècle. On lui doit pourtant d'avoir donné à la discipline ses remarquables compétences épistémologiques, d'avoir fait sa place au champ des sciences sociales, devenu par la suite plus autonome.

C'est donc à redécouvrir ce cheminement que l'auteur convie, remettant au jour les noms de personnalités remarquables, redécouvrant leurs travaux ainsi que les institutions, les réseaux (maisons d'édition, revues) qui ont formé l'arrière-plan essentiel à leur entreprise. Les noms, il y en a en effet beaucoup. Quelques-uns ont d'ailleurs résisté à l'usure, tels Auguste Comte, Émile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Victor Basch, Henri Bergson. D'autres ont gardé une aura un peu désuète, comme Victor Cousin, Elme Caro, Jules Lachelier, Charles Renouvier, Émile Boutroux, Théodule Ribot, Xavier Léon, Célestin Bouglé. Mais la plupart sont vraiment peu connus hors du milieu des spécialistes : Désiré Nolen, Alphonse Darlu, Eugène d'Eichtal, Augusto Vera, le premier vrai traducteur de Hegel, et beaucoup d'autres. Ils étaient pourtant d'infatigables travailleurs et de remarquables guides. Les uns et les autres ont été avant tout des professeurs, et plus particulièrement des professeurs de khâgne, ces classes supérieures des lycées qui étaient, à l'époque et après la Sorbonne et l'ENS, le principal lieu d'enseignement de la philosophie. Professeurs, ils étaient aussi membres des jurys des grands concours, ENS, agrégation ; ils dirigeaient des thèses. Ils ont donc à bas bruit assumé une responsabilité essentielle, celle de former des disciples qui ont repris et fait avancer leurs questions. Peu d'entre eux ont laissé des écrits personnels (en avaient-ils le temps ?), mais ils ont été des lecteurs, des traducteurs, des éditeurs, soucieux de donner à lire le travail des autres et d'enrichir les discussions se faisant. La *Revue philosophique* et la *Revue de métaphysique et de morale* ont publié nombre d'articles encourageant la réflexion, la discussion, le travail de recherche. La maison d'édition Félix Alcan a publié l'essentiel des livres importants.

L'effervescence des idées, des débats est grande. Michel Espagne la fait apparaître dans la confrontation avec l'école de philosophie allemande telle qu'introduite en France par Madame de Staël, Charles de Villers et Victor Cousin, puis régulièrement travaillée et éditée dans des traductions le plus souvent fiables. On lit beaucoup Kant, Hegel, Schelling, Fichte, et on les lit de manière aussi intéressée que critique. Au centre des débats se trouve l'intrigante « chose en soi » de Kant, avec tant de questions afférentes sur le statut de la métaphysique dans ses rapports à la vérité, sur les

fondements de l'idéalisme et leur solidité. Les critiques sont parfois un peu naïves et sans recul, tel Désiré Nolen soupçonnant, vraiment à tort, Kant de n'avoir pas bien lu Spinoza. Mais, le plus souvent, elles ouvrent à des champs d'intérêts qui, pour être assez différents – l'éclectisme, le positivisme, le néocriticisme –, n'en sont pas moins passionnants : les recherches évitent certaines questions mais repèrent de nouveaux objets, dont beaucoup sont liés aux avancées de la science et aux progrès de l'empirisme.

Le livre, dans sa construction, dans son abondance d'informations originales, est passionnant à lire. Toutefois, certaines des données qui forment le contexte du travail philosophique, prises pour évidentes, le sont-elles vraiment ? On peut en effet s'étonner d'une école philosophique qui marginalise à ce point les travaux de la philosophie des Lumières et les questions qui ont surgi de la diversité de ses points d'entrée. Certes le thème de l'éclectisme, cher à Victor Cousin, figurait dans l'Encyclopédie. Mais, en le construisant dans une distance raisonnée par rapport à Hegel, le philosophe trouvait sans doute aussi le moyen de l'isoler de débats jugés trop aventurés. On ne peut pas oublier en effet que les réformes de l'enseignement supérieur inaugurées par Napoléon visaient à préserver l'ordre social de critiques incontrôlées : si le développement des mathématiques, fortement encouragé, ne semblait pas poser de problème à cet égard, la philosophie devait être plus vigilante. Cela ne formerait-il pas aussi le contexte de bien des raideurs, voire des maladroites spéculatives des philosophes universitaires (et, à l'inverse, leur intérêt pour la science objective) ? Cela ne permettrait-il pas de comprendre pourquoi beaucoup de questions philosophiques ont été traitées hors des circuits officiels de l'enseignement supérieur, ce que Michel Espagne remarque d'ailleurs, mais sans s'y attarder, puisqu'il ne s'agit pas de ce dont il veut traiter ?

Le choix de se placer dans le strict cadre du fonctionnement interne de l'enseignement supérieur public français a sa rigueur et ses inappréciables vertus informatives. Pourtant l'institution évoluait dans un contexte extrêmement conflictuel, dont elle était moins préservée que ce livre ne le donne à voir : outre la méfiance à l'endroit de la philosophie des Lumières, après la Révolution, le poids de la défaite de Sedan, tout comme celui de la crise moderniste à la fin du XIX^e siècle, n'ont pas non plus manqué de réduire les marges de manœuvre des philosophes universitaires français.

D'ailleurs, le fait de distinguer des contenus philosophiques par une dimension nationale, laquelle semble, dans cet ouvrage, si importante pour appréhender l'originalité de ces philosophes oubliés, peut-il prendre sens en dehors d'un contexte politique tendu ? On pourrait en effet penser que, en philosophie, l'essentiel se rapporte à la nature des problèmes posés et éprouvés. L'histoire n'en est, alors, ni nationale ni linéaire. Elle comprend beaucoup d'allers et retours. Les oublis provisoires ou durables qu'elle entérine à tel ou tel moment de son développement n'ont pas tout à fait le même sens que ceux dont l'École philosophique française du XIX^e siècle paraît avoir été victime.

Pascale GRUSON.

Kim Sang Ong-Van-Cung (dir.), *Idée et idéalisme*, Paris, Vrin, 2005, 254 p., 25 €.

Ce second volume des *Recherches sur l'idéalisme et le romantisme allemands* reprend les travaux du Centre de recherches sur Hegel et l'idéalisme
Revue philosophique, n° 2/2007, p. 201 à p. 265

allemand de l'Université de Poitiers en 2003 et 2004. Une première partie étudie les problèmes posés par l'*idée* à partir de Descartes et de l'idéalisme allemand, autour des interrogations concernant le sujet et la connaissance. Il passe ainsi du *Cogito* cartésien à Berkeley, Kant et Hegel, pour aboutir à Derrida. Jean-Marie Vaysse approfondit la thématique de l'idée, partant aussi de Descartes pour suivre les auteurs classiques du XVIII^e siècle, puis Kant, Schelling, Fichte, Hegel, Husserl dans un jeu de reflets. Christophe Bouton consacre son analyse à la notion d'infini chez Descartes, d'abord à travers ses preuves de Dieu, puis chez Kant comme idéal de la raison et dans la morale. Jean-Louis Vieillard-Baron reprend l'étude de l'idée de l'infini et de l'absolu, séparant le point de vue de l'être et le point de vue de la pensée, chez Hegel et chez Descartes. Alexandra Roux confronte Schelling et Malebranche pour montrer l'ambivalence de l'idéalisme absolu, privilégiant la notion de possible et la notion d'acte comme lieux de pensée, pour rejoindre le disciple anglais de Malebranche, Norris, et pour conclure sur l'existence des corps chez Malebranche. Jean-Christophe Goddard dégage, chez Fichte, l'idéalisme et le spinozisme, dans les doctrines de la science (1811 et 1812) : le réel apparaît dans la relation de l'apparition à soi qui se réfléchit dans une libre réflexion ; alors se forme une image du rapport à soi de l'image où intervient la liberté. Bernard Mabilie, dans une étude toute en nuances, recherche comment Hegel interprète l'idéalisme de Leibniz, la monade étant cette substance qui est entéléchie, le monde se déployant devant la conscience, être et devenir devant être pensés ensemble. Kim Sang Ong-Van-Cung s'interroge enfin sur la vérité du sujet en utilisant l'œuvre de Michel Foucault où l'on voit le sujet s'affirmer par le discours, dans les rapports avec les pouvoirs, dans l'invention d'un mode de vie. Ainsi, la vérité du sujet est inséparable d'une culture de soi, d'un dressage lié au rapport avec la société. Il faut noter la qualité exceptionnelle de ces textes, à la fois dans la documentation réunie et dans l'approfondissement des thèmes étudiés.

Une seconde partie correspond à une table ronde consacrée au problème de la sécularisation chez Karl Löwith, où le devenir historique est considéré comme un accomplissement séculaire de la temporalité, inscrite dans les Écritures judéo-chrétiennes. Le devenir sacré y apparaît comme la réalisation de l'histoire profane. La Providence divine s'estompe dans une série d'événements pas toujours recommandables, les notions de fin dernière et d'espérance sont dévaluées. Après cette exposition de Jean Greisch, Philippe Capelle reprend ce problème de la sécularisation de l'eschatologie, de l'abandon d'une perspective comme celle, trinitaire, de Joachim de Flore. Jean-Louis Vieillard-Baron étudie les sources de Löwith, montrant le déclin de la dimension eschatologique, la disparition d'une espérance métémpirique.

Une troisième partie est constituée de deux comptes rendus. D'abord Alexandra Roux analyse le livre de Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire*, qui étudie les fondements et la postérité de l'idéalisme historique de Hegel. Puis Alain Boutot aborde le livre de Bernard Mabilie, *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, qui recherche les conditions d'une constitution de la métaphysique : deux recensions attentives et élogieuses.

Ce livre est important à la fois par la qualité des travaux qu'il propose et par les ouvertures qu'il offre à son lecteur pour sa réflexion personnelle et l'extension de ses connaissances.

Michel ADAM.

Valérie Kokoszka, *La médiation de l'expérience*, Paris, Le Cerf, 2005, 200 p.

L'objectif de ce livre est d'étudier l'incarnation de la liberté dans l'idéalisme transcendantal. Mettant l'accent sur la dimension pratique de la philosophie transcendantale comme philosophie de la liberté, l'auteur part de l'hypothèse d'une fracture séparant Kant et Schelling, d'un côté, et Fichte et Husserl, de l'autre côté. Si les premiers traitent de l'incarnation de la liberté en recourant au jugement réfléchissant, les seconds font appel au concept de forme de vie. Dans le premier cas, la réalisation de la liberté repose sur une espérance en un règne des fins ; dans le second cas, elle se fonde sur une rationalité immanente à l'agir et à la vie. Partant de l'étude de la *typique* kantienne de la raison pratique, l'auteur montre comment le kantisme doit penser le rapport du réel et de l'entendement comme subordination du donné sensible à un principe synthétique formel. Ce qui fait défaut est alors une théorie permettant de concevoir la réalisation de la liberté dans l'expérience, au profit d'un approfondissement du pouvoir de la forme dans son extension infinie sur le mode du *comme si*. Le kantisme reste ainsi exposé au risque du scepticisme et la tâche de l'idéalisme post-kantien est de fonder une philosophie transcendantale de la liberté. En situant la source du pouvoir de la raison dans l'intuition intellectuelle de l'agir pur, Fichte conçoit la donation du moi à lui-même comme agir corrélé au champ de l'expérience. Par ailleurs, le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling permet de poser le problème de la liberté au niveau de l'Absolu, tout en reprenant la perspective kantienne du jugement réfléchissant. Dès lors, il appartient à Fichte de penser dans sa dernière philosophie l'interaction des libertés individuelles dans l'unité de la Vie. Il est ainsi permis de mettre en évidence les traits communs à l'idéalisme génétique de Fichte et à celui de Husserl. Dans tous les cas, il s'agit de dépasser l'opposition entre le projet transcendantal kantien et la genèse empirique humienne. La position phénoménologique du problème de la liberté autorise une conception de l'expérience ordonnant la vie subjective au monde. C'est ainsi que, à l'instar de la philosophie pratique de Fichte, la *praxis* phénoménologique du monde conçoit un ordre éthique du monde comme synthèse intersubjective immanente de l'agir ou intersubjectivité transcendantale, informant son monde en forgeant son histoire. De Kant à Husserl, l'idéalisme transcendantal a ainsi élaboré une problématique de la liberté incarnée ordonnée autour du concept de vie. Le mérite de ce livre est d'en retracer l'histoire et d'en montrer toute la fécondité.

Jean-Marie VAYSSE.

Carlo Scilironi (éd.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Padoue, CLEUP, 2004, 398 p., 16 €.

La polémique nietzschéenne contre saint Paul a donné à celui-ci une place centrale dans la réflexion philosophique sur la pensée chrétienne. Organisateur du christianisme, initiateur de l'universel contre le particulier propre à la société hébraïque, champion du messianisme, il a bouleversé les principes de la pensée, prenant ainsi place parmi les penseurs fondamentaux. On trouvera ici les travaux d'un séminaire de 2002-2003 à l'Université de Padoue. Le problème de la loi, le thème de la kénose, l'affirmation des deux mondes, les rapports de la connaissance et de la transcendance y apparaissent comme essentiels dans la fondation de la

théologie chrétienne (Paolo Bettolo). La foi et les œuvres, dans leurs rapports, ont nourri le mouvement luthérien ; le rôle de la Grèce, la valeur de la charité, la créature nouvelle et la joie de l'espérance, l'autorité de Dieu sont les thèmes que les penseurs développent. Rosenzweig rappelle la permanence du judaïsme (Adone Brandalise), à l'ombre duquel le christianisme paulinien s'est affirmé. L'attitude de Nietzsche et son *Antéchrist* sont des réponses aux affirmations pauliniennes (Francisco Barba). La généalogie psychophysiologique de l'œuvre de Paul, comme l'exégèse de la théologie, le montrent inactuel, défenseur d'une loi qui exprime le ressentiment, qui sans doute falsifie le christianisme, dont la résurrection relève d'une hallucination collective, comme on doit réinventer sa morale, à l'écoute de Dionysos. Il y a aussi une lecture heideggerienne de Paul (Gabriela Fadini), une élaboration conceptuelle, à partir d'une herméneutique existentielle de l'*Épître aux Thessaloniens*, ainsi que le thème de la relation au monde sans être de ce monde, déjà relevée par Vattimo. Dans la réflexion sur la mort, quelle place reste-t-il pour l'eschatologie ? Heidegger doit réinterpréter le christianisme et repenser à ses propres frais la croix, le péché et la rédemption, voir dans la mort du Christ l'ouverture d'une autre approche du monde et de la temporalité. Enrico Cerasi étudie la façon dont Barth voit saint Paul, qui représente le dogme, la vérité, le dépassement de la contradiction dans la promesse de la résurrection des morts. Gabriela Fadini place la théologie de Bultmann sous le signe de la « paulinité ». Le Dieu totalement Autre, inaccessible mais horizon eschatologique est au cœur des analyses. Martino Dalla Valle étudie la compréhension de l'*Épître aux Romains* par Jacob Taubes et présente l'eschatologie à venir et la révélation de l'amour dans une logique messianique. Le livre d'Alain Badiou consacré à saint Paul en 1977 a été traduit en italien, et Alberto Zanon présente cette lecture comme énoncé d'un commencement absolu.

Stefano Bellanda étudie la philologie du salut et la logique messianique dans *Il tempo che resta* chez Giorgio Agamben, pour montrer chez Paul un des textes messianiques fondamentaux pour l'Occident permettant de comprendre la transformation du monde. À la lecture des *Épîtres*, on comprend le temps comme devenant lieu d'action, de tension. Massimo Cacciari voit chez Paul une nouvelle eschatologie, partant de la prédication de la croix, renvoyant au sens de l'invisible, ce que présente aussi Francesco Privato. Pour Stefano Ballanda, Paul est un maître à penser pour nos temps, en ce qu'il renvoie à l'essentiel. Giorgio Bonaccorso approfondit le problème du corps chez saint Paul, tandis que Carlo Scilironi dégage de l'œuvre paulinienne une philosophie de la foi, en dialogue avec le thème de la loi.

Michel ADAM.

Jérémie Bentham, *Déontologie ou science de la morale*, présentation de François Dagognet, Fougère, Encre marine, 2006, 444 p., 40 €.

Cette publication très soignée (avec index, notes éclairant les difficultés, les incertitudes ou les ambiguïtés du texte) présente au lecteur français ce que Bentham a appelé sa « science de la morale ». Contre les généralités creuses des théologiens et des philosophes, Bentham prétend entrer dans le détail de nos règles d'action adaptées aux circonstances dans nos relations avec les autres. Il distingue des principes généraux, exposés surtout dans une première partie du livre, et des directives pratiques de conduite, exposées

plus en détail dans une deuxième partie. Celles-ci se résument à deux principes : prudence et bienveillance effective (union de la bienveillance et de la bienfaisance), qui se subdivisent à leur tour en prudences personnelle et extrapersonnelle (qui régit nos rapports avec nos semblables), et en bienveillances effective-négative (s'abstenir de faire du mal à autrui) et effective-positive (chercher à conférer du plaisir à autrui par des actes de bonté).

La loi générale de cette doctrine de l'utilitarisme est celle de la *maximisation du bonheur* : le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Ici commencent les difficultés. Trois séries peuvent être repérées. La première concerne aussi bien l'expression « le plus grand » que le contenu du bonheur. John Bowring, l'exécuteur testamentaire de Bentham, nous révèle que, insatisfait de la première formule, il ne pouvait se résoudre à la rejeter. Car ce n'est pas un calcul de majorité et de minorité, *le plus grand nombre* ne pouvant être selon lui que le *tout*, à comprendre de manière absolue, et non relative. Quant au bonheur, même si Bentham le définit d'emblée comme la somme des plaisirs goûtés et des peines évitées, ses liens avec l'utilité d'un côté, la vertu de l'autre, sont loin d'être clairs, et empêchent qu'on puisse parler d'hédonisme et même simplement d'eudémonisme. D'un côté, « tout homme a des moments de loisir qu'il peut employer à la recherche du plaisir ou, en d'autres termes, à la pratique de la vertu qui produit le plaisir », ce qui l'inscrit dans le sillage d'Aristote. De l'autre, « il ne faut pas négliger de recueillir ces parcelles de plaisir que chaque instant nous offre » (p. 269), car, plutôt que de vouloir étendre la main pour saisir des étoiles, regardons les fleurs qui sont à nos pieds. Le bonheur se réduit-il à la vertu comme certaines formulations le laissent entendre, ou bien est-il du côté des plaisirs, dans la pensée comme dans les actes ? Cette caractérisation du bonheur se différencie-t-elle des propos de Socrate à la fin du *Protagoras*, où il expose que poursuivre le plaisir comme un bien et fuir la douleur comme un mal est une bonne chose et peut conduire à la vertu ? Comment déterminer la valeur relative d'un plaisir et d'une peine, sinon par une appréciation quantitative (*Protagoras*, 356 a) ? Il convient de prendre en compte les variations en plus ou en moins pour la grandeur, la quantité, l'intensité, la durée, répondent à la fois Socrate et Bentham. Comment comprendre les plaisirs ? Quels plaisirs doivent être recherchés ? Des plaisirs pour soi ou pour les autres ? Concernant le principe d'utilité, aucun autre, écrit Bentham, « n'a autant d'efficacité pour encourager le bien et décourager le mal » (p. 242). Mais, si « une chose n'est utile qu'en proportion qu'elle augmente le bonheur de l'homme » (p. 205), n'y a-t-il pas une pétition de principe à définir l'utile par le bonheur et le bonheur par l'utile ? Autant de questions qui inclinent à penser qu'il existe chez Bentham une grande flexibilité, comme l'a remarqué Dagognet, et que derrière un langage à la fois *mathématique* et *économique* (accroître le capital des plaisirs) se cache du non-mesurable.

Une deuxième série de difficultés provient de l'incertitude à ranger cette morale sous les catégories d'égoïsme, d'égoïsme éclairé ou d'altruisme. Car il écrit à la fois que « le sentiment social doit inévitablement se subordonner au sentiment personnel » (p. 304, c'est un fait fondamental, dit-il) et qu'« un homme voit le capital de ses plaisirs augmenter en proportion de la somme des plaisirs qu'il confère à autrui » (p. 416). Il parle d'égoïsme éclairé en considérant que nos actions sur les autres se réfléchissent sur nous-mêmes en vue de notre propre bonheur (p. 336).

Une troisième série, plus décisive, est attachée à la notion de *sacrifice*. C'est cette notion qui fera l'objet d'une contestation centrale de la part des

anti-utilitaristes, dont John Rawls et Robert Nozick. Partout dans *La science de la morale* il est recommandé de sacrifier son intérêt à celui d'autrui, l'effort étant une condition de la vertu. L'homme peut se priver d'une somme de biens s'il est sûr que cette privation accroîtra le bien d'autrui. Lorsque, en faisant ce qui nous est agréable, nous sommes aussi agréables à autrui, la tâche n'a rien de difficile, et l'on sert la cause de la vertu et du bonheur. Mais cette notion de sacrifice est effective chaque fois que se présentent des conflits d'intérêts. Dès lors que la bonne opinion d'autrui peut être « achetée au prix » de services rendus (remarquons l'utilisation d'un langage économique pour un contenu éthique), et si ces services peuvent l'être au moyen de sacrifices personnels récompensés plus tard par un plus grand résultat de bien, il ne faut pas hésiter à saisir toutes les occasions nous permettant de nous concilier l'affection des hommes. En séparant principe personnel et principe social, un homme qui s'efforcerait d'obtenir pour lui-même une portion additionnelle de bien en éloignant les autres ferait un mauvais calcul. Par exemple, s'il éprouvait une grande jouissance à fumer, la prudence extrapersonnelle exigerait qu'il sacrifiât cette jouissance afin de se mettre à l'abri du mauvais vouloir de ceux qu'il incommoderait ainsi. « Il réfléchira que la quantité de plaisirs que lui donnerait l'action de fumer n'égalerait pas ceux que lui ferait perdre la perte de la bonne opinion d'autrui, ou ne compenserait pas les peines que les autres auraient le pouvoir [...] de lui infliger » (p. 342-343).

Cette question du sacrifice oppose Rawls à Bentham. Pour Rawls, il est incompatible avec la justice d'admettre que les sacrifices imposés à quelques-uns puissent être compensés par l'accroissement des avantages qu'un grand nombre en retirerait. Si l'utilitarisme est la « transparence du mécanisme victimaire, nimbé de la lumière crue du calcul rationnel », selon une expression de Jean-Pierre Dupuy, l'idée même du contrat ou d'une simulation par la pensée de ce que serait une délibération de sociétaires placés dans les conditions fictives d'une situation originelle exclut toute logique sacrificielle. La publicité des débats, la propension à se mettre à la place de celui qui pourrait être une victime, et de voir le monde de son point de vue, ce savoir que l'autre, malgré ses différences, est semblable à soi, et donc, comme dirait Nozick, qu'il est innocent, s'opposent au principe anthropologique fondant l'utilité selon lequel l'homme est gouverné par le plaisir et la douleur. Le sacrifice planifié par un contrat social n'est pas concevable dans la clarté d'un espace public où l'éthique l'emporte sur le politique. Non parce qu'il serait contraire à la raison, mais parce que le principe du sacrifice implique un non-accès au savoir qui préside aux conditions du contrat. Si bien que la raison chez Rawls se légitime elle-même en étant informée par l'éthique que celui-ci prétend fonder sur elle.

Mais un autre angle de confrontation entre Bentham et Rawls pourrait être le *constructivisme* de l'un comme de l'autre. D'un côté (Bentham), celui des *fictions* peuplant le langage humain, les mots servant à produire et à distribuer des quantités de bonheur ; de l'autre (Rawls), celui de la *simulation* d'une situation originelle caractérisée par le voile d'ignorance, l'unanimité, l'ordre lexical. Simulation et fictions sont deux outils de rationalité à fonctions différentes.

Ainsi, les débats contemporains sur la justice et sur l'espace démocratique comme les incertitudes et les ambiguïtés attachées à l'utilitarisme rendent précieuse la lecture de cette *Déontologie*.

Guy SAMAMA.

Jérémie Bentham, *Chrestomathia*, Paris, L'Unebévue, 2004, 573 p., 44 €.

Chrestomathia (μαθητός : « ce qui peut s'apprendre », χρηστός : « utile »), publié en 1816, est le projet d'une école utilitariste destinée aux classes moyennes et supérieures, qui doivent y acquérir les compétences nécessaires à des agents économiques adaptés au marché. Mais il est précisé que l'éducation ne doit pas seulement permettre aux élèves de subvenir à leurs besoins physiques : elle doit aussi procurer des satisfactions intellectuelles, qui protègent de l'ennui et du désespoir, et initier aux plaisirs de la sociabilité : pour cela, l'école doit être laïque, car la religion oppose les hommes. Cet enseignement est donc conçu dans un esprit eudémoniste, au-delà du souci d'efficacité. Ce n'est pas le moindre des paradoxes de la pédagogie benthamienne que de prévoir, comme cadre à ces réjouissances, un panoptique semblable à celui de la célèbre prison, et de soumettre chaque élève à la pression constante du regard des autres, par le biais de classements censés favoriser l'émulation. Le projet pédagogique, qui s'interroge sur l'ordre de transmission des savoirs, s'assortit d'une réflexion sur leur articulation. Critiquant le « Système figuré des connaissances humaines » de D'Alembert, Bentham classe les connaissances en fonction de leur utilité – autrement dit, de leur incidence sur le bonheur humain. Pour établir son « Eudémonique », ou « table encyclopédique », il s'inspire de l'arbre de Porphyre. Soucieux d'établir une nomenclature désignant correctement ses objets, il forge, à partir du grec, des dizaines de néologismes. L'ouvrage comprend aussi une réflexion sur la nature des mathématiques, retraçant l'origine économique de leurs concepts, et sur la meilleure façon de les enseigner. Un traité élémentaire de grammaire universelle vient couronner une théorie du langage selon laquelle, pour désigner le réel ou formuler une pensée, l'esprit doit fabriquer des fictions. On remarquera également l'intérêt de Bentham pour les techniques et sa réflexion sur les rapports intimes qu'elles entretiennent avec les sciences. Dans une préface qui analyse notamment les apports épistémologiques de l'ouvrage, Jean-Pierre Cléro affirme la supériorité du benthamisme sur le kantisme : *Chrestomathia* peut « être tenue pour l'équivalent de la *Critique de la raison pure* » (p. XIX), voire constituer « une véritable alternative à la philosophie transcendantale » (p. XLVII). Cette première traduction de l'ouvrage en français, dont on saluera la clarté et la précision, révèle la profondeur théorique de la pensée de Bentham, encore trop souvent méconnue.

Marie-Laure LEROY.

Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, L'Harmattan, 2006, coll. « Encyclopédie psychologique », 402 p., 33 €.

Serge Nicolas signe une nouvelle édition du deuxième *Mémoire sur l'habitude* couronné par la classe des sciences morales et politiques de l'Institut le 6 juillet 1802. L'ouvrage fut publié peu après, en décembre 1802, sur le conseil du jury. Ce livre se propose au lecteur dans une reproduction de l'édition originale, agrémentant ainsi sa lecture.

Ce *Mémoire* est la seule œuvre importante publiée par Maine de Biran, si l'on excepte l'*Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière* ainsi

que l'*Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, parus respectivement en 1817 et 1820, qui sont des textes de moindre ampleur.

Peut-on dire alors avec l'éditeur que ce *Mémoire* est la plus connue des œuvres de Biran ? On serait proche d'un biraniste comme Alexis Bertrand pour qui ce traité était l'œuvre capitale du philosophe. Modérons ces jugements, puisque Maine de Biran a critiqué son *Mémoire* dans son *Journal* et dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Aux yeux de Biran, l'ouvrage avait été publié prématurément à une époque où le matérialisme de Cabanis et la physiologie de Bonnet avaient séduit son imagination. Mais si le *Mémoire sur l'habitude* n'est pas le maître livre du philosophe, il est celui qui a suscité le plus de controverses parmi les biranistes.

Cela rend d'autant plus intéressante la lecture de la préface de l'éditeur. On y trouvera un bref résumé de cette œuvre qui remanie le sensualisme. Serge Nicolas soutient la thèse d'une rupture entre le *Mémoire sur l'habitude* et le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804), texte fondateur d'un biranisme libéré de l'idéologie. Une telle lecture s'apparente à celle de Georges Le Roy ou d'Henri Gouhier. Mais, à l'inverse, des commentateurs comme Victor Delbos ou Gilbert Romeyer-Dherbey voient dans le *Mémoire sur l'habitude* une première esquisse du spiritualisme biranien.

Les textes de Biran sont eux-mêmes nuancés. Dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, il se reproche d'avoir méconnu la dimension hyperorganique des effets de l'habitude et d'avoir étudié les phénomènes avec le regard extérieur de l'idéologue ignorant la méthode réflexive découverte ultérieurement. Mais il voit aussi dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* un « développement plus approfondi des premières idées consignées dans [son] *Traité de l'habitude* ». N'oublions pas la lettre à Degérando du 18 octobre 1802. Avant même la publication du *Mémoire*, Biran déplore des vices de langage donnant à sa pensée une enveloppe matérialiste. Il faut discerner l'esprit de la doctrine qui repose sur l'opposition entre la vie organique et la vie intellectuelle. Nous sommes au seuil de la découverte du fait primitif de la volonté.

L'intérêt de cette édition est, *in fine*, d'attirer l'attention sur la singularité du *Mémoire sur l'habitude*. La méditation biranienne se révèle comme l'une des sources du spiritualisme français du XIX^e siècle, vu l'importance de la réflexion sur l'habitude chez Ravaisson et Bergson.

Bernard RIGAUX.

J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, 1, 10, *Werke*, 1808-1812, hrsg. von R. Lauth, E. Fuchs, H. G. von Mainz, I. Radrizzani, M. Siegel, G. Zöllner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag - Günther Holzboog, 2005, 576 p.

Ce volume est le dernier de la première série des *Œuvres complètes* publiées par l'Académie de Bavière. Il contient les *Discours à la nation allemande*, l'une des œuvres les plus connues, mais aussi les plus mal interprétées, dans laquelle on a vu un manifeste du nationalisme allemand. Or, si Fichte s'oppose à la conception napoléonienne d'une nation impériale et impérialiste, il n'a en rien renié les principes juridiques et éthiques qu'il défendait au départ. Comme le souligne R. Lauth, l'idée-force est que l'humanité, par-delà son existence naturelle, poursuit une tâche métaphy-

sique qui se déploie comme une fin naturelle, les peuples particuliers réalisant à chaque époque la liberté de manière aussi bien positive que négative. Pour Fichte, la spécificité historique des Allemands est d'avoir projeté l'idée d'un empire comme forme de vie de leur nation comme Saint Empire protecteur de la vraie religion, c'est-à-dire de la suprême tâche spirituelle. La Révolution française et la promotion des droits de l'homme, que Fichte comprend comme une conséquence du christianisme, ont été trahies par Napoléon, et c'est à l'Allemagne qu'il appartient de prendre la relève de cette mission. Fichte accorde alors une place essentielle à l'éducation.

On trouve également dans ce volume une traduction d'un sonnet à Laure de Pétrarque et d'un fragment de la *Luisiade* du poète portugais Camoens. Vient ensuite *La doctrine de la science dans ses traits généraux*, opuscule publié en 1810, ainsi que le discours de rectorat de 1811, *De l'unique perturbation possible de la liberté académique*, où Fichte conçoit l'étude comme un métier et l'Université comme lieu de la liberté académique. À cet effet, l'Université doit dépasser la séparation entre ce qui est mondain et ce qui est supramondain, car elle est la présentation visible de l'unité du monde comme apparition de Dieu et de Dieu lui-même. On trouve également dans ce volume les deux premières des *Conférences sur la destination du savant*, publiées en 1811 dans la revue *Les Muses*. Suivent 14 recensions d'ouvrages. Ce beau volume, qui présente les mêmes qualités que les précédents, est un précieux instrument de travail.

Jean-Marie VAYSSE.

J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, II, 14, *Nachgelassene Schriften*, 1812-1813, hrsg. von E. Fuchs, R. Lauth, H. G. von Manz, I. Radrizzani, P. K. Schneider, M. Siegel, G. Zöller, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2006, 475 p.

Ce volume achève la publication des manuscrits de l'importante année 1812. Sont ainsi accessibles deux cours importants professés à Berlin. Le premier s'intitule *Du rapport de la logique à la philosophie effective comme abrégé de la logique et introduction à la philosophie*, et le second, *De la différence entre la logique et la philosophie même comme abrégé de la logique et introduction à la philosophie*. On ne disposait jusque-là que du texte publié par I. H. Fichte sous le titre *Du rapport de la logique à la philosophie ou logique transcendantale* (vol. IX des *Fichtes Werke*). Il s'agit donc là de textes importants, du plus grand intérêt pour saisir le sens de la dernière philosophie. Le Moi est compris à la fois comme un être produit par soi, une image de soi, et comme une image produite par la manifestation de son être. Il y a ainsi une duplicité du Moi, dont le contenu est lié au contenant : image manifestée par l'être et image de cette image, il exprime l'indissociabilité de l'être et de l'image. Le Moi est donc capacité de se constituer soi-même et de se laisser affecter par une attention à cette constitution, d'où résulte sa liberté. Cette duplicité constitue en effet la liberté du Moi et a des implications essentielles au niveau de la philosophie pratique. Cette conception est supposée dans les textes politiques, notamment dans la *Doctrine de l'État* de 1813, qui commence en donnant un bref résumé de cette théorie de l'image. On trouve également dans ce volume un manuscrit fort précieux intitulé *De l'étude de la philosophie en*

général. Il s'agit de déterminer les conditions dans lesquelles le professeur et les étudiants doivent se trouver pour que la philosophie soit transmissible en tant que savoir spécifique. Ce volume présente les mêmes qualités que les autres volumes de cette prestigieuse édition.

Jean-Marie VAYSSE.

J. G. Fichte, *Doctrine de la science de 1805*, traduction, notes et présentation d'Isabelle Thomas-Fogiel, avec la collaboration pour la traduction d'Anne Gahier et Aurélien Bonin, Paris, Le Cerf, 2006, 228 p.

La *WL* de 1805 récapitule les trois exposés de 1804 devant un public non plus de gens cultivés, mais de spécialistes. Ces cours supposent donc connus les débats philosophiques et l'histoire de la philosophie et constituent, comme tels, un texte décisif de la période intermédiaire. La question cruciale est la question du sens de l'être et ces exposés sont essentiels pour saisir la conception fichtéenne de l'ontologie du point de vue d'une démarche transcendante. Dans une remarquable présentation, I. Thomas-Fogiel soutient que la philosophie de Fichte est de part en part une philosophie transcendante. Aussi convient-il de réviser l'idée d'un tournant platonicien de Fichte. La question centrale est en 1805 de déterminer à quelles conditions il est possible de dire l'être. Il s'agit donc d'une déconstruction de l'ontologie, visant à faire ressortir le point de vue transcendantal, sans pour autant revenir à un strict kantisme. L'histoire de l'être n'est rien d'autre que celle de son savoir, c'est-à-dire de la manière de le dire. Si la traductrice relativise fortement l'importance de la philosophie antique pour Fichte, qui le distingue de ce point de vue de Schelling et de Hegel, elle souligne cependant le rôle médiateur de Maimon et de son écrit sur les catégories aristotéliennes, distinguant les catégories aristotéliennes, énoncées du point de vue de l'objet, et les catégories kantienne, énoncées du point de vue du sujet. À cette dualité Fichte substitue celle de la réflexion et de la réflexibilité. Il s'agit en effet de conjurer aussi bien une conception positiviste du transcendantal que sa résorption dans l'irrationnel. Fichte renvoie dos à dos la pensée d'entendement, sur laquelle peut déboucher le kantisme, et la conception schellingienne de l'absolu. Il s'agit de repenser l'absolu dans une perspective transcendante, en dépassant la limitation kantienne au champ de l'expérience. Fichte n'a donc cessé de poser l'identité réflexive du pensant et du pensé, du dire et du dit, et de s'interroger sur les conditions d'énonciation de l'absolu, en réfutant la thèse kantienne de la finitude radicale. Ce texte difficile est un document précieux pour saisir l'itinéraire fichtéen. Il peut aussi être considéré comme un texte philosophique majeur. Il convient de saluer cette excellente traduction d'un texte trop peu connu, qui propose également un remarquable appareil critique de notes et un lexique. Après la traduction de la *WL* de 1812, on peut dire que les textes majeurs de la philosophie théorique de Fichte sont désormais accessibles en français.

Jean-Marie VAYSSE.

J. G. Fichte, *Doctrine de la science. Exposé de 1812*, traduction, présentation et notes par Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, PUF, 2005, coll. « Épiméthée », 215 p., 24 €.

Le lecteur français dispose enfin de l'une des dernières versions de la *WL*, qui est en fait la dernière version achevée et totalement authentique. Il s'agit donc d'un texte capital qui récapitule l'ensemble du parcours spéculatif de Fichte. Ce dernier continue son débat avec l'absolu de Spinoza, la nature de Schelling et le schématisme de Kant. Si l'illusion spinoziste est celle d'une saisie immédiate de l'être, il convient plutôt de considérer l'être comme une pensée et de dépasser le savoir factuel. La *WL* consiste ainsi à rendre visible ce qui demeure invisible à la conscience commune. Elle est donc « l'image *a priori*, image du savoir dans son unité et sa légalité absolues, image qui se fait purement et simplement elle-même » (p. 39). Alors que la philosophie de la nature de Schelling fait du factuel l'absolu, en prétendant ainsi accéder à l'être, la *WL* est une philosophie du concept comme schème ou image de l'être, indépendante de l'être qui demeure inaccessible en tant que tel. L'ontologie devient ainsi une phénoménologie, une doctrine de l'apparition et une théorie de l'image. Celles-ci sont sans aucun doute ce qui fait l'originalité de la « dernière philosophie » de Fichte, qui ne constitue pourtant pas une rupture par rapport aux versions antérieures.

Dans sa remarquable présentation, I. Thomas-Fogiel souligne cette continuité en mettant l'accent sur l'idée d'une philosophie transcendante s'attachant aux conditions de possibilité des opérations cognitives. Toutefois, il ne s'agit plus, comme chez Kant, de partir d'un fait pour remonter à ses conditions, mais de poser l'exigence de l'identité du pensant et du pensé, du faire et du dire. Tel serait dès lors le noyau commun de toutes les *WL*. Si elles ne sont cependant pas la répétition du même, c'est qu'elles ont successivement pour thème la représentation, l'infini, l'absolu. En partant de la thèse spinoziste sur l'être, la *WL* de 1812 montre la contradiction existant entre l'être et le dire de l'être et la nécessité qui en résulte de s'interroger sur les conditions d'une thèse sur l'être. À l'être spinoziste se substitue ainsi l'apparaître fichtéen en tant qu'il « s'apparaît apparaissant ». À la théorie de la vérité vient donc s'ajouter une phénoménologie déterminant le phénomène comme image. Les notions kantienne de schématisme et de réflexion peuvent être dès lors réinvesties, au sens où la schématisation est une réflexion comme retour du savoir sur soi, exprimant la vie de l'esprit et sa liberté. Fichte considérerait cette *WL* comme l'exposé le plus accompli de sa doctrine. On ne peut que se féliciter de la publication de ce texte dans une excellente traduction et le considérer désormais comme un classique de la tradition philosophique.

Jean-Marie VAYSSE.

G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Gilles Mar-masse, Paris, Vrin, 2004, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 207 p., 28 €.

Cette nouvelle édition des cours de Hegel présente un triple intérêt : redéfinir le concept de la philosophie comme pensée qui se produit elle-même à travers des figures que crée l'esprit dans une époque historique déterminée ; exposer comment se distinguent par la *forme* philosophie et

religion alors qu'elles ont même objet ; importer dans le champ de la philosophie ce qui était jusqu'alors laissé dans ses marges sous la rubrique « mythologie » ou « religion », c'est-à-dire la pensée orientale. Mais Hegel refuse, sous prétexte que la mythologie contiendrait implicitement des philosophèmes, de considérer la mythologie dans le cadre d'une histoire de la philosophie. Car les philosophèmes sont des modes trop généraux de représentation du vrai, alors que, pour Hegel, il faut ne s'occuper que de pensées extériorisées, et où la raison dans la forme de la pensée est parvenue à la conscience. Or, malgré ce rejet, le monde oriental s'impose à nous dans l'histoire de la philosophie. Chez les Chinois comme dans le monde indien, même si toute subjectivité du moi disparaît, Hegel voit à l'œuvre un principe d'une activité de détermination d'un contenu où le particulier, en faisant valoir ses droits, est conçu comme un moment d'une organisation globale. Si l'individuel est dépourvu de substance, si la conscience morale et la morale n'existent pas, il existe une vision du monde très riche, et celle-ci doit être prise au sérieux. Des pensées abstraites et des catégories « pures » y sont déployées. Ce n'est pas le moindre mérite de Hegel de l'avoir reconnu dans les années 1825-1826.

Guy SAMAMA.

G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II. *Philosophie de la nature*, texte traduit, présenté et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, 778 p.

Cette traduction a été longtemps attendue. Les volumes I et III de l'*Encyclopédie* hégélienne sont parus en 1979 et 1988. Le présent volume contient, comme les précédents, le texte de l'édition de 1817, celui de l'édition de 1830 avec toutes les variantes en note de l'édition de 1827, enfin le texte des Additions aux paragraphes de la 3^e édition (tiré des cahiers de Hegel et de ses étudiants).

Dans une introduction d'une centaine de pages, partant des critiques souvent négatives, voire du rejet dont la philosophie hégélienne de la nature a été l'objet, notamment parce qu'elle ne semble pas pouvoir s'accorder avec la connaissance scientifique de la nature, B. Bourgeois s'efforce d'en faire comprendre le sens et la valeur en adoptant le point de vue hégélien. Ce point de vue, spéculatif, se justifie en rendant compte lui-même de son rapport aux démarches des sciences positives. Toutefois l'examen circonstancié des critiques dont la philosophie de la nature est l'objet n'est pas fait ici. Elles sont seulement rejetées comme étant généralement excessives. La traduction ici refaite et complétée des textes hégéliens et le commentaire du sens du texte au point de vue hégélien permettront sans nul doute d'instruire à nouveau cette question.

L'ambition de la philosophie de la nature est de recueillir l'apport de toute l'expérience de la nature, l'expérience commune, l'expérience cultivée, l'expérience technique et formalisée, et de rendre compte de toutes les manifestations naturelles. La compréhension de ce tout n'est pas régie par les principes des sciences de la nature, mais par un savoir absolu de la nature, par le concept de la nature, qui impliquent une mise en place éventuellement critique de l'apport des sciences positives de la nature. Le schème qui régit la compréhension hégélienne de la nature est en dernier ressort un schème théologique relatif au rapport de l'Esprit et de la Nature. La philosophie hégélienne de la nature est une philosophie spiri-

tuelle et même spiritualiste (p. 17). Ce schème ne conduit pas seulement à déterminer la nature comme l'Autre de l'Esprit et comme aliénation de l'Esprit ; il influence la compréhension de la nature en elle-même.

Cette philosophie de la nature arrête souvent le lecteur par la complexité du détail et heurte dans les différents domaines de la nature par des interprétations étonnantes et parfois incompatibles avec des connaissances scientifiques bien établies. Il est alors difficile d'accéder à une compréhension de l'ensemble. Le mérite de l'introduction du traducteur est de donner, surtout dans sa deuxième partie, le sens d'ensemble de la nature. Il faut, en effet, comprendre comment Hegel parvient à ne pas voir dans la nature un autre être ou une autre substance que l'Esprit, mais l'être du non-être, la contradiction laissée à elle-même. Comprendre aussi pourquoi la nature ne peut être pour Hegel un Cosmos (un tout organique) ni non plus un simple monde (la collection de toutes choses), en quoi elle est un entre-deux, un Protée qu'on ne maîtrise pas facilement, un tout dans lequel l'unité n'est pas l'unité du tout lui-même, mais unité dans le tout.

Une fois cela compris, c'est peut-être dans ce qu'elle a de plus spéculatif que cette philosophie de la nature est la plus intéressante. Elle développe des idées qui anticipent et éclairent bien des connaissances et des problèmes qui se sont posés après Hegel, par exemple celui de la situation des êtres vivants dans la nature, celui d'une compréhension temporalisante de la nature et de la généralisation du schème évolutionniste au tout de la nature. Mais tout en ayant bien aperçu le caractère de totalité imparfaite et contradictoire de la nature, en contestant de ce point de vue la prétention à une totalisation mathématique et mécanique de la nature, en soulignant qu'il n'y a de totalisation que comme totalité organique y advenant, Hegel maintient qu'elle est sous la raison d'une détermination qui la domine et l'unifie en totalité, même si elle n'y est qu'en soi, celle de l'Esprit. Sa compréhension est caractérisée par cet écart entre la nature réelle dans laquelle le concept n'existe que dans les êtres vivants et la nature en soi qui est déjà l'Esprit. Si la prétention de la philosophie à produire une herméneutique globale de l'expérience humaine de la nature est incontestable, et de ce point de vue Hegel apporte énormément, l'affirmation qu'elle trouve en l'Esprit ce qui l'unifie continuera longtemps de faire problème.

S'il y a cet héroïsme de la philosophie de la nature de Hegel dont parle B. Bourgeois, il y en a un aussi de son traducteur. Mais la qualité de ce travail fera peut-être qu'elle aura un peu plus de lecteurs un peu moins héroïques.

Hubert FAES.

Olivia Bianchi, *Hegel et la peinture*, Paris, L'Harmattan, 2003, coll. « Ouvertures philosophiques », 330 p.

L'A., ancienne élève de l'École du Louvre et docteur en philosophie, remarque que, malgré la réputation des *Leçons sur l'esthétique* de Hegel, sa conception de la peinture a été peu étudiée de façon critique en France. Elle se propose de le faire, non d'un point de vue philosophique, c'est-à-dire en se contentant d'analyser une philosophie de la peinture, mais en conjuguant le point de vue de l'historien de l'art et celui du peintre. Elle cherche donc à confronter la philosophie au réel dont celle-ci a voulu se saisir.

L'étude s'organise très simplement, de manière thématique plutôt que systématique. L'examen porte sur ce que Hegel dit de l'existence de la

peinture, des genres picturaux et de l'art du peintre. Il convoque non seulement les œuvres que Hegel lui-même a commentées, mais d'autres œuvres, de toutes époques, ainsi que les grands critiques et historiens de l'art. Il est bien informé du système hégélien mais ne satisfera sans doute pas complètement les philosophes. Son intérêt est de tenter, en se tenant à distance du système, la confrontation avec la peinture elle-même. Tout en faisant preuve d'une grande liberté de jugement à l'égard de la pensée hégélienne, l'A. montre la pertinence et la richesse de son traitement de la peinture. L'expression est fréquemment malicieuse ou percutante, ce qui est rare dans les études hégéliennes. Qu'on en juge : « En plaçant [...] la peinture sous le manteau philosophique ou sous la sagesse du concept, Hegel [...] confine la peinture dans son enfance, la faisant ainsi jouir d'une immaturité qui la cloue littéralement dans les bras de la philosophie » (p. 133). « Hegel voit une peinture comme il se voit dans un miroir ; pas plus qu'il ne risque sa main dans la profondeur du miroir, il ne risque son œil dans celle de la toile. Autrement dit, il croit en ce qu'il sait, non en ce qu'il voit » (p. 269). « Ici [...] le savoir absolu empaille les œuvres d'art ; ou, dit autrement, il les interne dans les musées » (p. 255).

L'A. dénonce donc sévèrement les limites qu'implique, dans la compréhension de l'art, la volonté hégélienne de le systématiser philosophiquement. Elle souligne cependant le souci d'accueillir toute la richesse de l'art et précise : « Même s'il a cautérisé un peu vite certaines plaies qui nuisent à la santé de son système, il n'est nullement question de crier à l'imposture philosophique » (p. 260). La fin de l'ouvrage confronte plus particulièrement Hegel aux artistes postérieurs. « Cette confrontation est pour nous l'occasion de célébrer sans condescendance cette faculté de prévision qu'a Hegel en matière artistique » (p. 272). Ce sont les concepts hégéliens de dématérialisation et de banalisation de l'art qui ont un caractère prophétique. Mais, en pratiquant dématérialisation et banalisation dans les sens opposés de l'abstraction et du matériel le plus banal et le plus indigent, la peinture récente met aussi à mal les présupposés philosophiques du système hégélien.

Hubert FAES.

Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004, 32 p.

L'A. examine le développement des philosophies de l'histoire de l'idéalisme allemand, principalement celle de Hegel, comme traitement, voire solution, d'une antinomie dont les termes apparaissent dès qu'il est question de l'Histoire comme processus dont le sens fait question. Une telle façon d'aborder le problème se trouvait déjà dans le deuxième volume de la *Philosophie politique* d'A. Renaut et L. Ferry. Mais, contrairement à Luc Ferry qui privilégiait une philosophie de l'histoire de type fichtéen, l'A. réhabilite la philosophie hégélienne de l'histoire en dénonçant les caricatures dont elle est l'objet.

Pour cela, l'antinomie doit être approfondie dans toutes ses ramifications. Elle n'implique pas seulement une alternative entre rationalisme et irrationalisme. À partir d'une analyse plus poussée, on discerne les nuances et les évolutions des différentes philosophies de l'histoire. L'A. commence par étudier le développement de l'antinomie de l'histoire de Rousseau et Condorcet à Kant et les philosophies de Schelling et de Fichte, avant de

consacrer l'essentiel de l'étude à Hegel. Hegel n'est pas le tenant d'un hyperrationalisme en la matière, mais le penseur qui concilie idéalisme et histoire en développant une philosophie pratique de l'histoire fondée sur les idées de liberté et d'œuvre.

L'exposé suit un chemin original, puisqu'il part de la théorie hégélienne de l'action individuelle et veut montrer par quelles médiations l'individu accède à l'histoire, notamment en passant par l'articulation de l'action individuelle et de l'action collective : on ne peut se contenter d'une approche organiciste de la vie éthique et de l'État ni de penser l'histoire comme répondant à une ruse de la raison. L'originalité de Hegel est de l'avoir pensée comme œuvre de l'esprit accomplie par les hommes dans les situations historiques. En même temps qu'il articule une conception de l'histoire comme faite par l'homme, Hegel est le premier à faire une analyse des concepts d'histoire et d'historicité.

L'A. étudie ensuite la doctrine de deux des principaux critiques de la philosophie de l'histoire de Hegel, Marx et Dilthey, leurs réponses à l'antinomie de l'histoire, l'actualité de la pensée hégélienne en la résumant en cinq principes : liberté, faisabilité, intelligibilité, historicité et réconciliation. Il estime que, sur les cinq, quatre sont encore valables. Le cinquième est mis à mal par les événements dramatiques du XX^e siècle qui rendent possible une inversion dans un sens négatif du principe de faisabilité et même du principe de liberté. Le système hégélien n'est pas réfuté pour autant, il doit être reconfiguré.

L'ouvrage est toujours d'une parfaite clarté et d'une grande précision. La vue d'ensemble et l'exposé de la pensée hégélienne sont intéressants parce qu'ils ne sont jamais seulement historiques et répondent à une problématique. Il est toutefois vraisemblable que les événements du XX^e siècle appellent autre chose en philosophie qu'une reconfiguration de la philosophie de l'histoire.

Hubert FAES.

Jean-François Kervégan, Gilles Marmasse (dir.), *Hegel, penseur du droit*, Paris, CNRS Éditions, 2004, 300 p.

Ce nouveau recueil d'études sur les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel rassemble seize études qui couvrent toutes les parties de l'ouvrage mais en sélectionnant chacune un thème très précis, par exemple : l'individualisme possessif de Hegel, le droit pénal, action et imputation, le mariage, l'amour, la famille, la production moderne, la culture, la souveraineté, le parlement ou le tribunal du monde, etc. Sur le thème choisi, le texte hégélien est expliqué, confronté à d'autres textes de Hegel et mis en perspective historique ou philosophique selon les cas. Les directeurs de cette publication lui assignent le souci de montrer comment Hegel s'écarte du droit naturel tout en conservant la rationalité du droit que celui-ci implique et comment il comprend la genèse concomitante des institutions et des individus selon la perspective d'un institutionnalisme faible.

L'ouvrage sera très utile à ceux qui veulent interpréter de façon approfondie le texte hégélien.

Hubert FAES.

Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, coll. « Recherches sur l'idéalisme et le romantisme allemands », 224 p.

Cet ouvrage réunit des études coordonnées par le Centre de recherche sur Hegel et l'idéalisme allemand de l'Université de Poitiers. Sa plus grande partie est consacrée à un dossier sur la vie dans la pensée de Hegel. Les cinq études qu'il comporte donnent une vue d'ensemble assez complète de ce thème sur les plans historique et systématique. Les deux premières, d'E. Brito et d'O. Deprés, étudient la vie dans des œuvres de jeunesse de Hegel. Les deux études les plus longues et les plus importantes le font dans les œuvres de Iéna, y compris la *Phénoménologie de l'Esprit* (J.-L. Vieillard-Baron) et dans les grandes œuvres systématiques (B. Mabile). La dernière examine la vie dans la philosophie hégélienne de l'Art (L. de Vos).

Le problème du concept de vie, chez Hegel mais aussi plus généralement dans la pensée moderne, est posé en ces termes par Vieillard-Baron : « Est-il possible d'unifier en un même concept la vie comme propriété des êtres vivants, vie biologique, [...] la vie comme existence désirante de la conscience et la vie de l'Absolu ? » (p. 70). Que doit être la vie pour qu'il puisse y avoir à la fois vie biologique, vie humaine et vie logique ? B. Mabile pose de même la question : est-ce par une simple analogie avec la vie du vivant qu'il est question d'une vie logique ou y a-t-il véritablement une vie logique et une Idée de la vie ? Les enquêtes proposées sur ces questions sont très riches et minutieuses : elles concernent à la fois les sources historiques de la conception hégélienne, sa genèse à travers différentes œuvres et la présentation de son organisation systématique.

J.-L. Vieillard-Baron conclut que, pour Hegel, la vie n'est pas essentiellement organique, que dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, il n'y a peut-être pas de concept unique de vie. Il y aurait lieu plutôt de penser différentes figures de la vie, la vie elle-même étant un pur mouvement, une essentielle fluidité et négativité. Si l'on en juge par ces études, l'œuvre de Hegel témoigne du travail nécessaire pour maintenir une unité et un sens du concept de vie dès que l'on a renoncé au concept antique d'une âme substantielle, principe de toute vie, et que s'est affirmée la différence entre le biologique et le subjectif, le naturel et le spirituel.

Cet important dossier sur la vie est accompagné d'un commentaire à quatre voix du § 270 des *Principes de la philosophie du droit de Hegel* et de sa « Remarque sur l'État et la religion » et par un compte rendu de l'ouvrage de Hegel, *Leçon sur le droit naturel et la science de l'État*, un cours de 1817-1818 récemment traduit chez Vrin.

Hubert FAES.

Alain Bellaïche-Zacharie, *Don et retrait dans la pensée de Kierkegaard. Melancholia*, Paris, L'Harmattan, 2002, coll. « Ouverture philosophique », 384 p.

Il s'agit d'insister sur la double distance que l'auteur instaure, d'une part avec soi, d'autre part avec ses lecteurs, dans le but de poursuivre une quête elle-même double : « *Se chercher soi-même* [...] et *aider les autres* à rechercher la vérité. » D'où l'appel à la dialectique qualitative comme respect de la différence, de la distance, de la séparation. D'où aussi les deux pôles entre lesquels évolue l'interprétation : la tâche (humaine) ; le don (de Dieu). Sous un autre éclairage, ces pôles s'expriment dans le vocabulaire de

l'être-là et de l'existence, puisque, à une « négativité originaire qui constitue le matériau de l'existence », répond et correspond le mouvement ultérieur décisif de la tâche qu'on s'efforcera d'accomplir. Le thème de la négativité prend alors toute sa force, spécialement dans les pages où il est question de l'angoisse, du désespoir, du péché, du saut, de l'ironie, de l'humour, de la liberté.

Ces polarités internes se trouvent surdéterminées par des polarités externes, dans la mesure où A. Bellaïche-Zacharie souhaite dialoguer simultanément avec Kierkegaard et avec quelques-uns de nos contemporains : Deleuze, Derrida, Desanti, Henry, Jankélévitch, Levinas, Marion, Ricœur (d'autres encore – tous, faute de place, ne peuvent être cités ici). Ce foisonnement de références se voit soutenu tout au long de l'ouvrage par une libre activité langagière, elle-même polarisée, dont voici quelques exemples (liste non exhaustive) : théophanie/Épiphanie ; solité/solitude ; avatar socialitaire/avatar solitaire ; différence qualitative/indifférence quantitative ; transcendantalisme de la Grâce/transcendance de la Grâce ; réserve/réservoir ; apparition/apparence ; déférence/différence ; l'insensible/l'insensé ; passion/compassion ; attendre/s'attendre ; la croix/la croisée ; téléologique/théologique ; acte de courage/œuvre de patience ; un je dédoublé/un je redoublé ; parenté/parité ; force/renfort ; générique/génétique ; s'oublier/mettre en oubli ; souci/Souci ; appréhension/présence ; vision/visée ; continuité enstatique/rupture de l'ordre extatique ; veille/réveil ; sens de l'épreuve/épreuve du sens ; ex-temporalité/ex-temporanéité ; épistrophe/catastrophe. Attentif aux risques de dérapage immanents au langage, l'auteur ne manque d'ailleurs pas de citer Kierkegaard : « Si j'étais un païen, je dirais qu'une divinité ironique a gratifié l'homme du don du langage pour s'amuser à regarder cet outil à illusions. »

Mais A. Bellaïche-Zacharie sait pourtant préférer la Parole divine au flot des paroles humaines. Et ce n'est sans doute pas pour rien qu'il glisse en note (p. 355) une brève citation du Deutéro-Zacharie (l'auteur présumé de la seconde partie du *Livre de Zacharie*, dans laquelle se trouve magnifiquement prophétisé l'avènement messianique). Ne devrait-on pas – analogiquement et très indirectement, certes – déchiffrer en ce subtil jeu référentiel, sinon la présence réitérée et pleinement assumée d'A. Bellaïche-Zacharie dans son propre texte, du moins l'énoncé implicite du projet qui sous-tend ses recherches philosophiques ? Il est seulement dommage que le médiocre titre choisi par l'auteur ainsi que la décevante et contestable « quatrième de couverture » rendent trop peu compte de ce gros ouvrage.

Hélène POLITIS.

David Brezis, *Kierkegaard et le féminin*, Paris, Le Cerf, 2001, coll. « La Nuit surveillée », 187 p.

De livre en livre, l'auteur poursuit son analyse des relations conflictuelles entre fantasmes et réalité dans la vie et l'œuvre du penseur danois. Il y a, chez Kierkegaard, une « écrasante présence du père » et un « énigmatique silence » sur la mère. D. Brezis tente de « retrouver la trace de la mère derrière le personnage de Régine ». Son livre a trois chapitres, le dernier étant plutôt une conclusion, mais cela n'est pas une lacune, puisque l'auteur veut insister sur un dualisme kierkegaardien (d'où l'opposition-complémentarité des chapitres 1 et 2), au cœur duquel s'inscrirait en creux

une part irréductible d'ambiguïté (qu'évoque surtout le chapitre 3) : le texte serait « indécidablement en suspens entre une double exégèse, à la fois paternelle et maternelle ».

Le chapitre 1 vise à présenter « les deux versants de l'univers kierkegaardien : le soleil, symbole de l'étouffante spiritualité paternelle, et une nature qui, lorsqu'elle se libère de l'oppression solaire, offre la douce apparence du visage maternel ». Cette mère fantasmée renvoie à une enfance rêvée comme douce fraîcheur au seuil de la forêt, repos bénéfique, moment de bonheur privilégié dans les bras d'une femme aimée-aimante, toujours bienveillante envers son petit enfant. Très vite (trop vite) intervient le tiers qui désunit le couple mère-fils, le couple des amants, ou encore le couple mari-épouse. Tantôt ce tiers est le père brisant le lien fantasmatique de l'enfant avec sa mère ; tantôt ce tiers est l'enfant épiait les relations intimes de ses parents. D. Brezis excelle à faire entrevoir la fameuse *scène primitive* à partir de fragments de textes traités comme les morceaux épars d'un puzzle restitué « au prix d'un minutieux travail de reconstruction ». C'est spécialement dans la production esthétique kierkegaardienne que s'exprimerait le désir de la mère ou, plus largement, « la figure féminine comme objet de désir ». Le chapitre 2 élimine les scènes du désir au profit des scènes du renoncement : pour l'esthète, tout tiers est un rival potentiel ; pour le chrétien, le seul tiers à prendre en compte est Dieu (qui n'est pas un tiers au même titre que les autres, mais le Tiers aimant devant qui s'inclinent tous les êtres humains). S'opère donc un renversement de perspectives : cessant d'être le fiancé malheureux d'une Régine aimée et rejetée à la fois, Søren devient maintenant celui qui, s'aidant de la communication indirecte, veut amener la femme à tourner son amour vers Dieu. D'où des pages sur la maïeutique socratique et la renonciation à l'enfantement charnel, dans lesquelles l'auteur trace une sorte de *chemin du Père* à plusieurs entrées (psychanalytique, poétique, religieuse, etc.).

Comment interpréter ces narrations où se mêlent subtilement textes connus et postulats inédits ? Autour de Régine s'élaborerait « une sorte de figure maternelle, figure au rôle positif lorsqu'elle lui [= à Kierkegaard] offre sa liberté et négatif lorsqu'elle la lui refuse ». Cette figure maternelle dissimule peut-être une mère trop possessive à côté d'un père défaillant, tout comme l'Église pourrait être une mère abusive. Mais cette mère castratrice est, de façon indécidable, une mère magnanime. On lira tout cela en n'oubliant pas que, pour David Brezis, il ne s'agit pas d'opposer de façon statique le mal au bien (en cherchant le bien soit du côté d'un père omniprésent, soit du côté d'une mère effacée), mais de toujours faire jouer le bien et le mal l'un avec l'autre, en un suspens lourd d'ambiguïté.

Hélène POLITIS.

David Brezis, *Kierkegaard ou la subjectivité en miroir*, postface d'Alain David, Paris, Kimé, 2004, coll. « Le Collège en Acte », 143 p.

Ce brillant petit livre ne fait pas que prolonger les travaux antérieurs de D. Brezis, mais il les éclaire en les radicalisant. C'est comme un discours de la méthode, en même temps que c'est une sorte de manifeste pour une autre lecture de l'œuvre kierkegaardienne. Le modèle herméneutique ici prioritaire est ce que D. Brezis appelle « la scène du miroir ». Cette scène imaginaire, il la reconstitue par le biais d'un montage de textes mettant en abyme le rapport spéculaire entre un fils et un père (perçus par D. Brezis comme Søren Kierke-

gaard et son père). La « confusion des voix est évidente », le fils « intériorise la voix du père et elle résonne en lui comme le murmure de sa propre voix ». Puis cette confusion s'amplifie ingénieusement : le regard-voix du père serait celui de Dieu le Père (d'où une piste « religieuse »), ou encore, parmi d'autres hypothèses esquissées dans cet ouvrage, celui de Hegel. Mais le grand maître du renversement linéaire (non dialectique) qu'est D. Brezis lit aussi dans l'œuvre le motif inverse de celui qu'il vient lui-même d'établir. Après la position mimétique, voici la revendication d'autonomie, l'appel au libre choix. De figures en concepts, et de concepts en figures, s'élabore une conceptualité fondée sur l'équivoque : « Quelle tâche incombe en réalité au sujet ? Qu'il se délivre de l'emprise de l'Autre ? Qu'il reconnaisse cette emprise comme constitutive de son être ? Se heurter ici à un schème indécidable, c'est être au fond reconduit à l'aporie qui marque toute la réflexion de Kierkegaard sur le sujet. » Prisonnier volontaire-involontaire de la figure paternelle, Kierkegaard ne peut vivre le temps de l'histoire (individuelle, collective, laïque ou sacrée, qu'importe, elles se répondent toutes analogiquement en écho) que comme « déchéance ». D. Brezis brosse alors une fresque (heideggérienne ?) saisissante : l'histoire de la spéculation débute dès la mort de Socrate comme oubli de l'existence, l'histoire du christianisme débute dès la mort du Christ comme oubli de l'Incarnation. Le paradoxe absolu selon Kierkegaard et toute la compréhension proprement kierkegaardienne du christianisme se trouvent ainsi profondément bouleversés, puisque le sujet existentiel se constitue, explique David Brezis, « essentiellement à partir [d'un] *double bind* », l'indépassable équivoque nourrissant chez lui une vertigineuse angoisse.

Hélène POLITIS.

André Clair, *Kierkegaard et autour*, Paris, Le Cerf, 2005, coll. « Histoire de la morale », 141 p.

Ce « recueil d'études indépendantes [...] à la fois thématiques et historiques » comporte cinq textes : « I. Méditer et exister » (40 p.) ; « II. Récit de soi et théorie éthique [...] » (25 p.) ; « III. Penser la culpabilité [...] » (28 p.) ; « IV. Une éthique de l'amour [...] » (18 p.) ; « V. Immédiateté, réflexion et don chez Kierkegaard » (15 p.). On peut d'abord lire ces études dans l'ordre que l'on voudra, au gré de la fantaisie ou selon le temps et l'occasion ; plaisamment rhapsodique, une pareille lecture sera déjà instructive. On procédera ensuite à une deuxième lecture, plus fine, en traitant les études II à V comme un tout cohérent qui serait l'une des pièces du dossier ouvert par André Clair en janvier 1975, puisque lui-même prend soin de rappeler que ces essais « sont à rapporter à [ses] précédents écrits sur [Kierkegaard], depuis la thèse de doctorat, *Pseudonymie et paradoxe* », qui « appliquait à Kierkegaard, certainement avec quelque audace, la méthode d'analyse structurale des œuvres ». Selon ce deuxième mouvement, l'étude I, qui parle peu de Kierkegaard, correspond à ce que désigne dans le titre de l'ouvrage l'adverbe « autour » – un « alentour » notionnel et géographique largement articulé sur un « avant/après » chronologico-interprétatif : non plus *Kierkegaard et autour*, mais *Kierkegaard avant et surtout après* (*avant* : Descartes, Pascal, quelques autres ; *après* : Heidegger, Sartre, Levinas, quelques autres).

Allons jusqu'à proposer une troisième lecture : alors, les études II à V sont à lire autrement, puisqu'elles deviennent le prolongement, et tout

autant le creuset, de l'étude I (qui occupe quasiment un tiers de l'ouvrage). Dans cette hypothèse, le livre mériterait de s'intituler : *Méditer avec André Clair et autour*. Lui-même parie en effet pour la méditation comme accueil du monde ambiant contre la contemplation intellectuelle des essences. Kierkegaard se trouve maintenant « relu dans un horizon herméneutique, où la question de l'identité sera explorée selon une voie à la fois réflexive et interprétative ». Il s'agira de s'engager dans « une expérience certes rebelle à une complète rationalité, mais pourtant ouverte à la raison [...]. On y verra un défi gigantesque, à la mesure d'une exploration des limites de la vie humaine et d'un élargissement (non pas d'une négation) de la philosophie. [...] Il importe au contraire d'explorer et d'éclairer sans fin le sentiment [...]. Par là aussi est reconnue la condition humaine comme finie, selon une finitude positive pleinement assumée ». Cet André Clair-ci, l'éthicien et le phénoménologue de 2005, est finalement assez différent de l'André Clair structural de 1975. Il considère désormais qu'« un philosophe peut conférer un sens nouveau à des concepts anciens, un sens bien peu en accord (peut-être même incompatible) avec les sens anciens. Pourtant la philosophie vit, pour une part, grâce à de telles mutations ». Par ce troisième mouvement, qui se confond avec le mouvement d'une pensée singulière accueillant la plurivocité des significations (spécialement en rapport avec le sensible, l'immédiat, l'extérieur, l'intime, le social, la norme, la communauté, la communication, l'être-avec, l'être-vers, l'être-devant) par la reconnaissance desquelles le sujet existant advient librement à soi, l'ouvrage de novembre 2005 prolonge incontestablement celui de novembre 2002, *Sens de l'existence. Recherche en philosophie contemporaine* (Paris, Armand Colin) : « L'interprète n'est donc pas le créateur des significations, mais leur révélateur et aussi leur rénovateur » (*Kierkegaard et autour*, p. 39).

Hélène POLITIS.

France Farago, *Comprendre Kierkegaard*, Paris, Armand Colin, 2005, coll. « Coursus. Philosophie », 215 p.

Voici un ouvrage d'initiation à la pensée de Kierkegaard, fort sympathique quoique radicalement non scientifique (non pas au sens où l'entendait, au XIX^e siècle, le Johannes Climacus danois du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, mais selon les critères universitaires français d'aujourd'hui) : références souvent approximatives ou discutables, bibliographie finale truffée de fautes, hâte visible dans la rédaction, et ainsi de suite. Il pourrait donc sembler dommage de publier cet ouvrage dans une série de manuels destinés à des élèves ou des étudiants qui, ayant à s'initier à la rigueur conceptuelle et méthodologique, ont plutôt besoin d'informations et d'outils incontestables. Mais soyons indulgents et intéressons-nous aux intuitions généreuses de l'auteur. France Farago voudrait, selon sa propre expression, « redresser la distorsion du sens infligé à la tradition spirituelle de l'Europe ». Dans cette perspective, elle dépeint la « vie brève et brûlante » d'un Kierkegaard « luttant avec l'ange de la foi dans la nuit intérieure » (le « drame de Kierkegaard » étant, suppose-t-elle, « l'inversion des stades sur le chemin de sa vie »), puis elle voit en l'œuvre « une divine comédie moderne ». « Trop profond pour s'exprimer au grand jour, le puits sans fond de l'intériorité cachée voyage, dans cette œuvre, incognito [...], utilisant l'ironie et l'humour pour créer la distance,

alors qu'il est souterrainement travaillé par la souffrance de son propre enfantement ». Néanmoins, « la virtuosité avec laquelle [Kierkegaard] problématise l'évidence la plus cartésienne est, il faut le dire, parfois irritante ».

Brossant à grands traits « une anthropologie moderne », F. Farago postule que Kierkegaard, tout en reprenant « la signification traditionnelle de l'existence chrétienne, [...] la change néanmoins essentiellement en la pensant comme devoir d'incarnation » (sur ce « devoir d'incarnation », voir p. 63, 74, 76). La « doctrine chrétienne, très tôt détachée de sa source juive, a trop vite emboîté le pas » à un hellénisme platonisant, et c'est « le chromorphisme à l'œuvre dans la narrativité, présent dès la *Genèse*, qui a engendré en quelque sorte ce que Nietzsche appelait, en le dénonçant justement, un "arrière-monde". Mais comment raconter une histoire sans se soumettre à la flexion temporelle qu'assume toute langue humaine ? ». « Kierkegaard est absolument fidèle à l'anthropologie hébraïque qui caractérisait, avant son hellénisation excessive, le christianisme. » « La notion d'être vise d'abord l'*acte central d'exister*, dans la pure tradition de la pensée biblique. Et ce n'est que par rapport à l'existence que l'essence prend toute sa signification. Celle-ci est surintelligible [...]. L'intelligibilité, de façon inchoative, se lit dans l'expérience, le sens se dégage par émondage de l'insensé. » En effet, l'homme « est une structure ouverte qui ne peut pas s'autofonder, qui se voue à de cruelles impasses dès lors qu'il prétend à l'autoréférence. Kierkegaard anticipe dans l'ordre anthropologique le théorème d'incomplétude de Gödel : un système parfaitement clos produisant ses propres règles de fonctionnement est impossible ».

En vérité, plutôt que d'anticiper un Gödel assez dangereusement sollicité de nos jours hors des mathématiques et de la logique, Kierkegaard commentait alors Hegel. Mais qu'importe, si l'on admet, avec F. Farago, que c'est « du haut de l'éternité dont tout homme est l'hôte inconscient qu'il éclaire la tradition d'un jour totalement nouveau ! Nous n'avons pas fini d'en recueillir la moisson ». Moissonnant ces labours-là, le lecteur kierkegaardien aura sûrement présente à l'esprit la parabole de l'ivraie (Mt 13, 24-30).

Hélène POLITIS.

Hélène Politis, *Kierkegaard en France au XX^e siècle : archéologie d'une réception*, Paris, Kimé, 2005, 275 p., 25 €.

Le titre peut laisser attendre une simple recension des lectures faites de Kierkegaard, en France, depuis 1895, année où commença à s'y manifester un semblant d'intérêt pour son œuvre. Cette recension serait déjà une excellente chose. Mais le livre offre bien plus. C'est une « épistémologie de la réception », pour reprendre une formule de François Dagognet dans la postface. Pour Hélène Politis, « récapituler la réception française de l'œuvre kierkegaardienne, c'est retracer principalement l'histoire d'un échec, l'aventure d'une *non-introduction*, l'établissement incertain d'une représentation discutable par laquelle le philosophe danois n'a été rendu présent dans notre pays qu'en trompe l'œil ou présent sur le mode de l'absence, comme ces ombres chinoises qui se meuvent sans relief sur fond blanc » (p. 11). Ces « lectures » ont été justifiées au nom de la psychanalyse, de la sociologie, du sens profond derrière le sens apparent, de la déconstruc-

tion, etc. Depuis une quarantaine d'années, la thèse selon laquelle lire correctement, c'est déceler l'intention de l'auteur (ce que les Anglo-Saxons appellent « intentionnalisme ») a été abondamment dénoncée, au nom de lectures plus « constructives », donc moins naïves, pensent certains. À lire le livre d'Hélène Politis, s'agissant de Kierkegaard, le résultat d'une défiance de cette sorte à l'égard de l'« intentionnalisme » est des plus consternants. La plupart des commentateurs français n'ont tout simplement rien, ou presque rien, compris à son œuvre. Ils ont en revanche induit en erreur leurs lecteurs et plusieurs générations d'étudiants. L'étude de Kierkegaard en France est sinistrée.

Chaque chapitre ouvre le dossier d'une époque de l'interprétation. On commence par un Kierkegaard lu à travers Ibsen. Ce Kierkegaard tourmenté a la vie dure et d'ardents défenseurs, comme Émile Bréhier ou Gabriel Marcel. Cette interprétation repose sur la notion trompeuse de précurseur. Puis, des ténèbres scandinaves on passe à « l'ombre d'Hamlet » (chap. II), occasion d'examiner quelques lieux communs sur la « mélancolie kierkegaardienne », résultats de projections fantasmatiques et d'une « peu solide information » (p. 73). En filigrane de cette histoire de la réception de Kierkegaard en France, on trouve aussi l'histoire des intellectuels français lecteurs du philosophe danois et de certains de leurs travaux. Le travail minimal d'enquête historique n'est pas fait. On se précipite sur des choses jugées bien plus profondes que l'établissement des textes, leur classement, leur examen minutieux, en se jetant dans les pièges de la fausse interprétation. Dans la plupart des cas, la connaissance du danois n'a pas été considérée comme nécessaire ; sa méconnaissance n'a jamais été tenue pour une raison de prudence interprétative.

Vient ensuite (chap. IV, V et VI) l'examen des interprétations non plus esthétiques mais philosophiques : l'absurde, le concret, l'existence entrent en scène. Léon Chestov convainc Albert Camus et Vladimir Jankélévitch que chez Kierkegaard l'essentiel c'est l'absurde. Hélène Politis montre que cette interprétation ne résiste pas un instant. Jean Wahl a le mérite de rétablir le lien entre Kierkegaard et toute la culture philosophique, mais il est vraiment loin d'être « l'historien le plus complet, le plus pénétrant et le plus philosophique de Kierkegaard » (selon Emmanuel Levinas, cité p. 111). Sartre « a lu quelques textes kierkegaardien » (p. 136). Cependant, il présente Kierkegaard comme la figure de la conscience romantique et butée que le marxisme permet de dépasser. Ayant lu Henri Lefebvre qui faisait de Kierkegaard la victime largement consentante des contradictions de son temps et le produit d'un monde bourgeois, Sartre en venait à regretter que « Henri Lefebvre n'ait pas trouvé d'imitateurs parmi les autres intellectuels marxistes » (cité p. 142). À lire certains passages de cette prose marxisante, il est difficile de partager ses regrets.

Le chapitre VII examine l'influence de certaines lectures danoises de Kierkegaard sur la réception française et le suivant pose « l'épineuse question des traductions françaises ». On sait que Hélène Politis a entrepris cette (re)traduction. Il faut espérer qu'elle soit bientôt publiée, accompagnée de ses travaux d'interprétation.

On présente souvent l'histoire de la philosophie, en France, au XX^e siècle, comme exemplaire. Le livre d'Hélène Politis montre qu'il y a eu quelques exceptions. Il conviendrait de faire pour bon nombre d'auteurs, dont Platon, saint Thomas, Descartes, Hume ou Hegel, le même travail d'épistémologie de la réception que celui-ci au sujet de Kierkegaard. Un éditeur serait même bien avisé de créer une collection consacrée à la réception des

œuvres philosophiques en France au XX^e siècle, sur le modèle du livre d'Hélène Politis. Une telle série d'ouvrages confirmerait-elle l'idée positive que les Français se font généralement de leur histoire de la philosophie ?

Roger POUIVET.

Hélène Politis, *Répertoire des références philosophiques dans les Papiers (Papiers) de Søren Kierkegaard*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, 450 p.

Le mythe du Kierkegaard non-philosophe, ou héros de la philosophie parce qu'il aurait dédaigné la philosophie, continue à marquer les esprits. Comme le dit Hélène Politis dans l'introduction de cet ouvrage incroyablement savant : « Nous pensons qu'il n'y aura pas de changement significatif dans l'attitude du public envers Kierkegaard tant que ce public ignorera que cet auteur a un rapport ouvert et actif à la philosophie – un rapport de lecteur et d'utilisateur, mais un rapport de créateur aussi » (p. 8). Le relevé des sources de Kierkegaard permet de reconstituer sa bibliothèque philosophique. Se trouve confirmée la thèse de l'auteur de ce *Répertoire* : les lectures qui proposent l'image d'un Kierkegaard mélancolique, esthète, fou furieux ou amoureux transi ne pèsent pas lourd quand on voit qu'il était d'abord un travailleur acharné, lisant attentivement et scrupuleusement les philosophes.

Roger POUIVET.

Antonio Negri, *Lent Genêt. Essai sur l'ontologie de Giacomo Leopardi*, traduit de l'italien par Nathalie Gailius et Giorgio Passerone, Paris, Kimé, 2006, 414 p., 32 €.

« Lent » veut dire « flexible », note Michel Orcel dans son édition bilingue des « Canti » de Leopardi (GF, 2005, p. 326) en renvoyant aux *Géorgiques* de Virgile. Le genêt (la *ginestra*) est pour Leopardi cette « fleur du désert » qui parvient à pousser même sur les flancs du Vésuve. C'est aussi le titre d'un grand poème philosophique, d'interprétation multiple et controversée, accomplissement posthume de la parole poétique de Leopardi. C'est vers ce dernier mot du dire léopardien qu'essaie de monter la lecture d'A. Negri. Leopardi n'est pas seulement l'auteur d'« idylles » : sa poésie, mêlée aux esquisses érudites et à la recherche de soi du *Zibaldone* et de la Correspondance, est celle d'un penseur qui se voudra lui-même « philosophe ».

Mais pourquoi parler ici d'ontologie ? Pourquoi utiliser, non sans surenchère ou inflation, un vocabulaire théoricien à chaque moment de la lecture ? Un lecteur français sera surpris, pour des raisons qui tiennent pour une part, il est vrai, aux contingences de la réception ou plutôt de la nouvelle réception de Leopardi en France ces dernières années. Si Leopardi a été lu très tôt par la critique littéraire en France (de Sainte-Beuve à Paul Hazard cité d'ailleurs ici favorablement), il l'est maintenant par un public élargi, à la faveur de nombreuses et précieuses traductions de « morceaux choisis » du *Zibaldone* (dont existe même une première édition française intégrale, 2003). Du fait de cette réception morcelée, l'habitude s'est prise de lire Leopardi en moraliste et dans l'humeur où l'on lit des « pensées » de Pascal ou des aphorismes de Nietzsche ; mais il est possible que, comme

pour ces deux derniers, les spécialistes puissent construire une ou plusieurs visions cohérentes de l'unité, dynamique du tout.

Le livre surprend pour une autre raison, qui tient à la manière même du commentateur : il suit la genèse chronologique de l'œuvre dans ses contradictions, revirements et tourments. Une science léopardienne impressionnante est mise au service d'une sorte de biographie intellectuelle passionnée, d'un débat avec le « Machiavel lyrique » allant vers une forme d'identification, parfois irritée, aux prises avec les contradictions logiques et tragiques d'une existence. Certes « subjectif » ne signifie pas toujours seulement « expérience individuelle » mais ce qui est existentiel n'est pas non plus, immédiatement au moins, ontologique. Aussi l'A. ne convainc-t-il pas, mais suggère seulement, lorsqu'il écrit : « Leopardi est, à un niveau équivalent de complexité métaphysique, un anti-Hegel. Le fait que la culture italienne timorée, provinciale et servile du XIX^e et du XX^e siècle l'ait laissé dans l'ombre constitue un désastre historique. [...] Et Leopardi, aux antipodes du restaurateur Hegel, est un subversif de l'être » (p. 122). L'A. est plus convaincant lorsqu'il retrace la comparaison avec Hegel sur le terrain précis de l'esthétique (p. 173) car il est bien vrai que, pour Leopardi, ces deux formes d'« enthousiasme de la raison », la poésie et la philosophie, « sont toutes les deux à titre égal comme les sommets de l'esprit humain » (*Zib.*, 8, VI, 1823 ; « Mémoires de ma vie », trad. J. Gayraud, 1999).

Plus généralement, ce sont souvent les notes complétant chaque chapitre, sortes de scolies polémiquant avec la critique, notamment italienne, qui sont éclairantes. Ainsi, p. 89, une comparaison avec la figure de Burckhardt aide à comprendre celle du premier Leopardi, celui de l'énigmatique « catastrophe de la mémoire », dans son rapport à son temps, au passé et aux « Lumières ». Le penseur de l'« illusion », parfois « désillusionné de la désillusion » (à Carlo, 30 mai 1826 ; cité p. 237), choisit l'illusion créatrice et la nature contre la raison dès lors qu'il est question d'amour ou de gloire littéraire, individuelle ou nationale. Et le dernier Leopardi serait pour l'auteur un reconstruteur de l'éthique par la voie poétique. « Le beau matérialiste se construit sur le passage de la conscience métaphysique à la conscience éthique » (p. 246).

Faut-il pour autant imaginer un Leopardi devenu « désespérément révolutionnaire » (p. 376) au terme de son évolution ? Et sa poésie ultime est-elle un « acte de rupture » (p. 386), voire une « politique » (p. 380) ? Les sarcasmes persistant dans *Palinodie* contre les doctrinaires du « bonheur général » semblent difficilement compatibles avec un idéal collectif. Il est tout de même peu probable que Leopardi, plus que Nietzsche ou Hölderlin, ait été durablement exposé à des illusions politiques.

Jean-Pierre RICHARD.