



ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ESTHÉTIQUE (SUITE)

PAOLO TORTONESE, L'HOMME EN ACTION. LA REPRÉSENTATION LITTÉRAIRE D'ARISTOTE À ZOLA, PARIS, CLASSIQUES GARNIER, COLL. « THÉORIE DE LA LITTÉRATURE », 2013, 210 P., 17 €.

C'est dans une volonté de concilier théorie, d'une part, histoire et spécialisme, de l'autre, que Paolo Tortonese retrace les lectures de la théorie aristotélicienne de la représentation dans le classicisme français puis dans le naturalisme. Il met au jour les constantes d'un débat qui engage des binômes conceptuels fondamentaux de la philosophie, tels le sensible et l'intelligible, l'apparence et le réel, l'accidentel et l'essentiel. 1

Le premier chapitre, sur la *Poétique*, n'entend pas fixer définitivement une *doxa* aristotélicienne mais poser les termes du problème : comment la représentation procède-t-elle et que faut-il en attendre (plaisir ou connaissance) ? En opposition à Platon, pour qui la représentation est dégradation car copie, reflet, miroir, Aristote assure une fonction cognitive à la *mimésis* qu'il considère comme « la construction d'un artefact poétique organisé selon une logique qui ressemble à la logique de la réalité » (p. 51). Et cet artefact, où sont réconciliés l'être et le temps, est un récit dont l'essence est l'action (pp. 58-59). Deux grandes options métaphysiques, qui sont aussi deux paradigmes de notre culture, s'opposent : la réflexion et l'homologie ou, pour l'exprimer en termes linguistiques, la métaphore et la métonymie, la description et la narration. La première possibilité, platonicienne, a été traitée par l'auteur dans *L'Œil de Platon et le regard romantique* (Kimé, 2006), avec ses épisodes néo-platoniciens et romantiques. Le second chapitre traite des déplacements considérables opérés dans la réception d'Aristote par les théoriciens français du xvii^e siècle. L'un des plus remarquables concerne la vraisemblance qui, de moyen de conférer cohérence et rationalité à l'action – dont le récit acquiert par là une dimension générale et philosophique – devient, par idéalisation, régularisation, moralisation, l'adéquation à l'opinion raisonnable de l'honnête homme. 2

Le troisième chapitre montre les difficultés de Zola à justifier l'emploi prolifique de la description dans le roman naturaliste. En effet, depuis le xvii^e siècle, la description se voit disqualifiée par la critique comme arbitraire, subjective, inutile, ornementale, bref incompatible avec la représentation de « l'homme en action ». Pourtant la fonction scientifique de la description revendiquée par Zola rejoint bien Aristote sur un point capital, à savoir la dimension cognitive de la littérature. L'histoire des vicissitudes de la réception d'Aristote se poursuit par deux apostilles consacrées respectivement au dernier aristotélicien, György Lukács, qui fait jouer le récit contre la description, et au dernier rhétoricien, Gérard Genette, dont l'approche textualiste pose un hiatus insurmontable entre réalité et représentation. 3

De ces variations autour d'une théorie poétique, on retiendra l'équilibre réussi entre histoire et philosophie, visées globales et exemples littéraires, ainsi que le souci de rendre dans leurs subtilités et difficultés des lectures de la *Poétique* qui sont parfois d'autant moins orthodoxes, pour ne pas dire d'autant plus aberrantes, qu'elles se rattachent plus explicitement à Aristote. Le lecteur enfin pourra aussi être sensible aux parallélismes entre littérature et peinture – qui ne constituent pas l'objet premier de l'ouvrage – entre, par exemple, l'histoire et le dessin, les caractères et les couleurs ou encore la description romanesque, d'une part, la nature-morte et le paysage, de l'autre. 4

Audrey RIEBER 5

CORINNA GEPNER, LE PÈRE CASTEL ET LE CLAVECIN OCULAIRE. CARREFOUR DE L'ESTHÉTIQUE ET DES SAVOIRS DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVIII^e SIÈCLE, PARIS, HONORÉ CHAMPION, COLL. « LES DIX-HUITIÈMES SIÈCLES », 2014, 192 P., 40 €.

Le cinéma pourrait y trouver un sujet : il est partout question ici de gammes de 6

couleurs, bien « diapasonnées », diatoniques ou chromatiques, sur la palette, sur la toile et dans les cuves des teinturiers et, plus généralement, de correspondance des arts. On aurait aimé visiter le réduit qui servit d'atelier au Père jésuite Louis-Bertrand Castel (1688-1757), esprit universel très connu en son temps (Rousseau, Grimm, Rameau ...), ni cartésien ni newtonien, sérieux et savant mais un peu fou : assez sérieux pour que Montesquieu en ait fait le précepteur de son fils et que Diderot (dans l'article « Animal » de l'*Encyclopédie*, cité p. 81) mentionne son « ruban coloré », nuancier avant la lettre (en opposition explicite à la discrétion des couleurs du prisme) comme modèle pour une conception continuiste de la nature ; assez fantasque aussi cependant pour aller parfois vers une sorte de littérature d'anticipation technologique lorsqu'il imagine, entre autres « semences de découvertes » (expression citée p. 163), par exemple les lunettes « pour être vu de loin » (comme Proust, en un sens, avec son « photo-téléphone de l'avenir », dans *A l'Ombre des jeunes filles en fleurs*, Gallimard, 1988, p. 490). Le clavecin oculaire est son objet théorique préféré, synthèse de ses recherches physiques, optiques et esthétiques : en appuyant sur les touches, on fait apparaître les couleurs, « isolément ou en accords » (p. 10). La réalisation technique de ce clavecin, sûrement partielle, a même pu être jugée plutôt programmatique, malgré le témoignage de Telemann lors de son voyage à Paris en 1737-38 (p. 11).

Les trois premiers chapitres montrent à la fois la richesse de l'intuition de Castel et la raison de ses fragilités : un usage intempérant de la métaphore et de l'analogie pour penser l'harmonie universelle. Castel connaît d'ailleurs cette objection et croit pouvoir s'en défendre : « jamais dans aucune science on ne peut découvrir une vérité quelconque qui ne soit le quatrième ou le troisième terme d'une analogie, par laquelle on compare entre elles des choses connues pour découvrir cette vérité inconnue » (cité p. 162). S'égare-t-il dans sa spéculation ? En tout cas on ne dira pas qu'il rêve, mais plutôt qu'il raisonne, ou rationalise au moins sa vision. « On a le sentiment, écrit l'A., que le discours de Castel est à la fois travaillé en profondeur par les soubresauts de l'irrationnel et d'une science encore proche de la magie, et traversé par les courants contradictoires de la pensée scientifique de l'époque » (p. 84), le tout étant animé par la théologie et par une interprétation cosmogonique du processus de la création comme « instauration d'un déséquilibre » (p. 64)

Cette vision physico-théologique du monde croise la réflexion esthétique (chap. IV à VIII). Ainsi, l'harmonie, dans la musique comme dans le spectacle naturel, est une architecture toujours prête à s'effondrer. Elle ne se maintient que par le mouvement de la résolution des dissonances, mais c'est ce mouvement même qui est la vivacité de sa vie (voir p. 67-68 et 147-148). Elle vit de ce déséquilibre, de cette « inquiétude » au sens du XVIII^e siècle. La fixité des couleurs dans la peinture est leur défaut, mais le son en lui-même, selon Castel, est rarement beau, il est même parfois « acide », dit-il, et seule une suite de sons peut être dite mélodieuse.

Or, si la couleur emprunte à la musique son mouvement, une heureuse synthèse peut apparaître, qui rappellera le charme de la nature vivante (p. 146) et conjurera l'ennui : « Mon clavecin oculaire ne peut manquer de plaire, puisque c'est la chasse aux couleurs. Elles se chasseront l'une l'autre, courront l'une après l'autre, et nous serons les vrais chasseurs, les vrais coureurs, les vrais limiers. » Castel ira ensuite vers l'idée d'un clavecin pour tous les sens et d'une forme d'« art total » (p. 141) qui serait essentiellement spectacle. Et, bien qu'il méconnaisse presque l'opéra, pourtant central en son temps, il imagine même un « clavecin dramatique qui produirait des scènes animées » (p. 140).

Le livre comporte une bibliographie, un *index nominum* et un *index rerum*, et donne à lire en appendice une lettre du Père Castel (20 février 1725).

Jean-Pierre RICHARD

PHILOSOPHIE DE LA MUSIQUE

ALESSANDRO ARBO ET MARCELLO RUTA (DIR.), ONTOLOGIE MUSICALE, PERSPECTIVES ET DÉBATS, PARIS, HERMANN, « COLLECTION DU GREAM », 2014, 375 P., 32 €.

PHILIP V. BOHLMAN (ÉD.), THE CAMBRIDGE HISTORY OF WORLD MUSIC, CAMBRIDGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, COLL. « THE CAMBRIDGE HISTORY OF MUSIC », 2014, 875 P., 175 \$.

JANN PASLER, LA RÉPUBLIQUE, LA MUSIQUE ET LE CITOYEN, 1871-1914, TRAD. JOHAN FREDERIK HEL GUEDJ, PARIS, GALLIMARD, COLL. « BIBLIOTHÈQUE DES HISTOIRES », 688 P. + 32 P. HORS TEXTE, 41 ILL., 2015, 38 €.

EDUARD HANSLICK, DU BEAU MUSICAL. CONTRIBUTION À LA RÉFORME DE

L'ESTHÉTIQUE MUSICALE, TRAD. PAR ALEXANDRE LISSNER, PRÉFACE DE JEAN-MICHEL LE LANNOU, PARIS, HERMANN, COLL. « ARTS ET PHILOSOPHIE », 2012, 212 P., 22 €.

MALCOLM BUDD, LA MUSIQUE ET LES ÉMOTIONS. THÉORIES PHILOSOPHIQUES, TRAD. PAR JACQUES FAVIER, PARIS, HERMANN, « COLLECTION DU GREAM », 2015, 270 P., 29 €.

NIKOLAUS HARNONCOURT, LE DISCOURS MUSICAL. POUR UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA MUSIQUE, TRAD. PAR DENNIS COLLINS, PARIS, GALLIMARD, COLL. « TEL », 2014, 308 P., 8,90 €.

On peut distinguer, parmi les ouvrages récemment reçus, des livres nouveaux et des rééditions ou traductions d'ouvrages classiques. ¹²

Parmi les premiers, on remarque un ouvrage collectif sur l'ontologie de la musique seule, certes, mais non, comme le singulier du titre pourrait le laisser penser, un livre sur une seule ontologie. Ce singulier devient presque celui d'un genre ou d'une discipline. Les traductions de trois textes centraux et classiques, du platoniste Kivy, du contextualiste Davies et du défenseur de l'idée de « structure indiquée » qu'est Levinson, en tant qu'elles se discutent et se répondent, l'attesteraient à elles seules. Rassemblées en un troisième chapitre, elles constituent un axe de symétrie entre une première session abordant l'ontologie à partir de la musique, et les deux suivantes consacrées au problème de l'enregistrement – devenu classique, mais toujours important pour notre « continent » notoirement technophobe – et à celui, très vif actuellement et se taillant la part du lion, de l'improvisation. ¹³

Les trois sections composées d'articles récents donnent une vision assez méthodologique de l'ontologie de la musique, qu'il s'agit de mettre en œuvre et non de définir ou simplement d'« appliquer ». Les textes classiques enfin traduits donnent au volume une grande valeur didactique, permettant sans doute au lecteur peu familier du domaine d'aller de ceux-là aux essais plus récents et plus ponctuels, sans plus s'étonner de phrases comme « il n'existait pas d'œuvres musicales avant le moment où l'homme est apparu au cours de l'évolution des espèces » (p. 174). Peu importe au fond que les positions de ces fondateurs aient pu évoluer depuis ces articles de 1987 (Kivy), 1990 (Levinson), et 2003 (Davies) : ils ne sont pas l'objet principal du livre, mais des « débats » initiaux ouvrant les « perspectives » détaillées, si l'on suit le sous-titre. D'un spirituel dialogue sur, ou plutôt contre, le pragmatisme (R. Pouivet), via un travail sur l'arc-en-ciel actuel des changements d'état de la musique, entre objet et événement (F. Bisson), on arrive à une étude de cas montrant l'intérêt de l'ontologie pour la musicologie (M. Ruta). Après les traductions des trois textes mentionnés, on se concentre en deux temps sur l'enregistrement, en insistant sur l'intérêt de la distinction (de départ) entre celui qui est témoin et celui qui est œuvre (S. Darsel), puis sur son aspect constructif, au fil de l'évolution des techniques (J. Favier). Action non reproductible, pour L. Brown (à partir d'une interrogation du principe de continuité, contre Goodman plus que goodmanienne), ou, dans une autre perspective, non répétable, pour A. Bertinotto, l'improvisation demande aussi qu'on s'attache à la question complexe de son évaluation, pour laquelle il semble requis de savoir, en amont, qu'il s'agit bien d'une improvisation (C. Canonne). ¹⁴

Entretissant différents trajets philosophiques, l'ouvrage mène donc, dans chaque partie et dans son ensemble, des définitions aux processus. Méthodes, donc. École, jamais. ¹⁵

Du fait qu'on propose (enfin), sous l'égide de P. V. Bohlman, une histoire des musiques du monde, il ne faudrait pas déduire que l'existence même de cette histoire va de soi. Une part importante du livre est donc consacrée à discuter la possibilité même d'un tel récit fédérateur. Mais cette place reste assez raisonnable et maîtrisée pour ne pas entraver le fonctionnement de l'ouvrage : elle l'enrichit au contraire considérablement sur des questions philosophiques, comme celles des *définitions* et des *points de vue* de l'enquête ethnomusicologique (en particulier pour les sections VIII, sur la globalisation, et XI, sur l'ontologie). Très dense, l'avant-propos de l'éditeur s'efforce de rassembler les grandes interrogations soulevées par le projet, sans les contraindre à une unité de façade. L'organisation générale du volume permet à chaque chapitre de développer ces interrogations d'une manière concrète, précise et souvent même « incarnée » – tant l'expérience du terrain éclaire parfois, au-delà de la dimension historique, des questions bien plus vastes (notamment XI, 32 sur la notion de *cosmopolitan* et les questions d'éthique). ¹⁶

On insiste particulièrement sur l'idée qu'il y a *des* histoires des musiques du monde – le terme anglais incluant jusqu'au genre musical appelé *World Music* sur le continent –, et qu'il y a aussi une histoire de ces musiques avant l'histoire de la musique (II). L'idée d'un échange devenu global est exposée dès la section III (portant en ¹⁷

particulier sur l'Océanie) : elle s'avère centrale pour toutes les musiques du monde comme pour la *World Music* contemporaine. Mais l'histoire se décline aussi au pluriel sous les angles nationaux (Corée, Argentine, Europe Centrale) : de cadre de départ historique, son éclatement devient un *telos* géographique. Affirmant l'existence d'un noyau conceptuel des musiques du monde qui aurait la force d'un principe, la section IV sur les Lumières a valeur à la fois d'une légitimation intellectuelle lucide et d'une vraie profession de foi humaniste. Penser ce *Global turn* musical en s'appuyant sur les expériences de son écriture, c'est, plutôt que le déplorer ou le dénoncer (c'est-à-dire le subir), se donner les moyens d'en faire la nouvelle condition d'une action unifiant les diverses enquêtes. L'importance qu'y prennent les concepts plus anciens de la philosophie laisse penser qu'elle pourra elle aussi s'y accomplir, nourrie de cette complexité rénovée : elle fut somme toute pour une grande part à l'origine de cette histoire (IV, 10), et le « tournant historique » des musiques du monde, avec Herder, fut aussi un premier tournant philosophique. Conceptuel et historique s'y révèlent toujours liés, notamment dans l'évolution des moyens techniques (VII, 19, 20). Car cette histoire au singulier ne serait qu'une parole vide si elle n'accomplissait ici par l'exemple son ambition conceptuelle.

Dans le livre de l'historienne Jann Pasler, on redécouvre une idée philosophique sur l'art dont le kantisme n'a pas aboli les effets : « l'utilité » (publique) de la musique, déclinant tous les aspects d'une spécificité française allant de l'avant-garde jusqu'aux « distractions utiles ». De l'utilité de la musique découle une thèse sur l'auditeur et son écoute active et comparative, jamais passive, favorisée par des programmes de concerts très variés, confrontant pour faire réagir, discuter et, paradoxalement, rapprocher. La fonction de la musique est alors la seule chose sur laquelle tous s'accordent : républicains, monarchistes, radicaux, libéraux comme conservateurs. La cohésion nationale défendue par les Républicains passe ainsi, et ce n'est pas là son moindre paradoxe, par un compromis qui opère dans la musique.

Une autre thèse, sur la nature de la musique cette fois, se met à l'œuvre : celle d'un monde musical qui tolère au fond, même dans ses rapports à la musique d'autres pays, une complexité qu'il ne réduit jamais, mais qu'il exprime. Lire ces lignes au temps où Paris ajuste à ses deux nouvelles salles (dont l'excellente *Philharmonie*) de vastes programmes visant à l'élargissement du public est saisissant. L'introduction et la coda du livre insistent justement sur la survivance de cette idée de la musique. On encourageait en ce temps la création de fanfares et d'orphéons, et ces concerts monumentaux où la séparation du savant et du populaire n'existait pas encore. On redécouvre le rôle central que certaines œuvres purent jouer : *Mignon*, histoire allemande, personnage italien, mais opéra français ; *Manon*, réinvestissant la musique de l'Ancien Régime, et célébrant ces plaisirs de la chair, de la table ou du voyage que l'on veut alors démocratiser. On combat alors non le féminin mais l'efféminé, tant charme et séduction seront l'outil de la revanche du pays battu en 1871 : *Le Rouet d'Omphale* et son Hercule déguisé en femme s'en feront le symbole. Mais cet idéal reste ouvert, pour le bonheur d'une musique enrichie au fil des ambitions scientifiques et des Expositions Universelles. Le programme musical de cette société se lit dans ces verbes à l'infinitif qui structurent comme autant de décisions philosophiques et d'actions réelles chacun des grands chapitres de l'ouvrage : forger, façonner, instituer, repenser. L'idéal républicain ne cesse en effet d'évoluer pour s'ajuster à cette réalité sociale mouvante qui devient, plus que son objet, son sujet même. La « contagion sans contact » chère à Tarde finit par créer, via la musique, une « ressemblance intérieure » entre ces hommes que le reste devrait séparer. Plus d'un lecteur français sera surpris par ce réservoir de thèses philosophiques sur la musique qui, comme les individus de Tarde, ou les grands arbres, se rejoignent par leur cime. Publication majeure.

Le livre de Hanslick compte au nombre des ouvrages classiques retraduits. Ancêtre de la sémiologie musicale (si cela peut lui être utile), manifeste de l'esthétique scientifique (plus que probablement), programme de l'esthétique formaliste (assurément), pamphlet antiwagnérien (si oui, par accident), texte du xx^e siècle quoique publié en 1854 (hypothèse productive), station de correspondance entre l'idéalisme et la *Genauigkeit* autrichienne (par nécessité), avatar de Herbart ou de Bolzano (certainement, si ce « ou » est inclusif), concentré d'Autriche musicale (si on y ajoute Grillparzer et Zimmermann), fournisseur de thèses pour l'ontologie de la musique (sa gloire y gagne beaucoup), et on en passe : tout cela ne doit pourtant pas donner l'impression qu'on a tout dit sur *Vom Musikalisch-Schönen* de Hanslick. Une lecture libre de tout horizon pourrait alors lui être bénéfique. Celle-ci, quitte à se passer de certaines lumières – sur son rapport à Nietzsche ou Hegel, lire d'autres textes de la mosaïque hanslickienne remplacerait par exemple les hypothèses par des faits –, donnera de fait au livre un public moins spécialisé et prêt à faire l'expérience de ce discours dont traducteur et préfacier soulignent à juste titre la force libératrice pour la musique.

La fortune mondiale de cette œuvre théorique eut le malheur d'éclipser les milliers d'autres pages magnifiques produites par Hanslick, pour ne rien dire de ses inédits : l'oublier serait ne jamais lire de Descartes que le *Discours de la méthode* et non, par exemple, le *Traité de l'Homme*. Ce serait pourtant un grave contresens que de négliger la lecture de ce manifeste finement buriné, qui en l'espace de ses dix rééditions du vivant de l'auteur avait atteint le rang de lecture de l'honnête homme, vite traduit en français puis en anglais. Singulière réussite pour un texte qui fut écrit à l'origine pour obtenir un poste d'enseignant en culture musicale dans un conservatoire. La réflexion fine et exigeante du philosophe laisse deviner qu'il s'agissait peut-être aussi d'un âge d'or pour la culture gravitant autour de la musique. Imitant parfois la démarche négative de l'auteur en insistant sur son aristotélisme bien compris, qui garde *in nucleo* la musique de la *mimesis*, l'essai-préface fait avec ce livre l'éloge du plaisir musical de « *dénouer* notre désir de la représentation » (p. 35). Marquée par Hegel, qui sert la traduction en plus d'un endroit, l'introduction écrit également du mélomane qu'il « *veut le ni* comme tel » (p. 47). Ce sont bien les théories vouant la musique à être représentation, signe, sens d'autre chose qu'elle qui la limitèrent, et non ce formalisme. Si l'on en juge par la vitalité toujours renouvelée de ce livre, l'attention aux sciences empiriques et la prudence face à la pensée systématique sont peut-être une des recettes de l'éternelle jeunesse.

Le fait que le livre de Malcolm Budd date maintenant de trente ans le prive naturellement des arguments que pourraient lui apporter les très nombreuses références publiées depuis sur le domaine. S'il ne semble pas interdit de s'intéresser aussi à ces questions dans une perspective plus historique, cette absence permet également à l'ouvrage de développer ses intuitions sans s'appuyer de manière scolastique sur un bagage de thèses qui devient vite, pour tout article sur ce genre de question, un point de passage obligé. On gagne ainsi en temps et en fraîcheur. Mais l'originalité de la démarche suivie par l'auteur tient aussi à la présence de thèses marquantes, comme celle refusant la distinction entre l'expérience de l'écoute d'un morceau et les émotions que nous aurions ainsi éprouvées, nommée au chap. 7 « *hérésie de l'expérience séparable* ».

Celle-ci résume bien la démarche de l'auteur : affirmer et construire ponctuellement, sinon en réfutant, du moins en passant par la négative. Le pluriel du sous-titre est donc révélateur : il s'agira de réfuter des théories plutôt que d'en formuler une. On appréciera cette démarche de compréhension, tout en notant que les prises de position réelles de l'auteur sont de celles qu'on doit déceler, voire reconstituer. Sans faire de prospective, l'auteur ouvre ainsi un champ des possibles en ce domaine, qu'on peut reconsidérer à sa lecture pour voir ce qui s'est depuis accompli. Car il y a aussi une histoire des perspectives « non historiques » comme celle que l'auteur veut proposer : le livre ne cite pas, en effet, de texte postérieur aux années 1960, comme s'il ne souhaitait pas interagir avec ce qui s'est construit depuis jusqu'à nous. Plutôt que de rendre compte des dernières actions des personnages, l'auteur brosse ainsi le décor où elles pourront s'inscrire. Que les théories souhaitent évaluer la musique à partir de l'émotion, prise comme quelque chose qui lui est extérieur, qu'elles affirment au contraire que sa valeur se constitue indépendamment de l'émotion, ou qu'elles demeurent dans l'entre-deux, aucune d'elles ne le satisfait. Après un premier chapitre tentant de modéliser les émotions plutôt que de les définir, l'auteur consacre trois chapitres à la famille formaliste, trois autres aux théories liant la musique aux émotions, et un dernier à la tentative de conciliation de Leonard Meyer.

Outre la thèse forte mentionnée, on retient l'opposition à l'idée d'une musique qui se ferait le symbole de la vie émotionnelle, mais aussi un geste négatif puissant contre l'idée selon laquelle l'émotion provoquée par la musique serait absolument différente des autres (p. 284). Une conclusion « sommaire », de l'aveu de l'auteur ; mais on ouvre aussi des possibles en établissant ce qui est peut-être impossible. Bienvenu, un glossaire du traducteur complète l'ensemble.

Le Discours musical, dont la première parution date de 1984, est ici réédité à l'identique. En passant au fil du temps du statut de manifeste polémique à celui de classique, il n'a pas corrigé ses défauts : l'impression de répétition donnée par les brefs articles le composant, le fait de ne guère citer d'autres spécialistes que lui-même, son côté composite et le manque d'une synthèse conceptuelle sur la notion centrale de *discours*. On ne l'exigera plus de l'auteur. Sa liberté de ton, sa simplicité, sa clarté, font toujours de l'ensemble une introduction à la musique ancienne pour tous.

Les textes, rassemblés de 1954 à 1980 – l'auteur ayant encore beaucoup écrit depuis –, montrent au fil même des reprises la constance de cette réflexion. Si la quatrième de couverture parle même d'une « philosophie de la musique ancienne », le livre l'exerce plus qu'il ne la définit. Sa maxime pourrait être « la lutte contre la domestication des rythmes et discours » : la juste considération de la musique du

passé ne serait plus différente, selon l'auteur, d'une véritable création. Le discours musical ne saurait en effet être proféré à nouveau, selon Harnoncourt, que par qui pourrait, derrière ce simple ensemble de signes devenu une langue, retrouver la parole qui devait nous toucher, nous émouvoir. A la quête du décoratif, à cette tyrannie du « beau son » qui aurait caractérisé l'époque de la première édition allemande du texte (1982), il fallait opposer la provocation du discours musical. Le dieu de ce discours habite les détails d'un vibrato, d'un coup d'archet, d'un ornement, d'une nuance ou du choix d'un instrument, pour peu qu'ils sachent justement se faire les champions de cette rhétorique retrouvée. Dans la musique ancienne, le tempo ne compte pas tant alors que la sauvegarde de ce sens (p. 66) que la notation indique sans l'épuiser jamais. Et nous ne devrions pas oublier que les efforts des compositeurs du passé n'avaient pas pour but d'assouvir notre soif de beauté. On se dit en lisant Harnoncourt qu'il y a pour la musique un danger moderne bien pire et plus subtil que l'usure de l'écoute pensée par Adorno : son confort sécurisé... S'ensuivirent *Le Dialogue musical* (Gallimard, 1985) puis *La Parole musicale* (Actes Sud, 2014), qui menèrent en parallèle le chef d'orchestre et l'essayiste jusqu'au répertoire romantique.

Ce livre encore stimulant appartient moins à l'Histoire qu'à la légende, au type d'ouvrages dont il est toujours malaisé de faire le bilan et d'établir ce qui dans leur succès est dû à leurs qualités propres. L'aura qui l'enveloppe estompe sa lecture et force à pardonner à ce manifeste son côté daté. S'il fut l'enclos où poussa l'arbre de l'évolution des pratiques d'interprétation, notre écoute en consomme aujourd'hui les fruits, parfois sans que nous le sachions. Seule une lecture reprenant les choses dans le mauvais sens oserait donc se plaindre que le bois de la clôture ait par endroits un peu vieilli.

Julien LABIA

LOGIQUE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES

JEAN-PIERRE BELNA, HISTOIRE DE LA LOGIQUE, 2^E ÉDITION, PARIS, ELLIPSES, 2014, 165 P., 16 €.

Ce livre est une version revue, très augmentée, de l'ouvrage publié par l'auteur en 2005. Il passe de 125 à 165 pages, plus grandes et plus aérées. Malgré l'ajout d'un chapitre, le découpage général est peu modifié, ainsi que le contenu de certains chapitres, mais les subdivisions sont à présent soigneusement numérotées. La nouvelle édition semble plus ambitieuse que l'ancienne, aperçu général correct et clair, mais souvent assez rapide, qui privilégiait l'aisance de la lecture dans une visée surtout culturelle. La nouvelle version a aussi un objectif didactique ; elle est souvent plus riche et plus précise, surtout aux deux derniers chapitres.

Les chapitres 1, 3 et 4 traitent de la matière présentée dans l'un des ouvrages de référence cités, *Blanché et Dubucs*, 1996, chap. 1 à 8, en plus de 200 pages serrées. En une soixantaine de pages, Belna en donne un exposé certes partiel, mais clair, informatif et cohérent. Les 17 pages sur la logique d'Aristote en mettent bien en place les concepts et principes fondamentaux ; l'exposé de la syllogistique, bref mais bien organisé, prend soin (mieux qu'en 2005) de présenter les formulations abstraites d'Aristote. Plus de détails sont donnés sur les difficultés d'interprétation et les limites de cette logique, et sur la naissance de la logique modale. L'auteur expose les concepts avec précision et indique nettement les apports des différents logiciens (par exemple ceux des médiévaux sur la *suppositio*, les *consequentiae*, les *insolubilia*).

Le nouveau chapitre, très bref, sur les logiques orientales ne peut en donner qu'une vue superficielle. Les « logiques » chinoise et indienne évoquent parfois certaines préoccupations des logiciens grecs, mais il semble difficile d'en dégager une discipline détachable de la morale et de la grammaire. Le problème d'une méthodologie propre à l'étude de tels domaines reste ouvert.

La vue rapide, mais ordonnée et lucide, donnée des idées logiques de Leibniz (chap. 4-III) est très satisfaisante pour un exposé d'une dizaine de pages.

Substantiellement renouvelés, les chapitres 5 et 6, sur la logique des XIX^e et XX^e siècles, occupent ensemble 80 pages (53 auparavant), soit la moitié du livre. Ils se veulent plus complets. Le chapitre 5 (La naissance de la logique moderne), notablement enrichi, mentionne Euler, Lambert, Gergonne, expose de manière plus précise les idées de Bolzano, évoque les conceptions philosophiques de la logique, de Mill à Husserl. La section sur l'algèbre de la logique inclut Jevons et montre le rôle de Schröder, Whitehead et Couturat. Sa sous-section sur les diagrammes logiques, un peu disproportionnée, contient des exemples précis. L'ample développement, fort bien maîtrisé, sur le logicisme de Frege contient en particulier un exposé succinct,

mais clair et précis, du paradoxe détecté par Russell, et des indications très pertinentes sur la définition du nombre entier.

L'auteur a transféré au dernier chapitre, « Logique(s) au XX^e siècle », son excellente présentation des travaux de Russell, où la succession des solutions est clairement présentée et datée. La section sur le formalisme et le programme de Hilbert, enrichie et approfondie, évite les banalités superficielles et tente de dissiper certaines confusions conceptuelles. Toutefois la définition de la décidabilité est maladroite (quantification mal placée, p. 140, 2.), et, p. 140 aussi, (5.) est inexact pour un système raisonnable (*i.e.* où l'on sait reconnaître les preuves) et supposé consistant (voir Turing, 1936, § 11). La section V présente en quatre pages un bon aperçu du théorème d'incomplétude de Gödel et de sa signification. La démarche de Turing et sa notion de machine abstraite sont bien expliquées et leur importance est soulignée (il manque cependant une négation, p. 147, ligne 17, et p. 149, le passage lignes 12-15 est assez confus).

Après quelques pages sur l'essor de la théorie des modèles, la dernière section, amplifiée, évoque la pluralité des logiques : logiques étendues, logiques alternatives, sémantique des jeux... On pourrait citer aussi la logique linéaire et la « logique pertinente ».

L'index des noms (avec dates) est assez complet. La précision de la table des matières compense un peu la disparition regrettable de l'index des notions. Le lecteur corrigera aisément les quelques coquilles ou lapsus non signalés. Bref, un ouvrage très sensiblement amélioré, tout à fait estimable et utile.

Jean MOSCONI

PIERRE WAGNER, LOGIQUE ET PHILOSOPHIE. MANUEL D'INTRODUCTION POUR LES ÉTUDIANTS DU SUPÉRIEUR, PARIS, ELLIPSES, 2014, 360 P., 35 €.

Ce manuel d'introduction à la logique comporte une introduction, trois parties et une bibliographie thématique. Les deux premières parties sont suivies d'une série d'exercices, corrigés en fin de volume. La troisième partie est une anthologie thématique, portant sur des questions de philosophie de la logique et du langage, comme celle des rapports entre logique et lois de la pensée, celle des paradoxes de la vérité, ou celle du rapport entre déduction et induction. Ces unités thématiques constituent une excellente base de travail pour aborder des questions de philosophie de la logique. Appuyé sur de nombreuses années de pratique d'enseignement de la logique à l'université de Paris-I, cet outil pédagogique comble un vide en langue française, alors que dans les pays anglophones, les manuels de logique, pour philosophes ou non, abondent.

Les huit chapitres de la première partie couvrent ce qui est souvent appelé « logique élémentaire » : on introduit l'étudiant à la transcription d'énoncés de la langue naturelle dans une notation symbolique et à certaines techniques pour évaluer des arguments, comme la méthode des tables de vérité ou celle des arbres de vérité. On construit des langages simples pour expliquer les bases syntaxiques de la logique propositionnelle et de la logique du premier ordre. On introduit également, de façon intuitive, aux principes fondamentaux de la théorie des modèles, pour mettre en place les bases de la sémantique des langages formels construits antérieurement.

La deuxième partie, également de huit chapitres, est plus technique. La logique contemporaine s'appuie sur des outils mathématiques, notamment la théorie des ensembles, dont l'auteur ne manque pas de souligner l'importance pour les philosophes, en insistant sur l'une de ses applications les plus importantes, les paradoxes de l'infini. Une première sous-partie est centrée sur des questions d'interprétation des langages formels. Après avoir introduit aux principes fondamentaux de la théorie des ensembles, l'auteur se concentre sur la définition dite sémantique de la conséquence logique, qui a été définie de façon intuitive au début de l'ouvrage, comme l'impossibilité pour la conclusion d'être fautive si les prémisses sont vraies : la conséquence logique a pour fonction de préserver la vérité en vertu de la seule forme logique.

Une seconde sous-partie se concentre sur une notion de nature syntaxique, celle d'inférence déductive. L'enjeu consiste à savoir comment formaliser l'idée que la conclusion est tirée des prémisses. L'auteur souligne l'importance, dans les systèmes formels axiomatisés du premier ordre, de deux théorèmes remarquables, le théorème de fiabilité (seules les tautologies peuvent être prouvées), et le théorème de complétude (toutes les tautologies peuvent être prouvées). Couplés, ces théorèmes mettent en évidence l'équivalence entre la notion sémantique de conséquence logique et la notion syntaxique de dérivation formelle ou inférence déductive. Cette équivalence ne vaut plus pour la logique du second ordre, dans laquelle les

quantificateurs sont appliqués à des variables qui parcourent des ensembles d'individus. L'idée d'axiomatisation ayant été introduite par l'intermédiaire des systèmes à la Hilbert, l'auteur passe, dans le chapitre XIV, aux preuves formelles en déduction naturelle, ce qui lui permet de présenter les schémas d'inférence *ex falso sequitur quodlibet* et *reductio ad absurdum*, et d'introduire aux questions afférentes de philosophie de la logique (intuitionnisme et logiques para-consistantes). Enfin, un dernier chapitre traite de la logique des modalités et présente son interprétation par des structures de Kripke, fondées sur la fonction d'accessibilité.

Quelques regrets. D'abord, les notions fondamentales abordées, celle de conséquence logique notamment, ne sont pas problématisées en tant que telles, à la différence des notions qui en dérivent. Ensuite, l'idée de métalogue, centrale dans l'ouvrage qui accorde une grande place à la théorie des modèles issue de Tarski, est récurrente, sans faire l'objet de définitions dans le corps du texte ni de réflexions philosophiques. Enfin, on pourra s'étonner que le principe de compositionnalité (abordé sans être désigné ni défini dans la première partie de l'ouvrage, notamment p. 32) ne soit mentionné que dans le dernier chapitre de la seconde partie (p. 249).

Magali ROQUES

NICK HAVERKAMP, INTUITIONISM VS. CLASSICISM: A MATHEMATICAL ATTACK ON CLASSICAL LOGIC, FRANCFORT SUR LE MAIN, VITTORIO KLOSTERMANN VERLAG, COLL. « STUDIES IN THEORETICAL PHILOSOPHY », 2015, 250 P., 34 €.

The central thesis of this monograph is that the difference between classicism and intuitionism cannot be reconciled by adopting an external and extra-logical point of view, such as a meta-theoretic approach based on epistemological and semantic considerations. The difference between classical and intuitionistic mathematics does not in fact simply concern the way in which the (same) logical and mathematical vocabulary is understood, but consists in a disagreement about a set of logical and mathematical assumptions. In this sense, the disagreement concerns the core of mathematical practice itself and cannot be eliminated. Accordingly there is no non-circular justification for the preference of intuitionistic logic and mathematics over classical ones.

The book consists of five chapters. In the first one, the author gives a general and abstract definition of what he takes a logical theory to be. After briefly sketching classical and intuitionistic logic, he then takes into account the different strategies that can be adopted for arguing against a logical theory. As an example, Haverkamp analyzes two non-intuitionistic criticisms of classical logic: the first is based on considerations involving implicational relevance, the second on considerations relating to empty singular terms. Unlike intuitionistic criticisms, these two criticisms do not involve any mathematical considerations.

In the second chapter, it is argued that the dispute between intuitionism and classicism is not a verbal dispute: classicists and intuitionists understand logical and mathematical vocabulary essentially in the same way. Haverkamp's argument rests on the so-called "uniqueness property". The received view is that the difference between classical and intuitionistic logic concerns the understanding of the negation operator. However, given a logical system containing two negations — one intuitionistic, the other classical — the uniqueness property can be proved for the inference rules accepted by both sides (i.e. the rules for the intuitionistic negation). This allows one to show that, within the given system, a sentence containing occurrences of one of the two negations is inter-derivable with the sentence obtained by replacing these occurrences with occurrences of the other negation. The two negations are then, in a certain sense, indistinguishable: no real difference can be established between intuitionistic and classical speakers, so no verbal dispute between them is truly possible. Similar arguments are then proposed for a specific set of mathematical sentences concerning natural numbers, sets of natural numbers, and sequences of natural numbers.

According to Haverkamp, the fact that classical and intuitionistic theories can be shown to match together (via uniqueness) is sufficient to demonstrate that it makes no sense to speak of the correctness of one of these theories with respect to the other. Classical and intuitionistic theories share a common ground, consisting of a set of principles that fix the basic meaning of linguistic expressions (e.g. the separation axiom in the case of the membership relation). But, besides this set of basic principles, there is also a set of optional principles, which specify further the meaning of linguistic expressions (e.g. the definition of the power set axiom, in the case of the membership relation). If our reconstruction is correct, then Haverkamp's main claim is that the dispute between classicists and intuitionists concerns the set of optional principles, and not the set of basic ones. Examples of disagreement about this kind of

principles are given in the third chapter. Haverkamp remarks, in particular, that the intuitionistic principles, unlike the classical ones, are based on an analysis of mathematical activity involving the notion of proof in a crucial way. This notion, if considered as an agent-based one, has both epistemic and semantic aspects. The analysis of these aspects constitutes the central focus of chapters four and five.

Chapter four provides a thorough reconstruction and a critical analysis of Dummett's *manifestation argument*. It is claimed that the intuitionistic and classical theories of meaning differ with respect to the notion of truth involved. However, the fact that the intuitionistic notion is epistemically constrained — as it is based on the notion of proof — while the classicist one is not, does not itself depend on a difference concerning the semantic knowledge of competent speakers. In particular, the study of the relationships between the manifestation argument and the compositionality of meaning leads Haverkamp to reject the manifestation thesis as a decisive claim in favor of the intuitionistic position approach over the classical one. 48

Chapter five further criticizes the idea that the difference between intuitionistic and classical logic rests on semantic differences. It is shown, in particular, that the acceptance of a proof-theoretic semantics does not necessarily lead to the exclusive acceptance of intuitionistic logic, since classical principles can also be validated. The argument rests essentially on Rumfitt's *bilateralist account* of the rules of inference, according to which they establish not only assertion conditions but also denial conditions. Unfortunately, very little is said about the difference between an act of denial and an act of negation, which according to intuitionistic semantics corresponds to the fact that from a given assertion a contradiction can be obtained. This leaves Haverkamp's argument partially incomplete. 49

The book covers a wide range of topics that could interest not only scholars working in logical and mathematical foundational debates, but also philosophers of language and logicians interested in semantics and logical pluralism. The arguments and the literature discussed in the book take into consideration the most recent aspects of contemporary debates in philosophy of logic (especially the part concerning proof-theoretic semantics). One criticism might be that it focuses excessively on the philosophical aspects of the debate, and neglects some recent fundamental technical advances. In particular, even if the main thesis of the book is that the differences between classicism and intuitionism have a mathematical nature, the author does not analyze the computational perspectives stemming from the so-called formulae-as-types correspondence. As shown at the beginning of the 1990s by authors like T. Griffin, M. Parigot and J.-L. Krivine, this correspondence can be extended from intuitionistic to classical logic by decorating classical principles with terms corresponding to some previously given program instructions. In the framework of a theory of meaning, this corresponds to considering programs as truth-makers of classical theorems, and attempting to extract proofs verifying these programs. 50

Alberto NAIBO & Mattia PETROLO 51

JEAN-TOUSSAINT DESANTI, *MATHESIS, IDÉALITÉ ET HISTORICITÉ*, ÉDITION ÉTABLIE PAR DAVID WITTMANN EN COLLABORATION AVEC JACQUES DESCHAMPS, PRÉFACE DE DOMINIQUE PRADELLE, LYON, ENS ÉDITIONS, 2014, 346 P., 28 €.

L'Institut Jean-Toussaint Desanti de l'ENS de Lyon a entrepris depuis 2006 de contribuer à la réédition de certaines œuvres de l'auteur dont il a pris le nom. Il s'agit ici de seize articles de philosophie des mathématiques et des sciences. Certains de ces textes peuvent sembler marginaux, tout spécialement ceux où Desanti ne fait même pas mine de s'intéresser aux rapports des mathématiques et de l'inconscient. Mais ils font revivre pour nous ce personnage serein et méditatif qui a marqué tant de générations d'étudiants de la Sorbonne. D'ailleurs cette forme éparpillée — en tout cas l'éditeur ne s'explique ni sur l'ordre ni sur le choix des textes — est en adéquation avec la démarche originale de Desanti, qui ne dogmatise pas, mais toujours reprend à nouveaux frais les mêmes questions et les mêmes énigmes. 52

Il serait de toute façon vain de prétendre ramener à un schéma général l'histoire des mathématiques. Les mathématiques ne peuvent être saisies que dans la forme la plus historique qui soit, celle de la monographie. Mieux, elles sont histoire, déploiement toujours singulier d'un champ jusque-là inédit, mais qui fait parler le passé en une langue nouvelle. Il importe tout autant, note Desanti (p. 206), de produire cette démarche récurrente que de rapporter ces concepts à la forme de *mathesis* dans laquelle ils ont été produits et maniés. 53

Desanti est fort proche de la philosophie du concept de Cavaillès et de sa critique de Husserl : comme lui, il montre l'incapacité de toute philosophie du sujet à comprendre ce que sont les mathématiques. Le style de Desanti est pourtant 54

évidemment empreint de phénoménologie. C'est d'une part qu'il subvertit l'époché husserlienne pour la mettre au service du déploiement propre du concept. Nous devons oublier ce que nous croyons savoir, en philosophes, des mathématiques, de leur objet et surtout de leur sujet pour assister à leur déploiement. D'autre part, Desanti ne se contente pas de montrer que le mathématicien, loin d'imposer une forme *a priori* à ses objets, se doit de se plier à leur formalité propre, aveugle. Sur ce point on lira avec intérêt la confession de l'homme de l'art (pp. 238-239). Il travaille à sa table, il écrit mais ne voit rien, il souffre, puis « le champ se décante et le champ des objets se montre pour ainsi dire métaphoriquement ; il y a un changement de formes, un changement de nature. Ce ne sont plus les écritures, c'est un monde de formes qui se déploie, souvent repérables, souvent non, parfois bien repéré, il se meut là ». Les objets qui lui échappaient ont montré leur forme, « leur connexion, mais d'une façon intuitive et quasi spatiale, quasi imagée ». Si le mathématicien vit dans le chiffre, il y a une visée d'autre chose que le seul chiffre. Ce surplus du chiffre est tout autant un surplus de subjectivité et de raison. Plus prosaïquement, le mathématicien se définit en fin de compte comme un sujet qui se débrouille avec ce qui lui résiste dans ses propres productions. Alors il devient un autre (p. 240).

Tout en rejetant la tentation de récupérer les histoires régionales au sein d'une histoire globale (p. 203), Desanti ne manque pas de souligner l'analogie entre différents moments clés de l'histoire des mathématiques. À chaque fois, la crise semble se ramener au défi suivant : faut-il rejeter hors de l'édifice mathématique certains objets qui n'ont pas leur place dans un moment donné de la rationalité, comme les irrationnels, les infinitésimaux, les nombres complexes ? Ou bien faut-il passer dans un nouveau mode de rationalité ? Mais la crise ne se résout jamais de la même manière sur le plan technique. Desanti retient cependant de Cavallès deux notions importantes : l'adjonction de certains objets, comme les nombres négatifs ou complexes, afin de généraliser les possibilités opératoires, et la thématization des structures qui sous-tendaient implicitement le travail des mathématiciens.

Desanti ne constitue pas les mathématiques en une réalité idéale immuable ; sa démarche est historique, elle accorde l'importance la plus extrême aux nœuds de cette histoire. Mais cette histoire n'en est pas moins immanente aux mathématiques ; quelle que soit la part qu'y prend le surplus de subjectivité, il s'agit d'une subjectivité mathématique. On notera cependant comment Desanti évoque sa propre découverte des mathématiques au collège, voire cette villageoise corse qui vivait dans un monde où la science et la magie n'étaient en rien contradictoires, un même objet pouvant à la fois constituer la matérialisation d'un concept scientifique et porter le bon ou le mauvais œil.

Desanti se montre encore soucieux de faire une place à la pédagogie. Comment donner accès aux mathématiques, comment en parler à ceux qui ne les maîtrisent pas ? L'image du souffleur de verre est remarquable. Il fait corps avec les objets qu'il façonne mais qui semblent tout autant réquisitionner son souffle afin d'advenir à l'être, téléologiquement. « Qu'est-ce qui est premier ? Nul ne peut le dire » (p. 157). En tout cas la forme naît, se développe, se diversifie, à partir d'un bout de pâte. Les mathématiques sont essentiellement un déploiement dans le temps, mais où la matière est remplacée par le geste même : « Alors il n'y a plus de verre, plus de feu, plus de pipette : il n'y a peut-être même plus d'objet. » (p. 159) Les mathématiques sont une sorte de danse, de ballet. Il n'y a pas d'oiseau, mais un battement de mains qui figure un battement d'ailes. Reste à savoir si toutes ces images, assez valéryennes, ne sont pas plus difficiles à interpréter que la chose, à savoir la mathématique !

La préface de Dominique Pradelle, très exacte et éclairante, peut sembler toute en demi-teinte. Félicite-t-il Desanti de s'être affranchi par son style de toute velléité de parler des mathématiques comme d'un lieu transcendant ? Y voit-il un renoncement ? Ou bien est-il secrètement plus critique encore ?

Henri DILBERMAN

DENIS FOREST, NEUROSEPTICISME. LES SCIENCES DU CERVEAU SOUS LE SCALPEL DE L'ÉPISTÉMOLOGUE, MONTREUIL-SOUS-BOIS, ÉDITIONS ITHAQUE, 2014, 205 P. 20 €.

Quelle doit être la place des neurosciences ? À une époque où « il n'a rien [...] dont on ne puisse rechercher la signature neurale » (p. 9), peut-on espérer expliquer tout notre comportement par la connaissance de notre cerveau ? Faut-il, comme en neuro-économie ou en neuro-éthique, mettre du « neuro » partout ? Mais, en revanche, quels sont les apports non négligeables du récent développement des neurosciences ? C'est à une analyse critique éclairée des différentes facettes du neuroscepticisme que nous convie ici Denis Forest : « j'appellerai *neuroscepticisme* toute attitude de l'esprit qui interroge et met en doute la solidité, la portée, ou l'innocuité de la connaissance

que produisent les neurosciences » (p. 13). Et si « dans sa version nihiliste, le neuroscepticisme est stérile, dans sa version exigeante, il est indispensable [...], un moment du débat de la science avec elle-même » (p. 76).

Le livre s'articule en quatre chapitres. Dans le premier, une analyse approfondie de l'imagerie cérébrale montre les intérêts et les faiblesses de celle-ci. Dans le deuxième, la question est posée des liens entre la mécanique cérébrale et l'esprit : les connaissances en neurosciences contribuent-elles vraiment à la connaissance de l'esprit ? Dans la troisième est posée la question des rapports du cerveau et du corps : quelle est la place du cerveau dans le vécu corporel ? La quatrième enfin vise à délimiter, dans l'activité cérébrale, la part de l'individuel et du social et à juger de la pertinence de cette démarche. ⁶¹

Pour l'imagerie, appuyons-nous sur la limpidité du discours même de l'auteur. « Parmi les raisons de la fascination exercée par l'imagerie fonctionnelle, outre la 'productivité' [...], figure l'emboîtement harmonieux de champs de connaissance différents, voire l'articulation de niveaux de réalité qu'étudiaient jusqu'ici des sciences distinctes » (p. 42). « Toutefois prendre appui sur les sciences fondamentales ne confère pas aux sciences qui se trouvent 'confédérées' avec elles un degré équivalent de certitude » (*id.*). D'autre part, si « les images contribuent à l'enquête neurobiologique [...], elles ne sauraient permettre à elles seules de constituer une explication du phénomène » (p. 50). Pour répondre à toutes les ambiguïtés engendrées par les défauts de l'imagerie fonctionnelle, Denis Forest propose une conception « cohérentiste » de son rôle, c'est-à-dire qu'elle relève d'un ensemble cohérent, même si tous les éléments n'ont pas des relations parfaites de cause à effet, notamment dans les rapports entre cerveau et esprit. Mais la cohérence seule reste insuffisante, car « un système de croyances erronées peut tout à fait être cohérent » (p. 57). Il faut donc aussi que les enquêtes scientifiques qui mènent à la cohérence aient « fait leurs preuves en donnant accès à des classes de faits reconnues » (*id.*) Avec toutes les réserves et toutes les faiblesses que comporte le développement scientifique, la neuro-imagerie peut alors utilement se développer, si elle sait rester dans le champ scientifique moderne de l'interprétation des faits, au lieu de dériver vers des travaux « faiblement interdisciplinaires, faiblement contraints méthodologiquement, aveugles à la dynamique de l'évolution en psychologie, en linguistique et en psychiatrie » (p. 76), qui conduisent à des doctrines simplistes, voire dangereuses, dont l'histoire des sciences est remplie. ⁶²

Le deuxième chapitre attaque une thèse neurosceptique très classique : la connaissance du cerveau n'apporte rien de fondamental à la connaissance de l'esprit. Pour les auteurs radicalement neurosceptiques, « L'esprit serait donc dehors et non dedans. Il ne serait pas "dans la tête" » (p. 84). Vient souvent s'y ajouter une critique holistique qui veut que l'esprit soit un tout non dissociable en entités séparées comme peut l'être le cerveau. À toutes les conceptions qui défendent l'incapacité des neurosciences à répondre aux questions de l'esprit, Denis Forest répond par une vue modérée et de bon sens, différente de ce neuroscepticisme radical, mais aussi des réductionnismes neurobiologiques scientistes de tous poils : les neurosciences, dans l'état encore imparfait de leur situation, sans pouvoir proposer une explication totalitaire, peuvent cependant nous « suggérer de nouvelles manières de concevoir notre vie mentale » (p. 123). ⁶³

C'est la même approche de bon sens qui prévaut lors du troisième chapitre, qui concerne ceux des neurosceptiques pour qui le cerveau n'est rien sans le corps qui l'abrite et qui critiquent ce qu'on peut appeler le « cérébro-centrisme ». Certes la vérité de notre être n'est pas le fait de notre seul cerveau et diverses écoles (qui font appel à la cognition incarnée, à l'éraction, à l'esprit étendu, etc.) ont raison de le souligner. Mais, rappelle Denis Forest, dire que le cerveau ne doit pas être dissocié du corps qui le porte, ne revient pas, pour autant, à renoncer à son rôle d'organe central. Si nous ne sommes pas notre cerveau, comme l'affirment les neurosceptiques, il reste que, « si nous nous retrouvons en notre corps comme en nous-mêmes, c'est pourtant en enquêtant sur le cerveau que nous pouvons comprendre comment une telle chose est possible » (p. 20). ⁶⁴

Le quatrième chapitre vise à répondre aux spécialistes de sciences sociales, effrayés par la naturalisation neuroscientifique de leur champ. « La référence au cerveau social est aujourd'hui ubiquitaire » (p. 172), mais ne vise pas, *a priori*, les sciences sociales en tant que telles. Elle vise à considérer le cerveau comme une collection d'entités dont certaines peuvent avoir, au-delà de leurs fonctions individuelles, des conséquences sociales, comme le souci pour autrui. Mais le propos a vite dérivé vers les relations de cause à effet entre processus cérébraux et processus sociaux. Or comme ni les neurosciences, ni les sciences sociales ne sont vraiment des sciences aux hypothèses incontestables, leur dialogue repose sur des liens fragiles. En outre, il est toujours dangereux de vouloir réduire un domaine complexe (les sciences sociales) à ⁶⁵

un autre domaine supposé plus basique (les neurosciences de l'individualité). Ici encore la réponse de Denis Forest est celle du bon sens épistémologique : l'étude des faits mentaux individuels et de leurs bases cérébrales, telles l'empathie, peut donner une ouverture sur un champ interdisciplinaire nouveau, sans nuire pour autant aux sciences sociales traditionnelles, sans entamer leur recherche propre. « Il semble possible d'envisager des neurosciences de l'intentionnalité partagée, qui pourraient contribuer [...] à affranchir les neurosciences sociales de leurs limitations premières » (p. 196).

Fondé sur une parfaite connaissance des neurosciences modernes, l'ouvrage maintient une analyse épistémologique de haut niveau entre les différents territoires philosophiques concernés, depuis l'analyse causale jusqu'à la philosophie de l'esprit, en même temps qu'entre les différentes écoles ou les différents domaines impliqués. Avec, en filigrane, cette conclusion générale : si le soi n'est pas le cerveau, le cerveau contribue largement à l'architecture du soi et on ne peut donc pas ignorer le rôle des neurosciences, même s'il ne faut pas tout réduire à la mécanique neuronale. Face aux envolées excentriques de certains philosophes ou de certains savants, l'épistémologue peut et doit faire entendre la voix du bon sens. Face au neuro-essentialisme qui veut trouver dans les neurosciences l'essence des choses, et face au neuroscepticisme radical qui conteste toute approche scientifique dans ce domaine, l'épistémologue fait valoir que les neurosciences ont quelque chose à apporter : « Il n'y a pas d'essence neuronale de l'homme, ou du soi, juste des faits neuroscientifiques qui ont une pertinence explicative » (p. 198). L'intérêt bien compris des neurosciences « n'est pas la neuro-hégémonie » (*id.*).

Ce livre rigoureux et exemplaire intéressera un très large public, depuis les acteurs impliqués, de près ou de loin, dans l'aventure des neurosciences, jusqu'aux étudiants et aux personnes cultivées, qui savent que, de nos jours, si les neurosciences n'expliquent pas tout, la connaissance ne saurait se passer de leur concours.

Georges CHAPOUTHIER

FABRICE GZIL, LA MALADIE DU TEMPS. SUR LA MALADIE D'ALZHEIMER, PARIS, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, COLL. « QUESTIONS DE SOIN », 2014, 70 P., 6 €.

Autrefois connue sous le nom de démence sénile, la maladie d'Alzheimer est une maladie chronique à l'origine de troubles neurocognitifs majeurs. Décrite par le médecin Aloïs Alzheimer en 1906, elle reçoit son nom du psychiatre Emil Kraepelin qui l'individualise quelques années plus tard dans son *Traité de psychiatrie*.

Dans ce petit livre accessible et informatif, Fabrice Gzil propose une réflexion éclairante qui saura intéresser non seulement les philosophes de la médecine mais aussi les éthiciens, les sociologues de la santé, les médecins ainsi que tous ceux concernés par la maladie d'Alzheimer et par la pratique du soin. Contre la tendance actuelle la décrivant principalement en termes *spatiaux* (ex : progression des lésions, désorientation du sujet), Gzil entend placer la dimension *temporelle* au cœur de sa réflexion. Comme il le démontre de manière convaincante au fil des pages, cette maladie est une réalité changeante qui évolue dans le temps et qui, en retour, modifie pour les individus qui en sont atteints (comme pour ceux qui les accompagnent) la façon de vivre avec ce handicap.

La thèse centrale, étayée par trois arguments formant les parties principales du livre, est que la maladie d'Alzheimer n'est pas seulement une « maladie du temps » mais constitue « la maladie du temps par excellence » (p. 8). C'est d'abord, selon Gzil, parce qu'elle a acquis le statut de « maladie mythique ». Or ce n'est pas l'augmentation de son incidence qui l'a rendue telle mais plutôt sa « fonction anthropologique » (p. 14) : la maladie d'Alzheimer, comme le sida à la fin du siècle dernier, et avant lui le cancer, est un « miroir grossissant » des peurs et des angoisses des sociétés contemporaines (*e.g.* perte d'identité individuelle, d'autonomie, etc.). La comparaison fréquente – et critiquée par Gzil – avec les mort-vivants et les zombies souligne avec force la crainte « d'un long crépuscule » chez les malades atteints de cette maladie (p. 23).

Maladie du temps par excellence, elle l'est en un deuxième sens, parce que dotée d'une temporalité évolutive particulière. En tant que maladie chronique, elle ne fait pas que passer mais s'installe chez le malade pour y rester et l'accompagner jusqu'à sa mort. Envisager la maladie sous l'angle du modèle du handicap pourrait dès lors permettre de mieux adapter les stratégies d'interventions au stade d'évolution de la maladie (p. 34). La chronicité de la maladie d'Alzheimer étant ponctuée de crises, parfois soudaines et relevant de multiples facteurs, elle requiert des ajustements constants de la part du malade, de ses proches et du personnel soignant (p. 37). Les

capacités fonctionnelles du sujet atteint de cette maladie déclinant de manière progressive mais irréversible rendent *de facto* nécessaire la révision constante des objectifs thérapeutiques et des logiques d'accompagnement (p. 40).

Enfin, la maladie d'Alzheimer doit le titre que lui confère Gzil au fait qu'elle introduit une « discordance » importante dans le temps vécu chez le sujet atteint (p. 50). Si les personnes âgées vivent habituellement plus lentement que le reste de la population, celles touchées par la maladie d'Alzheimer vivent selon un rythme plus lent encore, accentuant de ce fait les difficultés liées à la planification des tâches de la vie quotidienne (p. 51). Mais il ne s'agit pas seulement d'une différence de *tempo* : c'est la *perception* même du temps chez les sujets malades qui se trouve profondément affectée (p. 52). Les troubles liés à la mémoire et rendant le passé éphémère sont bien connus. Or la maladie d'Alzheimer se caractérise en outre par une désorientation progressive, par un sentiment d'égarement, par « l'oubli de l'oubli » (p. 56), de même que par des résurgences ponctuelles du passé dans le présent (p. 57). 73

Cette thèse a des implications conceptuelles et pratiques, car envisager la maladie d'Alzheimer sous l'angle de la temporalité pourrait permettre à la fois de clarifier les raisons qui semblent souvent décourager toute idée de soin, et de favoriser le développement de pratiques plus appropriées à la prise en charge des malades. Considérer la maladie d'Alzheimer comme la maladie du temps par excellence conduirait aussi à reconnaître que « toutes les maladies ont partie liée au temps » et donc « que le temps est une dimension centrale du soin » (p. 9) qui se définit, quant à lui, comme « un sens du temps » (p. 68). Or, bien qu'elle soit devenue l'un des grands maux de notre époque, il faut se garder de faire de la maladie d'Alzheimer « une forme du mal » (p. 65), ce qui implique, d'après Gzil, de ne pas la considérer comme la conséquence des avancées de la médecine et de la culture qui, ensemble, « maintiennent en vie des êtres que la sélection naturelle aurait normalement éliminés » (p. 65). Si cette inquiétude était fortement présente dans le discours médical après la parution de *l'Origine des espèces* en 1859, elle l'est beaucoup moins aujourd'hui, nous semble-t-il. En revanche, une autre question liée à la théorie de l'évolution aurait mérité d'être explorée, à savoir : quelles sont les fonctions des gènes (et des facteurs épigénétiques) impliqués dans l'étiologie de la maladie et pourquoi ont-ils été sélectionnés au cours de l'histoire évolutive des hominidés ? 74

L'épithète de « maladie du temps par excellence » pourra paraître un peu forte. Chose certaine, par son degré élevé de morbidité et son impact profond sur la qualité de vie des individus qu'elle affecte, la maladie d'Alzheimer fait désormais partie des « maladies dominantes » dans la pathocénose du XXI^e siècle, pour reprendre les mots de Mirko Grmek. 75

Pierre-Olivier MÉTHOT 76

LORRAINE DASTON, L'ÉCONOMIE MORALE DES SCIENCES MODERNES. JUGEMENTS, ÉMOTIONS ET VALEURS, TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR SAMUEL LÉZÉ ET PRÉSENTÉ PAR STÉPHANE VAN DAMME, PARIS, LA DÉCOUVERTE, COLL. « FUTURS ANTÉRIEURS », 2014, 128 P., 14,50 €.

Historienne des sciences, Lorraine Daston a enseigné dans diverses universités anglophones (Harvard, Princeton, Oxford, Chicago) et allemandes (Bielefeld et Berlin, dont elle dirige l'institut Max Planck). En dépit d'une notoriété internationale, un seul de ses ouvrages a été traduit en français : *Objectivité*, coécrit avec Peter Gallison (Presses du Réel, 2012 ; analyse dans la *Revue*, 2013-1, p. 100). À quoi il faut ajouter la traduction d'un de ses textes dans le recueil dirigé par Jean-François Braunstein, *L'Histoire des sciences* (Vrin, 2008). D'où l'intérêt du présent petit ouvrage, qui encadre un article de Daston par une présentation et une mise en perspective, toutes deux écrites par Stéphane Van Damme, lequel aurait largement mérité de figurer comme coauteur. Cet indispensable travail d'introduction donne les clés nécessaires à la saisie du projet de l'historienne américaine. 77

L'article de Daston qui donne son titre au livre, est paru initialement en anglais dans la revue *Osiris*, en 1995. Pourquoi republier un texte déjà ancien ? Parce qu'il constitue une sorte de manifeste pour une nouvelle histoire des sciences, il est bien choisi pour introduire à la démarche de l'auteur. Daston se situe dans le prolongement de Bachelard, Canguilhem, Foucault et Elias, et le voisinage des *Science studies*. Toutefois, elle ne partage pas l'optique critique de la sociologie des sciences, adoptant plutôt la perspective d'épistémologie historique de Ian Hacking ou Simon Schaffer et Steven Shapin. Plus précisément, elle cherche à dégager les formes socio-intellectuelles de la pratique scientifique d'une époque. D'où le terme d'économie morale, vocable emprunté à l'historien anglais E. P. Thompson et que Daston définit comme « un tissu de valeurs saturées d'affects qui se tiennent et fonctionnent dans une relation bien définie » et « un système équilibré de forces 78

émotionnelles, avec des points d'équilibre et des contraintes » (p. 23). Elle donne trois exemples pour illustrer son propos. La montée de la quantification a favorisé la prudence et la minutie, ainsi que la relégation du gentilhomme hors de la communauté des savants. L'empirisme du XVII^e siècle a détourné l'attention des universaux et des lieux communs – base de la pensée médiévale – pour la focaliser sur les singularités, mettant en avant la confiance (dans le témoignage des observateurs), la civilité et la curiosité. Ou encore, à partir du XIX^e siècle, l'objectivité scientifique a nécessité de la part du chercheur contrôle de soi et auto-effacement.

Même si ce projet historique n'est pas récent, il est sans doute utile de le redécouvrir aujourd'hui, afin de compléter le regard plutôt critique de la sociologie des sciences française (avec Bruno Latour ou Dominique Pestre, entre autres). Ce petit livre est donc bienvenu.

Stanislas DEPREZ

ÉTHIQUE

PHILIPPA FOOT, LE BIEN NATUREL, TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR JOHN E. JACKSON, PRÉFACE DE JEAN-MARC TÉTAZ, GENÈVE, LABOR ET FIDES, COLL. « LOGOS », 2014, 216 P., 16 €.

De la philosophe britannique Philippa Foot (1920-2010), on connaît habituellement au moins une expérience de pensée – le fameux dilemme du trolley. On associe également son nom, aux côtés d'Elizabeth Anscombe ou de Rosalind Hursthouse, au renouveau de l'éthique de la vertu (même si elle-même refusait l'étiquette). Mais on sait peut-être moins qu'elle a apporté une contribution majeure à la métaéthique contemporaine – plusieurs la considèrent d'ailleurs comme la plus importante philosophe morale britannique. Il faut dire que le lecteur francophone n'avait jusqu'à présent guère eu d'occasion d'aborder son œuvre. La traduction de son premier et si attendu livre, *Natural Goodness* (2001), vient heureusement corriger cette lacune.

Depuis ses premiers articles, Foot s'interroge sur la nature du jugement moral et sur la rationalité du comportement moral : que répondre, en particulier, à l'immoraliste qui prétend ne pas avoir de raisons d'agir moralement ? La thèse que défend ici Foot, c'est que le bien moral n'est qu'un sous-ensemble du bien naturel (ou de la normativité naturelle) et que nous devons agir moralement, car c'est ainsi que se réalise notre « excellence naturelle » (*natural goodness*). Il faut donc voir le « mal moral » comme une sorte de défaut naturel, lequel est lié à la « forme de vie » de l'espèce considérée. Ainsi, puisqu'il importe dans la vie reproductive du paon d'avoir des plumes colorées, ne pas en avoir est une sorte de défaut. De même, chez l'humain, on peut considérer comme des défauts naturels les attitudes qui briment l'épanouissement des individus et de la communauté. Les vertus humaines constituent alors des dispositions à prendre les bonnes décisions pour les humains considérés individuellement ou collectivement. Elles nous donnent de (bonnes) raisons d'agir.

Ainsi, l'être humain qui ne tient pas ses promesses – et qui est donc dépourvu de la vertu d'honnêteté – est l'analogue du loup qui ne coopère pas avec la meute ou du chêne fragilisé par des racines trop grêles et en surface. En ne tenant pas ses promesses, il fait obstacle à la coopération sociale et nuit à l'épanouissement humain. On le voit, le bien naturel entendu en ce sens téléologique se distingue, par exemple, de la maximisation utilitariste du bien-être en ce qu'il relève simplement d'un bien *pour* : qu'il soit bien *pour* les loups de coopérer ne signifie pas qu'il soit *objectivement* bien que les loups coopèrent et vivent leurs formes de vie.

On notera également que, chez Foot, la rationalité est étroitement connectée aux vertus (morales et prudentielles) qui dépendent, à leur tour, de l'épanouissement – plusieurs pages sont consacrées à la question du rapport bonheur-vertus. Nietzsche, auquel Foot dédie avec un réel talent pédagogique son dernier chapitre, avait-il raison de considérer la justice et la compassion comme de purs défauts psychologiques ? Non, car ce sont en réalité des vertus morales qui contribuent au bien naturel des humains. Cela dit, la position de Foot n'a pas de conséquences particulières en éthique normative : « Expliquer le vice comme un défaut naturel élabore seulement un cadre dans lequel des discussions peuvent avoir lieu et tente d'écarter certaines théories et abstractions philosophiques qui ne sont qu'autant d'entraves » (p. 201). C'est bien à un livre de métaéthique que nous avons à faire. Et, comme le montre Jean-Marc Tétaz dans son introduction, il s'inscrit dans le débat avec les théories non cognitivistes (émotivisme, prescriptivisme). Foot rejette ces théories en contestant la dichotomie fait-valeur et en soutenant que les jugements moraux peuvent être vrais ou faux. Proposer une théorie du bien naturel est en quelque sorte l'étape ultime de ce rejet.

Un aspect au moins paraît fragile. En effet, le niveau d'analyse de la normativité naturelle n'est pas toujours clair : parle-t-on du bien comme de l'épanouissement d'un individu, de plusieurs, de tous ou de l'espèce (même si la perspective de Foot ne flirte jamais avec le darwinisme social) ? Sachant que ces niveaux peuvent entrer en tension – par exemple s'il y a des compétitions entre des individus ou les groupes – où situer le bien naturel dans de tels cas ? Par ailleurs, la notion même de défaut naturel semble être, au moins en partie, liée au contexte, comme le suggèrent les auteurs qui, plutôt que de handicap, préfèrent parler de « situation de handicap ». Autrement dit, pour qui veut contrer le non-cognitivism, la théorie de Foot n'est pas forcément plus attrayante qu'un réalisme moral non naturaliste. ⁸⁵

Il n'en s'agit pas moins d'un texte important. Un point très appréciable – et qui donne à ce livre des airs de bilan –, c'est que Foot revient largement sur son cheminement intellectuel et explique ses blocages antérieurs. Elle convoque par là même nombre des grands noms de la métaéthique : Elizabeth Anscombe, Richard Hare, Allan Gibbard, John McDowell, Michael Smith, Michael Thomson ou Warren Quinn. C'est ainsi par ce dialogue constant – entre elle et elle, entre elle et ses contemporains – que Foot fait du *Bien naturel*, non seulement un petit livre d'une rare densité, mais aussi une magistrale leçon de philosophie morale. ⁸⁶

Martin GIBERT ⁸⁷

MARTIN GIBERT, *L'IMAGINATION EN MORALE*, PARIS, HERMANN, COLL. « L'AVOCAT DU DIABLE », 2014, 294 P., 25 €.

Issu de sa thèse de doctorat, le livre de Martin Gibert s'inscrit dans le sillage d'un nombre croissant de travaux contemporains qui, en philosophie et en psychologie morales, s'attachent à dégager le rôle constitutif de l'imagination dans notre pensée et notre vie morales. La *Revue philosophique* a accueilli une recension critique de ces travaux par Solange Chavel (« L'imagination en morale dans la philosophie contemporaine de langue anglaise », 2011-4, pp. 543-562), elle-même auteure de *Se mettre à la place d'autrui. L'imagination morale* (PUR, 2012). Les deux ouvrages, pionniers en langue française dans ce domaine, gagnent d'ailleurs à être lus en complément l'un de l'autre. Partageant l'idée que l'imagination participe, en amont de nos jugements, à la perception de ce qui est moralement important ou pertinent dans une situation, donc à l'émergence de questions et de difficultés morales auxquelles nous resterions sinon aveugles, ils mobilisent en effet à son appui des traditions et des outils différents. *L'Imagination en morale* se tient ainsi à bonne distance du courant, représenté notamment par Cora Diamond et Martha Nussbaum et rendu familier au lecteur francophone par plusieurs traductions récentes, qui alimente une discussion transatlantique renouvelée sur les apports de la littérature et du cinéma à la philosophie morale (voir Sandra Laugier, dir., *Éthique, littérature et vie humaine*, Puf, 2006). Sans l'ignorer et tout en sollicitant régulièrement films et œuvres littéraires, Martin Gibert se situe résolument dans le champ de la psychologie morale comprise comme cette branche de la métaéthique, informée par la psychologie empirique et les sciences cognitives, qui s'intéresse à la formation de nos jugements moraux et à leur lien avec nos motivations. ⁸⁸

D'une grande accessibilité servie par un souci pédagogique constant, l'ouvrage constitue une initiation et une contribution à ce questionnement pluridisciplinaire. Sous le patronage de Hume et dans une facture analytique, Martin Gibert expose de façon technique et rigoureuse, mais jamais détachée de l'expérience ordinaire, comment « l'imagination peut enrichir notre connaissance morale » (p. 15). Le chapitre III constitue le cœur du développement de cette thèse : la prise de perspective (envisager la situation à partir d'un autre point de vue que le sien), le recadrage (voir tel élément de la situation comme autre que ce qu'il apparaît d'abord) et la comparaison imaginative (mettre la situation réelle en rapport avec une situation possible) s'y trouvent présentées comme les trois modes de la perception morale imaginative (p. 125), qui sont autant de modalités d'accès épistémique aux caractéristiques moralement pertinentes mais non saillantes d'une situation. Il est préparé par un premier chapitre d'introduction générale au phénomène de l'imagination, interrogé dans son rapport à d'autres processus mentaux et sous ses formes propositionnelle et perceptuelle ; puis un deuxième chapitre d'histoire de la psychologie morale où Martin Gibert montre que les théories du développement moral de Piaget et Kohlberg, malgré leur engagement normatif en faveur d'un modèle rationaliste de la délibération morale, requièrent l'adoption de la perspective d'autrui. On aura alors compris que la défense du rôle de l'imagination en morale, plus ou moins étroitement associé aux émotions, ne s'oppose aucunement à la reconnaissance de celui de la raison : l'enjeu n'est pas de substituer une faculté à une autre mais bien d'analyser leur articulation. C'est en se concentrant respectivement sur le recadrage de la réalité et la comparaison imaginative que les chapitres IV et V ⁸⁹

procèdent à cette analyse, en montrant que la fertilité des métaphores conceptuelles et des expériences de pensée morales d'un côté, du recours à des scénarios préfactuels et contrefactuels de l'autre, ne justifie pas qu'on « lâche la bride » d'une imagination dont l'exercice, qui n'est pas si libre qu'on le croit, peut avoir des effets tant moraux qu'immoraux.

Le plaidoyer en faveur de l'imagination qui ressort de cette enquête stimulante sur le fonctionnement cognitif de la moralité est par conséquent nettement circonscrit : c'est une chose de dire que l'imagination est loin de constituer, en morale comme dans d'autres domaines, ce que Bachelard appelait un « obstacle épistémologique », c'en est une autre de dire qu'elle nous rend moralement meilleurs. Aussi la thèse défendue sur le lien entre l'imagination et la moralité est-elle, en conclusion, une thèse « faible » (p. 252) : l'imagination est une vertu certes, mais une vertu épistémique seulement et non une vertu intrinsèquement morale ; elle nous permet de « voir les choses autrement » mais pas encore, à elle seule, de bien juger ni de bien agir. On distinguera donc soigneusement les résultats théoriques de l'enquête, qui démontre qu'une description philosophique convaincante de notre pensée morale ne peut pas faire l'impasse sur l'imagination, de sa portée pratique et normative qui est plus limitée. L'imagination reste cantonnée à un statut instrumental : c'est un « outil de connaissance morale » qui devrait être utilisé à des fins à la fois propédeutique, heuristique et thérapeutique. Le titre de l'ouvrage, « l'imagination *en morale* » et non « l'imagination morale », y trouve la raison de sa neutralité. Toutefois, on regrette que son contenu ne lui rende pas complètement justice : la contribution de l'imagination à la connaissance et même à la constitution de soi, étudiée par Richard Wollheim dans *The Thread of Life* (Harvard University Press, 1984) par exemple, en est étrangement absente. Il est vrai que, pour pouvoir l'intégrer, la conception de la psychologie morale dont traite Martin Gibert devrait être sensiblement élargie.

Marlène JOUAN

THIERRY MARTIN (DIR.), ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE ET RISQUES HUMAINS, BESANÇON, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ, COLL. « NORMES, PRATIQUES ET SAVOIRS », 2014, 162 P., 14 €.

Comme son titre l'indique, cet ouvrage, trace d'un colloque en 2011 à l'université de Franche-Comté, analyse à la fois l'éthique interne à la pratique scientifique sur l'homme et l'éthique qui résulte des conséquences sociales de la recherche, notamment dans le domaine de l'expertise scientifique. Le volume débute par un remarquable article d'Anne Fagot-Largeault consacré aux « petites et grandes fraudes scientifiques » (p. 15). Face à un souhait global de la population des chercheurs en faveur de l'honnêteté scientifique (*scientific integrity*), la persistance et l'importance de la fraude reste un sujet mal connu. « Une fraude réussie étant une fraude non détectée, il est illusoire (pour évaluer la fréquence de la fraude) de compter les cas de fraude confirmée » (p. 21). Un problème d'éthique interne qui demeure donc important puisque, si le plagiat « ne nuit qu'à la réputation des chercheurs, la fabrication ou falsification des données nuit à la science elle-même » (p. 30).

Le reste de l'ouvrage porte sur les conséquences sociales de la recherche. Problèmes posés par les enquêtes sociales d'abord, quand Evelyne Serverin interroge les limites de l'indépendance du chercheur face à la puissance publique dans les enquêtes concernant les politiques publiques. « Il est temps de réinjecter des principes éthiques dans ces projets » (p. 56). Nicolas Lechopier sonde les spécificités des recherches qui évaluent des impacts pratiques sur des populations indigènes, à l'aide de deux exemples qu'il analyse en Amérique latine. Il faut, selon lui, combiner validité scientifique et valeurs éthiques. « *Epistémétique* désigne justement le défi de penser ensemble ces deux dimensions » (p. 76). Anne-Sophie Brun-Wauthier, Étienne Vergès et Géraldine Vial portent leur attention sur le fonctionnement, en France, des Comités de Protection des Personnes (CPP). Les auteurs montrent que, comme dans les pays anglo-saxons, une normativité communautaire, mise en place par les chercheurs eux-mêmes, tend à formuler les règles des recherches non interventionnelles. Oliver Godart souligne la tâche difficile de l'expertise scientifique des risques sanitaires et environnementaux, une expertise souvent mise en cause par des groupes d'intérêt. Il analyse en détail les conflits qui ont opposé les acteurs impliqués, par exemple, dans le maintien français de l'embargo sur le bœuf britannique, lors de l'affaire de la « vache folle », ou dans la suspension par la France de l'autorisation de mise en culture du maïs transgénique. Dans de tels cas, l'expertise ne peut jouer son rôle que si s'établit « un dialogue étroit entre gestionnaires et experts » (p. 126). L'expertise ne peut être dissociée des besoins d'une action ou d'une gestion. Le livre se termine sur l'étude de Corine Pelluchon qui intègre la question éthique dans une vision écologique à long terme, incluant le souci des générations à venir. « L'extension de la démocratie aux êtres qui n'ont pas de voix

est la grande affaire de la démocratie », dit-elle (p. 132) citant Bruno Latour. Mais l'expertise scientifique doit aussi être comprise dans une conception très large, qui laisse sa place au moraliste et au philosophe. Une écologie politique au sens large et moderne doit être trouvée, une démocratie écologique, dans laquelle l'expertise scientifique garderait un sens aigu des valeurs. Un tel projet ne peut être qu'interdisciplinaire et nécessairement inclure « une formation sérieuse en éthique » (p. 144).

Ce livre très riche amène à de fructueuses réflexions sur les nombreuses conséquences éthiques de la recherche scientifique sur des sujets humains. 94

Georges CHAPOUTHIER 95

JÜRGEN HABERMAS, L'AVENIR DE LA NATURE HUMAINE. VERS UN EUGÉNISME LIBÉRAL ?, TRADUCTION PAR CHRISTIAN BOUCHINDHOMME PARIS, GALLIMARD, COLL. « TEL », 182 P., 8,90 €.

Il s'agit d'une réédition en collection de poche d'un ensemble de textes réfléchissant sur les nouvelles possibilités d'action sur l'espèce humaine ouvertes par les progrès des découvertes sur le génome et des techniques d'intervention sur l'embryon humain. Alors que Habermas, après l'abandon, au début des années 1970, du projet de *Connaissance et intérêt*, a voulu se tenir en retrait de l'anthropologie philosophique et de son « pathos du devenir de l'espèce », jugé grandiloquent et lié, notamment en Allemagne, de Scheler à Gehlen, à des positions ambivalentes vis-à-vis de la modernité et conservatrices sur un plan politique, il est ici incité, par une conjoncture technologique et scientifique nouvelle, à aborder ce devenir de l'espèce. Il faut aussi avoir présente à l'esprit la sensibilité critique très forte de Habermas à ce type de problématique, éveillée chez lui par l'épisode nazi, et aussi la polémique subalterne avec Sloterdijk, avec sa métaphore provocatrice du « parc et de l'élevage humains ». En même temps la position de Habermas reste bien celle d'une défense du projet moderne de l'autonomie, élaborée dans les coordonnées détranscendalisées de la théorie de l'agir communicationnel. 96

Le principe de l'argument est facile à comprendre. La possibilité du diagnostic génétique, celle du tri d'embryons, voire, de manière de moins en moins virtuelle, l'éventualité d'une modification du génome de l'embryon sont susceptibles de se combiner à une conception libérale du droit et donc de cautionner la forme inédite d'une nouvelle liberté, celle de faire du *shopping in the genetic supermarket*. Or cette nouvelle liberté est susceptible de heurter un certain nombre d'intuitions morales proprement modernes. En effet, l'individu ne semble être capable d'assumer de manière responsable sa propre biographie que parce qu'il croit que le support naturel, son génome, dont ses capacités et ses performances physiques, intellectuelles et relationnelles sont l'expression, n'a pas fait l'objet d'une intervention volontaire de ses parents ou de quelqu'un d'autre. Il doit supposer que le hasard naturel a présidé à l'attribution de ses gènes. Sa vie, sinon, aurait été sous l'influence décisive d'une volonté toute-puissante, celle de la génération qui le précède. La théorie habermassienne de la discussion peut ainsi éclairer le type de dialogue virtuel qui lie les générations, dans lequel chacun doit pouvoir occuper à la fois la place de « je », de « il » mais aussi de « tu », de manière réversible, pour assumer sa propre autonomie au moment où elle entre dans l'histoire humaine. La théorie de l'agir communicationnel permet ainsi de penser une éthique intergénérationnelle de l'espèce. 97

Le seul regret, peut-être, qu'éveille ce développement de la théorie habermassienne, qui, une fois de plus, fait la preuve de sa formidable productivité et de ses virtualités intellectuelles multiples, c'est de ne pas avoir engagé plus complètement la question de l'intervention négative. La perception d'une « tare génétique » et la perception du risque que présente son expression effective sont susceptibles de varier d'une génération à l'autre, aussi bien sur un plan scientifique que culturel, comme les caractéristiques d'une intervention « minimale », légitime pour éviter ces handicaps ou ces risques, sont donc aussi susceptibles de varier, rendant le dialogue virtuel entre générations difficile à penser. 98

Jean-Marc DURAND-GASSELIN 99

MICHEL MALHERBE, ALZHEIMER. LA VIE, LA MORT, LA RECONNAISSANCE. UNE CHRONIQUE ET UN ESSAI PHILOSOPHIQUES, PARIS, VRIN, 2015, 290 P., 15 €.

« Demain, je rendrai de nouveau visite à Annie. » Si la phrase était mécaniquement répétée, ce serait une ritournelle. Si elle est intentionnellement, significativement reprise, elle devient comme un mantra, l'équivalent d'un « Tat tvam asi », Toi aussi, tu es cela. Mais justement, le visiteur qui se rend dans une unité de soins Alzheimer 100

voir son épouse vivant là, entourée d'autres patients et de soignants, le visiteur n'est pas « cela », pas cela qu'il voit : ces malades, ces femmes et ces hommes perdus, souvent absents, tout en étant cela aussi, en un sens. Alors il pense, il questionne, il est profondément troublé, et comme quelqu'un qui a toujours philosophé, il ne peut qu'encre plus, encore et encore philosopher. Qui est-elle ? Et qui suis-je, moi qui chaque jour vais la voir, espère un regard, un sourire, une parole nette ? Qu'est-ce qui se passe en elle, et qu'est-ce qui se passe en moi ? Pourquoi est-ce que je reviens toujours ? Est-ce une démarche mystique ? Est-ce un devoir ? Suis-je mu par l'amour ? Qui le sait ? Car les êtres-là, le peuple de ce monde, enfermé portes ouvertes, impuissant et pourtant encore bien vivant, privé de se reconnaître et de reconnaître les autres, généralement propre, paisible, aimablement toilé et nourri, ce peuple-là, peut-être gris, dont certains disparaissent, où d'autres apparaissent, ce peuple est présent, et aussi tout à fait absent. Il est obstinément autre ; et neutre. L'époux se demande, s'il touche Annie, si aujourd'hui celle-ci se sent touchée, ou non. La relation est-elle là ? Ou la solitude est-elle abyssale ? Parfois il est gratifié un moment d'un regard, mais le plus souvent il fuit désolé, seul. Parfois il entend des réflexions pertinentes, des encouragements : on lui dit ceci, on lui parle vulnérabilité, éthique du *care*. Oui mais, ce n'est jamais exactement ce qu'il attend et lui convient. Il visite de nouveau Annie, il réfléchit de nouveau.

Il y a la chronique ; il y a l'enquête philosophique sur ce qu'est un sujet, une personne, une femme, « elle » ; sur l'identité personnelle et ses critères, sur la reconnaissance mutuelle des êtres humains. L'alternance des deux fait une philosophie tissée avec les fils de la vie et de l'expérience singulière. Nous aurions pu dire qu'il s'agissait d'éthique pratique si cette discipline n'était pas chose d'école, avec sa méthode et son mode d'argumentation éprouvés. Il ne s'agit plus ici d'autre école que celle de l'existence, où tout le travail longtemps fait d'apprentissage et d'enseignement, atteint avec l'âge dans l'esprit du professeur, par la maîtrise, son état de perfection : c'est un savoir purifié, un savoir penser dont le sujet se retrouve si nourri que maintenant il s'exprime limpide et juste : les bonnes questions sont précisément et nettement formulées, les essais de réponses mesurés et bien évalués, et le doute maintenu relance tout, à nouveau. Le lecteur éclairé, devenu intelligent et ému, fasciné, rend lui aussi, chaque lendemain, visite à Annie et à son époux, côtoyant à côté d'eux l'ancien dragueur, l'homme distingué désespéré, la femme au sac rouge, la dame qui réclame Nicole, etc. Quel est ce lieu, quels sont ces gens, sont-ils présents ou absents, vivants ou morts, sont-ils des ombres, qu'est-ce qui est dans leur cœur qui bat, quelle idée s'esquisse sous leurs propos de plus en plus chaotiques ?

Pour comprendre pourquoi ce livre a un charme si puissant, on peut le comparer à la *Divine Comédie*. Nous savons que, dès les origines, notre littérature a eu besoin d'opposer à la vue du ciel étoilé, ce bijou déjà, ce « cosmos », ces lumières sur fond noir, les images fantasmées des profondeurs souterraines : les royaumes d'Osiris et d'Hadès, profonds, vastes, à la topographie complexe, où quelques leurs rouges font apercevoir des ombres en souffrance errantes. Certains, comme Ulysse, ont fait remonter les ombres pour les interroger ; d'autres, comme Orphée, sont descendus dans les cavernes d'Hadès, lyre en main, charmant les uns et les autres. Il y eut un temps où, aux îles des bienheureux ou paradis, aux lieux infernaux, on crut bon d'inventer un tiers, le purgatoire (en Irlande, vers le XII^e siècle), le lieu où des pécheurs se repentent et purgent leurs peines. Aussi Dante visite-t-il Enfer, Purgatoire et Paradis deux siècles plus tard. Il a un guide, Virgile, dont l'*Enéide* comportait un chant voué à la visite du royaume d'en bas ; il a une muse, Béatrice, morte qu'il espère revoir. Et il parcourt spirales ascendantes et descendantes, indéfiniment. Mais Lucrèce nous avait, dans son poème, avertis : faites attention que l'enfer est ici-bas ; il est nôtre ; il est notre vie humaine ; c'est ici que Tantale veut boire et ne le peut, c'est ici que Sisyphe remonte son rocher qui dévale de nouveau la pente, c'est ici que Prométhée se fait dévorer le foie par un aigle chaque jour. Le guide de Lucrèce en nos cavernes, sur notre sol, dans notre ciel, était Épicure. Une unité de vie Alzheimer, ce n'est pas de l'imaginaire, c'est du réel. Du réel incompréhensible. Michel Malherbe s'y présente, il cherche, lui, son Annie, et son guide n'est pas Virgile ni Épicure, mais c'est une communauté de philosophes avec qui il réfléchit et enquête : Locke, Leibniz, Levinas, Kant, etc. : à eux tous ils forment comme une « république des esprits » selon l'expression de Leibniz, et Michel Malherbe s'est fait, à force d'amour de la philosophie, citoyen de cette cité-là. Aussi il va ; et dans ce royaume des ombres-là, il assiste souvent au miracle de la musique, seul charme opérant encore en ce lieu. Des corps se redressent, des chants sont repris, des sourires viennent aux lèvres, quelques-uns même commencent à danser. La musique, chose d'Orphée, capable de ramener Eurydice au jour, est seule agissante. Qu'est-ce qui, dans un cerveau qui se dévaste, est encore musique ? C'est Oliver Sacks qui a posé la question.

Quoi qu'il en soit, pour nous qui philosophons, seule la philosophie nous console, nous fortifie de jour en jour. Nous saurons, fidèles et soucieux d'être justes, demain, aller voir Annie, à nouveau. Boèce lui aussi avait écrit un joyau ; philosophe brutalement jeté au cachot, soudain démuné, il avait composé un collier superbe, en alternant les perles noires des poèmes et les perles blanches de la prose philosophique ; Boèce avait, grâce à Dame Philosophie, fait advenir des lueurs, puis des rayons de lumière, puis l'enseulement et enfin dissipé les ténèbres où son âme s'était trouvé injustement jetée. Dame Philosophie tient encore la main de l'époux qui part chercher son Annie au royaume aseptisé, apaisé, ensommeillé où vivent ceux qui sont et nos proches et nos lointains.

Roselyne DÉGREMONT

STÉPHANE CHAUVIER, *ÉTHIQUE SANS VISAGE. LE PROBLÈME DES EFFETS EXTERNES*, PARIS, VRIN, COLL. « MOMENTS PHILOSOPHIQUES », 2013, 240 P., 12 €.

Les propositions de la philosophie morale prennent habituellement la forme d'une éthique du face-à-face. Dans un tel paradigme, l'évaluation morale de la conduite des agents tient compte des effets directement subis par les patients. Mais qu'advient-il de la valeur morale des actions lorsque celles-ci se produisent dans un contexte global où agents et patients ne se font plus face ? On touche ici à l'angle mort de l'éthique traditionnelle : selon Stéphane Chauvier, celle-ci se serait tout bonnement contentée d'étendre au contexte global les différents préceptes qu'elle avait formulés pour l'éthique du face-à-face. L'auteur propose de corriger ce problème : il aborde la question des effets externes — ou externalités — en suggérant qu'on puisse leur offrir un traitement moral distinct de celui habituellement réservé aux effets internes.

Parce que la notion d'externalité développée en science économique présente, selon l'auteur, certaines insuffisances, il s'avère nécessaire de préciser les contours d'un concept proprement moral et de distinguer les divers degrés de responsabilité qui s'y rattachent. Cet exercice conduit l'auteur à tracer une frontière nette entre les effets qui appartiennent à l'espace interne d'une action et ceux qui relèvent de son espace externe. Seront donc considérés comme faisant partie de l'espace *interne* d'une action ses effets intentionnels ainsi qu'une partie de ses effets collatéraux, plus précisément ceux que l'on juge indissociables de l'action, mais indépendants des contingences du monde. L'espace *externe* de l'action sera quant à lui occupé par l'autre partie des effets collatéraux, ceux dont on considère qu'ils sont le produit combiné de l'action elle-même et de l'état du monde.

Même si la question des externalités positives est traitée en fin d'ouvrage, c'est surtout l'éthique des méfaits externes qui intéresse l'auteur. À cet égard, sa proposition est simple : contrairement aux effets internes, où c'est à l'agent qu'incombe le fardeau de la non-nuisance, les effets externes sont d'abord l'affaire des patients. Si le comportement d'une personne est jugé légitime sur le plan interne, il n'y a pas de raison *a priori* pour que celle-ci y renonce. C'est plutôt aux victimes potentielles que revient la responsabilité de se prémunir contre toute externalité négative. Selon un principe pollué-payeur, les victimes devront offrir une compensation financière à leurs nuisants obliques, en échange de laquelle ceux-ci renonceront à leurs activités dommageables. À défaut d'offrir une compensation adéquate, les victimes seront réputées avoir consenti à l'externalité qu'elles subissent.

Certaines modalités viennent toutefois encadrer ce principe général, et c'est précisément le rôle de l'État de fournir cet encadrement. D'une part, lorsqu'une compensation leur est proposée par les victimes, les nuisants ont l'obligation de se montrer ouverts à la négociation. D'autre part, les deux parties doivent s'efforcer de ne pas fixer arbitrairement le montant de la compensation négociée. L'État imaginé par l'auteur aurait donc pour rôle de faire respecter, de part et d'autre, ces diverses obligations. Plus généralement, l'État servirait d'intermédiaire et de négociateur. Il serait en quelque sorte mandaté par les victimes pour acheter le renoncement des nuisants obliques. L'avantage d'une telle solution tient évidemment au fait que cet État pourrait donner une voix aux victimes démunies qui, dans le contexte d'un pur état de nature, seraient fortement limitées par leur inaptitude à négocier.

Or, l'auteur précise que les victimes doivent consentir à l'impôt pour que l'État soit autorisé à négocier, en leur nom, le renoncement des nuisants. Dans ce contexte, on voit mal comment une victime désargentée pourrait se prévaloir des ressources que l'État met à sa disposition. De façon plus générale, on ne voit pas comment la proposition de l'auteur entend traiter le cas des nuisances externes subies par ceux et celles qui n'ont pas les moyens de participer à la vie économique, ni même de formuler leurs revendications : les victimes humaines de la pauvreté mondiale, les animaux et les écosystèmes, par exemple, ne sont tout simplement pas admissibles à la solution proposée.

Minutieux, d'une grande précision, *Éthique sans visage* demeure un essai instructif et somme toute accessible, notamment parce qu'il s'appuie sur de nombreuses saynètes exemplificatrices. Le chapitre sur le rôle de l'État est fascinant et bien arrimé aux thèses éthiques qui le précèdent. Cela dit, la proposition générale demeure controversée et l'auteur en reconnaît lui-même le caractère hautement troublant, qu'il attribue toutefois à « certaines habitudes contemporaines de raisonnement ». Cette ligne de défense est un peu courte ; de solides objections risquent en effet de surgir dans l'esprit du lecteur attentif et, dans la mesure où certaines d'entre elles demeurent sans réponse, il serait exagéré d'y voir un simple problème d'habitude.

Guillaume BARD

ROBERT SMADJA, ÉTHIQUE ET CONNAISSANCE, PARIS, L'HARMATTAN, COLL. « OUVERTURE PHILOSOPHIQUE », 2014, 260 P., 27 €.

Par rapport aux morales qui nous sont proposées, traditionnelles comme modernes, « seule la connaissance scientifique peut aujourd'hui prétendre à l'universel » (p. 7). D'où les nombreuses comparaisons avec la connaissance scientifique, à ses ressemblances comme à ses différences avec la morale, qui parsèment le livre. Or la connaissance scientifique repose sur le matérialisme. La morale peut-elle s'en inspirer ? L'auteur analyse d'abord divers aspects du matérialisme scientifique : le matérialisme rationnel de Bachelard, le darwinisme, Lamarck, Claude Bernard, Monod... Bergson aussi est abordé, car « n'est-il pas bon de confronter une pensée à son contraire ? » (p. 16). L'auteur porte ensuite son analyse sur « une pensée qui édifie ses théories en dehors de toute référence au monde biologique » (p. 29), la psychanalyse, pour revenir à des sciences qui « ont directement affaire avec l'organisme, le cerveau, l'organisation neuronale et, au bout de la chaîne, l'organisation génétique » (p. 32) : sciences sociales, sciences cognitives, etc. Avec finalement cette conclusion partielle : « Le matérialisme, avant d'être une doctrine, est un mode de connaissance scientifique » (p. 39). Dans ce sens général, « il se confond tout simplement avec la connaissance expérimentale » (p. 39). Peut-il servir à guider l'élaboration d'une éthique ?

Or on oppose souvent le mode de la conscience (qui est celui de l'éthique) au mode de la connaissance. L'auteur défend que « la conscience est une fonction biologique » (p. 47). Pour ce faire, il s'appuie sur les thèses d'Henri Ey et sur les théories, plus modernes du cognitivisme ou de Changeux. Pour Smadja, l'éthique peut et doit trouver une partie de ses bases dans la science : « Ce pouvoir d'instauration des règles, que la culture scientifique et logique représente à l'état pur, se manifeste également dans le pouvoir de légiférer éthique et politique » (p. 64). Même si, bien sûr, en tant que telle, « l'éthique est étrangère et hétérogène à toute réalité naturelle » (p. 81) et doit aussi « poser des axiomes » (p. 83) pour définir le sens de la vie. L'auteur frôle (p. 81) l'enracinement de la morale dans l'animalité, mais n'insiste pas sur ce point, pourtant fondamental. Il développe, sur l'ensemble du livre, les innombrables facettes sociales et philosophiques de l'éthique, avec des développements sur Rawls, Ricoeur, Amartya Sen, dans un style élégant et en rencontrant à l'occasion l'une de ses spécialités : l'éthique en littérature. Au sein de ce foisonnement « une morale matérialiste s'appuie d'abord sur les réalités matérielles, biologiques, neuronales, économiques, de la vie humaine » (p. 103). Un tel souci n'exclut nullement la rationalité : une éthique rationnelle « est une éthique qui cherche à liquider toute fondation irrationnelle de l'éthique, tout simplement parce qu'elle obscurcit l'éthique elle-même » (p. 125). Finalement c'est le « vivre-ensemble qui est le véritable sujet de l'éthique » (p. 129) et une éthique qui ne renie pas des bases matérialistes et rationnelles, permet d'apporter à ce vivre-ensemble des bases pratiques pour notre temps.

D'autre part, « la distinction sémantique introduite par Ricoeur entre éthique : pensée des biens, idéaux, valeurs ; et morale : principes régulateurs de l'action, [...] mériterait d'être retenue de façon permanente » (p. 163). « La raison axiologique se subdivise en deux : l'éthique qui élabore des fins et la morale qui élabore des normes ou principes régulateurs » (p. 200). Au sein de ce vouloir vivre-ensemble, de nombreux éléments de morales traditionnelles ou modernes peuvent contribuer à la régulation de l'action. La démocratie d'abord, qui « est une morale avant d'être une politique, ce que Montesquieu avait bien vu » (p. 166), mais aussi la rationalité axiologique, qui vise à « la position des fins éthiques [...] qui sont l'essentiel de ce que l'homme surajoute à la nature » (p. 167), mais aussi les éthiques de la discussion chères à Habermas, ainsi que la reconnaissance ricoeurienne. On peut ainsi « dessiner, de façon discontinue, un territoire [on pourrait dire une "mosaïque"] qui serait celui de la pensée morale moderne ; qui serait plus qu'une vision du monde subjective sans prétendre être une vision totale » (p. 182). Plus précisément, forte de toutes les éthiques qui ont été proposées, une éthique moderne doit s'appuyer sur

trois grands supports : la connaissance, l'action et l'amour, auquel on peut rattacher « l'ensemble des relations à autrui relevant de l'amitié, de la bienveillance et de la solidarité, etc. » (p. 184). « C'est donc sur un hymne à l'amour que devrait se clore une réflexion sur le sens de la vie et sur le bonheur » (p. 229). Quant au plan pratique, celui de la morale comme définie plus haut, au-delà de la classique morale de l'action, il faut rechercher une morale de la connaissance et une morale de l'amour, qui pourrait notamment s'appuyer sur le principe-responsabilité de Hans Jonas : « la morale commence avec la responsabilité » (p. 195).

Smadja ne nous propose donc pas une nouvelle éthique, mais, par un discours foisonnant et qu'il veut inachevé (on pourrait dire « ouvert »), tout en insistant sur l'importance de la connaissance et de l'approche matérialiste, il plaide pour une morale « en mosaïque » qui prendrait ce qu'il y a de mieux dans diverses morales proposées ailleurs. S'il insiste sur la connaissance, c'est à la fois parce que l'éthique est un mode de connaissance particulier, différent de la connaissance expérimentale, et parce que la connaissance expérimentale elle-même « est une éthique, au sens de projet de vie [...] qui donne un sens à la vie au même titre que l'amour et la beauté » (p. 220). Beaucoup de bon sens pragmatique dans ce bel ouvrage dont on peut seulement regretter le caractère strictement anthropocentré : « seule la vie humaine, toute vie humaine, est sacrée » (p. 237). « L'un des postulats essentiels d'un humanisme matérialiste est que l'homme est la mesure de toutes choses » (p. 246). L'auteur manque ainsi de pouvoir étendre la morale à d'autres horizons, comme les animaux ou l'environnement. Mais, par son extrême richesse, le livre intéressera un large public.

Georges CHAPOUTHIER

ALAIN BADIOU, MÉTAPHYSIQUE DU BONHEUR RÉEL, PARIS, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, COLL. « MÉTAPHYSIQUES », 2015, 90 P., 12 €.

La lecture de ce petit livre est tonique. Qui aime la philosophie et la sent vivante rencontre en Alain Badiou un complice très déterminé et très actif, qui n'a jamais lâché l'impulsion platonicienne. Il conserve le désir de vérité qui meut la philosophie, il parie sur la raison, et ose un discours sur l'être. Il philosophe hardiment, avec la conscience vive d'avoir déjà posé les fondations et monté les murs de sa maison ; il peut programmer pour les années qui viennent la charpente et la pose des tuiles : il a le plan, il a le titre de son ouvrage futur. La philosophie est ainsi bien moins malade qu'ont dit les docteurs, et qu'importe si les vautours surveillent son agonie, « Le monde dit à ce mourant : "Lève-toi et marche !" Marcher sous l'impératif d'une Idée vraie nous destine au bonheur » (p. 33). Philosopher rend heureux, le bonheur est réel, foi de Platon, foi de Spinoza.

Généreusement, Alain Badiou nous donne vingt et une définitions du bonheur, qu'il récapitule à la fin du livre. Ce sont des énoncés brefs et fermes, comme les maillons notables d'une chaîne de pensées, chacun apparaissant à sa bonne place. Ce ne sont pas forcément des définitions détachables, isolables ; leur sens paraît propre à tel ou tel moment de la construction de la maison-philosophie. Cependant elles ne sont pas vraiment analysées : elles ressemblent à des fulgurances. Est-ce que le lecteur devrait avoir envie d'en préférer certaines à d'autres, ou conspirent-elles entre elles ? Comment comprendre cette multiplicité ?

Prenons le fil directeur : « bonheur » n'est pas « satisfaction ». Dans le monde qui est le nôtre, chacun est invité à choisir le bon partenaire, à calculer sa sécurité, à bien s'orienter vers le bon emploi, à jouir en consommant : cela se décrit comme *satisfaction*. Le bonheur est vraiment ailleurs, et nous en avons de plus justes idées en pensant à celui qui découvre une vérité dans les sciences (tel Higgs jubilant d'avoir trouvé son boson), à qui crée une œuvre d'art et en éprouve du plaisir, à qui s'enthousiasme pour une action politique avec d'autres, ou à qui est amoureux et aimé, et se sent en paix, comme délivré de la solitude.

Le modèle serait le suivant : le bonheur est, pour le philosophe, comme un « point » ; à première vue il n'y a rien de plus simple, mais si on le considère de près, il est complexe – déjà Leibniz l'envisageait comme une infinité d'angles possibles – ; l'abondance des définitions s'en trouve justifiée : ainsi ce point est interprétable comme enthousiasme, joie, béatitude, plaisir ; à chaque fois c'est le bonheur réel de qui touche un réel, autrement dit : dit vrai, crée vrai, agit vrai. Et cela peut se dire grâce aux vingt et une définitions. Le point est complexe et concret. Le bonheur réel est là.

Roselyne DÉGREMONT

MATTHIEU RICARD ET TANIA SINGER (DIR.), VERS UNE SOCIÉTÉ ALTRUISTE. UN

DIALOGUE AVEC LE DALAÏ-LAMA, DES SCIENTIFIQUES ET DES ÉCONOMISTES, PARIS, ALLARY ÉDITIONS, 2015, 299 P., 20,99 €.

Les bons sentiments n'ont pas bonne presse en philosophie, du moins en France aujourd'hui, et si l'incitation à faire du bien à autrui vous agace, mieux vaut vous abstenir de lire ce livre, car tel en est le sujet. Abstenez-vous également si vous avez de la peine à supporter la succession de quatorze interventions forcément assez courtes, chacune suivie d'une discussion, et largement répétitives, car ce livre est le fruit d'un récent colloque de l'Institut *Mind and Life* qui a réuni autour du Dalaï-Lama divers scientifiques et intellectuels pour explorer les bases spirituelles, neurologiques et économiques de la compassion. Abstenez-vous enfin si vous avez le sentiment de connaître suffisamment le bouddhisme tibétain pour n'avoir rien à attendre du rappel répété de ses thèses les plus banales.

Mais, en définitive, vous aurez tort car, en dépit d'une présentation discutable, il y a là, par des abords divers, bien des propositions (je n'ose dire des inventions ou des découvertes) qui pourraient faire avancer, modestement certes, la science et (pourquoi pas ?) la philosophie.

Retenons par exemple la description (pp. 211 sq.) par l'éducateur indien Sanjit Bunker Roy de ce « collège » dans lequel des femmes indiennes analphabètes apprennent à monter des capteurs solaires fournissant de l'énergie à toute une région, ou encore l'exposé (pp. 195 sq.) par l'ancien banquier Arthur Vayloyan d'un système de microcrédit permettant à des personnes démunies d'accéder peu à peu à un niveau de ressources décent. Bien que sans prétentions théoriques explicites, ces initiatives s'inscrivent déjà implicitement dans une démarche générale de contestation de l'actuelle société de consommation fondée sur la recherche du profit et sur l'impérialisme de la finance. Cette contestation est un des traits les plus visibles du livre. Dans sa protestation contre l'envahissement de notre monde (et jusque dans la politique des partis socialistes occidentaux) par l'économisme thatcherien de l'école de Chicago, elle s'inscrit dans la grande tradition de gauche. Et, si étrange que cela paraisse, le Dalaï-Lama parle ici souvent comme le Pape François (cf. l'Encyclique *Loué sois-tu*, Bayard/Cerf/Mame, 2015).

Toutefois l'originalité et l'actualité du livre résident surtout dans l'effort pour étudier économiquement, psychosociologiquement et neurologiquement l'altruisme. Il faut en effet une certaine audace pour soumettre à l'enquête expérimentale des réalités aussi banales et aussi fuyantes que le bonheur ou la joie de faire du bien. Il en faut aussi pour chercher à quels mécanismes cérébraux elles correspondent. C'est pourtant ce qu'on trouvera – même si c'est indiqué assez sommairement –, par exemple pour ce qui est de l'enquête socio-économique, dans l'intervention de Richard Layard (« L'économie du bonheur », chap. 8) et, pour ce qui est des mécanismes cérébraux, dans celles de Richard Davidson (chap. 3), « Les bases neurologiques de la compassion », et de Tania Singer (chap. 2), « L'empathie et le cortex insulaire ». Tania Singer, qui a co-dirigé le livre, poursuit depuis plusieurs années des recherches dans ce domaine à l'Institut Max-Planck de neurologie et de sciences cognitives de Leipzig. On accède dès lors à des niveaux plus nettement philosophiques : d'une part la société juste (thème de la *République* de Platon), d'autre part les relations de l'âme et du corps, sujets classiques s'il en est. Mais ce qui est un peu déconcertant, c'est que le livre paraît vouloir les ignorer. Tout se passe comme si, entre le bouddhisme du Dalaï-Lama et les découvertes des sciences actuelles (neurologie, économie), il n'y avait rien d'autre en fait de réflexion philosophique.

On invoquera, à la décharge des auteurs, l'évocation discrète, dans l'introduction (par ex. p. 16), d'Adam Smith et d'autres penseurs anglais du XVIII^e siècle qui prétendaient que le bonheur de tous dépend des égoïsmes de chacun. Mais pas un mot sur la critique kantienne des morales du sentiment et, plus étonnante encore, impasse totale sur la critique marxiste de l'économie libérale. À leur décharge, on pourra également insister sur la nouveauté de la distinction neuropsychologique entre l'empathie et la compassion : ce n'est pas rien de constater empiriquement que les situations d'empathie peuvent conduire à un *burn out* nerveux (voir, p. 253, le rappel par Richard Davidson des analyses neurologiques du début) alors que la mise en activité des mécanismes cérébraux de compassion aurait un effet positif, ni de rappeler que dans ce processus sont impliquées certaines hormones comme l'ocytocine (pp. 60-62). On regrette toutefois que ces renseignements précieux ne soient pas mieux intégrés à leur contexte scientifique et philosophique : l'ocytocine est, de nos jours, considérée comme l'hormone de l'attachement ; l'attachement est lui-même une notion scientifique précise (voir l'œuvre de Bowlby), qui a un tout autre sens que celui dans lequel l'emploie (voir pp. 38-40) le Dalaï-Lama, lequel, d'ailleurs, parle surtout (*e.g.* p. 77) du détachement ; enfin l'attachement a sa place en

psychanalyse. Bref, on regrette qu'à l'impasse sur Kant (jamais nommé) et sur Marx (évoqué une seule fois, dans une remarque ironique, p. 224) s'en ajoute une sur Freud.

Que dire enfin de l'impasse « religieuse » ? Le livre se veut bouddhiste, et c'est bien son droit. Peut-être même contribuera-t-il à montrer que, par son peu d'exigences métaphysiques, le bouddhisme répond, mieux que le judaïsme, le christianisme et l'Islam, aux aspirations d'un monde moderne largement laïcisé. Le Dalaï-Lama lui-même (pp. 241 et 262) semble souhaiter que le dialogue avec les autres religions et avec les incroyants soit plus fondé sur une ascèse que sur des croyances. Mais ce livre semble oublier que le « problème » de ce qu'il appelle altruisme ou compassion est identique, ou du moins apparenté à ce que les chrétiens appellent *agapé*, *caritas*, amour, et nourrit la réflexion philosophique de l'Occident depuis vingt siècles. Ignorer la querelle éros/agapé dans le christianisme, ou les liens établis par la psychiatrie japonaise entre l'attachement et l'*amae*, ainsi qu'entre l'attachement et le *satori*, et se contenter de juxtaposer brutalement la prédication bouddhiste très classique du Dalaï-Lama et les découvertes de la neurologie, en oubliant non seulement Kant, Marx et Freud, mais aussi Jésus-Christ, n'est-ce pas bousculer un peu fort nos habitudes de pensée ? Souhaitons que le lecteur en tire malgré tout quelque profit.

Yvon BRÈS

JULIEN CHEVERNY, L'INTERDIT SEXUEL. LES JEUX DU RELATIF ET DU VARIABLE, PARIS, HERMANN, COLL. « PHILOSOPHIE », DEUX VOLUMES DE 292 P. ET 353 P., 32 € CHACUN.

Dès le premier chapitre, « En deçà du Même et d'Autrui », largement consacré à l'Égypte, l'auteur s'emploie à détruire plusieurs idées reçues. Les nombreux interdits sexuels édictés au sein de cette civilisation concernent l'onanisme, l'homosexualité, l'adultère, mais nullement l'inceste, pratiqué, officiellement, par le pharaon et sa sœur. Le monde grec, quant à lui, réprime sévèrement l'adultère, car il y détecte un danger pour la procréation légitime alors que, dans l'éducation masculine, l'union amoureuse de l'éraсте et de l'éromène se voit souvent bien tolérée. L'auteur saisit ici l'occasion de s'en prendre vivement à la thèse de Lévi-Strauss sur la prohibition de l'inceste, comme théorie qui impose aux mythes qu'elle prétend éclairer un carcan qu'ils débordent de toutes parts, méconnaît l'importance de la sexualité et privilégie indûment les systèmes de parenté par rapport à la destinée des cités. Cette critique se renouvellera tout au long de l'ouvrage et en constitue un thème récurrent. Ainsi, la ville d'Athènes, dans sa politique générale, ne raisonne nullement en termes d'échange et ne se montre en rien obsédée par un quelconque impératif exogamique. Ce qui compte, à ses yeux, c'est le rôle primordial de la démographie et du peuplement, ciment le plus solide de la démocratie. Toutefois, le monde hellénique ne représente pas un ensemble homogène, encore moins monolithique, puisque l'on voit Socrate, par ailleurs amant d'Alcibiade, vitupérer dans les *Lois* contre la zoophilie et l'homosexualité.

Concernant ce dernier penchant, S. Weil et M. Foucault, victimes « des fantasmes d'une modernité anachronique » (p. 99), ont, aux yeux de l'auteur, le tort de vouloir en embellir rétrospectivement la pratique et l'usage et d'atténuer aussi la brutalité de l'esclavage antique. La révolution morale prônée par les Cyniques, et qui ne réussit pas à s'imposer, préconisait l'égalité des sexes et une sorte de mise en commun des femmes, en même temps qu'elle ignorait l'interdit de l'inceste et de l'adultère. La réputation vertueuse de la république romaine (chap. VI) ne paraît pas non plus totalement méritée, puisqu'elle accorde au *paterfamilias* une liberté qui confine à la licence et, même si l'infidélité conjugale (surtout de la part de la femme) y est sévèrement réprimée, les saturnales et surtout les bacchantes non seulement instaurent une sorte de mélange désordonné des corps et le déferlement des pulsions érotiques, mais elles conduisent à l'effacement momentané des frontières sociales. En dépit des lois rigoureuses édictées par Auguste, le relâchement des mœurs se prolonge sous les règnes postérieurs et l'exemple de l'inconduite vient, parfois, du plus haut sommet de l'État. L'homophilie et la bisexualité gagnent du terrain et les comportements plus qu'ambigus de Néron, Agrippine et Messaline alourdissent une chronique scandaleuse déjà passablement chargée. C'est dans ce contexte qu'il faut situer la réaction stoïcienne, son insistance sur la valeur de l'interdit et son hostilité à l'égard de l'homosexualité.

Avec le petit peuple d'Israël (chap. VIII) nous entrons dans un univers culturel foncièrement différent. Hormis l'exemple d'Akhénaton et celui du monothéisme mazdéen, Israël est la seule nation à développer un dialogue exclusif avec le Dieu unique et à entretenir une attirance privilégiée pour sa personne. En réaction contre les débordements des cultes phéniciens des Baal et des Astarté, l'adultère est érigé en

métaphore majeure de la faute envers Dieu car il endommage autant l'image du père-époux que celle de la mère-épouse. La volonté de sauvegarder les générations et les procréations, au sein du peuple, entraîne les condamnations sévères de l'adultère et de l'inceste, même si la Bible fourmille d'exemples d'unions incestueuses oscillant entre l'admissible et le répréhensible, le tolérable et le défendu, sans oublier la pratique surprenante du lévirat.

L'enquête conduite du côté de l'Islam (chap. X) rappelle les interdits rigoureux dont cette religion frappe l'inceste et l'adultère, tout en précisant qu'ils s'accroissent facilement d'atténuations et d'exceptions (la nécessité, par exemple, de réunir quatre témoins pour l'établissement formel du délit). L'émancipation des femmes se heurte néanmoins, de nos jours, à l'inertie des masses et à l'hostilité des théologiens. Les deux derniers chapitres plongent le lecteur dans l'univers particulier de la Perse mazdéenne et de l'hindouisme. Dans le premier cas, l'hostilité envers l'onanisme et l'homosexualité s'accompagne d'une tolérance ouverte à l'égard de l'inceste. Dans le second cas, l'adultère se voit condamné avant tout parce qu'il bafoue et bouleverse l'ordre très fonctionnel des castes. Sous ce rapport, la conscience égalitaire moderne se situe aux antipodes de l'hindouisme traditionnel.

Le volume II prolonge l'enquête des débuts du christianisme à nos jours. La théologie chrétienne, de saint Paul à saint Thomas, en accordant un rôle central au péché originel, va conférer à tout ce qui est charnel et notamment à la procréation une importance majeure, voire une sacralisation indéniable. Au XVI^e siècle, François de Sales est un des premiers à développer, à partir du sacrement reconnu officiellement comme tel par le Concile de Trente, une véritable spiritualité du mariage. Mais il l'entoure de tant de précautions et d'interdits qu'il ne peut éviter de les voir régulièrement piétinés. Ainsi, la prohibition rigoureuse de l'adultère ne contrarie nullement l'émergence de plusieurs papes et clercs fornicateurs ou incestueux et tire un voile pudique sur les pratiques masturbatoires ou zoophiliques, répandues notamment dans les milieux sociaux défavorisés (chap. XVI).

Le siècle des Lumières nous fait assister à des oscillations idéologiques impressionnantes, affectant la réflexion des principaux encyclopédistes sur l'union conjugale. Si Montesquieu en exalte la dimension de permanence et de fidélité, Diderot et Voltaire se montrent beaucoup plus réservés et critiques, le second réclamant déjà une légalisation du divorce. Quant à Goethe, il évoque vaguement, dans *Les Affinités électives*, le projet d'un mariage quinquennal (p. 74). Durant le XVII^e et le XVIII^e siècle, on voit se développer, en dépit de la sévérité des lois morales, civiles et des condamnations prescrites, des mœurs qui les démentent ostensiblement, comme le donjuanisme ou la sodomie, sans oublier l'influence occulte du sadisme, auquel l'œuvre du marquis confère une forme de notoriété.

Le chap. XVIII nous plonge en pleine actualité, en rappelant l'insistance du pape Jean-Paul II et, dans son sillage, de l'Église catholique entière sur la morale sexuelle. Mais sur cette question même, des propos discordants se font entendre, les uns préconisant un meilleur accueil pour les homosexuels, d'autres allant jusqu'à contester la notion même de loi naturelle. Après avoir évoqué les théories de Spencer et de Mac Lennan, puis de Murdock, l'auteur s'en prend alors à Freud, pour qui l'inceste relèverait de l'infantile et du rétrograde. Il trahit ainsi son incuriosité à l'égard des nombreux écarts et exceptions dans le monde et ne souligne pas le caractère tout aussi universel de l'interdiction de l'adultère (chap. XIX). Du coup, l'enquête s'oriente vers les coutumes mélanésiennes, analysées particulièrement par Malinowski et celles des Nuer du Soudan étudiées par Evans-Pritchard : la variabilité la plus totale les caractérise quant aux prohibitions sexuelles. Finalement, seule l'union de la mère et du fils suscite la plus large réprobation et entraîne la plus sévère répression. Tous les autres cas de figure se rencontrent et se pratiquent, admis officiellement ou tacitement par les différents groupes humains.

Le chap. XXI renouvelle les condamnations déjà portées contre Lévi-Strauss, qui, sans le juger « moralement coupable », présente surtout l'inceste comme « socialement absurde ». « Du haut de son Sinaï », il ignore ainsi et passe superbement par pertes et profits les grandes civilisations du passé qui ont prôné les avantages de l'endogamie incestueuse. Une attention plus bienveillante est réservée à la thèse de Serge Moscovici, pour qui l'acceptation généralisée de l'inceste aurait, dans les sociétés, renversé la hiérarchie masculine et instauré un ordre maternel, aboutissant à la création d'un puissant matriarcat. L'interdit n'aurait pas d'autre fondement que le refus de cette éventuelle et redoutable domination féminine. À observer de près certaines sociétés primitives, la réciprocité chère à Lévi-Strauss est loin de se montrer absolue. Tout s'y résume non en termes d'échanges compensatoires mais de puissance de marchandages et de pouvoirs. Si les règles paraissent nous gouverner en toute indépendance, il ne faut pas oublier que ce sont les hommes qui les ont forgées et qu'elles n'ont pas été promulguées en dehors de

tout contexte social.

Après avoir bataillé à nouveau contre les théories freudiennes, l'auteur s'interroge enfin sur les conséquences de « l'effondrement des interdits sexuels », caractérisant de plus en plus les sociétés actuelles. Or, son raisonnement n'est pas sans rappeler, sous un mode plus empirique, quelques-unes des intuitions freudiennes. Il n'existe pas, en effet, de civilisation sans une relative répression des pulsions. L'inceste et l'adultère généralisés, reconnaît-il, pourraient bien affecter la création et détourner l'individu de se livrer aux activités esthétiques et intellectuelles, et le tableau qu'il brosse du futur des sociétés permissives présente des teintes bien sombres : les clivages sociaux ne cesseront de s'y renforcer, creusant l'écart entre ceux qui possèdent tous les moyens d'une jouissance sans entraves et ceux qui, ballottés entre la crainte du chômage et la difficile promotion des enfants, ne pourront qu'y aspirer, sans pouvoir l'atteindre. 137

Tout en louant l'érudition de cet ouvrage, on demeure surpris par le laconisme des notes et des références, ainsi que par la minceur de la bibliographie. Cette monumentale enquête, dont le sérieux ne saurait être mis en doute, paraît relativement prisonnière d'une optique délibérément socio-culturelle. La morale se réduit-elle à un code officiel, à un ensemble d'interdits et de permissions que les sociétés moduleraient à leur guise ? Si la sexualité, plus que toute autre expérience humaine, a connu les réglementations les plus variables et les plus contradictoires, cela suffit-il à la croire imperméable à toute idéalisation éthique ? La philosophie des droits de l'homme (très dépréciée ici) ne se ramène pas à l'énoncé des différents articles de la célèbre Déclaration, mais ne cesse d'ouvrir des horizons nouveaux et d'imposer des exigences inédites au respect élémentaire des prérogatives de la personne. La défense de celles-ci atteint, dans les sociétés dites permissives, des sommets héroïques, inconnus jusque-là, même et surtout quand ils n'avantagent aucunement les intérêts personnels de ceux qui s'engagent pour les faire triompher. Bref, quelle que soit son ampleur, le fait social ne saurait déterminer à lui seul l'exercice et l'étendue du droit moral. 138

Jean DUBRAY 139

QUENTIN LANDENNE, KARL-OTTO APEL. DU POINT DE VUE MORAL, PARIS, MICHALON, COLL. « LE BIEN COMMUN », 2015, 116 P., 12 €.

Très marqué par le nazisme, Karl-Otto Apel s'est demandé comment compléter la morale classique déontologique kantienne pour la mettre à l'abri de cataclysmes philosophiques et sociaux, comme celui qui venait de frapper l'Europe. La réponse qu'il a proposée, et qui est devenue une des bases des morales du xx^e siècle, consiste à associer aux morales transcendantales, une « pragmatique » fondée sur l'une des activités le plus centrales de l'homme, le langage. D'où une éthique de la communication, fondée sur une « pragmatique transcendantale », dont Quentin Landenne nous relate ici les différents aspects, et notamment les principes fondamentaux, qu'Apel, à la différence de Habermas, conçoit comme forts et universels, et qui doivent nécessairement guider toute discussion. « À l'instar de l'éthique kantienne, l'éthique de la discussion ne porte que sur les problèmes de "l'agir juste et équitable" et non sur la détermination téléologique de la "vie bonne" » (p. 16). Les principes de base, ce sont : « la prétention au sens (ou à l'intelligibilité), à la vérité, à la sincérité (ou à la véracité) et [...] à la justesse normative » (p. 35). Par suite, il faut reconnaître, dans les prétentions normatives, des normes morales fondamentales, telles « la justice comme droit égal de tous les partenaires de discussion [...] à employer tous les actes de langage requis pour viser une prétention à la validité susceptible de consensus » (p. 37). 140

On pourrait multiplier les exemples que l'auteur du livre analyse point par point, concernant les autres caractéristiques de solidarité, de coresponsabilité des partenaires de discussion et d'autonomie des participants. Partant de cette éthique individuelle, Apel envisage de fonder, sur les mêmes principes, l'éthique politique, celle qui légitime l'État de droit et la démocratie. « Le principe démocratique trouve [...] sa légitimation normative en ce qu'il permet de critiquer les usages rhétoriques de l'impératif systémique de la raison d'État » (p. 76) et finalement de « maintenir la subordination normative des principes du droit et de la politique au principe fondationnel de l'éthique de la discussion » (*id.*). On voit donc que la morale d'Apel, « loin d'induire un renoncement aux exigences normatives du point de vue moral [...] conduit à une domestication communicationnelle de la violence institutionnelle » (p. 103). Elle offre, à notre époque de difficile globalisation culturelle, une adaptation langagière et fructueuse des morales déontologiques traditionnelles. L'auteur montre, à la fin du livre, l'application pratique de la morale d'Apel à une situation concrète, le cas du Kosovo. Il y oppose la position de Habermas et celle d'Apel. Si tous deux sont partisans d'une intervention internationale, Habermas légitime celle-ci par la simple 141

« anticipation des conditions de sa justification juridique » (p. 91) à venir, tandis qu'Apel la lie à une vision téléologique beaucoup plus large, associant l'intervention à une réforme « dans la foulée (de) l'ordre juridique international » (p. 93). Une vision finalement très déontologique, que l'excellent ouvrage de Quentin Landenne rappelle opportunément.

Georges CHAPOUTHIER

142

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

LAURENCE DEVILLAIRS, *LES 100 CITATIONS DE LA PHILOSOPHIE*, PARIS, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, COLL. « QUE SAIS-JE ? », 2015, 126 P., 9 €.

Classées (en gros) par ordre chronologique des auteurs, d'Héraclite à des contemporains en vie (Cavell, Honneth, Sloterdijk), ces citations de quelques mots (jamais plus d'une phrase), qui peuvent se lire comme des aphorismes, des maximes, voire des proverbes, sont explicitées ou commentées en un ou deux alinéas. Les auteurs les plus représentés dans cette anthologie de la pensée gnomique sont Platon (dont deux fois sous le nom de Socrate) et Descartes, avec quatre citations chacun, Augustin, Pascal, Spinoza, Kant et Hegel avec trois citations, les auteurs cités deux fois étant Aristote, Épicure, Thomas d'Aquin, Montaigne (dont ne pouvait manquer ici le « Que sais-je ? »), Leibniz, Schopenhauer, Hegel, Marx, Nietzsche, Bergson et Sartre. Si l'on met à part trois citations du Nouveau Testament et une de l'Ancien (« Vanités... »), les auteurs les plus exotiques par rapport à la tradition de la philosophie occidentale sont Avicenne, Averroès et Maimonide.

143

Inévitablement des formules classiques (à commencer par le *Primum vivere...*) ou des auteurs sentencieux (comme Comte) sont absents, ou n'apparaissent qu'indirectement (comme l'homme « mesure de toute chose », cité, mais dans un commentaire à Thomas d'Aquin). Un index des matières, qui permettrait de tisser des liens à travers quelques thèmes récurrents serait plus utile que l'index des auteurs. Les commentaires courent le risque de la paraphrase atténuant la force de certaines formules. On aurait pu aimer voir l'aphorisme wittgensteinien, « Ce dont on ne peut parler... » suivi du silence d'une demi-page blanche. Le texte même des citations peut être malmené. Or, « les philosophes ont du style » indiquent l'avant-propos et la quatrième de couverture. Et même, p. 69, « Pascal a du style » : si le propre des formules mémorables est de frapper par leur formulation, il peut sembler étrange de massacrer celle-ci, comme c'est le cas, au moins, pour deux des citations de Pascal (qui n'eût pas été Pascal s'il eût écrit : « Si le nez de Cléopâtre eût été plus court,... »).

144

Toutes ces citations ne sont pas également rebattues. Signalons celle de Tertullien sur l'homme « formé dans le sein et coagulé dans l'ordure ». Cette formule rappelle celle, citée par Freud, dont Yvon Brès s'est mis en quête de l'origine : *inter urinas et faeces nascimur* (voir *Revue philosophique*, 2008-1 et *Diotima*, 2012). Mais elle illustre aussi l'inconvénient qu'il y a à isoler, pour les figer en formules, quelques mots chez des auteurs qui ne se prêtent pas à l'aphorisme : extraite d'un développement oratoire véhément où elle est mise dans la bouche d'un adversaire objet d'invectives, elle en perd son sens (que le commentaire doit rétablir) comme sa force.

145

Le propre des citations étant de circuler, l'attribution à un auteur peut être bien arbitraire, voire sans objet, comme dans le cas des formules prêtées à Socrate (à qui attribuer le *Gnothi seauton* gravé « sur le fronton du temple de Delphes » ?) ou du *Homo homini lupus*, dont il est spécifié que Hobbes l'emprunte à Plaute, mais que bien d'autres ont repris avant (comme après) lui. L'« adéquation des choses et de l'intellect », attribué à Thomas d'Aquin, qui l'attribue pourtant lui-même à Isaac ben Salomon Israeli, pourrait provenir d'Avicenne et constitue un lieu commun de l'histoire de la philosophie. Même lorsque l'auteur initial est identifiable, la charge d'une formule peut tenir à de complexes effets d'intertextualité. C'est sans doute, justement, un effet involontaire d'intertextualité qu'il faut voir dans l'*excipit* de l'avant-propos, avec l'attribution « Bergson, Lettre à Gilles Deleuze » (sans autre indication) d'une citation d'une dizaine de lignes sur l'« exercice de contraction philosophique » : Laurence Devillairs s'est donc prise au piège innocent du brillant pastiche d'Élie During (*Critique*, 2008, n° 732) ?

146

Dominique MERLLIÉ

147

JAMES W. HEISIG, THOMAS P. KASULIS ET JOHN C. MARALDO (ÉD.), *JAPANESE PHILOSOPHY: A SOURCEBOOK*, HONOLULU, UNIVERSITY OF HAWAII PRESS, 2011, 1341P., 35 \$.

De plusieurs points de vue, il s'agit d'une œuvre pionnière dans le genre. D'abord,

148

c'est le résultat de huit années de préparation comprenant cinq ateliers de travail au Japon et aux États-Unis avec les spécialistes du bouddhisme, du confucianisme, du shintô et de la philosophie, et huit colloques au Japon, en Europe et à Hongkong. Cent onze personnes ont contribué à la rédaction. Ensuite, on y trouve des références à cent cinq philosophes japonais et des extraits de trois cent vingt-deux de leurs textes, dont les deux tiers sont traduits pour la première fois. Enfin, y sont présentés des écrits allant du VII^e au XX^e siècles et embrassant ainsi la période qui précède l'influence de la philosophie occidentale. Cet ouvrage révèle ainsi l'existence d'une continuité philosophique malgré le début de l'apport continu de la culture occidentale dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Les travaux précédents n'ont jamais offert une telle perspective.

Le livre se compose de quatre parties : *Framework*, *Traditions*, *Additional Themes* et *Reference Material* (glossaire, bibliographie, chronologie, index des thèmes et index général). Dans le *Framework*, les éditeurs affirment que « le jardin zen, le haïku, la cérémonie du thé, les estampes, les nouvelles littéraires et aussi les dessins animés » se fondent sur une histoire de l'esprit critique, autrement dit l'histoire d'une « philosophie ». L'objectif consiste à établir les paramètres des études de la philosophie japonaise et à montrer l'interaction de la culture et de la pensée systématique dans une tradition d'une écriture complexe et radicalement différente de celles de l'Europe. Les textes choisis portent par exemple sur les visions du monde, les valeurs, les méthodes d'analyse et d'argumentation, ainsi que sur des questions universelles, telles que l'existence humaine et la réalité. Dans la partie *Traditions*, regroupant les philosophies bouddhique et confucéenne, le shintô, les études nationales et la philosophie contemporaine académique, les textes concernent entre autres les concepts de langage, de connaissance, de l'homme en relation avec l'univers ou la société, de l'*ego*, du vécu, de la conscience, de l'intuition, de la volonté, du monde phénoménal, de la loi, de l'être et du néant. Par exemple, de Dôgen (1200-1253), on peut lire des extraits de ses sept textes sur le temps, la nature, l'éveil, le bien et le mal, le langage et la relation entre maître et disciple. Dans la partie *Additional Themes*, il est question de « culture et identité », « femmes philosophes », « pensées de la voie des guerriers », « esthétique » et « bioéthique ».

Selon les éditeurs, la philosophie étant toujours « en train de se faire », le cas du Japon est un des exemples qui permettraient de redéfinir le sens même de l'acte de philosopher.

Takako SAÏTO

TERESA OBOLEVITCH, LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE RUSSE, TRAD. DE MARIA GAWRON-ZABORSKA, PRÉFACE DE MARYSE DENNES, PARIS, CERF, COLL. « PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE », 2014, 275 P., 24 €.

Depuis le grand ouvrage d'A. Zenkovski, *Histoire de la philosophie russe*, I-II, 1948-53, c'est le premier livre en français qui a l'ambition de donner un aperçu du développement de la pensée religieuse russe, mais qui correspond aussi *grosso modo* à l'histoire de la philosophie russe tout court. Cette histoire est celle des rapports entre la philosophie et la théologie, et, avec la persécution communiste, l'effacement, la quasi-disparition de la réflexion religieuse entraîne également la marginalisation sinon l'extinction de la pensée philosophique.

La philosophie religieuse russe se divise en deux grandes périodes. La première, sa préhistoire, prend son origine dans la lecture et l'interprétation des Pères Grecs. Dans l'époque moderne, les XVII^e et XVIII^e siècles, elle s'exerce sur l'arrière-fond de controverses avec la chrétienté occidentale. Au XIX^e siècle, elle s'ouvre à l'Occident, notamment avec les slavophiles qui entendent s'approprier les richesses spéculatives de l'idéalisme allemand, en les repensant et en les reformulant à partir des traditions de l'esprit russe. La seconde période, celle de la véritable créativité, est *L'Âge d'Argent* qui se situe entre 1890 et 1930. La première grande figure, le véritable fondateur de ce courant de pensée est Soloviev. Dans son sillage, apparaît toute une galaxie d'écrivains brillants. Or une césure brutale intervient : l'avènement du communisme contraint à l'exil Berdiaïev, Boulgakov, Chestov, Frank. Quelques-uns choisissent de rester. Florensky va être fusillé dans un camp des Îles Solovki qui a vu la disparition de la plupart des personnages importants de la Russie chrétienne. Losev passera des années en goulag et ne pourra pratiquement plus publier de son vivant.

L'enchevêtrement du philosophique et du religieux détermine les conceptions philosophiques de la raison, de la rationalité. La plupart des penseurs russes entendent subordonner la raison à la foi et, avec S. Frank, on arrive à une condamnation radicale de la raison théorique. Or cet anti-rationalisme n'est pas qu'un fidéisme aveugle. Si les écrivains de *L'Âge d'Argent* condamnent la raison

théorique, ce n'est pas seulement pour sa cécité devant la religion, mais aussi pour sa méconnaissance de la véritable liberté. Frank, le plus extrême des anti-rationalistes, déclare : « Connaître, c'est connaître la nécessité », donc « Savoir et liberté s'opposent irréductiblement » (p. 209). C'est dire que l'apologie du religieux est aussi apologie de la liberté, de l'intuition intellectuelle, de la créativité morale et artistique. Dès le xiv^e siècle, le grand peintre d'icône, Théophane le Grec, était appelé « sage célèbre » et « philosophe très habile » et, quelques cinq siècles plus tard, Florensky pourra écrire : « La *Trinité* de Roublev existe, donc Dieu existe » (p. 36). Cette ouverture à l'art trouve son épanouissement pendant *l'Âge d'Argent* dans l'influence de la littérature sur la philosophie, avec la présence et l'inspiration de Dostoïevski, que Berdiaev appellera « le plus grand métaphysicien de la Russie » (p. 97). Or, Théophane comme Dostoïevski étaient bel et bien des figures religieuses et leur présence dans la spéculation philosophique a nourri l'inspiration des philosophes pour « réconcilier » la raison et la foi, conduire à édifier des systèmes de « théosophie ». Le célèbre traducteur de Platon, V. Karpov, a eu l'ambition de bâtir une « philosophie synthétique » où la « sphère empirique » et le « monde des idées » peuvent s'unir, grâce à la théologie, dans « un accord et un chant pour le Suprême » (p. 75). Et V. Soloviev exprimera la visée et le dessein des grands penseurs russes : adapter la science et la philosophie modernes, en vue de les intégrer dans le christianisme (pp. 121 sq.).

L'aspiration à intégrer le rationnel dans le religieux, la tentative pour élaborer la synthèse entre la foi chrétienne et la raison philosophique se traduisent par le discours sur « la conciliarité » et l'« unitotalité ». La conciliarité propre à la spéculation russe signifie que, si en dernière instance tout est un dans l'univers, rien n'est dissous dans le tout (pp. 26 sq.). L'intuition métaphysique de la conciliarité conduit chez Soloviev à une théorie de la connaissance intégrale et à une ontologie de l'unitotalité où l'absolu fonde le monde, un cosmos qui est distinct de Lui et second par rapport à Lui, mais qui n'en est pas néanmoins discontinu, séparé. ¹⁵⁵

L'enseignement fondateur de Soloviev sera repensé par Florensky. Au lieu d'une ontologie aux accents panthéistes, ce grand théologien élabore une philosophie où la différence dans la continuité apparaît sous forme d'une antithétique immanente à chaque chose que conserve, mais aussi réconcilie le symbole. « La définition élémentaire du symbole », c'est « l'être est quelque chose de plus que lui-même [...], quelque chose qui révèle ce qu'il n'est pas, ce qui est plus grand que lui, ce qui se révèle vraiment par lui » (p. 159). Le symbole, expression d'une réalité différente, porte, « réunie à la sienne, l'énergie d'une autre essence, énergie par laquelle est donnée aussi la deuxième essence » (p. 161). ¹⁵⁶

La théorie du symbole demeure un moment essentiel de la pensée religieuse russe, mais elle se prolonge ou plutôt se transpose dans l'enseignement sur le Nom. Ici aussi éléments proprement philosophiques et éléments théologiques se présentent dans un enchevêtrement fécond ou plutôt dans une synthèse puissante. Vers la fin de la période de *l'Âge d'Argent*, la philosophie russe, elle aussi, vit son « tournant linguistique ». Comme le symbole, le nom n'est pas qu'une simple expression conventionnelle d'un état de choses, d'une réalité. « Les mots naissent, écrit Boulgakov, ils ne s'inventent pas [...], nous ne disons pas les mots, ce sont eux qui se font entendre en nous » (pp. 223 sq.). La thèse de la réalité métaphysique *sui generis* du mot est à comprendre à partir de la tradition spirituelle de l'Orthodoxie où la répétition du Nom, du Nom de Jésus-Christ, du Fils de Dieu, se comprend comme l'énoncé de la présence effective de Dieu dans la prière (pp. 215 sq.). Si l'immense théologien qu'est S. Boulgakov formule avec éclat la présence réelle de Dieu dans le nom, c'est le dernier philosophe de *l'Âge d'Argent*, A. Losev, qui élargit l'intuition théologique en l'ébauche d'une véritable ontologie. Losev rapproche nom et symbole, il explique que c'est dans le langage que se communique l'énergie de l'essence. Le monde est compris comme « un nom fini et parfait, semblable au nom divin ». « Le nom énoncé devient scène des rencontres des énergies divines et humaines. » « L'univers est un nom et un verbe [...]. Le Cosmos est une échelle de verbalités de degrés différents » (pp. 231 sq.). Dans cette spéculation, contemporaine à celle de Heidegger, la philosophie russe classique vit la dernière aventure conceptuelle de son incessante aspiration à la réunion du divin et de l'humain, à la synthèse de la foi et de la raison. ¹⁵⁷

L'ouvrage de Teresa Obolevitch est une utile introduction à l'histoire de la philosophie russe. Il se lit facilement, présente des citations frappantes et témoigne d'une aisance remarquable pour faire œuvre d'historiographie proprement dite et d'histoire des idées selon la raison. Et il donne surtout l'envie de se mettre à la lecture des ouvrages qu'il analyse et expose. ¹⁵⁸

Miklos VETŐ

¹⁵⁹

ONTOLOGIE, MÉTAPHYSIQUE

CORNELIU MIRCEA, TRAITÉ DE L'ÊTRE, TRAD. DE MARIA ȚENCHEA, PARIS, KIMÉ, COLL. « PHILOSOPHIE EN COURS », 2015, 424 P., 30 €.

Cet ouvrage de quatre cents pages, élégamment traduit par Maria Țenchea, montre qu'une certaine façon de philosopher autrement, au-delà ou par delà les modes philosophiques de l'époque, reste aujourd'hui possible. Par la fraîcheur de son inspiration et l'audace de ses synthèses dialectiques (les catégories métaphysiques et les hypothèses scientifiques sont ici les deux manifestations complémentaires d'un même élan de la pensée pure), Corneliu Mircea ne manquera pas d'interpeller le lecteur français habitué à davantage de retenue – certains diraient de rigueur méthodologique – dès lors qu'il s'agit de déchiffrer l'énigme de l'être. ¹⁶⁰

Il est vrai que la position de l'A. a de quoi déconcerter ceux qui opposent le subjectif et l'objectif, le pensé et le connu, le transcendant et le transcendantal, ou encore le temps et l'éternité. S'inscrivant, à l'instar de Lavelle, dans le sillage à la fois de Hegel et de Bergson – ce qui, à première vue peut sembler impossible ou paradoxal – Mircea tente, par sa *visée totalisante* (qui se défie néanmoins de toute systématisation ou généralisation abusive, d'où la référence continue au progrès des sciences : physique, chimie, biologie, astronomie, etc.), de capter, au moyen de catégorisations logiques (l'être, le néant, la création, la décréation, la recréation, etc.), ce qui nous irrigue et nous dépasse, sans jamais réduire cette expérience inépuisable aux seuls schèmes transcendants du Sujet. ¹⁶¹

L'Être et le Néant apparaissent ainsi comme les deux faces ou les deux pôles d'une même énergie, et, dans l'espace hors de tout espace qu'est le champ originaire de la présence pure (voir, par exemple, p. 27), toutes les configurations s'avèrent envisageables pourvu que l'être persévère dans l'être, quitte à s'anéantir pour mieux se recréer. Après tout, comme tendent à le suggérer les théories microphysiques, les grandes hypothèses de la cosmologie, ou encore les observations des sciences du vivant, le jeu du hasard et de la nécessité n'a pas fini de produire les figures les plus inattendues. Autant dire que la méthodologie transcendantale, qui, depuis Kant, s'impose arbitrairement à elle-même des limites imaginaires, doit être dépassée. La conception d'espaces non euclidiens et les révolutions épistémologiques témoignent d'ailleurs d'une inventivité de l'esprit humain qu'aucune analyse *a priori* ne saurait enclorre. ¹⁶²

De chapitre en chapitre, c'est-à-dire de considérations métaphysiques en considérations épistémologiques, et d'analyses scientifiques (par exemple, sur la matière et l'antimatière) en extrapolations ontologiques, le lecteur se dira sans doute que la dialectique de l'A. (dont le moteur est l'opposition, ou plutôt l'identité dynamique, de l'Être et du Néant) demeure, malgré son brio, trop formelle, voire verbale. Peut-être se dira-t-il aussi que la volonté, certes méritoire, de construire, à l'instar du Bergson de *L'Évolution créatrice*, une métaphysique positive et intégrale conduit au fond à une impasse ou, du moins, à une confusion des plans et des registres. Car une interrogation accompagne tout métaphysicien comme son ombre et ne saurait être éludée : pouvons-nous faire confiance à notre jugement, à notre raison, à notre esprit ? Autrement dit, comment penser l'Absolu sans aussitôt le réduire à l'une de nos représentations ? Comment penser un *en soi* qui ne soit pas déjà *pour nous* ? ¹⁶³

L'A. ne peut évidemment manquer d'évoquer ces questions (notamment pp. 375 et 399), quitte à briser, ou à freiner un instant, l'élan qui l'emporte. En fait, c'est en ce point que la référence à Hegel, malgré tout ce qui sépare l'antifinalisme de Mircea du finalisme de l'auteur de la *Science de la Logique* et de *La Phénoménologie de l'Esprit*, s'impose. Vivant une aventure où il s'oppose sans cesse à lui-même pour toujours mieux coïncider avec lui-même, l'Absolu hégélien, tout comme l'Être (et/ou le Néant) de Mircea, est l'acteur d'un procès effectif que le discours philosophique retranscrit et auquel d'ailleurs il contribue activement puisqu'il fait office de porte-parole ou de miroir de l'être. En un sens, il est donc vrai que le procès dialectique de l'Absolu, quel que soit le nom que ce dernier prenne aux différentes étapes de son déploiement, n'a rien d'un processus abstrait. Car il s'agit avant tout, dans l'esprit de Hegel comme dans celui de Mircea, de rendre compte de l'unité vivante, riche et bigarrée de l'Absolu, unité irréductible aux combinaisons abstraites de l'entendement humain. ¹⁶⁴

Cela dit, comment concilier, dans ces conditions, l'événement d'une parole inouïe qui est celle du discours que l'Absolu se tient à lui-même et l'enracinement historique et naturel de tout langage ? Comment échapper à la contingence d'un sens qui varie au fil du déroulement de l'Histoire, et qui, en outre, reste à la merci des derniers venus ? Sous cet angle, toute formulation ou expression, fût-elle minimaliste et par là même infiniment expressive (ce qui est justement le cas de la dialectique de l'Être et du ¹⁶⁵

Néant que l'on trouve chez Mircea), demeure non seulement marquée du sceau des contingences historiques mais apparaît de plus fragilisée par un présent d'oubli qui peut toujours l'engloutir. En d'autres termes, l'A. n'oublie-t-il pas, ou plutôt ne met-il pas curieusement entre parenthèses, au nom d'une ontologie suggestive mais néanmoins hors sol, les notions d'Histoire et de Culture ?

En vérité, C. Mircea, dont l'ambition à la fois métaphysique et scientifique est de rompre avec toute vision anthropomorphe (p. 36), n'ignore jamais la contingence historique, et plus largement la contingence cosmique, de son propos. Et c'est cela qui fait toute l'originalité de sa conception antifinaliste (quoique totalisante) de l'identité de l'Être et du Néant. Dût-il ne *rien* dire, et manquer totalement d'Esprit, le *Traité de l'Être* dirait par là même quelque chose d'essentiel sur l'être et le néant de tout ce qui est et n'est pas. Projeté en un lieu où le centre est partout et la circonférence nulle part, le lecteur comprendra soudain, songeant sans doute à la fois à la mécanique quantique et à la troisième hypothèse du *Parménide* de Platon (sur ce point la note 32 de la p. 80), que Mircea nous donne à penser, entre Être et Néant, l'instant atemporel (*l'exaiphnès*) d'une fabrique d'Absolu qui n'est qu'un *fiat* parmi d'autres.

Alain PANERO

LORENZ B. PUNTEL, LA PHILOSOPHIE COMME DISCOURS SYSTÉMATIQUE. DIALOGUE AVEC EMMANUEL TOURPE SUR LES FONDEMENTS D'UNE THÉORIE DES ÉTANTS, DE L'ÊTRE ET DE L'ABSOLU, PARIS, LES PETITS PLATONS, COLL. « LES DIALOGUES DES PETITS PLATONS », 2015, 247 P., 18 € (VERSION FRANÇAISE DE LORENZ B. PUNTEL ET EMMANUEL TOURPE, PHILOSOPHIE ALS SYSTEMATISCHER DISKURS, FRIBOURG-MUNICH, KARL ALBER, 2014).

La collection « Les Dialogues des petits Platon » est consacrée à la présentation d'un certain nombre de penseurs contemporains, interrogés sur leur vie et sur leur œuvre. Le philosophe allemand Lorenz Puntel, auteur d'importantes études critiques sur Hegel et Heidegger, expose en un intéressant raccourci l'essentiel de son système. D'abord, « le cadre théorique » et « les structures fondamentales », puis « la théorie de l'être comme tel et comme un tout ». Interrogé par Emmanuel Tourpe, il reformule avec rigueur et vigueur les résultats d'une entreprise philosophique de plus d'un demi-siècle.

Ces deux chapitres d'exposé conceptuel sont précédés par des considérations pour situer la position de P. par rapport à ses devanciers et à ses contemporains. Il a passé une partie de sa vie à étudier Hegel, mais il aboutira à la conclusion que « sa pensée [...] est foncièrement et désespérément dénuée de clarté, incohérente et irréparable » (p. 19). Il a dû, comme tous ses contemporains, dialoguer avec Heidegger. Or le discours du dernier grand philosophe allemand lui paraît comme submergé et corrompu par ses « composantes poétique » et « prophétique-eschatologique » (p. 55). Quant aux représentants de la *French philosophy* (!), Levinas est pratiquement épargné dans ces entretiens, mais en ce qui concerne Jean-Luc Marion, P. se voit contraint de noter une « erreur fondamentale de l'orientation de toute sa pensée » (p. 17). En dernière instance, au-delà de Hegel et de Heidegger, de Husserl et de Levinas, « la philosophie moderne dans son ensemble [...] cache un profond malentendu car elle est posée sur la base de présupposés laissés foncièrement non explicités » (p. 49). En face de ces errements et de ces égarements, notre auteur veut chercher refuge auprès de la philosophie analytique dont sa propre pensée est « une forme particulière » (p. 20).

On peut regretter l'arrogance de ces saillies adressées à de grands philosophes modernes. Mais l'essentiel est de comprendre la genèse conceptuelle de cette arrogance qui découle du « tournant » analytique de l'écrivain. La philosophie néo-thomiste a deux grandes options possibles. L'une c'est d'enrichir les grandes intuitions de Thomas d'Aquin à partir de la réflexion sur les grandes philosophies modernes. C'est la voie qu'ont choisie Maritain en France et plus récemment Siewerth et Ulrich en Allemagne. L'autre option est basée sur la compréhension du système de saint Thomas comme l'accomplissement de la raison naturelle et c'est elle qui aboutit à la dérive analytique que représente mieux que quiconque Lorenz Puntel. Et cette voie est quasiment déterminée par la lecture thomiste de Kant. Les penseurs dans le sillage de Thomas sont obnubilés par « le subjectivisme » du fondateur de la Critique et, au lieu de Kant, ils discutent surtout avec des penseurs comme Hegel et Heidegger, mais avec un Hegel et un Heidegger lus comme Proclus ou Wolff. Or, Hegel et Heidegger n'étaient ni des néo-platoniciens ni des scolastiques tardifs, mais des penseurs post-kantiens. Thomistes et néo-thomistes ont été, et sont, obnubilés par « le subjectivisme » de Kant qu'ils comprennent comme un relativisme vulgaire ou encore une connaissance partielle, diminuée. Cependant, l'idéalisme transcendantal n'enseigne pas un savoir moindre mais un savoir différent.

Les « réalistes » – néo-scolastiques et affiliés – adversaires féroces du

« subjectivisme » kantien tiennent à un modèle épistémologique « quantitatif ». La connaissance divine correspondrait avec 100 % d'exactitude aux choses pensées quand la connaissance humaine ne pourrait revendiquer qu'une exactitude à 50 ou à 30 %. Or, la différence entre le savoir divin, l'intuition intellectuelle de Kant, et la connaissance *a priori* propre aux hommes, n'est pas de degré mais de nature. Le kantisme enseigne la distinction entre apparences et choses en soi, phénomènes et noumènes. L'homme dispose d'une connaissance phénoménale des noumènes. Les noumènes ne nous sont pas connus comme ils sont en eux-mêmes, mais seulement comme ils nous apparaissent. Toutefois, ce savoir phénoménal est propre à tout intellect humain, il a ses règles universelles, sa logique, sa validité. Le discours philosophique essaie de transcrire cette connaissance par des mots, mais, quoi qu'en pensent des réalistes de diverses obédiences, notre langage ne saurait présenter une photocopie fidèle des choses, un reflet exact de l'être. P. veut bien admettre l'importance de la découverte moderne du sujet, à savoir sa centralité. Mais il se hâte d'ajouter : cette « position est radicalement dépassée par le tournant linguistique » (p. 45). Or, il ne s'agit pas de « tournant », mais plutôt de l'enfoncement dans un réalisme primitif. Dans le sillage des philosophes analytiques anglo-saxons du milieu du siècle dernier, P. s'évertue à insister sur la portée conceptuelle normative du langage naturel. Celui-ci ne demande qu'à être « libéré des obscurités, manques de déterminations, incorrections, superficialités » (p. 47) pour pouvoir servir de langage philosophique. Voilà le programme énoncé : en faisant un peu de ménage, en appliquant des lois élémentaires de la logique, la philosophie disposera d'un instrument qui lui permettra d'accéder au statut de la connaissance pure.

Malheureusement, ce beau programme n'est qu'une espèce d'utopie. On est parti du présumé, ou plutôt du préjugé, antique concernant la coïncidence possible des concepts et des choses, et, puisque cela n'a pas marché, on s'est rabattu sur le langage. Sans doute, on n'adopte pas les procédés de l'époque de la floraison de la philosophie analytique : au lieu de préférer des « *what do you mean by?* », on déploie un discours systématique continu. Or, sur le fond, les résultats ne peuvent être qu'analogues. Quand la philosophie abandonne les concepts nourris par l'intuition (voir pourtant p. 56), elle se restreint fatalement à l'analyse des mots par des mots. Elle a alors des chances de tomber sur des coïncidences haut de gamme, mais elle risque aussi de ne trouver rien d'autre. On aura, certes, évité de se jeter dans les bras de la *French philosophy*, mais c'est seulement pour se retrouver avec un retard de soixante ans sur les champs de l'*Oxford philosophy*, en compagnie des émules d'Ayer et de Hare.

Miklos VETŐ

172

173

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - 130.79.168.107 - 15/03/2016 15h14. ©