

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

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

2015/1 Tome 140 | pages 95 à 140

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130651468

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-philosophique-2015-1-page-95.htm>

!Pour citer cet article :

« Analyses et comptes rendus », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2015/1
(Tome 140), p. 95-140.
DOI 10.3917/rphi.151.0095

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

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

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

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ÉTHIQUE

Hilary Putnam, *L'Éthique sans l'ontologie*, traduit de l'anglais par Raphaël Ehrsam *et al.*, préface de Pierre Fasula, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2013, 216 p., 25 €.

« L'éthique sans ontologie » : faut-il comprendre ce titre à la manière de Levinas ? On pourrait le craindre, puisque ce livre est issu de conférences délivrées en 2001, deux ans après celles qui donnèrent lieu à la publication de *La Philosophie juive comme guide de la vie* (Cerf, 2011 ; voir *Revue philosophique* 2013/1, pp. 104-105), où l'on trouve un chapitre plutôt élogieux consacré au philosophe et théologien français. À son propos, Putnam écrivait alors : « Pour Levinas, tout ce que nous savons de Dieu, c'est ce qu'il exige de nous : une disposition totale à secourir autrui [...]. L'éthique est philosophie première parce que la "philosophie" au sens d'ontologie n'est pas à la hauteur de sa tâche, qu'elle doit présenter l'Infini ou autrui dans toute son altérité » (p. 153). Une éthique sans ontologie, ce serait donc le refus de fonder le commandement absolu de nous rendre disponible à la souffrance d'autrui sur une quelconque conception de ce que serait l'être, l'être humain ou même ces êtres humains que sont moi et autrui, parce que ce commandement, communiqué par et dans l'ouverture à l'infiniment autre, doit être posé comme le présupposé originaire de toute relation humaine comme de toute conception philosophique.

Même si Putnam évoque encore parfois Levinas, l'atmosphère change du tout au tout : Wittgenstein et Dewey sont ici les héros philosophiques devant nous permettre de penser une éthique sans ontologie. Éthique et ontologie reprennent un sens plus traditionnel : l'ontologie est conçue, pour reprendre la formule de Quine, comme l'ensemble de ce qu'il y a (l'ensemble des entités dont une théorie exige d'accepter l'existence) et l'éthique est principalement abordée, comme dans la tradition de la métaéthique analytique, à partir de l'analyse de la nature des jugements dans lesquels apparaissent les concepts tels que « bon », « mauvais », « juste », « bien », « mal », etc. Que l'on n'ait besoin d'aucun engagement ontologique en éthique revient ainsi à soutenir, d'après Putnam, que les jugements éthiques peuvent être objectivement vrais sans réclamer pour autant d'être conçus comme des descriptions

d'objets, naturels ou immatériels (par exemple, le bien), qui existeraient indépendamment. « Ni Platon (ou Moore) ni Rorty », tel pourrait être le slogan de « l'objectivité sans objets » défendue par Putnam, même s'il ne s'étend pas sur la justification directe d'une telle position en éthique, ce qu'il a fait ailleurs (notamment dans *Fait/Valeur : la fin d'un dogme, et autres essais*, Paris, Éd. de l'Éclat, 2004). L'essentiel de la première partie, qui donne son titre au livre, consiste en effet à développer une position similaire en philosophie de la logique et des mathématiques, dont il pense pouvoir transposer les résultats en éthique. S'inspirant essentiellement de l'anti-platonisme de Wittgenstein, Putnam avance divers arguments (la relativité conceptuelle, le pluralisme conceptuel, la pluralité des usages de « exister ») pour montrer qu'on peut découpler affirmation vraie et description d'objets existants (empiriques ou transcendants). L'argument global est pragmatique : puisqu'on peut rendre compte de la vérité logique ou mathématique sans postuler l'existence de tels objets, alors l'ontologie est inutile et cela ne fait jamais sens de se prononcer sur l'existence réelle de ce dont parle le logicien ou le mathématicien (comme les nombres, les ensembles, etc.). Le gain d'une telle position en éthique est que ce n'est pas parce que nos jugements de valeur ne décrivent pas des objets spéciaux dans le monde qu'ils sont purement « subjectifs ». Nous pouvons tout à fait raisonner en matière éthique, nous pouvons avoir raison ou tort, et nos conceptions éthiques sont par là susceptibles de progrès.

C'est à ce point qu'est consacrée la seconde partie de l'ouvrage, issue des Conférences Spinoza « Mouvement des Lumières et pragmatisme ». Ce que Putnam reproche par exemple à Foucault, c'est de penser l'évolution historique de nos systèmes conceptuels d'abord comme une affaire de lutte de pouvoir, ce qui interdit l'idée de la possibilité d'un progrès de la rationalité (qui était l'espoir des Lumières, dont il voit dans le pragmatisme, après Socrate et le siècle des Lumières proprement dit, le troisième moment encore inachevé). À nouveau, Putnam cherche une voie moyenne entre l'exigence moderne d'un fondement qui assurerait le progrès de l'humanité et sa négation post-moderne conduisant au scepticisme envers tout « processus d'apprentissage dans l'histoire » (p. 163). Mais Putnam donne ici une définition de l'éthique bien plus large qu'auparavant : elle n'est plus considérée comme un champ bien délimité de la philosophie académique consacré à l'élucidation de la nature des jugements éthiques, mais elle est conçue, à la suite de Dewey, comme l'application de l'intelligence aux problèmes humains. S'il y a progrès possible en éthique, c'est qu'une méthode intelligente d'enquête peut parvenir à résoudre des situations problématiques à chaque fois situées, c'est-à-dire concernant des maux particuliers. Mais alors, le projet d'une éthique sans métaphysique que réclame Putnam semble maintenant signifier qu'il n'y a pas de solution à nos problèmes éthiques et sociaux qui soit absolument garantie, bien qu'elle puisse être justifiée par les résultats de l'enquête, et que, par conséquent, il n'existe pas de vérité universelle ni de norme unique et invariable en matière éthique : la quête d'un principe comme fondement absolu dont la connaissance permettrait de guider infailliblement et une fois pour toutes nos conduites dans chaque circonstance est illusoire et dangereuse.

À voir les trois manières, lévinassienne, wittgensteinienne et deweyenne, d'envisager le projet d'une éthique sans ontologie ou sans métaphysique qui parcourent l'ouvrage de Putnam, on peut se demander s'il n'y a pas de faux raccords. Qu'on puisse rapprocher Wittgenstein et Dewey sur certains points cruciaux semble tout à fait justifié (sauf peut-être, justement, en matière

d'éthique !) ; mais entre le commandement absolu du visage et le faillibilisme de l'enquête, il nous semble qu'il faut choisir. Au sujet de Levinas, dans *La Philosophie juive comme guide de la vie*, Putnam ajoutait aux lignes citées plus haut : « Et si la philosophie n'est pas à la hauteur de la tâche, c'est parce que l'intelligence humaine n'est pas à la hauteur » (p. 153). C'est précisément contre une telle idée que s'est battu toute sa vie Dewey, car si ce n'est à l'exercice raisonné de notre intelligence humaine, à qui, disait-il, confierions-nous la tâche de résoudre les conflits éthiques et sociaux ? À la routine, à l'autorité, à la révélation mystique – à moins que ce ne soit encore et toujours à la métaphysique. Mentionnons pour finir que cet important ouvrage de Putnam, le troisième consacré à l'éthique, mais sans doute trop court au vu de l'ensemble des sujets abordés, est bien servi par une traduction claire et fluide, et une préface éclairante de Pierre Fasula.

Stéphane MADELRIEUX

Roberto Frega, *Les Sources sociales de la normativité*, Paris, Vrin, coll. « La vie morale », 2013, 240 p., 18 €.

Le petit format de cet ouvrage laisse penser à un livre d'introduction. Il n'en est rien, même si les philosophes abordés – Rawls, Walzer, MacIntyre, Taylor et Cavell – le sont avec clarté et sans qu'il soit besoin de les connaître au préalable. Le propos de l'auteur n'est pas d'ordre pédagogique mais théorique : construire une théorie de la rationalité pratique, différente de la rationalité scientifique. Ce projet, commencé dans des études antérieures sur Peirce et Dewey (voir Roberto Frega, *Pensée, expérience, pratique* et *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, tous deux parus chez L'Harmattan en 2006), prend ici la forme d'une exploration de la « rationalité comme institution sociale » (p. 23).

Le chapitre premier présente ce que l'auteur nomme « l'effet-Rawls », qu'il décrit comme l'idée selon laquelle seul un sujet dépouillé de ses caractères particuliers (position sociale, langue, âge, état de santé...) est en mesure d'élaborer des normes morales. Cette idée de neutralité par l'universalité, développée par Rawls notamment à travers sa fiction du voile d'ignorance, passe ordinairement pour l'unique manière légitime de penser l'éthique. Elle est pourtant contestable, montre Frega, parce qu'elle ne peut trancher un conflit de valeurs, qui ne se réduit pas à un désaccord sur l'attribution de ressources.

Le mérite de l'œuvre de Michael Walzer, et l'objet du deuxième chapitre, est de montrer que le point de vue libéral rawlsien « de nulle part » est inadéquat face aux situations réelles. C'est toujours du sein d'une situation concrète qu'une critique émerge, ce qui rend caduque la légitimité de la position prétendument neutre. La force de la position de Walzer est de souligner que le débat rationnel peut s'instaurer sans qu'il soit besoin de recourir au principe d'universalité. Son point faible, bien relevé par Frega, est l'impossibilité de recourir à une autorité tierce en cas de désaccord entre deux débatteurs, chacun restant dans le cadre de sa propre normativité, d'où il juge l'autre.

Ces deux premiers chapitres ayant permis à l'auteur de renvoyer dos-à-dos universalisme et relativisme, deux solutions selon lui impraticables, les trois chapitres suivants sont autant de recherches d'une voie médiane. Frega commence par aborder l'œuvre d'Alasdair MacIntyre, qu'il envisage

exclusivement pour ce qu'elle peut enseigner à l'épistémologie. S'appuyant sur Kuhn, MacIntyre affirme que toute rationalité est enracinée « dans l'expérience d'un sujet, dans les pratiques d'un groupe social et dans les traditions » (p. 115). Cela ne rend pas impossible pour autant la discussion entre membres de deux traditions différentes. MacIntyre, dans la ligne d'Aristote, souligne que la rationalité morale a pour tâche d'orienter l'action, de sorte qu'elle ne vise pas à trouver des principes universels mais à décider face à des problèmes locaux, en fonction d'intentions et de finalités, dans un contexte social donné.

Charles Taylor présente un deuxième modèle, centré sur l'agent, pour qui le réel est nécessairement évalué en termes de bon et mauvais. Cette « coloration » de la réalité force à rompre avec la rationalité classique et son idéal de neutralité et d'auto-objectivation. Un agent décide et agit forcément à partir de ses valeurs et préférences, qui ne sont pas données par la rationalité. Ainsi, la tâche d'une raison morale consiste à rendre intelligibles, d'abord pour soi puis pour les autres, les présupposés d'un agent.

C'est encore une rationalité pratique que Stanley Cavell cherche à élaborer. En matières d'éthique et d'esthétique, avance le philosophe américain, le point crucial n'est pas la véracité d'un énoncé mais sa pertinence pour une situation et des sujets donnés. De ce fait, il n'existe pas dans ces domaines d'instance neutre à partir de laquelle juger des désaccords. En cas de conflit, chacun doit partir de sa propre expérience, pour mettre au jour ses présupposés et jugements (personnels et culturels) et pour faire vivre cette expérience par l'autre débattre. La résolution du désaccord est alors la construction d'une expérience partagée.

Comme le note Frega dans sa conclusion, ces trois philosophies ont en commun d'inscrire la rationalité dans le social, la tâche de la raison étant de mettre en lumière les significations partagées du monde commun et les critères d'évaluation à la source des jugements des agents.

On ne peut que louer cette relecture brillante d'auteurs majeurs de la philosophie nord-américaine, et applaudir au projet de Frega de construction d'une théorie de la rationalité comme institution sociale. Le finale de l'ouvrage semble d'ailleurs annoncer les futures recherches de l'auteur : Dewey, G. H. Mead, Margolis, Bernstein, Joas. Osons une suggestion. Puisqu'il s'agit d'un travail à la croisée de la philosophie et de la sociologie, il serait souhaitable d'inclure dans cette liste des sociologues français comme Bourdieu et Boltanski, dont la pensée rencontre souvent celle des philosophes ici interrogés et qui contribueraient grandement à enrichir la réflexion.

Stanislas DEPREZ

Malik Bozzo-Rey & Émilie Dardenne (dir.), *Deux siècles d'utilitarisme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Philosophica », 2011, 287 p., 18 €.

« Le plus grand bonheur du plus grand nombre » : telle est la formule canonique de l'utilitarisme. Mais encore faut-il que « le plus grand nombre » sache en quoi consiste « le plus grand bonheur » et qu'on lui dise comment l'atteindre. C'est à cette double tâche que se sont attelés M. Bozzo-Rey et É. Dardenne en regroupant dans ce volume une sélection de 14 contributions originellement présentées à un congrès tenu à Rennes en 2009 et

qui, chacune à leur manière, entendent « mettre en question les principes fondamentaux de l'utilitarisme, ainsi que les conclusions auxquelles il aboutit, quel que soit son domaine d'application et quelle que soit la version de la doctrine » (p. 14).

Cette volonté de présenter au lecteur francophone l'utilitarisme dans toute son extension commande la structure d'ensemble de l'ouvrage, qui commence par évoquer l'évolution de la doctrine utilitariste, certaines de ses figures clefs, et jusqu'à ses plus récentes incarnations (Première partie : L'utilitarisme d'hier à aujourd'hui), pour ensuite s'intéresser aux implications politiques de cette « philosophie sociale » par excellence (2^e partie : L'utilitarisme face aux enjeux politiques), pour finalement aborder les solutions préconisées par l'utilitarisme à certains problèmes concrets spécifiques (3^e partie : Questions d'éthique appliquée : un défi pour l'utilitarisme ?).

Les points forts de ce volume, dont les différentes contributions alternent avec bonheur perspective historique et approche thématique, sont nombreux. On en retiendra au moins trois. D'abord, une volonté de présenter l'utilitarisme dans toute son extension, en s'intéressant à la fois aux représentants classiques de ce courant de pensée (Bentham et Helvétius, pour É. Pacaud ; G. E. Moore, pour C. Bonicco ; R. Hare, pour M. Bozzo-Rey), aux débats contemporains suscités par certaines thèses utilitaristes en psychologie morale (F. Cova), et aux développements les plus récents de la doctrine (chez T. Mulgan, par exemple). Ce qui ressort de ce panorama, c'est l'effort toujours renouvelé de la tradition utilitariste, dont l'introduction de M. Bozzo-Rey et É. Dardenne rappelle utilement les grandes orientations (eudémonisme ; conséquentialisme ; maximisation ; agrégation ; universalisme et impartialité), pour tenter de résoudre ses propres contradictions et de répondre aux objections qui lui sont adressées, afin de proposer une théorie globale, systématique et réaliste de l'action humaine.

Un deuxième point fort de l'ouvrage réside dans l'intérêt accordé aux implications proprement politiques de l'utilitarisme, dont la volonté de promouvoir le bien-être global semble toujours potentiellement menacer les intérêts des individus, d'où une nécessaire réflexion sur la question de l'égalité en contexte utilitariste (A. Guillot) et la place qui devrait y être accordée aux préférences discriminatoires (M. Rüegger). C'est bien aussi ce primat du bonheur collectif qui explique les réticences libérales à l'égard de l'utilitarisme, soit qu'on s'inquiète, comme Constant et Tocqueville, des effets de la logique utilitaire sur l'attachement à la liberté et la vertu des citoyens (N. Campagna), soit qu'on y voie, comme Hayek, la justification d'un projet liberticide de reconstruction délibérée de l'ordre social (C. Audard). Mais, là encore, il faut souligner que ce sont justement ces critiques et ces suspicions qui ont poussé les penseurs utilitaristes, J.-S. Mill notamment, à thématiser plus finement les rapports entre société et individus et à montrer la possible compatibilité de l'utilité sociale et de la liberté individuelle.

Une troisième caractéristique de l'utilitarisme bien mise en évidence par cet ouvrage, c'est la largeur de son spectre d'application. Ainsi en va-t-il par exemple de la question du statut moral des animaux qui, comme le rappelle É. Dardenne, a été explicitement thématisée dans la tradition utilitariste depuis Bentham et Mill et qui, chez P. Singer, R. Hare et R. Frey, a donné lieu à des élaborations théoriques riches et diverses. On peut aussi (D. Tamada) évoquer la conception utilitariste du droit international et les éléments qu'elle peut fournir pour s'interroger sur les conditions dans lesquelles le recours aux armes nucléaires pourrait être reconnu comme légitime. Finalement, T. Mulgan insiste sur le fait que l'utilitarisme, parce qu'il mobilise toute

une série d'outils permettant de penser nos obligations envers les générations futures et le poids respectif que nous devons accorder à leurs intérêts et aux nôtres, est à même d'orienter les choix drastiques qui s'imposent à nous du fait des changements climatiques. À cet égard, on accordera aisément qu'un des atouts de l'utilitarisme, c'est sa capacité à prendre en charge une très grande variété de problèmes concrets.

Seule réserve que l'on pourrait émettre à l'égard d'un volume de très bonne tenue, le choix d'y intégrer certaines contributions qui, sans manquer d'intérêt, n'aident que très indirectement à une meilleure compréhension de l'utilitarisme. C'est notamment le cas de l'article de F. Rosen sur les liens entre vérité et liberté chez Mill, qui porte en fait sur le libéralisme de ce dernier (même si les éditeurs de l'ouvrage précisent qu'« agir en faveur de la liberté sans se préoccuper de la vérité n'a donc pas de sens pour cet utilitariste classique », p. 33, sans que l'on saisisse bien la nature de cette consécration), de celui d'A. Brunon-Ernst sur le recyclage du panoptique benthamien dans les études contemporaines sur la surveillance (qui affirme bien que le dispositif panoptique vise à « inculquer une morale utilitariste », p. 155, chez les individus, mais sans expliciter la manière dont il y contribue), et de celui de J.-P. Cléro, qui se focalise avant tout sur une critique de l'usage de la notion de personne en éthique médicale sans véritablement éclairer l'impact de l'utilitarisme dans ce champ de la réflexion éthique et en négligeant l'attachement de bien des utilitaristes au concept d'individualité. On n'en dispose pas moins ici d'un ouvrage précieux, qui permettra au lecteur francophone de se faire une meilleure idée de la richesse et de la diversité de l'utilitarisme classique et contemporain.

Vincent GUILLIN

Marco Bélanger, *Pour une éthique de la coexistence*, Montréal, Liber, 2013, 220 p., 23 €.

Marco Bélanger pose une question très contemporaine : comment définir une éthique dans « un temps où l'on reconnaît à chacun de nous la liberté de trouver sa propre voie » (p. 9). Dans la mosaïque des parcours individuels et des convictions, comment définir une éthique commune ? La réponse est, pour lui, dans la « coexistence » au sein de laquelle « nos ressemblances comptent en somme autant que nos différences » (p. 25). Aux logiques des ressemblances humaines, que l'auteur, mathématicien d'origine, analyse avec une rigueur formelle toute mathématique, il faut aussi ajouter des éléments visant à garantir l'égalité au sein de rapports qui ne sont pas nécessairement égalitaires (comme les rapports hiérarchiques) ou au sein de comportements qui ne le sont pas nécessairement non plus (comme les comportements individualistes). « Le consentement ou la libre soumission à autrui » (p. 100) semble à l'auteur l'un de ces éléments, soumission libre ne signifiant « pas nécessairement une attitude de résignation » (p. 101). L'empathie serait une autre méthode d'approche : « Une société égalitaire [...] offre les conditions les plus propices à l'expression de l'empathie » (p. 112). De là la notion de coexistence, « liée non seulement à la temporalité simultanée (coexister c'est exister simultanément), mais aussi aux rapports qu'entretiennent les coexistants entre eux » (p. 115). Il s'ensuit évidemment des contraintes morales fondamentales – ne pas tuer, ne pas violenter autrui –, mais aussi des contraintes qui visent à une égalité harmonieuse – ne pas voler, ne pas

avoir une attitude raciste... Ces contraintes n'incluent pas la prévention du mensonge, dont le statut moral reste très ambigu et témoigne des « multiples exceptions ou dérogations à la vérité [qui] n'ont pas [leur] équivalent dans les autres formes de mal agir » (p. 134).

Nous aboutissons donc au souhait d'une société de coexistence pacifique et égalitaire qui « impose des contraintes à notre agir » (p. 147), mais qui ne donne pas pour autant des contraintes précises « qui nous orienteraient vers un bien commun » (p. 147), laissant à chacun la diversité de son parcours. De même « la coexistence n'exclut pas l'amour du prochain [...], mais [...] elle ne l'impose pas pour autant » (p. 156). Elle laisse à chacun le soin de trouver sa voie éthique dans une société paisible et équilibrée : une sorte d'éthique minimale, un « minimalisme moral » (p. 179), conforme aux idées de Ruwen Ogien, d'ailleurs cité par l'auteur. Cette éthique minimale et pragmatique n'empêche pas la recherche du bien individuel, mais l'assujettit à une éthique de la relation : « Notre rapport de coexistence a à voir non avec ce que doit être l'être humain, mais avec ce que doit être la relation entre nous » (p. 204), une relation qui suggère aussi « une nouvelle valeur de prudence » (p. 195), puisqu'autrui comporte en lui « une part d'inconnu » (p. 195). En fin de propos, l'auteur résume lui-même sa proposition éthique : « Quoi que tu fasses de ton existence, abstiens-toi au moins de verser dans la nuisance, l'inégalité de traitement et l'indifférence envers autrui ; le reste ne regarde que toi » (p. 208). Ou encore, cette éthique trouve ses valeurs minimales « sur ce qu'il faut éviter de faire, plutôt que sur ce qu'il faut faire » (p. 209).

Finalement, l'ouvrage constitue un très beau plaidoyer, cohérent, élégant et bien écrit, dont on peut seulement regretter que, construit sur lui-même à partir de ses propres prémisses, il ne donne pas davantage de place à d'autres approches assez complémentaires, comme l'approche habermassienne, et, plus généralement, qu'il ne se situe pas plus précisément au sein de la mouvance des recherches éthiques contemporaines.

Georges CHAPOUTHIER

Jean-Marc Rouvière, *L'Homme surpris. Vers une phénoménologie de la morale*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2013, 108 p., 12,50 €.

L'auteur part d'une critique de fond des systèmes philosophiques qui visent à codifier l'éthique. Une telle codification lui semble conduire à l'état de droit occidental, qui est le siège du « respect conformiste, aveugle, grégaire ou résigné » (p. 30) des lois, et qui veut fixer en normes éthiques « le bagage minimum présumé de chaque citoyen » (p. 24), dont, finalement le sujet devient le jouet passif. L'auteur demande un retour à une morale plus vivante et plus spontanée. S'appuyant notamment sur Aristote, pour qui « c'est par des actions justes que l'on devient juste » (p. 24), il maintient que « la morale ne s'aligne pas sur des rayons de bibliothèque » (p. 33). « Au contraire de l'éthique qui est spéculative, procédurale, évolutive, lorsqu'elle n'est pas routinière, la morale est contingente et hasardeuse » (p. 34). D'où cette insistance phénoménologique sur une pratique morale liée aux aléas de la vie, comme l'impromptu de la main tendue du mendiant, que l'auteur prend comme exemple principal, qui laisse brutalement « une place à la conscience morale pour naître et s'exprimer » (p. 55). « La morale offre

toute la flamme d'une jeune bohémienne écervelée » (p. 39), « bohémienne par son imprévisibilité, la morale n'est présentifiée que par le mouvement circonstancié d'une conscience » (p. 41). Ainsi, à chaque instant imprévu, dans « l'instantanéité même de l'instant moral » (p. 87), loin des normes édictées par les éthiques officielles, la morale est, pour l'auteur, « ce frôlement d'une conscience et d'une situation, cet effleurement qui aurait pu ne jamais avoir eu lieu » (p. 81), elle est la surprise et le témoignage de la conscience humaine sollicitée par l'occasion vécue, comme la main tendue du mendiant. On peut sans doute apprécier l'intérêt de cette recherche originale d'une morale de l'instant, et de cet appel à la phénoménologie, sans pour autant partager la vision extrême de l'auteur dans son refus des morales discursives.

Georges CHAPOUTHIER

Hubert Faes (dir.), *L'Invisibilité sociale. Approches critiques et anthropologiques*, Paris, L'Harmattan, 2013, 222 p., 22 €.

Qu'en est-il des invisibles dans une société de la visibilité telle que la nôtre ? Comment faire voir ceux que nous ne voulons pas regarder ? Et comment dire l'invisibilité des « absents » sans parler à leur place, les effaçant encore plus. Telles sont les questions cruciales posées par ce livre, fruit des recherches du Laboratoire d'Anthropologie philosophique et de Philosophie pratique (Institut Catholique de Paris). Les textes publiés forment les actes d'un colloque qui s'est tenu les 28 et 29 novembre 2011.

Lenjeu de ces questions, reliant les diverses contributions, est d'ordre pratique et éthique, comme Hubert Faes l'écrit dans l'introduction : « Dès lors que l'ouverture ou la publicité, le libre jeu du visible et de l'invisible, sont reconnus comme des modalités essentielles de la vie sociale humaine, une conception nouvelle de la société, de l'individu et de leurs rapports s'impose et par suite un sens nouveau de la justice et de l'humanité » (p. 13).

Une première partie pose de manière critique la question de la visibilité et de l'invisibilité dans les sociétés contemporaines. Fred Poché analyse les modalités pathologiques du visible – stigmat, exhibition, humiliation et hyperbole – et plaide pour que le combat contre l'exclusion s'appuie sur la capacité d'action et de parole des victimes. Marc Grassin se livre à une très intéressante critique de l'individu autocentré et délié qui tend à devenir le modèle du sujet contemporain. Réfléchissant sur l'histoire des sciences sociales, Olivier Voirol montre que le processus menant à l'invisibilité des individus se double du processus conduisant à l'invisibilité du social lui-même : « Si le social est rendu invisible, les sujets individuels sont privés sur le plan épistémique de tout espace de relations au fondement de leur visibilité mutuelle » (p. 87).

La deuxième partie de l'ouvrage regroupe des témoignages de responsables d'associations (Secours Catholique et ATD-Quart Monde). Jean-Marc Boisselier raconte son expérience d'ateliers d'écriture. Dominique Saint-Macary montre l'importance des mesures statistiques pour rendre visibles les exclusions. Kysly Joseph se demande comment rendre visibles les personnes sans les stigmatiser, et répond par la mise en valeur de leur humanité. Jean-François Petit présente la relecture de vie comme visibilité. Bernard Thibaut souligne la nécessité d'un changement du regard porté sur les exclus.

La troisième partie revient à un niveau plus théorique, s'interrogeant sur les conditions anthropologiques de la visibilité. S'appuyant sur les analyses de Hannah Arendt, Hubert Faes explique que le rapport visibilité/invisibilité requiert un espacement convenable des personnes et des choses. C'est au temps que s'attache Nathalie Frogneux. Dans la perspective de Hans Jonas, elle montre que la visibilité suppose la perception d'un avenir personnel et commun (les générations actuelles ouvrant le monde à leurs descendants). Jules Dénagnon Kédé sonde les relations complexes de la visibilité et de la proximité. Enfin, Sylvain Roux confronte Lyotard et Plotin pour penser l'hétérogénéité et témoigner de l'altérité sans en mé-dire.

Stanislas DEPREZ

François Galichet, *Mourir délibérément ? Pour une sortie réfléchie de la vie*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2014, 184 p., 20 €.

Les hommes, êtres vivants dotés d'une conscience développée, sont préoccupés par la (leur) mort. Dans la plupart des cas, l'être vivant s'oppose, par tous les moyens, à la mort qu'il rejette. Mais il est des cas où la vie même devient insupportable, où « cette valeur inconditionnelle de mon existence [...] me conduit à vouloir mourir quand il n'y plus aucune justification à vivre » (p. 120). Quelle attitude faut-il alors adopter pour soi ou pour ses proches ? C'est à ces questions d'éthique pratique que vise à répondre l'auteur, en s'appuyant sur la réflexion d'un certain nombre de philosophes.

On peut ne pas partager la conviction de l'auteur que l'homme pourra accéder, à terme, à une sorte d'« immortalité biologique » (p. 129), mais comme il le remarque lui-même, cela ne condamnerait pas un discours sur la mort, du fait de la « fragilité intrinsèque du corps » (p. 130). Dans tous les cas, la mort volontaire « est légitime si elle est philosophiquement fondée ; autrement dit, si elle s'accompagne d'un travail réflexif démontrant que sont dépassés les mobiles purement impulsifs » (p. 5) comme la dépression ou le dégoût de la vie. Pour atteindre ces objectifs, il faut dépasser le mythe selon lequel la société moderne dénie et dissimule la mort et l'inscrit dans une nécessité passive sur laquelle l'être humain n'a pas de prise. Ce point de vue est relativement moderne puisque « la pensée antique ne voyait aucune contradiction entre [...] la reconnaissance du *fatum* (destin) [...] et [...] la possibilité pour le sage de quitter la vie s'il l'estime juste » (p. 16). « Le thème de la passivité de la mort est [...] lié à une sacralisation de la nature, c'est-à-dire à une identification de la nature au divin » (p. 18), ce qui exclut une démarche volontariste et éthique humaine. On retrouve cette sacralisation, sous des formes variées, chez Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Heidegger et même Levinas, chez qui « tout se passe comme si la mort était [...] trop autre pour être reconnue comme altérité et du même coup exclue du champ de l'éthique » (p. 64). D'où une condamnation presque générale du suicide. « Le statut de la mort, étant exceptionnel, exclut qu'elle soit soumise au statut ordinaire des choses sur lesquelles on agit » (p. 27). Et cette interdiction d'attenter à la vie sacrée s'adresse aussi, au-delà de l'individu lui-même, aux proches d'une personne en souffrance.

Peut-on philosophiquement passer outre ? Galichet rattache alors la question de l'euthanasie à l'amour évangélique chrétien : « Aimer autrui "comme moi-même" signifie l'aimer jusqu'à la mort incluse, c'est-à-dire jusqu'à l'éventualité de lui donner la mort [...] si son identité est à ce point

altérée qu'elle en devient intolérable » (p. 52). Il cherche à cerner ce qu'on peut faire, pour soi comme pour ses proches, dans certaines circonstances où la vie devient invivable : non pas réfuter le destin, mais « devancer la mort » (p. 168), user de sa libre volonté pour devancer l'appel naturel et inéluctable, et mourir dans la dignité. Nietzsche ne conseille-t-il pas de « mourir fièrement quand il n'est plus possible de vivre fièrement » (p. 87) ? Et Kant lui-même « suggère – sans jamais l'affirmer explicitement – que la mort pourrait bien être l'objet d'un vouloir, lorsqu'il s'agit de s'arracher à la primauté de la vie pour reconnaître la primauté de l'exigence éthique » (p. 172). Galichet propose un pas de plus : « Être responsable à tout instant de la continuation de ma vie constitue une extension du champ de la réflexivité » (p. 174). Une telle attitude permet de préparer, non pas un suicide (qui débarrasse « d'une vie importune ou douloureuse », p. 178), mais une anticipation raisonnée d'une échéance qui s'inscrit dans le cours naturel des choses, qui permet de trouver « un juste moment pour mourir » (p. 95). « Le devoir de mourir ne fixe aucune limite à la vie – sinon précisément celle d'avoir une fin qui appelle réflexion et décision » (p. 69).

Ce plaidoyer pour la mort délibérée, pour une éthique du vouloir-mourir, réponse de la volonté éclairée et du libre-arbitre au cours universel des choses, intéressera tout un chacun, à une époque où les questions de l'euthanasie et de la mort dans la dignité sont en pleine discussion.

Georges CHAPOUTHIER

Florence Burgat, *Ahimsā. Violence et non-violence envers les animaux en Inde*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Interventions », 2014, 216 p., 12 €.

Florence Burgat est bien connue pour ses ouvrages de phénoménologie de l'animalité. On sait moins qu'elle est intéressée par l'Inde et par Gandhi, dont le présent livre offre d'ailleurs aussi quelques textes inédits en français. L'essentiel du propos de ce livre est consacré aux rapports de la violence (*hiṃsā* en sanskrit) et de la non-violence (*ahimsā*) envers des animaux, dans un pays qui a la réputation d'être très sensible au respect de l'animal.

Le corps de l'ouvrage est la relation d'un voyage d'étude effectué en Inde. Tracé existentiel brut, « ce journal relate [...] des faits tels qu'ils me sont apparus » (p. 9). Face aux stéréotypes occidentaux de l'Inde amie des animaux, le constat est très douloureux. Ainsi, en beaucoup d'endroits, dans la production des viandes, « il n'existe aucun appareil permettant de tuer les animaux rapidement. Ils sont égorgés en pleine conscience » (p. 23). Et le végétarisme, très commun en Inde, est le plus souvent une puissante tradition culturelle sans lien très direct avec le respect des animaux pour des raisons éthiques. Malgré leur utilité pratique, « les buffles et les bufflonnes ne font l'objet d'aucune protection » (p. 94). Et malgré le statut symbolique de la « vache sacrée », « on abat des vaches de manière clandestine un peu partout en Inde » (p. 119). « Le gouvernement n'ose prendre aucune mesure : améliorer les moyens de mise à mort pourrait froisser la sensibilité des tueurs » (p. 95). Il y a aussi les transports de poulets, dans la chaleur extrême, les innombrables chiens errants, « bêtes maigres et galeuses qui s'en vont l'air hagard » (p. 106) ou aboutissent dans des refuges où « tous sont dans un état atroce » (p. 62). Si « les associations espèrent parvenir à stériliser tous les chiens de Bombay [...], certains particuliers continuent

à empoisonner les chiens » (p. 114). Parfois, faute de moyens financiers, des chiens opérés gisent « dans leur urine à même le sol en béton malpropre » (p. 123), avec, pour résultat, près de 50 % de décès. Or, la « mode occidentale des animaux de compagnie est entrée en Inde, de même que leur abandon fréquent » (p. 42), ce qui accroît encore le nombre des chiens perdus et affamés, dont les cadavres pourrissent aux coins des rues.

Certes, il existe ainsi des refuges qui maintiennent des animaux en bonne santé et en confiance, des protecteurs des animaux au dévouement exemplaire (beaucoup sont issus du mouvement jaïn), et des militants dont le végétarisme traditionnel est devenu un choix éthique. On rencontre aussi des moments de bonheur, des lieux « à l'image de l'âge d'or et l'on y ressent une paix inoubliable » (p. 108). Mais l'image qui ressort du traitement des animaux en Inde reste globalement très négative.

Une longue postface replace les observations dans le cadre de l'argumentation philosophique, face à l'image que l'Occident, qui se limite en général aux doctrines religieuses, a de l'Inde sur ce point. Clairement, en Inde, les animaux « ne trouvent pas [...] le havre de paix et de protection que d'aucuns imaginent » (p. 138), même si des voix fortes, comme celle de Gandhi, se sont portées à leur défense. Et même la vision religieuse la plus élevée n'est pas exempte d'ambiguïtés, puisque le sacrifice animal, pratiqué par les hautes castes (végétariennes) peut se comprendre comme le rejet de « l'animalité [qui] figure ce qu'il y a de plus mauvais en l'homme » (p. 53) et dont l'homme pur doit se débarrasser. Nous ne sommes donc pas très loin de l'image de l'homme comme être par essence supérieur, véhiculée par les extrémistes de l'humanisme occidental. Quant au respect sélectif, réclamé notamment par certains milieux politiques hindouistes, pour les vaches, « on comprend aisément [...] qu'une protection restreinte non seulement à une seule espèce animale, mais encore aux seules femelles de cette espèce, n'a pas grand-chose à voir avec la compassion à l'égard des créatures sensibles » (p. 145). Bref, entre l'Inde respectueuse de l'animal, qui est aussi celle de Schopenhauer et de Schweitzer, et l'Inde réelle, dans sa pratique, le fossé semble difficilement franchissable. Il était important que Florence Burgat puisse nous le rappeler.

Georges CHAPOUTHIER

Stanislas Deprez (coord.), *Autour des œuvres de Georges Chapouthier et Florence Burgat. Biologie de l'homme et phénoménologie des animaux*, Paris, L'Harmattan, 2013, 102 p., 12,50 €.

Comme l'indique S. Deprez dans son Introduction, ce volume, issu d'un colloque (à l'Université Catholique de Lille le 1^{er} février 2013, à l'initiative du groupe « L'humain aux frontières »), est divisé en deux grandes parties : Georges Chapouthier, directeur de recherche émérite au CNRS, et Florence Burgat, directrice de recherche à l'INRA, livrent, tour à tour, leur conception philosophique du rapport homme-animal. Chacune de ces contributions donne ensuite lieu à une discussion à laquelle participent, outre le coordinateur de l'ouvrage, Jean-Luc Blaquart, Jean-Baptiste Lecuit et Jean-Marie Breuvart.

G. Chapouthier, qui a consacré, comme il le rappelle ici, plusieurs dizaines d'années à des réflexions sur l'animalité, tente d'abord un bilan de ses recherches. Aujourd'hui, le thème des « droits de l'animal » est devenu

banal, alors qu'en 1986, date de la soutenance, à Lyon, de sa thèse d'État intitulée « Essai d'une définition d'une éthique de l'homme vis-à-vis de l'animal » (et dont *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*, publié chez Denoël en 1990, s'inspirera), c'était un sujet de réflexion encore hors champ. En ancrant ses travaux sur le rapport homme-animal dans le champ de la neurobiologie, Chapouthier a pu donner à sa philosophie de la sensibilité des soubassements objectifs qui ont permis de réévaluer la souffrance et la douleur animales, de fonder – ou du moins d'étayer, parallèlement aux approches du droit naturel et/ou de la théologie – non seulement une nouvelle éthique du vivant mais encore une théorie positive du droit des animaux.

Cela dit, il reste bien difficile, sauf à prétendre refondre entièrement notre définition de la subjectivité (irréversiblement teintée, qu'on le veuille ou non, de cartésianisme) de faire de l'animal un sujet à part entière. Réécrire l'homme et l'animal dans un même plan d'immanence ne va jamais de soi. Il n'est pas sûr que les modèles du neurobiologiste, même s'ils donnent à penser la structuration interne des organismes et celle, externe, du milieu environnant comme l'envers et l'endroit d'une même participation à l'être, puissent nous éclairer sur l'émergence de la conscience de soi. Sans la médiation d'un tiers qui ne serait ni homme ni animal, toute relation de l'homme et de l'animal ne peut que refléter notre relation à nous-mêmes. Situation inextricable qui, loin de nous donner la clé de l'énigme, nous renvoie à l'expérience ambiguë de notre angélisme bestial ou, si l'on préfère, de notre humaine inhumanité. Imaginer d'autres possibilités, par exemple, la possibilité d'une intersubjectivité élargie à la communauté de certaines espèces vivantes, ou, à défaut, celle d'une interconnexion d'étants dotés d'une même complexité, n'est pas insensé, à condition toutefois de prendre acte des présuppositions métaphysiques qui sous-tendent de tels postulats pratiques ou hypothèses théoriques.

On aperçoit mieux, sous cet angle, le bien-fondé d'une reprise phénoménologique de la question du rapport homme-animal. Une telle question est loin d'être réglée. Peut-être le problème a-t-il même été, jusqu'à présent, mal posé. C'est dans cette perspective que les travaux de Florence Burgat prennent toute leur portée, en tentant, si l'on ose dire, un indispensable retour aux animaux mêmes, ce qui nécessite une refonte des catégorisations toujours trop anthropomorphiques des transcendantalismes actuellement en vigueur. À l'opposé de tout réductionnisme scientifique, mais aussi de toute approche qui dissoudrait abstraitement la subjectivité dans un champ transcendantal à la fois pré-objectif et pré-subjectif, Burgat tente d'explorer une *terra incognita* qui est celle d'une expérience ou d'une existence purement animale (où l'animal s'imposerait comme un *ego* à part entière et pas seulement comme notre *alter ego*). Un tel projet étho-phénoménologique, dont le mérite est sans doute de nous obliger à réexaminer, en dehors des sentiers battus des post-métaphysiques, les notions d'altérité ou de différence, et aussi d'éthique, est-il tenable ? Ne s'agit-il pas d'un positionnement intellectuel, à l'intérieur de la phénoménologie instituée, plus tactique que réellement fécond ? Comment, en effet, penser et, qui plus est, dire l'*ego* animal sans aussitôt, d'une façon ou d'une autre, l'identifier à cette part enfouie de nous-mêmes qui nous constitue, dût-elle nous échapper et précéder même toute identité transcendantale ? En ce point, on ne voit pas comment la description d'une existence ou d'un « être-là » animal pourrait ne pas redoubler les descriptions des onto-phénoménologies contemporaines. À moins que le propos de Burgat, originairement plus politique (et révolutionnaire) que phénoménologique, ne relève en vérité d'un genre bien connu : l'utopie.

Quoi qu'il en soit, les œuvres de Chapouthier et de Burgat apparaissent ici, de par leur portée mais aussi leurs limites respectives, complémentaires. Même si leur continuité théorique ne par se faire, comme parfois au cinéma, qu'au prix d'un faux raccord, elles appartiennent néanmoins toutes deux, dans l'ordre de la moralité, à un même récit (ou une même fable) en train de s'écrire : celui d'un monde meilleur. Ajoutons que le lecteur trouvera à la fin du volume une bibliographie utile qui atteste la vitalité des recherches sur ces questions.

Alain PANERO

Roland Schaer, *Répondre du vivant*, Paris, Le Pommier, 2013, 237 p., 21 €.

L'auteur trouve dans Platon les racines de sa réflexion. Si la politique, c'est de savoir habiter nos maisons, nos cités, le monde, l'écologie se trouve bien au centre du politique. L'ouvrage offre donc une vision moderne, « écologique », de la politique de Platon. Et, parmi les « Barbares » de Platon, Schaer inclut clairement les animaux et se propose de discuter notre responsabilité à leur égard. Comme il ne faut pas opposer les Grecs aux Barbares, il ne faut pas opposer les animaux aux humains : « En dialectique rigoureuse, tous les vivants sont apparentés les uns aux autres » (p. 20). Point intéressant, remarque l'auteur, « le récit de Platon porte en lui l'écho de la révolution néolithique » (p. 30), le souvenir « d'une détresse première, d'une initiale catastrophe » (*id.*), qui nous a privés d'un âge d'abondance gratuite et nous a forcés à cultiver, au double sens, agricole et intellectuel, du terme. Nos prouesses culturelles sont ainsi « filles de l'abandon » (p. 31). Mais alors où se situe la responsabilité de cet homme néolithique livré à lui-même ? Pour Schaer, il faut « penser la responsabilité à l'intérieur de la sphère du vivant [...] comme différentiel de puissance sur fond de vulnérabilité partagée » (p. 32). Bref, animal plus puissant que les autres, l'homme doit être responsable à l'égard de ses frères plus fragiles. De fait, pour répondre aux philosophes du sujet, pour qui « être responsable [...], c'est répondre de soi » (p. 35), l'auteur, s'appuyant fortement sur Hans Jonas, suggère que « le devoir est [...] l'effet du pouvoir, son corrélat » (p. 37), ce qui fait aussi « entrer le futur dans la sphère de l'éthique » (p. 38). Les psychologues du développement et les philosophes du *care* abondent dans ce sens. Dans l'éthique du *care*, « la responsabilité à l'égard de l'autre est inscrite dans le développement même de la subjectivité » (p. 49). Schaer analyse les nombreuses facettes de cette responsabilité : soins parentaux, empathie, soin médical, culture, car, dans son sens agricole « cultiver, c'est aussi prendre soin du vivant » (p. 70), politique, soin du monde (terrestre) et, dans ce cadre, « répondre du vivant » (p. 99), qui donne son titre au livre et constitue l'objet de la seconde partie.

Il est clair que « nous appartenons à une espèce qui vient de remporter un succès évolutif indéniable » (p. 105), même si, comme toute espèce, nous sommes appelés à nous éteindre. Depuis la révolution néolithique, notre espèce a accru sa puissance et nous en sommes fiers, mais elle reste une espèce vivante, soumise à toutes les contraintes biologiques. Une espèce intelligente, capable, en modifiant son environnement, de modifier « les conditions de [sa] propre sélection » (p. 122), capable de se constituer « en habitat pour pallier sa propre vulnérabilité » (p. 129). Mais une espèce qui

doit sortir du cocon qu'elle vise à se construire, sortir pour apprendre le monde, s'adapter à la nature, que ce soit par la cueillette, la chasse, voire le meurtre ou la guerre... Espèce chez qui « les techniques multiplient ce que peuvent les corps » (p. 148), et qui veut toujours dépasser ses propres frontières pour s'externaliser et étayer sa rupture avec ses racines biologiques, l'espèce humaine oubliée, par « une maîtrise croissante de la nature » (p. 184), qu'elle est bien part de cette nature, que ses techniques sont des « comportements du vivant » (p. 199), expression que l'auteur emprunte à Canguilhem et qui fait écho à Darwin. Écoutons alors la voix de la sagesse, qui est ici celle de Schaer. Par rapport au monde, « nous sommes dedans » (*id.*), pas au-dessus. Comme les vers sont, eux-aussi, capables de profondément modifier leur milieu de vie et d'améliorer le sol à l'usage de tous les autres vivants, sachons, nous humains, rendre le monde habitable. Demandons-nous « comment rendre le monde habitable partout, à toutes les échelles, en prenant le parti du tout » (pp. 235-236). Sachons trouver les chemins de notre propre responsabilité. Bref on prendra, dans ce livre, une leçon de sagesse écologique platonicienne.

Georges CHAPOUTHIER

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

Georges Hélal, *Repères ultimes. L'être, l'existence, la religion*, Montréal, Bellarmin, 2013, 524 p.

Soucieux de transmettre au grand public les concepts féconds ou les intuitions fortes qui l'ont accompagné toute sa vie, tant dans le cadre de son enseignement à l'université de Montréal que sur un plan spirituel plus intimiste, Georges Hélal propose ici une synthèse très personnelle qui, de chapitre en chapitre, brouille les frontières habituelles, notamment entre le champ de la raison et celui de la croyance.

Les deux premiers chapitres, intitulés « L'être et l'existence » et « L'être et le principe de raison absolu », font d'une réflexion sur le pouvoir et les limites de notre intelligence – et plus largement, de notre esprit – le point de départ obligé de toute investigation ultérieure sur l'être. À cet instant, le lecteur se dira sans doute que l'A., qui use sans modération du canonique principe de raison suffisante et qui, en outre, en appelle plus d'une fois aux vertus suggestives de l'analogie, n'est qu'un dialecticien comme un autre et que l'ouvrage qu'il a entre les mains ressemble à beaucoup d'autres traités de métaphysique, la question principale, ici comme ailleurs, étant de rendre à Dieu ce qui est transcendant et au Sujet ce qui est transcendantal.

Cependant, à partir du chapitre III, intitulé « Dieu, destin et providence », les analyses deviennent de moins en moins académiques. Tout se passe comme si l'A., ne pouvant avancer masqué plus longtemps, faisait surtout de l'écriture de son ouvrage l'occasion d'une espèce de purification d'allure augustinienne ou plotinienne, ou, si l'on préfère, d'une sorte de déprise de son moi social, et peut-être même de toute identité assignable. D'où cette impression étrange et rare de participer à l'élaboration, en temps réel, d'une construction métaphysique qui vaut surtout comme un exercice de lâcher prise. S'il est encore question ici d'unité, d'universalité, de Dieu ou

de salut, ce n'est jamais d'une seule histoire, d'une seule religion ou d'une seule sagesse qu'il s'agit. Contrairement donc aux rationalisations d'un Hegel ou d'un Comte, le récit de G. Héral ne prétend pas enclorre la vivante complexité du donné. C'est ce qui fait sa force. Car le lecteur, plus d'une fois étonné de perdre ses repères sur des thèmes philosophiques (l'être, l'existence, la religion) pourtant bien connus, retrouve un regard neuf sur sa propre culture ou sur ce qui a pour nom Occident.

Alain PANERO

Guillaume Le Blanc, *La Philosophie comme contre-culture*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie française contemporaine », 2014, 196 p., 19 €.

Publié dans la stimulante collection dirigée par Frédéric Worms, cet ouvrage, au titre aussi bref qu'énigmatique, relève un véritable défi : faire de courants de pensée que d'aucuns qualifieront de minoritaires ou marginaux (par exemple, ce que l'on appelle aujourd'hui la « théorie du genre ») le moteur même de l'histoire de la philosophie en train de s'inventer. Le défi est réel parce que l'ouvrage entend éviter deux approches trop prévisibles. D'une part, il ne s'agit pas de s'en tenir à un simple rappel historique de la fonction critique de toute grande philosophie (ce qui impliquerait une reconstruction rétrospective et donc une essentialisation de ce qui est, au contraire, à penser en temps réel) ; d'autre part, il ne s'agit jamais de proposer une sorte de texte engagé ou militant en forme de défense ou d'apologie de la différence pour la différence (l'argumentation, d'excellente facture universitaire, nous fournit de précieux matériaux pour saisir les positions théoriques de Derrida, de Castoriadis, de Certeau ou encore de Lyotard).

On comprend, de ce point de vue, la référence inaugurale à Merleau-Ponty (pp. 10 et suivantes), et, en filigrane, à cette contre-institution que fut et demeure le Collège de France. Il n'est jamais facile, pour qui prétend s'aventurer, en professionnel de la philosophie, sur le terrain miné des contre-cultures, d'être totalement crédible, sauf à démontrer – et tel est bien l'objet du présent volume – que l'essence de toute contre-culture est justement de revivifier, au prix d'un effort proprement intellectuel et donc philosophique, la culture elle-même. Mais comment penser aujourd'hui, dans un contexte relativiste (culturaliste et post-métaphysique) où les refondations phénoménologiques elles-mêmes ne font plus autorité, une telle dialectique de la culture et des contre-cultures ?

Se présentant comme une enquête socio-philosophique, la démarche de Guillaume Le Blanc s'efforce de restituer, autant que faire se peut, une situation prise sur le vif. À ses yeux, tout se passe comme si l'activisme de certaines minorités (noirs, féministes, gays, lesbiennes, etc.), était devenu, dans les années 1960-1970, le vecteur privilégié d'une création de concepts et d'une contre-culture qui jusqu'à présent étaient l'apanage des grands philosophes ou des artistes de génie. C'est ce transfert ou cette confusion des places et des fonctions sociales qui reste difficile à penser. Quelle peut être notamment la durée de vie d'une contre-culture qui n'élaborerait pas rapidement la théorie philosophique de sa propre pratique ? Et quel statut accorder à des philosophes comme Sartre, Beauvoir, Adorno, Canguilhem, Foucault mais aussi, très récemment, Judith Butler et Monique Wittig, si l'originalité de leurs travaux paraît tenir en dernière instance à l'originalité de leur époque ?

Toute la difficulté est ainsi de se représenter avec précision les acteurs, et qui plus est, les auteurs de la contre-culture dont il s'agit ici. Qu'il y ait des contre-cultures, c'est un fait. Mais comment naissent-elles ? Faut-il chercher dans l'inconscient collectif ou dans les infrastructures de l'Histoire les germes des contre-cultures, comme, en d'autres temps, certains cherchaient les causes des révolutions ? Faut-il plutôt reconnaître que seules de grandes personnalités, reconnues ou anonymes peu importe, font et défont les mœurs et les morales ?

Dans un contexte aussi problématique, certaines formulations stéréotypées sont à écarter. Si l'on dit, par exemple, que les penseurs les plus originaux doivent épouser des causes ou des idéaux (défense des droits des homosexuels, des prisonniers, etc.) qui, loin de n'être que des épiphénomènes ou des rêveries de démocrates (comme certains esprits réactionnaires continueront de le penser), révolutionnent nos modes de vie, il n'en demeure pas moins qu'un tel engagement éthique peut très bien n'être que le produit néolibéral des grandes écoles et des universités les mieux classées au palmarès mondial de l'intelligence. Sous cet angle, l'idée d'une philosophie comme contre-culture demeure donc ambiguë, tout comme l'idée même de progrès. Ambiguïté qui, du reste, n'est pas un défaut, mais le signe d'un engagement ontologique qui traduit la quête effective d'un sens pluriel. Si l'on dit plutôt que seuls les marginaux, les parias, les victimes – bref tous ceux qui, pour de bonnes raisons (discriminations raciales, sexuelles, etc.) ou de moins bonnes (revendications communautaires ou égoïstes), demeurent « hors norme » – sont en mesure de forger une contre-culture digne de ce nom, alors on ne voit pas pourquoi les élites qui revendiquent le monopole de la critique et demeurent les maîtres du langage (et de la sphère médiatique) se laisseraient déposséder de leur propre contre-culture.

Quoi qu'il en soit, il restera toujours très difficile, voire impossible, de déchiffrer la négativité abyssale ou, au contraire, la positivité infinie qui constitue le ferment conceptuel de chaque époque. Ce n'est pas le moindre des mérites de ce livre que de nous obliger à reconsidérer tangentiellement les mystérieuses puissances de l'esprit et du temps.

Alain PANERO

Evangelos Moutsopoulos, *Philosophical Suggestions*, Athènes, Academy of Athens, 2013, 245 p.

L'auteur présente cet ouvrage comme étant probablement l'un des derniers qu'il publiera, au moins dans le champ philosophique (car il compte d'autres centres d'intérêt – musicaux en particulier). Il y expose « ses plus récentes pensées sur le passé, l'actualité présente et les valeurs éternelles ». Le livre est composé de 45 articles répartis en six sections (*Cosmos*, *Poesis*, *Praxis*, *Crisis*, *Paideia*, *Epimetron*) visant à introduire un minimum d'ordre dans cet ensemble foisonnant dans la forme et dans le fond.

Les textes proposés varient de la dimension d'un court article (quelques pages) à celle d'une simple note (quelques paragraphes, quelques lignes parfois). Les deux tiers d'entre eux, notamment les plus étoffés, ont déjà fait l'objet d'une publication antérieure dans différentes revues étrangères, en Europe et en Amérique du Nord en particulier.

Revue philosophique, n° 1/2015, p. 95 à p. 140

La diversité des questions abordées échappe en fait à toute classification, y compris à celle retenue par l'auteur. Dans leur substance, elles relèvent aussi bien de l'ontologie que de l'esthétique, de l'épistémologie que de l'axiologie ou de la philosophie de l'histoire, etc. D'où, par exemple, la coprésence dans la même section « Cosmos » d'un article qui porte sur le problème d'une régulation morale planétaire (« Moralité dans le cosmos ») à côté d'un autre qui traite de « L'harmonie cosmique selon Proclus ». Sans attribuer artificiellement à cet ensemble une unité de conception qu'il ne possède pas, relevons qu'il est animé par une inspiration philosophique dominante dont la notion de *kairos* est le centre.

Plusieurs des textes présentés ici se suffisent à eux-mêmes et peuvent être lus comme tels avec intérêt. C'est le cas, par exemple, des chapitres 8 et 12, où l'auteur traite du processus de la création artistique et s'emploie à montrer que l'œuvre en progrès n'est qu'une succession d'interventions, ou de non-interventions *kairiques*. C'est le cas encore du chapitre 18 (« L'existence humaine, une valeur en soi ») ou du chapitre 24 (« Les crises dans l'histoire : une approche historique »). La plupart des autres textes n'apportent qu'un complément d'analyse, un éclairage ponctuel, à des questions développées plus méthodiquement par l'auteur dans des ouvrages antérieurs et auxquels il se réfère lui-même. En ce sens, le principal intérêt de la présente publication est de réunir en un même volume, et de mettre à la disposition des lecteurs familiers de l'œuvre de Moutsopoulos, des articles dispersés et, de ce fait, peu accessibles.

Yves LORVELLEC

Métaphysique

Jean Grondin, *Du sens des choses. L'idée de métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Chaire Étienne Gilson », 2013, 177 p., 21 €.

Professeur à l'université de Montréal, auteur d'une vingtaine d'ouvrages qui lui ont valu plusieurs prix, Jean Grondin est un spécialiste des questions herméneutiques. Cette publication parachève le travail qu'il a récemment mené dans le cadre de la Chaire Étienne Gilson de l'Institut catholique de Paris. Les six chapitres de l'ouvrage correspondent aux six leçons données entre le 13 et le 23 mai 2013, tandis qu'un avant-propos et un épilogue encadrent l'ensemble.

L'ambition de l'auteur n'est jamais ici – même si les premières pages du livre peuvent laisser croire le contraire (voir notamment p. vii) – de forger un nouveau courant de pensée qui aurait pour nom « herméneutique métaphysique » ou « métaphysique herméneutique ». S'il s'agit bien, aux yeux de J. Grondin, de penser la métaphysique et l'herméneutique comme l'envers et l'endroît d'une même quête philosophique, il ne s'agit certainement pas de monter de toutes pièces une énième synthèse *a priori*, et qui plus est, de l'imposer aux lecteurs. Car tout productivisme ou constructivisme, fût-il celui d'une déduction transcendantale d'inspiration kantienne ou d'une création de concepts d'allure deleuzienne ne peut justement que manquer le sens des choses.

Revue philosophique, n° 1/2015, p. 95 à p. 140

Car le sens des choses, à la fois sensible et spirituel, rebelle en tout cas à toute schématisation formelle, vient d'abord des choses mêmes et, en tant que tel, ne saurait précipitamment être annexé aux pouvoirs d'analyse et de synthèse du sujet connaissant. Rendre aux choses le sens qui leur appartient, et au sujet la sensibilité qui est la sienne, tel est le but ou l'ambition de Grondin. Il s'agit, en d'autres termes, d'effectuer un retour au sens des choses qui soit davantage qu'un retour phénoménologique du sujet aux choses mêmes. C'est en ce point, on le devine, que l'herméneutique et la métaphysique s'entrelacent puisque la tâche d'élucidation indéfinie du sens (ou des sens) des choses ne s'impose vraiment que si 1) elle fait écho à un saisissement réel et non feint devant ce qui est, et si 2) l'effet de surprise ou d'étonnement devant l'être, loin de saturer toute autre donation possible, ouvre, par delà sa propre événementialité, vers autre chose que lui-même, en l'occurrence, un dire qui le recueille.

En réexaminant d'une façon radicale la question de la réceptivité, de la passivité, voire d'une transpassibilité qui déjouerait toute anticipation ou productivité transcendante, y compris toute formalisation du temps, l'A. réussit à mettre brillamment en perspective l'histoire de la philosophie elle-même, de Platon jusqu'à Gadamer, en passant par Leibniz ou Kant. Tout se passe comme si la métaphysique, privée jusqu'à présent d'une herméneutique rigoureuse, avait eu tendance à surdéterminer le sens des choses, tandis que l'herméneutique, privée du lest de l'ontologie, aurait tourné à vide.

Quoi qu'il en soit, Grondin semble prôner une sorte d'effacement ou d'humilité devant la beauté, et même la perfection, d'un monde dont l'organisation surpasse infiniment notre idée trop humaine de l'ordre. Un tel optimisme pourra dérouter certains lecteurs qui, au nom de leur propre sensibilité, rejetteront cette perspective d'une harmonie préétablie entre l'homme et le monde, n'y voyant que la subtile réhabilitation, par un prédicateur hors pair, de la fameuse preuve physico-théologique (dont Kant pensait d'ailleurs le plus grand bien).

C'est sans doute pour prévenir un malentendu de ce genre que l'A. tient à marquer, dans son épilogue consacré à la dimension métaphysique de l'herméneutique gadamérienne, l'intrication originaire du sens des choses et de l'amitié des philosophes qui, depuis toujours, de génération en génération mais aussi par-delà toute diachronie, tentent de le déchiffrer. Sans Platon, Aristote n'aurait pas été Aristote ; sans Platon et Aristote, Plotin n'aurait été que l'ombre de lui-même ; sans Plotin et Heidegger, Aubenque n'aurait peut-être rien écrit sur Aristote ; sans Gadamer, Grondin ne deviendrait pas ce qu'il devient. Ce qui est remarquable dans notre expérience du devenir des choses et de l'histoire, ce n'est pas tant qu'une vérité ou un sens puisse valoir, durant un certain temps, comme la pierre de touche qui départage les démonstrations ou les croyances concurrentes d'une époque, mais plutôt que nous trouvions et retrouvions sans cesse, par-delà toute vérité provisoire et toute signification figée, l'occasion de relancer un entretien sensé. À chaque fois, quel que soit le degré d'intensité des rencontres (et quels que soient leurs effets dans le champ de la postérité), le sens des choses émerge toujours sur fond d'un dialogue spirituel qui excède ses conditions matérielles de possibilité (signes, traces, etc.). Comprendre le sens des choses pour nous comprendre nous-mêmes, et non pas pour nous aveugler sur notre condition, tel est le projet – qui n'est en aucun cas un programme à suivre à la lettre – de l'A. On ne saurait donc le soupçonner de vouloir prouver quoi que ce soit : Grondin n'est pas un prédicateur qui, du haut de sa chaire, annoncerait la bonne nouvelle du Sens retrouvé, mais un guetteur d'absolu, toujours sur

le qui-vive. Qu'une telle posture puisse apparaître *in fine* encore trop optimiste, pourquoi pas ? Qu'elle puisse même apparaître, en ses dimensions expectatives, comme un nouvel asile de l'ignorance, comme une manière de promettre toujours plus, tout en temporisant toujours plus habilement, pourquoi pas ? De toute façon, la métaphysique, herméneutique ou pas, est toujours risquée. Sachons gré à l'A. d'avoir pris ce beau risque.

Alain PANERO

Patrice Guillamaud, *L'Essence de la renonciation. Essai d'ousiologie égologique sur la trinité de l'immanence*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2013, 458 p., 32 €.

Chacun est naturellement libre de philosopher comme il l'entend, et l'on ne saurait donc reprocher à Patrice Guillamaud d'écrire comme il écrit, surtout si la Chose même, en l'occurrence la positivité et la pluralité infigurables de la vie, exige une refonte, ou plutôt une hybridation, de toutes nos dialectiques et de tous nos concepts. En tout cas, le style ou la posture de P. Guillamaud ne laissera pas le lecteur indifférent. L'espace d'un instant, ce dernier pourra même se demander s'il a affaire à un livre de philosophie ou à une sorte d'objet d'art contemporain. Pour ne donner qu'un exemple parmi cent autres des performances syntaxiques de l'A., citons quelques lignes : « Cette contenance à trois degrés du non-être par l'être est ainsi, non pas la contenance dialectique de la négation par la positivité dialectique, c'est-à-dire en fait par la négation elle-même auto-retournée contre soi dans soi, elle n'est pas le non-être dans le non-être dans l'être mais elle est au contraire le non-être dans l'être dans l'être, c'est-à-dire plus précisément et pour respecter la contenance à trois degrés dans sa formule et son concept, le non-être dans l'être de la transcendance dans l'être de l'immanence dans l'être de l'immanence, à savoir le non-être dans l'être dans l'être dans l'être » (p. 164).

Sans doute les professionnels de la philosophie verront-ils ici, à juste titre, un effort tout à fait louable pour dépasser, au nom de l'archi-positivité de l'être pluriel en tant qu'être pluriel, les conceptions faussement dynamiques de la négation (notamment celles de la *Science de la logique* de Hegel et du *Sophiste* de Platon). Reconnaissons toutefois qu'en ce point la vraie rigueur spéculative serait tout de même, sinon de se moquer un tant soit peu du langage technique des philosophes, du moins d'en marquer les limites. Même si P. Guillamaud entend donner la parole à l'immanence en personne (reprenant en cela un projet rare et périlleux, dont Deleuze disait qu'il n'avait été assumé que deux fois, d'abord par Spinoza dans l'*Éthique* puis par Bergson dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*), et pas seulement à un ego qui, lui, ne parlerait de l'immanence que par expérience et avec les mots de la tribu, il n'est pas sûr qu'il ait fait le bon choix – à supposer que la perspective d'un choix se soit présentée – en optant pour une improbable dialectique hégéliano-laruellienne (voir la double dédicace à François Laruelle et à quelques hégéliens notoires).

Cela dit, le lecteur étant pleinement averti, il faut souligner la force étonnamment suggestive de ce que l'on peut appeler le néo-réalisme de Guillamaud ou, encore, en termes épistémologiques, sa « théorie du chaos ». Car le paysage monadologique ou « ousiologique » qu'il nous décrit – celui de la coexistence factuelle d'une pluralité d'entités turgescentes – évoque

à la fois ces grands fonds océaniques, creusets réels ou imaginaires de la vie protoplasmique, et ces formations géomorphologiques des déserts de l'Ouest américain, devenues presque virtuelles à force d'incarner l'immémorial. Oui, à lire Guillaud, on finit paradoxalement par mettre des images sur les termes les plus abstraits (par exemple, « l'unitance » ou « l'immanent ») et par entrevoir ainsi, comme dans un miroir, ce qui nous constitue secrètement, et qu'aucune métaphysique passée, ni aucune déconstruction antimoniste et/ou phénoménologie contemporaine, n'ont su vraiment mettre au jour : l'insoutenable visibilité de l'être. Sous cet angle, la grandeur de Guillaud, qui fait aussi sa misère, est de commenter malgré tout – et qui plus est, pendant plus de quatre cents pages – un cri de joie ou de surprise (ou un éclat de rire quasi nietzschéen) qui n'appelait, en vérité, comme il le sait mieux que personne, aucun commentaire. Que *L'Essence de la renonciation* apparaisse alors relativement ésotérique s'explique parfaitement puisque, d'un point de vue strictement méthodologique – celui d'une réduction phénoménologique menée jusqu'à son terme, c'est-à-dire par-delà toute origine assignable (par-delà tout auteur et tout livre) – seul le visible et non le lisible doit s'imposer. Preuve supplémentaire, s'il en était besoin, que l'essence de toute renonciation est de ne renoncer que pour retrouver l'essentiel, ou, en d'autres termes, qu'une éthique de l'effacement n'a, malgré les apparences, rien de sacrificiel.

Alain PANERO

André Stanguennec, *Analogie de l'être et attribution du sens. La dialectique réflexive (III)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Philosophie contemporaine », 2013, 268 p., 27 €.

Ce livre constitue la troisième et dernière recherche de *La Dialectique réflexive* et achève ainsi « la constitution de l'ontologie du soi ou "séisme" ». Conformément à la méthode historique mise en œuvre dans les deux premiers volumes, sont abordés, d'une part, les traditions de « l'analogie de l'être », de « l'attribution » et de la « participation » en régime métaphysique, notamment chez les auteurs dits scolastiques, d'autre part, les rapports entre religion et philosophie, en particulier chez saint Thomas et Hegel.

Pour rappel, *La Dialectique réflexive* (I) développait les lignes fondamentales d'une ontologie du soi, en éthique, cosmologie et théologie (voir *Revue philosophique*, 2009-3, p. 396). Dans la rétrospection de ses antécédents herméneutiques (Aristote, Spinoza, Kant, Hegel, Schleiermacher, Cassirer, Heidegger, Weil), *La Dialectique réflexive* II (*Être, soi, sens* ; voir *Revue*, 2009-3, p. 397) admettait finalement la nécessité d'une réappropriation critique du thème de l'analogie de l'être que développe la présente recherche, *Analogie de l'être et attribution du sens*, vol. III de *La Dialectique réflexive*.

Cet ouvrage remarquable, composé de trois parties (« Onto-théologie et théo-ontologie », « Onto-théologie de l'agir réflexif », « Attribution, analogie et participation »), s'achemine vers quatre points : la nécessité d'une « interpénétration en dialogue des philosophies contemporaines », le « privilège de la dialectique de la réflexion pour cette mise en dialogue », l'apport nietzschéen d'une herméneutique des forces, l'« attribution et participation à l'agir de l'être aux quatre côtés du monde ». « En tant que métaphysique en laquelle l'attribution du sens détermine la participation ontologique, le geste

ou la démarche fondamentale de la dialectique réflexive consiste à attribuer analogiquement le soi comme détermination de *l'agir de l'être* aux trois autres dimensions du monde : Dieu, sa création, et la nature dont résulte le soi humain qui s'attribue finalement leur participation » (p. 256).

Patricia VERDEAU

André Stanguennec, *Leçons sur le rationnel et l'irrationnel. Métaphysique, critique, pratique*, Paris, Ellipses, coll. « Cours de philosophie », 2014, 239 p., 19,50 €.

On ne peut qu'admirer, ici comme ailleurs, l'impeccable rigueur philosophique d'André Stanguennec. Si le style du professeur de l'université de Nantes, traitant dans ses cours de la question du rationnel et de l'irrationnel, diffère apparemment de celui de l'auteur de *La Dialectique réflexive* (trois tomes publiés en 2006, 2008 et 2013 aux Presses Universitaires du Septentrion ; voir compte rendu précédent), dans l'un et l'autre cas, le propos est foncièrement du même ordre, c'est-à-dire de part en part métaphysique. Tant mieux ! Comment, en effet, ne pas se réjouir de voir coïncider l'enseignant et le philosophe, les cours et l'œuvre ? Sous cet angle, la publication de cours faits par des professeurs de philosophie qui sont aussi des philosophes nous rend même, si l'on ose dire, triplement service. D'abord, elle contribue à éclairer les étudiants de la plus belle manière, celle qui, sans concession, consiste à aller aux textes mêmes (ici, ceux de Leibniz, de Kant, de Popper, d'É. Weil, de Cassirer, etc.). Ensuite, elle nous montre que le partage institutionnel des savoirs et des pratiques, tendant aujourd'hui à faire la part belle aux sciences sociales, n'a pas tari les sources de la pensée pensante. Enfin, elle témoigne, toutes proportions gardées, de la force d'une tradition qui ne semble pas s'éteindre : celle de ces grands philosophes qui, en France, furent aussi, dans les lycées, à l'université ou au Collège de France, de grands professeurs (Bergson, Brunschvicg, Bachelard, J. Wahl, etc.).

Dans ces conditions, ce que l'on pourrait paradoxalement reprocher ici à A. Stanguennec, c'est l'irrépressible élan spéculatif qui le caractérise. Certes, l'A., en pédagogue, prend soin de rappeler, dans son chapitre inaugural, le contexte grec de l'émergence de la notion de nombre « irrationnel » (*alogos*). Mais très vite – et c'est en cela que consiste l'élan spéculatif que nous évoquons –, A. Stanguennec montre que le propre d'une expérience de l'irrationnel est non seulement de surprendre ou d'étonner, mais, plus profondément, et à l'instar de l'épreuve du sublime, de provoquer un saisissement du Sujet qui est aussi un dessaisissement de lui-même. Confronté alors à une extériorité qui le défie ou à une étrangeté qui le constitue, en tout cas à une altérité qu'il ne peut arraisonner, notre pouvoir de connaître (nos sens, notre entendement mais aussi notre imagination) est ainsi sommé, sinon de se faire esprit et d'outrepasser toute borne, du moins de se transmuter en une capacité de penser ses propres limites. Source de différences ou d'altération, l'irrationnel apparaît alors, dans son essence la plus pure, et donc de façon quasi irréfutable, comme l'aiguillon, sinon le moteur, de toute dialectique spirituelle devenant pleinement consciente de ses présuppositions.

Ainsi prévenu, le lecteur ne s'étonnera pas d'entrer directement, dès la « leçon 2 », dans les arcanes de l'onto-théologie mais aussi de la théo-ontologie (qui, elle, pense la relation métaphysique de Dieu avec le monde, en partant de Dieu). Il ne s'étonnera pas non plus de constater que le concept

de « rationalité métaphysique » (voir la seconde partie de l'ouvrage, intitulée « Les critiques de la rationalité métaphysique ») soit au centre des débats. Car il ne s'agit jamais ici de découvrir, comme dans un dictionnaire, les définitions usuelles des termes « rationnel » et « irrationnel », ni d'ailleurs de passer en revue, comme dans certains manuels, des oppositions stéréotypées (sagesse/savoir ; raison/passion ; postulat/foi ; conscience/inconscient ; nécessité/contingence ; calculabilité/imprévisibilité ; diurne/nocturne ; argumentation/persuasion ; abandon/action ; mérite/grâce ; pré-symbolique/symbolique ; violence/sens ; normativité/folie ; etc.), mais plutôt de penser l'articulation originaire, toujours et déjà dialectiquement réfléchie, du rationnel et de l'irrationnel. Et, sur ce point, ce livre tient ses promesses, puisqu'il nous donne à entrevoir sous un jour nouveau certaines oppositions conceptuelles que l'on croyait radicales (sans doute sous l'influence de manières de penser à la mode) et qui se révèlent être secondaires, superficielles ou artificielles (voir, par exemple, pp. 179 *sq*), et sans véritables enjeux théoriques ou pratiques.

Reste une question : est-il raisonnable de conseiller ce cours exigeant (dont le début évoque certains passages du troisième tome de *La Dialectique réflexive : Analogie de l'être et attribution du sens*) aux étudiants de philosophie ou à l'honnête homme ? Oui, au moins pour deux raisons : parce que l'ensemble demeure, sinon immédiatement accessible, toujours limpide ; parce que ce volume est une excellente façon d'entrer dans l'œuvre de Stanguennec.

Alain PANERO

Théologie, Spiritualité

Ysabel de Andia, *La Voie et le voyageur. Essai d'anthropologie de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, coll. « Théologies », 2012, 1 021 p., 44 €.

Auteur d'une importante monographie sur Denys l'Aéropagite, Ysabel de Andia vient de signer cet immense ouvrage qui se trouve pour ainsi dire à mi-chemin entre encyclopédie et traité. En fait, c'est une somme que sous-tend l'idée, le projet d'une anthropologie spirituelle articulée selon une « logique » trinitaire. L'ambition de ce livre monumental est de présenter une espèce de phénoménologie de la spiritualité, la description de ses grands moments, l'analyse de ses structures. Le point de départ est toujours biblique, le cheminement de la pensée, la présentation des idées se fait à travers un recours constant à de grands textes chrétiens. Spécialiste de la patristique, l'auteur ne cesse de renvoyer à Augustin et aux Pères grecs, notamment Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse. Parmi les théologiens médiévaux, c'est surtout Thomas d'Aquin et aussi Bonaventure qui sont mis à contribution, la présence de la mystique étant manifestée avant tout par Jean de la Croix. Théologienne catholique, Ysabel de Andia sait faire la part des sources juives avec de fréquentes citations de textes talmudiques, et elle sait également mettre en lumière l'arrière-fond proprement philosophique de l'anthropologie religieuse qu'elle étudie.

La Voie et le voyageur décrit un cheminement qui a comme origine un appel et dont l'accomplissement et l'aboutissement ne dépendent pas du

voyageur lui-même. Toutefois, la gratuité qui préside à l'engagement sur la voie et qui continue à alimenter et à inspirer le pèlerin se traduit par et à travers les étapes et les moments d'un cheminement que les trente-trois chapitres de l'ouvrage décrivent avec beaucoup de simplicité et une très grande érudition. Il ne saurait être question ici de résumer même rapidement « l'argument » de cet immense livre. Au-delà du rappel des remarquables chapitres sur « le cœur brisé et les larmes », « le combat spirituel », « les yeux de l'âme », « la Charité », on relèvera simplement trois thèmes particulièrement intéressants, trois descriptions particulièrement riches.

La méditation sur *l'image* est un moment fort de l'ouvrage. L'homme est créé à l'image de Dieu et l'image n'est ni une vitre qui laisse transparaître l'objet sans contribution propre ni une photo qui en est séparable. Elle est plutôt à rapprocher du miroir : si on se détourne du miroir, l'image disparaît, et c'est ce qui arrive quand l'homme se détourne de Dieu (pp. 73 *sq.*). Pour montrer que l'image n'est pas un simple reflet mais dispose d'un pouvoir, d'une efficace *sui generis*, Y. de Andia cite Augustin : la « présence de Dieu dans l'âme a un si grand pouvoir qu'elle la rend capable de s'attacher à Celui dont elle est l'image » (p. 787).

Cette phénoménologie théologique reçoit une autre illustration éclatante par l'analyse de la virginité : synthèse admirable du matinal et de l'intact, de l'original et de la sans-souillure, elle n'a rien à voir avec un renfermement ; bien au contraire, elle se rapporte au Père qui a créé sans matière préexistante et à Marie qui a donné naissance sans l'intervention masculine (pp. 689 *sq.*). Comme l'explique, avec une intuition conceptuelle profonde, l'écrivain spirituel Augustin Guillerand : « la virginité et l'infini s'appellent. L'infini est la première vierge », il ne se « replie » pas sur lui-même, mais se déploie dans une fécondité magnifique (p. 710).

Finalement – on a ici un haut moment de l'ouvrage tout entier – c'est à travers une méditation sur la vision et la joie des bienheureux qu'apparaît l'essence non statique, toujours croissante de l'amour. L'accès à la vie éternelle, comme l'enseigne Bernard de Clairvaux, « loin d'éteindre le désir, l'attise encore » (p. 795) et le Bien, le Beau, rappelle Grégoire de Nysse, étant « infini [...] celui qui cherche à y participer, sera *coextensif à l'infini* et ne connaîtra pas de repos » (p. 796). Une lecture attentive de ce livre révélera un grand nombre d'autres « perles ». Et surtout, elle fera comprendre la grande pertinence de la pensée biblique et patristique pour une *anthropologia perennis*.

Miklos VETŐ

Philippe Capelle-Dumont (dir.), *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2012, 289 p., 23 €.

Dans une époque où la notion même de *fondation* est en crise, le concept de Dieu subit fatalement des déplacements, des changements de situation thématique. Il joue de moins en moins le rôle de clef de voûte des systèmes ontologiques mais apparaît plutôt comme la visée d'interrogations toujours mais *autrement* essentielles. Les textes de ce recueil illustrent ces glissements à travers des « relectures historiques » et des « approches systématiques ».

Revue philosophique, n° 1/2015, p. 95 à p. 140

Les études « historiques » sont d'une grande variété. Au milieu des travaux qui vont des penseurs antiques jusqu'à la théologie dialectique et à la phénoménologie, nous avons été particulièrement frappé par les articles de Laurence Devillairs et de Philippe Capelle-Dumont. L. D., auteur d'un excellent livre sur Fénelon, essaye de mettre en valeur des textes qui devraient permettre de conclure que la philosophie de Descartes n'est pas seulement un échantillon majeur des théologies naturelles de l'Occident, mais qu'« elle dessine » également « une voie rationnelle d'accès au Dieu de Jésus-Christ » (p. 57). Quant à P. C.-D., par ailleurs maître d'œuvre de l'ouvrage, il reprend la question débattue de la relation de Heidegger à la religion chrétienne. Son étude se place sous le signe de ce que Heidegger lui-même désigne comme son long « débat » avec le Christianisme, une volonté de « la sauvegarde de la provenance la plus propre [...] qui est en même temps le détachement douloureux de tout cela » (p. 111). En réalité, cette lutte avec la pensée chrétienne *pass*e par une véritable mise entre parenthèses du « geste incarnatoire » et « il ne laisse guère de place au paradoxe d'un dieu dont le monde est séparé, mais qui, pour tout sauver, s'allie à l'homme » (p. 125).

La seconde – et à notre sens plus riche – partie du recueil contient des exposés « systématiques » dont ceux d'Emmanuel Tourpe et de Jean-Yves Lacoste paraissent les plus importants. E. T., grand connaisseur de Siewerth et de Blondel, poursuit son combat contre les velléités de la phénoménologie pour se prendre pour une « philosophie première ». Il déplore la vision apophasique de Jean-Luc Marion, tellement respectueuse du « *Deus semper maior* qu'elle en sous-estime [...] l'intimité à l'étant et la disposition au concept » (p. 180). Il s'oppose à une philosophie de la pure donation, rappelle la triade essentielle donation-consentement-fécondité et présente, en une fidélité créatrice à l'héritage thomiste, l'être comme amour, « l'être qui est l'image de la bonté de Dieu » (p. 186). J.-Y. L. semble lui aussi désireux de proposer des correctifs à des apophasismes anciens et modernes. Après une analyse remarquable des relations entre évident et inévident, il remarque, avec Jüngel, que l'enseignement du IV^e Concile de Latran, – la célèbre définition « Entre le créateur et la créature, on ne peut noter de ressemblance, sans noter entre eux une dissemblance encore plus grande » – doit être complété par le rappel de la thèse opposée : on ne saurait noter de la dissemblance sans noter une ressemblance encore plus grande ! « Le Dieu autre, écrit-il, est assez Dieu pour être aussi non autre » (p. 129). En dernière instance, il faut dépasser la négation, ou plutôt la conjuguer avec l'affirmation, car « un Dieu dont la transcendance exclurait toute condescendance [...] ne serait pas un Dieu divin [...]. Dieu peut être connu de manière diurne, dans la joie du cœur, il peut être connu comme inconnu de manière nocturne, dans le phénomène d'aridité ». Bref, « le Dieu présent n'est pas plus divin que le Dieu absent », si la pensée y accède, c'est « dans le double excès d'une présence plus grande que toute absence, et d'une absence plus grande que toute présence » (p. 233).

Ce Dieu divin, « Dieu en tant que Dieu », fait l'objet de la conclusion où Jean-Luc Marion, en discussion avec Jean-Luc Nancy sur *l'inconditionné*, présente une nouvelle formulation de certains thèmes majeurs de sa « théologie ». Tout d'abord, c'est un exposé brillant de l'incompatibilité radicale de toute interrogation sur « l'existence » avec le concept même de Dieu. À partir d'une lecture tout à fait inédite de la réfutation kantienne de la preuve ontologique, l'auteur du *Dieu sans l'être* condamne l'assujettissement de la divinité à des notions *a priori*, manifestations d'un « anthropomorphisme

au second degré », et offre la grande définition : « Dieu n'est Dieu qu'en transgressant son propre concept (son essence pensable) jusque dans son existence. Ce qui est tel que rien de plus grand (aucune essence) ne peut être pensé ne sera tel que s'il apparaît plus grand que tout ce qui peut se penser par concept » (p. 254). Par la suite, J.-L. M. discute, dans le sillage de son récent *Certitudes sensibles*, la dialectique du possible et de l'impossible, de l'impossible comme catégorie par excellence de tout discours sur Dieu. Finalement, il présente un dépassement fascinant de la discussion sur Dieu en faveur d'une conception du discours sur la divinité où, au lieu de dissenter sur « comment l'homme parle de Dieu », on réalise qu'on ne saurait parler de Dieu qu'en tant qu'« interloqué » par Lui. Moïse, interloqué par le buisson-ardent, demande à Dieu : Quel est ton nom ? Autant dire que « la question de Dieu s'adresse à l'homme à partir de Dieu (et donc de l'homme, comme celui à qui Dieu s'adresse) » (p. 267). Cette « conclusion », plutôt inédite dans le cours des théologies philosophiques de l'Occident, pourrait bien ouvrir de nouvelles pistes pour leur reformulation.

Miklos VETŐ

Emmanuel Carrère, *Le Royaume*, Paris, P.O.L., 2014, 630 p., 23,90 €.

Il n'est pas d'usage que la *Revue Philosophique* rende compte des romans, des autobiographies, des livres d'histoire et des livres de spiritualité, quatre genres dont relève plus ou moins l'ouvrage d'Emmanuel Carrère. Toutefois son sujet a, dans notre culture, une telle place que son rapport à la philosophie est évident.

« À un moment de ma vie, dit l'auteur – ou le narrateur –, j'ai été chrétien. Cela a duré trois ans. C'est passé. » De fait, il a d'abord, comme bien des Occidentaux depuis deux siècles, reçu une éducation chrétienne traditionnelle, puis « perdu la foi » (ou « viré sa cuti », selon le mot d'une de mes amies). Jusque-là, rien d'original. Plus tard, marié, père de trois enfants, il a retrouvé la foi et vécu pendant trois ans (« quand j'étais chrétien ») ce que d'aucuns appelleraient une crise mystique, décrite ici, de manière un peu caricaturale, comme l'accumulation des formes de piété traditionnelles. Cela non plus n'est pas très original : il y a des antécédents célèbres (Claudel, Péguy) et, de nos jours, ce genre de choses « fait bien », d'un point de vue littéraire.

Ce qui est plus original, c'est qu'ensuite, après trois ans de crise mystique, l'auteur-narrateur, qui est encore jeune, perd à nouveau la foi, contracte un nouveau mariage, mais en même temps consacre des années (il ne dit pas combien, mais à la longueur du livre, il semble qu'il y en ait beaucoup) à étudier le Nouveau Testament et les débuts du christianisme. Et c'est à mes yeux cette histoire, contée vue du point de vue de Paul et de Luc (chapitres II à IV, occupant 450 pages), qui rend le livre attrayant et utile : l'information exégétique en semble solide, et, même si l'auteur prend volontairement quelques libertés avec ce que savent de nos jours les érudits, beaucoup de nos contemporains, dont la culture en ce domaine n'est pas à la hauteur de ce qu'ils savent par ailleurs du monde antique, pourraient y trouver l'accès dont ils ont besoin. Emmanuel Carrère, qui est romancier, sait bien que Luc l'est également, et c'est avec une réelle finesse qu'il distingue, dans les Actes et dans le troisième évangile, ce qui vient des faits eux-mêmes et ce qui relève de l'imagination de Luc. Quant à l'évocation, à propos des

rapports entre Paul et l'Église de Jérusalem (Pierre, Jacques), des relations de Staline et de Trotsky, elle est plus parlante que bien des exposés pieux. Bref, à lire tout cela, on ne s'ennuie pas.

Jusqu'ici, c'est de l'histoire. Mais à quoi aboutit l'auteur du point de vue religieux ? Apparemment – mais il ne le dit pas – c'est cette histoire qui a contribué, comme pour Renan dont il parle souvent avec estime, à lui faire reperdre la foi en tant qu'adhésion à des dogmes (existence de Dieu, immortalité de l'âme, résurrection). Pourtant, de ce qu'ont écrit les auteurs du Nouveau Testament et de ce qu'on peut en déduire quant à ce qu'a vraiment dit Jésus et au contenu de son enseignement (« Le Royaume »), Carrère retient la présence à la souffrance d'autrui, symbolisée par le Lavement des pieds et pratiquée par lui-même auprès des personnes handicapées dans le cadre de la communauté de l'Arche.

Ce livre est à mettre entre toutes les mains.

Yvon BRÈS

Ronald Dworkin, *Religion sans Dieu*, trad. de John E. Jackson, Genève, Labor et Fides, coll. « Logos », 2014, 124 p., 13 €.

Le livre de Ronald Dworkin (*Religion without God*, 2013) se présente comme une introduction à un athéisme sans hostilité de principe envers l'attitude religieuse. D. est en effet athée en ce qu'il considère que le théisme est faux, mais il n'en reste pas moins que l'attitude religieuse peut, à ses yeux, se justifier malgré tout. Ici, le terme « introduction » a un sens noble que l'on trouve rarement sur ce créneau de l'athéisme religieux. Loin d'une spiritualité inconsistante ou d'une religiosité édulcorée, D. propose une défense précise et rigoureuse de l'objectivité de la valeur de la vie et de l'univers. On regrettera parfois quelques choix peu heureux de traduction : *agency* traduit par puissance et non agentivité, certes plus technique, mais c'est un terme de l'art ; *afterlife* traduit par après-vie, ce qui sonne étrangement ; ou encore *equal concern* traduit par sollicitude égale au lieu d'attention égale selon la traduction courante en français philosophique.

L'attitude religieuse est une reconnaissance que la vie humaine et l'univers ont un sens non pas parce que nous humains les valorisons mais parce qu'il est possible de proposer des arguments en faveur de leur valeur objective, indépendante de notre évaluation. Ainsi, chacun est responsable de sa propre existence réussie et se doit d'admirer l'univers. D. insiste sur la défense athée de cette valeur objective. Nul besoin d'un Dieu fondant cette valeur, car la foi en cette indépendance de la valeur est légitime épistémologiquement. Une valeur ne peut tirer sa nature de valeur du fait d'être créée, car dire qu'une chose quelconque a une valeur parce qu'un Dieu a créé cette chose ne suffit pas. Il faudra ajouter une prémisse axiologique à l'affirmation factuelle que Dieu a créé cette chose. La valeur ne peut se fonder sur le théisme mais constitue un ordre en soi.

Que l'univers ait une valeur objective paraît être une affirmation prémoderne. Grâce à un patient développement sur les sciences et la beauté, D. propose une articulation nuancée de la relation entre vérité et beauté. Contre le naturalisme standard, il ne considère pas la beauté comme une réaction subjective, mais comme un horizon pour la recherche de vérité. L'unité des connaissances se manifeste dans la recherche de la simplicité, de la symétrie, de l'harmonie des éléments d'une théorie. La connaissance

de l'univers manifeste un ordre et une cohérence, une beauté objective reconnue progressivement par le travail des sciences contemporaines, loin de l'univers désenchanté de la physique moderne.

D. tire alors les conséquences politiques de la légitimité de cette attitude religieuse athée. La liberté religieuse est souvent associée à la liberté de croire en Dieu ou de rendre un culte à Dieu. Mais si religion n'implique pas théisme, la liberté religieuse est la liberté de concevoir le Bien sans qu'un État ou une Église ne le définissent. Cette liberté ne doit pas avoir de statut spécial nécessitant une protection particulière de la part de la force publique. L'État n'a pas à décider des convictions importantes qui devraient être spécialement protégées, ce serait lui demander de se prononcer sur le Bien. Il suffit donc d'une défense de l'indépendance éthique comme d'un droit général à mener librement sa vie sous la protection de la loi, sauf circonstances spéciales invitant à une limitation des droits. Ainsi, si une drogue dure est un élément d'une religion, on ne prendra pas la défense de son usage parce que les religions seraient sous un statut spécifique leur donnant des droits inhabituels. On insistera au contraire sur les dangers de cette drogue pour en limiter l'usage, qu'il soit religieux ou non.

Aussi intéressant et même pertinent que soit cet ouvrage, il n'en pose pas moins deux questions. D'une part, D. semble être le représentant de l'âme heureuse décrite par James. L'attitude religieuse paraît ne comporter aucune part d'ombre et D. va même jusqu'à affirmer que la valeur objective de l'univers consiste à reconnaître que chacune de ses parties est bonne (pp. 18 et 44). Soit il défend une version holiste du bien de l'univers selon laquelle même ce qui paraît être un mal pris isolément est en réalité un bien au regard de sa fonction dans l'univers, soit il paraît aveugle aux maux de l'univers. Son insistance sur la beauté objective reconnue dans l'harmonie et l'unité des théories scientifiques incite à croire que son holisme l'aveugle sur les maux particuliers.

D'autre part, il semble exister un décalage entre la reconnaissance de la beauté de l'univers sur la base d'une recherche objective de sa vérité et une valeur axiologique de ce même univers incitant à l'admirer religieusement et à espérer que la vie humaine ait un sens. Que l'univers soit objectivement beau ne suffit pas à justifier la croyance que l'univers a un sens et une quelconque attitude religieuse ; associer le vrai et le beau n'est peut-être pas encore associer le vrai, le beau et le bien.

Yann SCHMITT

François Gachoud, *Comment penser la Résurrection*, Paris, Le Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2014, 206 p., 20 €.

On ne peut rester insensible à l'espèce de certitude intime voire d'espérance contenue qui anime les pages de ce livre. Pour autant, se révèlent-elles porteuses d'une équivalente puissance persuasive ? Il paraît difficile de le pronostiquer, tant les analyses qu'elles développent se montrent dépendantes des postulats phénoménologiques qui les fondent. Le concept de « vie » forme la base des conceptions de l'ouvrage et se voit rattaché, dès le début à la réalité du « souffle » donné à l'homme par le Créateur, dans le récit de la Genèse. La résurrection du Christ s'inscrit dans le sillage de cette Révélation et se présente, grâce au témoignage des disciples, comme un événement historique, l'arrachant ainsi à la catégorie du mythe. Pour en comprendre le

sens profond, l'approche phénoménologique propre à Michel Henry se révèle nécessaire, notamment la distinction établie par celui-ci entre le corps et la chair : « Je ne suis pas seulement ce corps visible extérieur aux autres corps et repérable de l'extérieur. Je suis une chair dans l'invisibilité de la vie » (p. 54). En effet, l'analyse des composants physico-chimiques de l'organisme, et plus encore leur dissection éventuelle, fût-elle minutieuse et complète, ne permettraient ni de toucher, ni de voir la vie. Comme telle, elle reste « invisible aux yeux » ainsi qu'à toute forme d'observation extérieure.

Or, dans la Genèse, Dieu se manifeste comme créateur du souffle de vie et les promesses de sa restauration dans l'être humain, après la faute, ponctuent et jalonnent les grands livres de l'Ancien Testament : Osée, Job, les Maccabées... Évidemment ces promesses trouvent leur achèvement et leur épanouissement dans les Évangiles. C'est par le don de sa vie que le Fils de l'Homme nous transmet le souffle vital qu'il a lui-même reçu de Dieu. Une fois ressuscité par la toute-puissance de ce souffle, Jésus retourne dans le sein du Père, emportant avec lui l'humanité dans laquelle il est descendu. Il transfigure donc la chair pour toujours. À la lumière du concept de *phénoménologie non intentionnelle* cher à Michel Henry, l'auteur note que la chair du Ressuscité, du fait qu'elle est devenue le lieu de passage où le Logos de vie demeure, après avoir triomphé de la mort, ne peut plus conserver l'identité, les propriétés et l'aspect extérieur d'un simple corps mortel : « [Les disciples] ont bien vu le corps du crucifié et Thomas a mis sa main dans ses plaies, mais c'est sa chair invisiblement transfigurée, habitée par le souffle de vie qui révéla la réalité de sa présence » (p. 98). Dans la perspective de M. Henry, la relation se révèle étroite entre Incarnation et Résurrection, puisque c'est le même souffle de vie invisible qui a ressuscité le Christ dans la chair et qui avait rendu possible son incarnation. Et c'est en vertu de celui-ci que l'homme nouveau est libéré de la mort et accède à une condition inédite. L'auteur analyse ensuite longuement la spécificité de la souffrance et du désespoir, hantant l'âme du Christ crucifié (chap. X). S'appuyant sur Kierkegaard, il rappelle le tourment paradoxal que représente le désespoir. Le désespéré voudrait se défaire de lui-même mais il ne le peut pas, puisqu'il se trouve totalement démuné face à la puissance qui l'a posé dans la vie. Il ne peut, comme le dit Kierkegaard, que « mourir sa mort » ou « vivre le mourir » (p. 128). Désirant assumer pleinement la condition humaine, le Verbe de vie a donc, lui aussi, voulu vivre sa mort jusqu'au bout.

Dans le chapitre 12, l'auteur expose la conception particulière de J.-L. Marion, qui voit dans la Résurrection du Christ un *phénomène saturé* (p. 143). En effet, quand il surgit, le phénomène n'a plus à se justifier devant un tribunal de la raison, conformément au schéma kantien, mais à se donner comme tel. En outre, cette « donation intuitive » faite à notre conscience surpasse infiniment ce que notre visée intentionnelle aurait pu espérer. C'est le surgissement de l'événement qui se révèle déterminant et qui remplit clairement la condition selon laquelle l'intuition déborde la capacité du concept. À cet égard, François Gachoud croit devoir souligner ce qu'il appelle un « oubli » dans la philosophie de Michel Henry. Il prétend en effet que la résurrection n'y trouve pas réellement sa place, par suite de la distinction évoquée plus haut et qu'il juge peu claire entre le corps et la chair, car elle réserve à cette dernière seule l'imprégnation du souffle de vie. Or, fait remarquer Édith Falque, citée dans ce débat, l'incarnation du Verbe de vie, sauf à verser dans le travers gnostique, implique son incorporation, son humanisation historique et réelle dans un corps matériel et visible.

La Résurrection, finalement, peut-elle figurer pour l'esprit autre chose que l'impossibilité suprême ? Peut-être mais, objecte J.-L. Marion, en quoi la raison humaine, incapable d'accéder à ce qui la dépasse, décréterait-elle impossible ce qui ne relève pas d'elle ? La civilisation actuelle ne cesse de nourrir le rêve de repousser toujours plus loin l'échéance de la mort, mais les cures de jouvence les plus efficaces n'atteindront jamais le but de nous en délivrer. La résurrection est la seule manifestation plénière de la vie qui nous ait été offerte comme gage de la finalité de notre condition charnelle et spirituelle.

Face au défi violent que représente la résurrection pour la raison humaine (cette « folie » selon le vocabulaire paulinien), l'auteur cherche d'abord à arracher tout ce qui la concerne au registre de la foi pure ou de l'adhésion aveugle. Les outils conceptuels, empruntés à la phénoménologie, faute de rendre cette foi totalement rationnelle, permettent d'en exposer de façon plus compréhensible et plus acceptable le mystère.

Jean DUBRAY

Bernard Grasset, *Bible, Sagesse et Philosophie*, Nice, Ovadia, 2012, 290 p., 22 €.

L'auteur développe ici les réflexions d'un précédent ouvrage, *Vers une pensée biblique* (recensé dans la *Revue Philosophique*, 2012-4, pp. 577-579). Il se propose de réaliser une synthèse féconde de la philosophie, recherche de la sagesse par la raison, et de la Bible, source d'une sagesse issue d'un « au-delà de la raison » et seule capable de « rendre raison de tout » (p. 7). Ses points de repère sont des concepts-clés tels « cœur/amour », « esprit », « mystère », « expérience », « langage », « présence » (p. 8).

La première partie (« Le Domaine Biblique ») évoque le caractère bivalent des textes bibliques. D'une part, « pour l'Écriture Sainte, la vérité se situe toujours au-delà de nous, reçoit nécessairement une coloration religieuse » et, « en ce sens, la philosophie s'efface devant la Révélation » ; c'est ainsi que « la Bible reste étrangère à l'économie conceptuelle » et que « plutôt que d'argumenter, de raisonner indéfiniment, le discours scripturaire appelle, dans le dépouillement des artifices inutiles, à écouter le mystère » (p. 70). D'autre part, « si la Bible, tout en intégrant des notions philosophiques, en témoignant d'un goût pour la réflexion, d'une volonté de comprendre l'univers, n'est pas un livre de philosophie, elle peut inspirer une philosophie » : « Sans ignorer la raison, et en laissant toute sa légitime place à l'intelligence, elle sait que tout s'origine dans le mystère, tout conflue vers le mystère » (p. 84).

La deuxième partie aborde la pensée patristique. Il s'agit ici surtout de Justin, Éphrem de Nisibe, Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Augustin et Bernard de Clairvaux, auxquels vient s'ajouter, pour le Moyen Âge, Bonaventure. Chez tous ces Pères, la référence à l'Écriture transfigure le sens du mot grec *philosophos*. En effet, dans son effort pour atteindre la vérité, la réflexion se trouve « guidée, éclairée par un dévoilement religieux au centre duquel rayonne le Verbe » et « qui ouvre le cœur sur le visage d'un Homme-Dieu ». Si la pensée chrétienne associe l'éthique à la mystique, la patristique, pour sa part, confère à la philosophie une « dimension sacrée » (p. 85). C'est ainsi que Clément d'Alexandrie « souligne l'identité entre la Sagesse et le Christ » (p. 96). De même, Augustin, « par

l'importance qu'il accorde à l'être, à la vie, à la sagesse comme don de transcendance, à la charité, à l'esprit, au mystère, à la poésie, se trouve en consonance profonde avec la Bible » (p. 120). Pour Augustin, « sans un cœur ardent l'homme ne peut connaître le Christ » (p. 114). L'auteur conclut néanmoins que, du fait sans doute de l'influence de Platon, le concept de cœur est « absent » de l'œuvre d'Augustin (pp. 126-127). Enfin, chez Bernard de Clairvaux, la « réflexion sapientielle, philosophique s'insère dans une spiritualité, une mystique » (p. 123). Il prolonge les « grandes intuitions de la patristique », mais sa pensée reste « fondamentalement d'inspiration biblique et d'une grande fécondité » (pp. 134-135). Chez lui, « les courants monastiques et universitaires » se rejoignent, tandis qu'« avec la scolastique triomphante, ils allaient tendre à se séparer » (p. 135). Pour Thomas d'Aquin, le « mystère n'est plus le phare de l'acte philosophique ». Pourtant, dans le thomisme, « la raison et le mystère sont appelés à se rejoindre » (pp. 137-138).

La troisième partie propose une étude de la pensée de Pascal, en renvoyant le lecteur à l'édition Brunschvicg, que l'on croyait dépassée depuis fort longtemps. Pour Pascal, « la lecture de la Bible n'est pas affaire de science, mais de mystère » (p. 141). Une telle affirmation tient-elle compte pourtant des « Preuves de Moïse » et des « Preuves de Jésus-Christ » que proposent les *Pensées* ? En outre, la sagesse de cette œuvre ne compte pas moins de trois centres, puisqu'elle est « théocentrée, christocentrée et en même temps anthropocentrée » (p. 147). Si Pascal « sait que ce n'est pas la réflexion philosophique qui apporte la vérité », « cependant des thématiques essentielles à la réflexion philosophique [...] jalonnent le cheminement apologétique » et ce que Pascal « cherche à atteindre à travers ces philosophes [Platon, Epictète, Montaigne, Descartes], c'est le cœur même de la philosophie » (pp. 149-150). « Pascal est philosophe », même si son « constat philosophique essentiel consiste à souligner l'échec de la philosophie » (p. 151). Quel est donc, se demandera-t-on, ce « cœur de la philosophie » que Pascal est censé vouloir atteindre ? Curieusement, l'auteur affirme que « le cœur appartient à l'esprit de finesse » et à l'esprit tout court (p. 161). Que reste-t-il alors de la hiérarchie des trois ordres ? Il conclut, de façon surprenante si la philosophie est incapable d'atteindre la vérité, que « la philosophie de Pascal se trouve en harmonie avec la Bible » (p. 169).

La quatrième partie évoque la pensée de Louis Lavelle et de Gabriel Marcel. À propos du premier, l'auteur conclut que « la sagesse de l'amour, de l'esprit et de l'être permet de dépasser le scepticisme, de donner sens à l'activité philosophique comme vecteur de vérité » (p. 199). Échappant aux trois écueils du subjectivisme, de l'idéalisme et du panthéisme, le philosophe Lavelle, ami de la sagesse, parvient à une notion de Dieu qui n'est point le « Dieu des philosophes » selon l'expression de Pascal, mais un Dieu personnel, un « Dieu d'Abraham spiritualisé, intériorisé » (p. 200). Comme Louis Lavelle, Gabriel Marcel aime « creuser les richesses du don de la présence » (p. 203), cette présence étant indissolublement liée à l'absence et au mystère. C'est ainsi que « la philosophie qui interroge l'être en sa profondeur se découvre en affinité avec la religion » (p. 227) et que sont nées « une philosophie du témoignage et du tragique, de l'être et de la lumière, une sagesse du mystère » (p. 229).

La cinquième partie (« Aux sources d'un Avenir ») conclut que « ce n'est pas la Métaphysique qui constitue les racines de la philosophie, mais la Bible » et que « revenir à la Bible, c'est retrouver dans la pensée l'ordre de la profondeur » (p. 241). « Il faut revenir à Athènes et à

Jérusalem », pour tracer, « dans un dialogue éclairé et éclairant de la philosophie et de la religion, un chemin de dépassement du scepticisme » (p. 249). Ainsi, « la philexégèse, alliant philosophie et exégèse », pourra s'exprimer « en philosophèmes, denses intuitions de la lumière » (p. 255) et apporter la preuve que « l'aspiration philosophique la plus haute se réalise dans un au-delà de la philosophie » (p. 259). Une réflexion sur les thèmes Bible, Sagesse et Philosophie doit s'exprimer dans un langage simple, aussi proche que possible du cœur, de l'esprit et du mystère, pour faire comprendre que « la preuve biblique advient comme profondeur de la philosophie » (p. 262).

Il faut remercier l'auteur d'avoir traité, avec une plume toujours alerte, ces trois grands thèmes, qui semblent souvent appeler des conclusions bivalentes et complémentaires.

Thomas More HARRINGTON

Frédéric Guillaud, *Dieu existe*, Paris, Le Cerf, coll. « La nuit surveillée », 414 p., 29 €.

Il faut l'avouer sincèrement, il nous a rarement été donné de lire un ouvrage où la métaphysique aristotélo-thomiste – et plus spécialement sa théodicée – atteigne un tel degré de clarté pédagogique, de force démonstrative et de compétence scientifique. Il n'est pas difficile d'identifier, cependant, les auteurs et les courants responsables, notamment à partir du XVIII^e siècle, du déclin réel et de la désaffection profonde qu'elle a connus auprès du public et dans lesquels d'aucuns auraient voulu à tout jamais l'enterrer. Évidemment, le kantisme comparait, le premier, au banc des accusés. L'esthétique transcendantale, incluant la subjectivité du temps et de l'espace, se voit récusée au nom de la succession temporelle des choses et de leur répartition physique dans l'espace. La même critique se déploie à l'égard des antinomies de la raison pure. Du fait que chaque phénomène nécessite une cause, on ne saurait déduire, selon Kant, que la totalité des phénomènes en réclame une. Or, le philosophe allemand ne saisit pas qu'une série de phénomènes, fût-elle infinie, ne cesse pas néanmoins d'être éternellement dépendante. À cet égard, il faut se rappeler que la notion d'origine diffère radicalement de celle de commencement. Une assimilation des deux termes conduirait à confondre antécédence et dépendance. L'auteur cible ici particulièrement l'erreur de S. Hawking qui voudrait rendre la loi de gravitation responsable de la création et qui identifie indûment le vide quantique au néant.

On s'achemine, au long du chapitre II, vers l'hypothèse inéluctable de l'Être nécessaire. Une des objections examinée par l'auteur consiste, à l'instar des matérialistes, à supposer que la cause première pourrait être la matière elle-même, en perpétuelle transformation. Comment accepter alors que le Tout possédât des propriétés émergentes dont est dépourvue chacune de ses parties constitutives ? L'idée de cause première s'impose donc irrésistiblement, la pâte à modeler primitive se révélant un bien piètre candidat au statut d'être nécessaire en soi. L'univers apparaîtra toujours comme une réalité contingente qui aurait pu être différente et donc n'être pas. La cause première doit avoir sa raison d'être en elle-même et, par conséquent, être débarrassée de toute limitation spatio-temporelle. Ainsi il existe un Être sans restriction, sans limitation et dans lequel essence et

existence coïncident, faute de quoi il aurait besoin lui-même d'une explication externe plus fondamentale. Après l'examen de quinze objections très diverses, portant sur toutes les raisons possibles de douter de ce schéma rationnel, l'auteur en vient au chapitre III à aborder la question à la fois scientifique et philosophique des rapports de l'hypothèse-Dieu et de celle du « Big-Bang » primitif. Les pages consacrées à l'argument du kalâm, repris et illustré par Kant, selon lequel un univers dépourvu de point de départ, parce qu'illimité temporellement, ne pourrait jamais rallier notre présent, se révèlent particulièrement denses. En effet, comment serait-il possible de rejoindre depuis cet abîme sans fond un point quelconque de la série des phénomènes ? En dépit de sa mauvaise réputation et en raison de conclusions scientifiques concordantes, l'argument du Big Bang s'impose avec force. Dans cette perspective, il existerait un segment de temps t_1 , non précédé d'un segment d'égale durée. Ni le vide quantique (qui a besoin, à son tour, d'être expliqué), ni le néant ne sauraient assumer la responsabilité de ce premier moment. La cause du temps n'est donc pas dans le temps et s'il est faux de prétendre que c'est la science qui prouve Dieu, on peut soutenir que c'est la métaphysique se servant du constat de la science qui tente d'y parvenir.

Le chapitre IV, intitulé curieusement « Dieu Grand Designer », renouvelée, avec un certain bonheur, l'ancienne « preuve » classique de l'existence de Dieu par la finalité universelle. L'objection du hasard se heurte en effet à des impossibilités manifestes. Ainsi, l'apparition de la vie dans le cosmos en constitue le défi ultime. La production, de manière aléatoire, d'une cellule vivante, représente une tâche combinatoire insupportable, car il faudrait que ce genre d'exploit se reproduise toujours dans le sens d'un accroissement de la fonctionnalité. Or, les physiciens découvrent qu'une modification minime de ses conditions initiales d'éclosion aurait entraîné la stérilité complète de l'univers. Si 10^{49} secondes après le Big Bang la densité de l'univers eût été infinitésimalement simplement différente, l'espace n'aurait pas été euclidien et la vie se fût révélée impossible. On ne peut, semble-t-il, dissocier l'acte de créer de celui d'organiser.

Les chapitres consacrés à l'argument ontologique développent la part de vérité qu'il contient et qui débouche sur l'idée d'infini, reflet dans notre esprit de l'idée de Dieu. Dans l'optique cartésienne l'idée d'infini précède celle du fini. L'infini n'est pas connu en tant que tel, mais vécu en creux, comme un dynamisme, comme un manque, comme une insatisfaction. Il détermine notre perception du monde comme réalité imparfaite, il est, telle la lumière du jour, la condition d'apparition de toute chose. L'aspiration au bonheur plénier offre comme la facette affective de cette obsession de l'infini.

Comme on devait s'y attendre, l'argumentation générale, propre à la théodicée aristotélo-thomiste, fût-elle réexaminée et confortée par les données scientifiques les plus récentes et la logique la plus imparable, vient buter sur l'éternelle et douloureuse objection du Mal. Le débat dure depuis des siècles. Visiblement, le problème en soi déborde le cadre de l'étude envisagée ici, mais surtout une observation pertinente vient en clore opportunément et provisoirement l'analyse. En effet, le théisme, sauf à clarifier les éléments de la question, ne peut, à lui seul, apporter une réponse satisfaisante à cette redoutable interrogation. L'éventualité d'une Révélation et la promesse d'un Dieu venant partager la souffrance humaine pourraient laisser entrevoir une lumière pour l'esprit et une espérance pour le cœur. Cependant une telle démarche, tout en soulevant des problèmes théologiques

redoutables, relève, on le comprend, de la foi et non de la raison pure. Quoi qu'il en soit, par la clarté intrinsèque du propos, les qualités pédagogiques de l'exposé, la fermeté et l'aisance du style, la lecture de cet ouvrage reste éminemment conseillée.

Jean DUBRAY

André Hirt, *La Grâce désaccordée*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2014, 189 p., 21 €.

Il est de la nature de l'essai de jouer du paradoxe ou de s'appuyer sur la polysémie d'un concept pour faire surgir des problématiques nouvelles. Celui-ci ne déroge pas à la règle générale. Le terme de *grâce* qui en constitue le thème central se nourrit d'une riche tradition théologique et a laissé dans notre culture la trace de brûlantes querelles, liées aux noms prestigieux de l'*Augustinus*, de Pascal, de Port-Royal... Faveur divine octroyée dans le mystère impénétrable de la prédestination, quel sens peut revêtir ce mot dans un univers sécularisé ? « La perte de la foi n'est jamais que l'éloignement et l'évanouissement de quelques mots » (p. 12). Il serait regrettable, cependant, d'en laisser péricliter la richesse et le sens. Sans la grâce, l'être humain ne fait que subir la nature, s'en forge une représentation se réglant uniquement sur des significations d'objets, sur « un désir qui n'est pas reconnu ». Or, selon son acception la plus traditionnelle, elle ne relève pas du pouvoir de la créature, elle doit toujours être reçue. Elle ne se réduit pas au donné – ensemble de faits établis et prévisibles selon les lois naturelles – mais elle incarne le don lui-même, l'événement du don, notamment l'existence dans sa facticité. Ainsi, dans l'expérience artistique, le tableau ou la symphonie surgissent comme des productions qu'on ne saurait jamais déduire intégralement d'un quelconque système de causalités antérieures, ni rapporter à une raison pleinement explicative. Donc, dans l'idée générale de la grâce, subsiste son attache à la liberté et à une « causalité dont la raison de fond est insondable et dont le mode de production se soustrait à l'analyse et à la suffisance » (p. 26).

Le chapitre intitulé, de façon quelque peu provocante, « Les éclats de la grâce » nous invite à voir celle-ci à l'œuvre dans les situations les plus diverses, comme celles du bonheur éprouvé ou de la beauté rencontrée. Après quelques observations sur le poème, nouvelle naissance, pur « vouloir-dire », l'auteur en vient à analyser les liens subtils qui unissent la grâce et la joie, laquelle « se découvre lorsque choses et événements depuis leur situation d'isolement se rapprochent, concordent et s'emboîtent » (p. 40). Ce jugement qui pourrait convenir à une définition de la métaphore, l'auteur l'applique préférentiellement au symbole (« unité du sensible et du sens ») et à l'allégorie, tout en cherchant à les différencier. L'allégorie a pour objet de « surligner la totalité du sens, l'absence et l'ab-sens de la grâce, la présence, en toute chose, impénétrable et sans la moindre possibilité de salvation, de la mort » (p. 54). En fait, l'allégorie n'achève rien, on peut même voir, en elle, comme une théorie de l'inachevé. Par ailleurs, l'abêtissement, cher à Pascal, étudié en paragraphe X, ne désigne-t-il pas finalement tout effort visant à se rendre disponible, à dégager « l'espace vivant d'un soi » ? Un des sens constants de la grâce se dévoile donc comme étant une anti-nature. À cet égard, ce que les hommes ont engagé dans la technique ne représente qu'une approche profane de la notion. Dans le paragraphe XIII, l'auteur insiste, à nouveau, sur le caractère inexplicable de toute création artistique, laquelle renvoie,

finale, au mystère de l'être. Nous ne savons pas d'où viennent les choses, alors que leur présence surabondante nous assiege et nous obsède.

Des nombreuses pages consacrées à Heinrich von Kleist, qu'André Hirt a particulièrement étudié, retenons quelques insistances majeures. Soulignons, notamment, sa réflexion sur le langage. Aux yeux de Kleist, pour qui la critique kantienne se révéla désespérante dans le domaine de la vérité, les idées et leur formulation progressent d'un même pas. Aussi, lorsque l'idée est exprimée de manière confuse on ne peut aucunement en conclure qu'elle a été pensée confusément. Les idées exprimées de manière désordonnée sont justement celles qui ont été conçues de la manière la plus claire. Lorsque les mots, au-delà des bégaiements et des tâtonnements, touchent leur but, « lorsque le geste se résout dans la réussite simple de l'action », la grâce est alors au rendez-vous (p. 113). La musique incarne aussi une expérience privilégiée pour Kleist. Domaine par excellence de la syncope et de la césure, elle apporte une exaltation, un enthousiasme, ouvrant en cela la pensée et même « de la pensée à la pensée ». Rien n'est capable comme elle, sinon le rêve, de posséder cette puissance d'interruption, de déplacement et de bouleversement.

La dernière partie, intitulée « L'Inconsolable », livre également quelques réflexions originales sur Proust, dont toute l'œuvre pourrait se définir comme une « recherche de la grâce perdue ». La grâce de cet écrivain ne consiste pas dans le fait de s'être « sauvé » à tous les sens du terme par et dans l'écriture, mais d'avoir trouvé en elle le bonheur. Sa personnalité s'impose comme une subjectivité « touchée par la grâce d'écrire dans un monde et une histoire – les nôtres – qui en ont perdu jusqu'à l'idée » (p. 185).

Sur ce livre, dont la composition et la rédaction vibrent d'une tension dialectique permanente et dont les différentes parties offrent d'étonnantes disproportions, bornons-nous à une simple observation. Il peut sembler parfaitement légitime de se donner le sens théologique du mot *grâce* comme postulat initial pour tenter ensuite de le séculariser. Mais est-ce vraiment pertinent ? Originellement, le vocable véhicule la signification parfaitement païenne de faveur, de bienfait et aussi de charme et de beauté. De Cicéron à Suétone en passant par Térence, on le voit constamment usité dans ces diverses acceptions. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la théologie chrétienne s'en est emparée pour caractériser la volonté salvifique et gratuite de Dieu à l'égard de l'être humain. Mais cette utilisation, finalement seconde, n'a jamais supprimé la densité profane dont l'a toujours revêtue la culture occidentale. Les deux significations n'ont cessé de cohabiter plus ou moins harmonieusement dans le langage courant et la littérature. Bref, cette analyse, qui en appelle bien d'autres, présente l'appréciable avantage d'inciter à approfondir une confrontation qui, bien que stimulante, n'a pas dévoilé encore toutes ses richesses.

Jean DUBRAY

Sami Pihlström, *Pragmatic Pluralism and the Problem of God*, New York, Fordham University Press, coll. « American Philosophy », 2013, XII-245 p., 55 \$.

Pourquoi l'humanité est-elle divisée sur la question de Dieu ? Sami Pihlström entend résorber le conflit du théisme et de l'athéisme en appliquant la méthode qu'il a toujours suivie : naturaliser et pragmatiser le

transcendental. Le pragmatisme vient nous sauver des dichotomies : il réconcilie les frères ennemis, surmonte les antagonismes insolubles, apaise les divisions du concept qui engendrent des discussions aporétiques. Il est tolérant, anti-dogmatiste, et résout les tensions par son ouverture aux autres. Bref, le pragmatiste est le *good guy*. Cet air bien connu se mêle à un questionnement délibérément transcendantal : ce sont les conditions de possibilité de l'émergence des problèmes qu'il faut interroger, afin de leur appliquer le cautère pragmatiste. Le pragmatisme kantien permet d'éviter les alternatives du relativisme et de l'essentialisme, de l'évidentialisme et du fidéisme, du réalisme et de l'antiréalisme, du profane et du spirituel (c'est le versant naturaliste de la méthode, qui place avec Dewey le religieux dans le monde naturel) et jusqu'à la dichotomie supposée fragile du normatif et du descriptif. Le but est atteint en dissolvant *in fine* la frontière entre croyants et non-croyants. Car tous deux ont un adversaire commun dans leur dialogue, le faux croyant.

La conclusion fait dès lors émerger une question qui est peut-être celle qui préoccupe le plus l'auteur, celle de la différence entre religion et pseudo-religion. Wittgenstein disait dans les *Leçons sur la croyance religieuse* que la religion est affaire d'image ; la question de la pseudo-religion serait dès lors celle de l'image appropriée. Nous devons vivre suivant une image qui préserve le mystère de l'existence, selon S. Pihlström, résolument kantien plutôt que cartésien : le problème de Dieu pour lui n'est pas tant une question sceptique résolue par une épistémologie que la question transcendante « comment est-il possible qu'il y ait un Dieu ? ». Par opposition au pseudo-religieux, le religieux ne cherche pas à dépasser les limites de son pouvoir de connaître. La théodicée, qui résulte du refus de reconnaître l'incomplétude humaine, est au contraire indice de pseudo-religion. Thomas d'Aquin est disculpé par notre auteur *in extremis*, mais les évidentialistes analytiques comme R. Swinburne aussi bien qu'un épistémologue réformé comme A. Plantinga sont rangés parmi les prophètes de la superstition pseudo-religieuse. S. Pihlström avance à couvert, mais finit par montrer son jeu : du point de vue de la religion, aucun choix « purement rationnel » n'est possible (p. 166).

On reprochera moins à l'auteur sa position que la façon dont il la défend : plutôt qu'en avançant des arguments, il procède par des choix arbitraires dans l'histoire de la philosophie (pragmatiste essentiellement), qui révèlent des préférences acceptables surtout pour celui qui les a faits, procédant ainsi à une auto-justification ne laissant guère de place à un lecteur qui chercherait des raisons de suivre ce cheminement. Affublé d'un problème crucial (Dieu) et d'un remède universel (le pragmatisme), l'auteur s'emploie tout naturellement à les conjoindre. C'est l'objet des cinq études monographiques qui constituent le volume. Plutôt qu'un ensemble d'arguments, sont livrées des perspectives hétérogènes censées fournir moins des thèses qu'une image correcte de l'attitude du religieux. Ce pluralisme revendiqué permet de faire cohabiter dans la grande famille pragmatiste, saupoudrés d'une bonne dose de métaphysique (pour faire vivre Dieu) : le transcendantal kantien (et les postulats de la raison pratique), le naturalisme de Dewey (afin d'émanciper le religieux du surnaturel et de faire exister la piété dans la totalité naturelle), une étude (décevante et assez peu utile dans l'économie de l'ouvrage) sur le débat entre Rorty et Putnam (qui conclut que le second est plus religieux que ne l'était le premier), et un retour à James (lequel fonde la religion dans un souci éthique) permettant d'examiner ultimement le problème du mal hors du piège de la théodicée.

Le pluralisme pragmatique ne manquera pas non plus d'intégrer l'influence wittgensteinienne : telle est la recette de cet emplâtre à prescrire à toutes les jambes de bois.

Jean-Marie CHEVALIER

Antonio Spadaro, *Cyberthéologie. Penser le christianisme à l'heure d'Internet*, Bruxelles, Éditions Lessius, coll. « Donner raison », 2014, 156 p., 19 €.

Ce livre a pour but de situer le rôle et de mesurer l'importance des nouvelles techniques de communication dans le vécu quotidien de l'individu croyant et plus particulièrement du chrétien. L'auteur commence par dénoncer les erreurs de jugement fréquemment commises à l'égard de ces procédés modernes, magistralement illustrés par Internet, visant à mettre en relation les êtres humains les plus différents et les plus éloignés les uns des autres. Il cible notamment l'illusion consistant à croire qu'ils constitueraient une réalité parallèle, séparée de l'expérience de tous les jours. Au contraire, ils représentent un espace anthropologique interconnecté avec les autres espaces de notre vie. Bien des avantages et bien des risques résultent de ces nouvelles modalités d'expression et de relation. La légèreté des dispositifs modifie le rapport corporel que nous entretenons avec les objets, lance des défis inédits à la réflexion théologique et met en valeur la spiritualité de la technologie, illustrant « l'appel de Dieu à transformer la création et donc lui-même [l'homme] également en s'aidant d'instruments et de procédures » (p. 22). S'impose alors dans le débat, un nouveau terme, celui de « cyberthéologie », dont le champ d'action pourrait se déployer dans trois directions différentes : recueillir, d'abord, les matériaux théologiques disponibles, offrir ensuite une liste de contributions théologiques à l'étude des cyberspaces, rassembler, enfin, les lieux où on fait de la théologie sur le Net.

Le chapitre II énonce quelques-uns des défis redoutables auxquels est confronté l'internaute engagé dans cette entreprise inédite. Les questions fondamentales posées depuis toujours à la conscience chrétienne le sont à nouveau en des termes entièrement originaux, par exemple : qui est mon prochain, quand la notion de voisinage est à ce point bouleversée ? Où est mon prochain, quand les structures ecclésiales et nationales paraissent se diluer dans un espace sans frontières ? La métaphore de la vigne et des sarments, utilisée par le Christ pour illustrer l'union intime de sa personne avec la communauté des fidèles, pourrait-elle s'appliquer à l'immense toile réticulaire tissée par les pratiquants d'Internet ? Le risque d'une totale horizontalité des rapports et du sens, entraînant un sérieux affaiblissement de la transcendance et celui d'une perte de contact avec le réel, ne s'annoncent-ils pas comme les bénéfices prévisibles et discutables de cette prodigieuse aventure ?

Après avoir souligné le caractère à la fois négatif et positif du « hacker », associé à l'art audacieux et subversif de s'introduire dans les sites protégés pour les explorer voire les saboter, l'auteur reconnaît que ce comportement trahit le rejet formel et égalitaire de toute forme de hiérarchie. Celle-ci, en effet, se montre tacitement hostile à l'indépendance de la recherche et à la liberté qu'implique tout travail comparatif. Le *Net* forge une mentalité de partage qui s'identifie à l'échange pur et simple,

affecté d'une seule limite : l'insuffisance inévitable de toute information. L'image de l'Église en sort, à son tour, quelque peu bousculée, car elle ne se réduit plus alors à la sociologie des rapports ecclésiaux ou à la pesanteur des institutions, mais, bien qu'insérée dans l'histoire, elle la transcende et requiert, pour être perçue, le regard de la foi. Toutefois, la dimension sacramentelle qui la caractérise peut-elle s'exprimer dans le cadre d'Internet ? L'auteur fait remarquer à ce sujet que la réalité virtuelle de l'Eucharistie ne saurait remplacer, pour le croyant, la présence réelle du Christ mais qu'elle peut raviver l'antique notion de communion spirituelle et même la rendre la plus intense. Le livre liturgique qu'on porte en procession et qu'on encense n'est-il pas, lui-même, le support d'une pensée qui le dépasse ? « Comme le texte n'est pas lié à la page, pourrions-nous dire, "flotte" dehors, l'écran est toujours non "remplaçable" mais interchangeable » (p. 112). Les technologies digitales et télématiques ont créé un nouvel espace d'expérience comme l'avaient fait les plus grandes technologies du passé, auquel, désormais, le culte chrétien est appelé à se mesurer.

La conclusion rappelle la qualité prophétique voire visionnaire de certaines intuitions de Teilhard de Chardin. L'immense système nerveux que déploie sur le globe les réseaux informatiques de communication paraît correspondre parfaitement à l'avènement de la noosphère prédite et exaltée par l'illustre jésuite : « Tout le globe, écrit N. Hawthorne, est une immense tête, un cerveau, instinct et intelligence en même temps ! Ou bien, nous pourrions dire qu'il est lui-même pensée, rien d'autre que pensée et non la matière que nous croyons » (p. 131).

Ce petit ouvrage se révèle porteur d'une réflexion pertinente sur toutes ces questions et ouvre des perspectives à la fois rassurantes et exaltantes à l'égard de techniques révolutionnaires, mais désormais entrées dans nos mœurs, partie intégrante de nos divers horizons, qu'ils soient intellectuels ou spirituels.

Jean DUBRAY

Sylvie Taussig (dir.), *Charles Taylor : Religion et sécularisation*, Paris, CNRS éditions, 2014, 282 p., 25 €.

Dans *L'Âge séculier* (AS) de 2007, Taylor propose un parcours philosophique interprétant l'émergence progressive de l'humanisme séculier ou exclusif. Cet humanisme sans Dieu est souvent l'option par défaut pour nos contemporains, il est la conception de l'épanouissement humain qui paraît la plus plausible, bien plus plausible que l'option religieuse pourtant toujours présente sur le marché des croyances. L'autonomie personnelle et l'épanouissement immanent deviennent des valeurs et des idéaux entrant en tension avec le christianisme défendu par Taylor, en particulier dans sa version catholique.

Comme souvent pour les ouvrages collectifs, ce recueil de textes sur l'AS est assez inégal. Certains textes sont très courts (Montenot, Poulat, Monod, Schlegel) ou bien peu précis (Motzkin ou le plaidoyer catholique de Valadier), et même parfois ils ne font pas réellement mention de Taylor, comme ceux de Zheng, Abel ou Wismann, qui, certes, fournit un contrepoint intéressant en travaillant Habermas. D'autres articles, plus fouillés, suffisent néanmoins à justifier l'étude de ce volume.

Revue philosophique, n° 1/2015, p. 95 à p. 140

On pourra commencer la lecture par le résumé utile de l'AS donné par Sylvie Taussig. On remarquera qu'elle paraît défendre une laïcité anti-religieuse aux antipodes du projet de Taylor, fervent défenseur des continuités historiques ou, mieux, des transformations sans liquidation, puisque Taylor assume pleinement son engagement catholique dans un monde séculier. On complétera cette première approche par la lecture des textes de Gauchet et Portier qui situent l'AS au sein des sociologies et philosophies des religions. Comme le rappelle Portier, Taylor souscrirait aux programmes sociologiques qui voient dans la situation contemporaine non pas une sortie de la religion mais une reconfiguration du religieux. Mais, à ces sociologies, Taylor ajoute une anthropologie philosophique mettant en valeur la permanence d'un désir de Dieu ou plus simplement d'un désir d'une plénitude dont certaines expériences nous font comprendre qu'elle ne se trouvera pas dans la quête moderne d'un bonheur individuel.

Reprenant la rapide interpellation de Monod à propos du silence de Taylor sur Blumenberg, Bouchindhomme décrit aussi comment Taylor refuse l'idée d'une sécularisation où le religieux disparaîtrait peu à peu. Taylor s'attache à reconstruire les sources religieuses de la modernité et à préciser comment le religieux reste pertinent. Or cette pertinence suppose que l'individu croyant peut et doit participer au débat public. Pourtant, Taylor, qui se revendique catholique, ne nous dit pas comment le rapport catholique à l'autorité peut s'inscrire, sans tension, dans le pluralisme des débats publics, ce que Wismann souligne aussi en exposant la théorie habermassienne de la rationalité communicationnelle. Roy montre que l'idée d'accommodement raisonnable, chère à Taylor, ne permet pas de penser un bien commun puisque l'identité religieuse des individus telle qu'il la comprend empêche de construire, sur un mode pluraliste, une culture commune.

Peut-être un des problèmes majeurs de l'ouvrage de Taylor se situe-t-il dans son ambition démesurée, propre à sa perspective philosophique cherchant à embrasser des siècles d'histoire religieuse, politique et sociale. Sans nier les précautions de Taylor, qui reconnaît les limites et les incertitudes de certaines de ses assertions, il faut noter que les sources mériteraient d'être plus discutées et parfois plus nombreuses. Par exemple, les thèses de Lucien Febvre sur l'incroyance, le cœur du sujet de l'AS, sont maintenant mises en question ; or Taylor passe ces débats sous silence, et le recueil aussi, ce qui est plus gênant. On regrettera que ce volume n'aborde donc pas plus frontalement les limites méthodologiques du programme taylorien d'histoire des représentations, notamment à propos de la période clef qu'est la Réforme. Car une question demeure, bien qu'une réponse négative se dessine à la lecture du recueil : le parcours de l'AS résisterait-il à un examen, par des historiens, de chaque période étudiée ? Tous les auteurs se penchant sur des situations particulières paraissent indiquer l'échec de Taylor à penser la diversité des situations séculières. Roy et Redissi à propos de l'Islam, ou Goody à propos du profane d'avant le monothéisme, indiquent une autre approche de la sécularisation, moins englobante ou totalisante, mais plus rigoureuse car empirique. De même, Azria, en partant du judaïsme séculier de Spinoza, lève le voile sur une sécularisation complexe qui ne recoupe que partiellement la grille herméneutique de Taylor.

Yann SCHMITT

Anthropologie

Raphaël Chappé & Pierre Crétois (dir.), *L'Homme présupposé*, préface de Christian Lazzeri, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, coll. « Épistémè », 2014, 316 p., 22 €.

Ouvrage d'anthropologie philosophique, *L'Homme présupposé* reprend les contributions de deux journées d'études tenues le 16 février 2009 à Paris Ouest Nanterre (formant la seconde partie du volume) et le 23 mars 2011 à l'Université de Provence (constituant la première partie). Pour ses promoteurs, l'enjeu de cette entreprise consiste à « étudier comment des présupposés anthropologiques fonctionnent comme des éléments déterminant intrinsèquement des positionnements doctrinaux » (p. 16). Plus précisément, il s'agit d'interroger l'arrière-plan anthropologique de l'individualisme méthodologique, pour révéler ses partis pris et choix théoriques. Et, ce faisant, de montrer que ce courant théorique n'échappe pas à des présupposés anthropologiques, contrairement à la revendication de neutralité ontologique de ses partisans (d'où le titre du livre). Cette entreprise est menée dans un cadre pluraliste, les auteurs assumant des positions parfois très diverses, même si on sent les influences de Marx et d'Althusser dans nombre de textes.

Précisons que la critique menée dans ce livre est purement philosophique. Hormis quelques références à Marshall Sahlins, aucun appel n'est fait à l'anthropologie sociale et culturelle, laquelle a pourtant élaboré depuis longtemps des analyses excluant *de facto* toute perspective individualiste (qu'il suffise d'évoquer Louis Dumont, Claude Lévi-Strauss, Maurice Godelier...).

La première partie répond de manière directe au projet annoncé dans l'introduction, en étudiant le motif de la robinsonnade, idéal-type de l'individu atomique. Deux articles traitent de la construction littéraire du mythe (Laurent Gerbier, Blaise Bachofen). Le Robinson comme modèle théorique est interrogé à partir de Michaël Walzer (Joëlle Zask), de Hobbes (Pierre Dockès) et de Carl Menger (Gilles Campagnolo). L'idéologie individualiste des robinsonnades est critiquée à partir de Rousseau (Pierre Crétois), du roman utopique la *Basiliade* de Morelly (Stéphanie Roza) et du *Capital* (Frédéric Montferrand).

La seconde partie élargit l'analyse à diverses théories anthropologiques contemporaines, mises en rapport avec des anthropologies classiques : l'anthropologie comme connaissance pragmatique chez Foucault et Kant (Valentina Ragno), l'homme comme être auto-constitué selon Pic de la Mirandole et Hans Jonas (Flore d'Ambrosio-Boudet), la « science nouvelle » de Vico (Baldine Saint Girons), l'ontologie du social d'après Rousseau et Philipp Pettit (Pierre Crétois). Les quatre dernières contributions se veulent plus radicalement critiques, visant à faire ressortir les impensés de l'anthropologie elle-même : discussion de la lecture féministe des théories du contrat social par Carole Pateman (Anne Morvan), relecture du cogito cartésien par Lacan (Nicolas Floury), reprise de « l'anti-humanisme » spinoziste par Althusser (Raphaël Chappé), critique des présupposés anthropologiques du marxisme par Baudrillard et Lyotard (Claire Pagès).

Adressé en priorité aux philosophes, ce livre intéressant gagnerait à être lu par les spécialistes des sciences humaines, au premier chef par les économistes.

Stanislas DEPREZ

Roger-Pol Droit (dir.), *Figures de l'altérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, 244 p., 21 €.

Ce volume, publié sous la direction de Roger-Pol Droit, est issu des travaux du Centre Jean Pépin (UPR 76 du CNRS). Il comprend, outre la préface de Pierre Caye, qui réussit brillamment à exhiber la logique souterraine de ce projet collectif, six autres contributions, toutes d'excellente facture et, qui plus est, totalement dépaysantes parce que singulières. Ce qui fait d'ailleurs que le titre du livre tient doublement ses promesses. D'une part, les auteurs, tous spécialistes d'un domaine de recherche particulier, ouvrent ici des perspectives originales sur des « figures de l'altérité » méconnues (voir notamment les interprétations de certains textes d'Euripide, de Rousseau et de Lucien de Samosate), ce qui renouvelle ou élargit bel et bien nos représentations habituelles (métaphysiques et même post-métaphysiques) de l'altérité. D'autre part, la succession, de chapitre en chapitre, d'analyses et de thèses toutes plus judicieuses les unes que les autres, et par là même incomparables, ne peut manquer de susciter un surcroît d'altérité.

Ce supplément d'altérité, imputable à la forte personnalité spéculative de chacun des contributeurs – Pierre Caye, Frédérique Ildefonse, Paul Audi, Luc Brisson, R.-P. Droit, Michel Meyer et Christian Jambet –, était-il prévu ? Oui, sans doute. Mais le paradoxe est alors le suivant : en nous donnant à voir sept grandes figures de chercheurs penchés sur un objet commun, ce volume redessine plus ou moins, et sans doute à l'insu des auteurs eux-mêmes, une cartographie familière, celle d'une partition institutionnelle et sans surprise des savoirs (l'éthique et l'esthétique, la morale, la philosophie grecque, la philosophie indienne, la philosophie islamique, etc.). Tout se passe donc comme si, au moment d'élargir tous les cadres conceptuels et d'en finir avec le « machinisme de l'altérité » (p. 9), les penseurs les plus audacieux devaient tout de même ne le faire que prudemment, c'est-à-dire en prenant soin de ne jamais franchir les frontières qui délimitent les compétences des uns et des autres.

Sous cet angle, et pour éviter tout mauvais procès à un ouvrage dont chacun des chapitres vaut, à lui seul, bien plus que de nombreux livres que l'on trouve aujourd'hui dans le commerce, nous conseillons au lecteur de se reporter assez tôt à la contribution de R.-P. Droit, intitulée « Chez soi ou chez les autres. Variations autour de l'*oïkos* ». En déconstruisant patiemment les fausses tensions ou oppositions du dedans et du dehors, du Moi et d'Autrui, de l'Homme et du vivant, et en montrant que l'on est toujours et déjà, fût-ce au prix d'une irréductible instabilité, à la fois chez soi et chez les autres, R.-P. Droit déjoue par avance toute polémique inutile. L'enjeu actuel de la réflexion philosophique n'est plus, à ses yeux (comme d'ailleurs à ceux de P. Caye), de se dépasser ou de se surpasser, ou si l'on préfère, de viser l'au-delà de l'essence, et pourquoi pas l'au-delà de l'au-delà, et ce indéfiniment – que l'on nomme cela mauvais ou bon infini, ou encore réforme ou révolution – mais de prendre conscience de nos possibilités réelles de coexistence puisqu'il y va dorénavant de notre survie. En ce sens, la rédaction et la coordination de *Figures de l'altérité* peut déjà valoir, ne serait-ce qu'au sein de la communauté des esprits, comme un exemple ou un symbole d'une coexistence réussie. Qu'un ouvrage ou un article ne soit qu'un livre, et ne puisse pas changer le monde, c'est certain. Mais ce n'est surtout pas une raison pour ne pas lire ce manifeste lumineux, dont les dernières pages, écrites par Christian Jambet, donnent beaucoup à penser.

Alain PANERO

Florence Richter, *La Déesse et le Pingouin*, Waterloo, Avant-Propos Éditeur, 2014, 174 p., 19,95 €.

Voici un livre atypique. Pour la forme, il est essentiellement constitué d'un dialogue, parfois émaillé de poèmes, entre Rose, la femme issue du fond des âges ou surgie de nulle part, et Carl, chez qui on devine un avatar du psychanalyste Carl Jung. Il s'y passe de l'action et même un meurtre. Mais l'intérêt du livre est surtout philosophique. Par la bouche de Rose, l'auteure y rappelle l'intérêt et la pertinence actuelle de tous les anciens mythes qui ont fondé l'humanité. Nous parcourons l'épopée de Gilgamesh, les aventures des héros antiques, les rêves des alchimistes ou les rites et les symboles de nombreux peuples. Avec cette idée fondamentale : d'une civilisation originaire, celle des mythes, qui donnait une place essentielle aux femmes, à la terre-mère, à la déesse-mère, on est passé à une civilisation contemporaine incomplète, dominée par le sexe masculin et fondée sur le seul culte de la Raison ou du Logos, en l'absence de son complément nécessaire que sont les vertus de l'émotion et du cœur. « À notre époque, la Raison domine tout [...] et le rêve se venge [...], les passions refoulées se déchaînent » (p. 120).

Même si elle est parfois injuste envers les apports de la raison (il n'est pas évident, hélas, que, de nos jours, la raison domine tout et ses apports sont sans doute plus positifs qu'elle ne veut bien l'admettre dans le feu de sa démonstration), le souhait de l'auteure pour un monde plus équilibré entre ce qu'elle caractérise comme valeurs féminines et valeurs masculines – les philosophies asiatiques diraient « le yin et le yang » – ne manquera pas d'intéresser les philosophes de la modernité : « Toute orientation prise à l'excès tend à développer des vices cachés » (p. 125). Et, au sein de ces valeurs féminines à retrouver, l'auteure place aussi le respect de la nature et de l'animalité, voire l'émerveillement qu'ils procurent (« la noble évidence des animaux », p. 67). Ce sont là des préoccupations très modernes : « complexe, animal, caché, le sexe féminin contrevient à l'esthétique autant qu'à l'éthique issues du Logos » (p. 75). Ou encore : « Je ne croirai qu'en un dieu qui serait pingouin » (p. 83). « Pour renouer avec le cœur, il faut à nouveau s'animaliser » (p. 83). Enfin, sur un plan plus métaphysique, l'harmonie entre le principe masculin et le principe féminin retrouvé s'inscrit dans une dimension plus générale, celle de l'harmonie des contraires. On est ici très proche de la dialectique hégélienne de la pensée ou engelsienne de la nature : « Une œuvre marquée par la réflexion intérieure trouve son fondement dans l'accord des contraires » (p. 93) et « ce phénomène étonnant de la Nature [...] produit un élément et son contraire au même instant » (p. 65).

Un ouvrage étonnant où les questions philosophiques les plus fondamentales se drapent dans une écriture poétique, quand « le cri des corbeaux répond au parfum des roses » (p. 144).

Georges CHAPOUTHIER

Langage, Perception, Pensée

Günter Abel, *Langage, signe et interprétation*, traduit par Lukas Sosoe, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2011, 337 p., 30 €.

Dans cet ouvrage (publié avec le concours du Goethe-Institut, dans le cadre du programme franco-allemand de coopération avec la Maison des

Revue philosophique, n° 1/2015, p. 95 à p. 140

sciences de l'homme) Abel développe une conception interprétationniste et perspectiviste, non pas des langues, mais du discours, de la rationalité, des sciences et enfin de l'action. Cet interprétationnisme ne doit pas être confondu avec un relativisme. Simplement, l'auteur s'autorise de Nietzsche, mais aussi du criticisme kantien, pour rejeter tout principe transcendant censé fonder du dehors l'action et le savoir humains. Nous sommes des êtres finis, sans accès aucun aux choses en soi. S'il rejette toute fondation sur des principes, l'auteur retient de Wittgenstein l'idée que la pratique, en particulier la praxis interprétative, enveloppe des schèmes de parler, de penser, d'action, que nous ne saurions changer volontairement (p. 322). Là, la bêche se recourbe (p. 306), on ne peut creuser plus loin. Une autre image qu'affectionne l'auteur, plus personnelle, est celle de la porte-tambour, image dont il abuse peut-être quelque peu. Non que l'auteur rejette la raison, mais il s'agit d'une simple raison humaine, faillible (p. 301).

Paradoxalement, ce perspectivisme prend même une tournure systématique, appuyée sur une terminologie inédite, en particulier la distinction d'un niveau 1, d'un niveau 2 et d'un niveau 3 de praxis interprétative. Le niveau 1 est si lié à notre organisation psychologique qu'il joue finalement un rôle analogue, en particulier quand il s'agit de comprendre ce qu'est la vérité, à celui que le réaliste réserve aux objets. Mais Abel rejette fermement toute tentative pour fonder la vérité sur la réalité en soi, et il est très sévère avec toute conception qui prétend établir une relation d'isomorphisme entre les choses et le savoir (p. 154). Plus généralement, l'auteur fait passer au crible de sa terminologie propre les conceptions rivales, d'où, disons-le, une certaine perplexité chez le lecteur, qui a parfois du mal à reconnaître la conception originale dans la traduction.

De cet ouvrage systématique émergent deux moments, d'abord les trois premières parties, où la mise en lumière des trois niveaux d'interprétation semble bien ouvrir une voie nouvelle à la philosophie des sciences. On regrettera cependant que l'auteur néglige de confronter réellement ses conceptions à l'histoire des sciences, malgré son intérêt pour le couple analogique/digital.

L'autre sommet se trouve à la toute fin du livre, quand l'auteur entreprend visiblement de substituer à l'éthique de la discussion (p. 298) une éthique de l'interprétation. Il ne s'agit pas alors de rejeter au nom de quelque relativisme culturel toute perspective morale et politique. Au contraire, seule la conception interprétative permet de répondre de (et non de fonder) la démocratie libérale et ses deux valeurs qu'on ose nommer fondamentales, la liberté et l'égalité. La liberté et l'égalité sont avant tout liberté d'interpréter, inséparable de l'égalité en droit de toutes les interprétations. La démocratie libérale n'est pas un « ordre de la vérité et du savoir », mais bien un « ordre des (fondamentalement contingent et faillible) opinions et des croyances » (*sic*, p. 305). Pour autant, on peut parler de vérité, et la vérité ne se confond pas avec le consensus de la communauté de langue et de pensée (p. 236).

On s'étonnera de l'absence de toute allusion au courant herméneutique. Surtout, on lit (p. 6) que les éditions Vrin remercient Sophie Grapotte pour une collaboration impromptue et précieuse qui a contribué à l'achèvement de cette traduction dans les délais impartis. Le résultat n'est malheureusement pas très probant ; par exemple, p. 312, on lit : « On peut ne peut pas mentionner des raisons. » Une telle formule est plutôt difficile à... interpréter. En fait, l'ouvrage est si mal traduit que de longs passages sont à peu près hermétiques même pour le lecteur averti ou très averti. Cela nous interdit de nous prononcer réellement sur la qualité de cette œuvre, par ailleurs si suggestive.

Henri DILBERMAN

Jocelyn Benoist, *Le Bruit du sensible*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2013, 241 p., 22 €.

S'inspirant à la fois du discours critique de Wittgenstein et des aperçus suggestifs de Merleau-Ponty, l'auteur excelle ici à débusquer les faux problèmes qui, depuis toujours et jusqu'à présent, faussent notre précompréhension de ce qui a pour nom « perception ». En ayant consciencieusement façonné, au nom de la sacro-sainte valeur du questionnement philosophique, un prétendu « problème de la perception » (p. 12), tous les philosophes – y compris, aux yeux de Jocelyn Benoist, les plus subtils phénoménologues – auraient manqué la radicalité d'une expérience qui excède non seulement toute catégorisation de type intellectualiste mais encore toute donation ou saisie d'un quelconque sens. Autrement dit, obnubilés par la recherche philosophique, à leurs yeux prioritaire et incontournable, d'un sens du sensible, les grands penseurs de la tradition rationaliste des siècles passés, comme les grands phénoménologues contemporains encore et toujours en quête d'intelligibilité, voire de transparence, auraient oublié que la philosophie, quelles que soient ses formes et ses méthodes, ne peut pas s'empêcher de mettre à distance, de façon fictive et pour mieux la réintégrer ensuite dans son giron, une situation qui, en fait, la précède et la dépasse, et sur laquelle elle n'a de prise qu'imaginaire. Que la perception ne soit donc jamais un problème philosophique mais ce qui, au contraire, enraie, envers et contre les philosophes eux-mêmes, tout questionnement prétendument matutinal, et qui plus est, toute discursivité bien rôdée, fût-elle de type transcendantal ou dialectique, telle est la leçon que l'A. nous demande avant tout de retenir. Si le sensible fait du bruit, ce n'est pas seulement parce que sa perception en tant que telle déjoue le paradigme, trop intellectualiste, de la vision mais avant tout parce que le bruit dont il s'agit n'est jamais structuré comme un langage.

En ce point, le lecteur se dira peut-être que la thèse de cet ouvrage n'est guère originale. Que la réalité ou l'expérience, en sa contingence ou sa facticité, excède les vérités que nous bâtissons à partir d'elle, tout cela, après tout, est bien connu. Le temps n'est plus où la Raison kantienne, sûre d'elle-même et de ses productions, prétendait nous livrer sinon les choses en chair et en os, du moins leur sens caché.

Ce qui est sûr, c'est que dans le contexte à la fois post-métaphysique et post-phénoménologique d'aujourd'hui, le présent essai risque d'apparaître comme une tentative de plus – certes méritoire mais à laquelle, au fond, personne ne croit vraiment – pour rebattre les cartes d'un jeu ontologique trop souvent joué. D'autant que c'est encore et toujours avec le vocabulaire de la philosophie pérenne et/ou dans les cadres bien circonscrits de la philosophie universitaire que la révolution annoncée, celle d'un retour à la perception en deçà de tout questionnement philosophique, semble devoir avoir lieu (même si le dernier chapitre fait apparemment la part belle à la peinture et à la poésie).

J. Benoist aurait-il pu ou dû aller plus loin ? Devait-il saisir l'occasion de ce livre, à plus d'un égard émancipateur (grâce à une déconstruction exemplaire de faux problèmes qui, ici ou là, fait songer à Bergson autant qu'à Wittgenstein), pour en finir non seulement avec le concept phénoménologique d'« intentionnalité » mais aussi avec toute volonté d'interrogation ? Pouvait-il ou devait-il ainsi se faire poète ou peintre (voir les références à Baudelaire), ou plutôt prophète (voir les références à Levinas), ou, à défaut, s'interrompre soudain, sans nous prévenir, au beau milieu d'une phrase, pour

que le bruit originel, qui accompagne depuis toujours notre langage, redevenne audible ?

De fait – et ce n'est pas le moindre des paradoxes de ce texte qui ne livre pas facilement ses secrets –, il se trouve que l'A. nous semble bel et bien renoncer progressivement, de chapitre en chapitre, à l'objet même de son interrogation, comme si la perception elle-même, et pas seulement le « problème philosophique de la perception », devait symboliquement quitter la scène de l'argumentation ou n'y demeurer qu'à titre de rémanence. Ce qui, en un sens, s'explique parfaitement : de la perception enfin rendue à elle-même, on ne saurait en effet plus rien dire. En parler de nouveau, ce serait aussitôt en donner une représentation et susciter derechef une myriade de faux problèmes.

Reste néanmoins une question : suffit-il de parler positivement d'un « bruit du sensible », ou d'invoquer, de façon programmatique, les puissances suggestives de la peinture ou de la poésie, pour jeter les bases de la philosophie renouvelée du sensible que l'A. appelle de ses vœux ? En ces matières, où tout fait écho à tout, la référence à l'ouïe plutôt qu'à la vue est-elle décisive ? En outre, une telle inflexion esthétique ou artistique du propos ne risque-t-elle pas de transformer paradoxalement, à plus ou moins long terme, le « bruit du sensible » en un nouvel objet d'étude scientifique (tel le « contraste » ou le « seuil » chez les cognitivistes) ?

Disons que le choix de l'A. nous donne judicieusement à déchiffrer autrement la phénoménalité qui nous englobe et nous dépasse. Car le bruit ou le son inimitable du sensible ne traduit ni l'imperceptible présence d'un Dieu caché ni celle de l'esprit dans le corps mais nous présente avant tout le sensible en personne, c'est-à-dire le sensible pris pour lui-même et non pour autre chose que lui-même. Que, par la suite, le sensible puisse être défini comme inconsistant ou, au contraire, comme saturé, et par là même puisse être dévalorisé ou réhabilité, cela n'est évidemment pas à exclure. Mais c'est alors une autre histoire, celle de la Représentation, qui est l'histoire non benoïstienne de la philosophie.

Alain PANERO

Alain Dulot, *Ce que penser veut dire. Essai*, Paris, L'Harmattan, coll. « Pour comprendre », 2013, 163 p., 16,50 €.

Alain Dulot, connu pour son œuvre romanesque, est également agrégé de philosophie. Cet essai, au titre un peu énigmatique, a pour objet de penser la pensée, non pas la « pensée pensée », mais la « pensée pensante » (p. 7). Pourtant, le propos se veut, du moins au début, rien moins que métaphysique puisque l'auteur explique qu'il ne s'agit nullement d'établir une hiérarchie entre les différents modes de la pensée, mais de « dérouler, dans sa diversité et sa profusion, le "fait-pensée" lui-même » (p. 9). Il y a là comme une tension entre l'influence de l'idéalisme allemand, de Bergson, et enfin d'un certain positivisme, sensible aussi dans la condamnation de l'introspection. De fait, l'auteur « déroule », sur le mode d'un exposé, une série de chapitres, chacun consacré à un degré de la pensée, qui émerge progressivement de la matière et de la vie pour se faire réfléchie, pour tenter de se penser dans son acte même. Le langage occupe, dans ce travail d'inspiration encyclopédique – au sens étymologique du terme –, une place stratégique, celle du chapitre le plus central de l'ouvrage.

Revue philosophique, n° 1/2015, p. 95 à p. 140

La matière est l'autre absolu de l'esprit, mais tout autant le pensable par excellence (p. 13). C'est pourtant largement une inconnue (p. 21). L'esprit de son côté ne peut lui échapper entièrement, en tout cas se manifester sans elle (p. 23). Il n'en est pas moins d'une autre nature que son substrat (p. 39). Il est tentant d'opposer en bloc la vie au mécanisme. Dulot résiste à cette tentation vitaliste et conclut que la vie n'implique pas la pensée. En revanche, la pensée a pour condition la vie, condition non suffisante. La pensée exige un substrat biochimique, elle n'en est pas moins d'une autre nature (p. 39). Cette pensée immergée dans la vie devient progressivement une volonté et un « je », elle se délue du monde et de la mécanique de l'instinct, au long d'étapes qui sont les degrés mêmes de la pensée (pp. 54-55). Il y a là comme une tentative pour corriger Bergson par Hegel, reprendre le schéma d'une liberté qui se dégage du mécanisme, mais en substituant l'esprit à la vie. La symbiose vivante, organique, de la matière et de l'esprit ne conduit donc l'auteur à aucun monisme ; on peut d'ailleurs regretter que, pour privilégier ce cheminement authentiquement philosophique (p. 151), il en arrive à laisser volontairement de côté les développements des sciences cognitives et neurobiologiques. Autant dire qu'il est plus proche du dualisme cartésien qu'il ne veut bien l'avouer p. 67. La pensée, ce presque rien, dématérialisée, sans espace ni temporalité, nous situe en position de maîtrise du monde, conclura-t-il même (p. 162).

On appréciera tout particulièrement, à côté des passages consacrés à la vie et au langage, ceux qui traitent de l'art et de la philosophie, passages où la notion de mystère occupe une place centrale. L'artiste s'efforce, en révélant le monde, d'en saisir et d'en proclamer le secret (p. 137). Aux sciences revient le problème, posé devant moi, à la philosophie le mystère, dont je suis partie prenante (p. 149). On notera en revanche des faiblesses, quand l'auteur traite de la logique et des mathématiques sur un mode rapide, sinon cavalier (pp. 94-96).

La limpidité de cet essai pourrait faire croire à un travail superficiel. Il n'en est rien : Dulot a simplement préféré l'ordre de l'exposition à celui de la découverte. En revanche, ce style fluide dissimule en quelque sorte l'éclectisme du cheminement – qui n'exclut pas certains désaccords, tout spécialement avec Deleuze et Guattari (pp. 144-146), – et peut-être certains repentirs. En tout cas, l'ensemble n'est pas sans faire penser à un abrégé d'encyclopédie philosophique, voire à un manuel de philosophie. Il constitue, de par sa clarté, une excellente introduction moins à la philosophie qu'au philosophe, à savoir à l'effort d'un penseur pour s'appuyer sur sa culture philosophique, assumée comme franchement classique et occidentale, rationaliste (p. 161), afin de comprendre, non sans faire la part du mystère irréductible, l'homme : indissolublement question intarissable et effort de cohérence, de sens.

Henri DILBERMAN

Claude Stéphane Perrin, *L'Esprit de simplicité*, Esternay, Eris-Perrin, 2013, 208 p., 15 €.

Faisant d'une exigence théorique de simplicité et d'un idéal pratique de modération les deux piliers de sa quête résolument humaniste de l'absolu, Claude Perrin n'entend pas ici suivre les règles habituelles de ce jeu de langage qu'est la philosophie instituée. À ses yeux, les philosophes, quels

que soient leurs mérites, parviennent toujours, à un moment ou à un autre, à fausser les choses. Quelle que soit la grandeur de leur pensée (et l'A. ne nie jamais cette grandeur), ils tendent inmanquablement à tout compliquer, au risque d'une démesure qui les reconduit, en quelque sorte malgré eux, à des croyances d'allure religieuse.

Il faut reconnaître que la perspective de C. Perrin, étayée d'analyses fines, d'ailleurs pleinement mises en valeur par une écriture maîtrisée, ne manque pas de cohérence. L'argumentation, à la fois sceptique, critique et même anarchisante, nous rappelle que non seulement le commencement de la philosophie suppose une conscience qui l'effectue présentement (et sans laquelle toute l'histoire de la philosophie serait lettre morte) mais encore que le devenir de la philosophie en tant que telle – c'est-à-dire en tant que recherche continue de savoir et de sagesse – présuppose chez le philosophe qui l'assume une capacité de repousser la double tentation des systèmes clos et des ouvertures mystiques. Comment demeurer philosophe quand on est saisi par le démon de la philosophie ? Le déploiement prétendument méthodique de la philosophie aurait conduit, jusqu'à présent, à une sortie de la philosophie et non à son extension : telle est la thèse soutenue ici.

C'est en tout cas sous cet angle qu'il faudrait, comme nous y exhorte l'auteur (qui toutefois n'entend pas donner de leçons), faire preuve d'esprit de simplicité. À l'opposé de cet excès spéculatif qui consiste à hypostasier tantôt l'Un, tantôt le Multiple – qu'il s'agisse de définir l'Esprit ou la Matière, et quels que soient les noms que la tradition leur donne (Dieu, Nature, etc.) –, il nous propose de réexaminer, sans illusions mais sans défaitisme, la portée et les limites de nos facultés de synthèse. Acte modeste, inscrit dans la nature des choses (au sein de ce que l'A. nomme « Nature naturante » pour marquer le dynamisme énigmatique mais sans mystère qui nous permet de penser), la pensée humaine apparaît, en sa capacité de neutralisation et de mise à distance du donné, comme le fondement de tous les fondements. En ce point, l'esprit de simplicité n'est autre que la simplicité d'une autoposition de l'esprit antérieure à tout retour réflexif sur lui-même.

Cela dit, sauf à en rester au niveau des apparences et des opinions, il importe alors de décrire précisément cet acte de synthèse qui, comme par miracle, fonderait et relancerait, à chaque fois, le travail du philosophe, et qui plus est, garantirait, y compris dans le champ du politique, la synthèse de la pensée lucide et de l'action juste qui a pour nom sagesse.

Que l'A. n'ait pas esquivé la rude tâche d'une telle description, c'est certain : de chapitre en chapitre, il ne ménage jamais sa peine pour cerner ce lieu hors de tous les lieux (et hors du langage) où sa pensée, à l'instar du geste indivisible du peintre, s'élançait. Mais au contact d'un ouvrage dont l'écriture fait le charme, il reste toutefois bien difficile de savoir si l'on est convaincu ou seulement persuadé. Chacun jugera librement du résultat et des avancées de ce texte qui, en son aspect un peu hiératique, risque d'être classé, pour le pire mais aussi pour le meilleur, parmi les essais littéraires. Certains lecteurs verront ainsi dans cette philosophie une sorte de sophistique du bonheur, une philosophie d'aujourd'hui, plus ou moins consolatrice (et plus ou moins de bonne foi), à pratiquer au coin du feu entre amis cultivés. D'autres y discerneront le signe d'un retour courageux à l'essence même de la philosophie, voyant dans la publication de ce livre l'acte d'espérance par excellence, celui de lancer, dans un monde sans Dieu ni maître, une sorte de bouteille à la mer.

Alain PANERO