

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 147 (2015)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BIBLIOGRAPHIE

Sandrine DUBEL, Anne-Marie FAVREAU-LINDER, Estelle OUDOT (éds), *À l'école d'Homère. La culture des orateurs et des sophistes*, Paris, Éd. Rue d'Ulm de l'ENS, 2015, 295 p. Histoire de la philosophie

Ce volume comprend les actes d'un colloque à deux volets consacré à la réception d'Homère dans le domaine de la rhétorique et de la sophistique. La réception d'Homère, étudiée abondamment dans d'autres domaines, n'avait pas encore fait l'objet d'une étude de synthèse dans le champ de la théorie de la rhétorique ancienne. La réussite de l'entreprise nous paraît incontestable et nous fait attendre avec impatience le second volume annoncé. L'ouvrage se divise en quatre parties, précédées d'un texte programmatique de F. KIMMEL-CLAUZET (*Homère, le premier des sophistes?*), consacré à deux des vies d'Homère conservées: la *Vie* du ps.-Hérodote et la *Dispute d'Homère et d'Hésiode*. L'A. montre qu'au moment où celles-ci ont été rédigées, il était possible d'interpréter le personnage d'Homère comme un *sophiste*; avec ce constat, est annoncé le thème de tout l'ouvrage. La première partie, *Grecs et Romains à l'école d'Homère*, réunit cinq contributions qui démontrent, chacune à sa façon, comment les orateurs, à partir du V^e s. av. J.-C., se sont inspirés des deux poèmes homériques, souvent pour en récrire certains épisodes dans un contexte nouveau: R. AHERN KNUDSEN, *Homer in the First Sophistic. A Study of Four Speeches*; D. VAN MAL-MAEDER, *Testis carminum antiquitas. Homère dans la rhétorique et les déclamations latines*; P. CAUDERLIER, *Deux parerga homerica (I^{er} et II^e s.) ou l'utilisation des textes homériques par le rhétorikos et le sophistes dans la province d'Égypte*; F. ROBERT, *La présence d'Homère dans les Progymnasmata d'époque impériale*; B. SCHOULER, *Pour les sophistes, Achille ne fut-il que colère?*. Les contributions de cette première partie montrent toutes comment Homère reste la référence culturelle commune à travers les siècles, comme source d'inspiration. Elles témoignent aussi d'un progressif éloignement du modèle, notamment au niveau du style, et c'est cet aspect particulier qui devient le fil conducteur de la deuxième partie intitulée *Stratégies rhétoriques: modèles et détournements*: J. PEIGNEY, *La guerre de Troie dans le discours d'Ulysse à Polyphème chez Euripide (Cyclope, 285-312)*; M. TAMIOLAKI, *Homère chez Isocrate: source de rivalité ou d'inspiration?*; D. KASPRZYK, *Homère travesti. À propos de Dion, Discours aux Alexandrins (Or. XXXII, 82-85)*; L. MILETTI, *Homère comme modèle pour l'éloge de soi-même. Autour du discours XXVIII (Keil) d'Aélius Aristide*; M. BRIAND, *L'Homère paradoxal de Lucien. Un dialogue, entre imitation et satire*. Cette section fait voir que, malgré la grande liberté que les orateurs prennent par rapport au modèle homérique, une certaine révérence à son égard demeure. La troisième partie, *Enjeux critiques*, développe un autre aspect de la même thématique: S. GOTTELAND, *Homère dans les écrits socratiques de Xénophon*; K. OIKONOMOPOULOU, *Rhetoricians on Homer. The Antinomikon Zêtêma of Plutarch's Quaestiones Convivales 9.13*; R. WEBB, *Homère et les Images de Philostrate*. La dernière partie enfin, intitulée *Héritages*, est consacrée à l'Antiquité tardive et à l'époque byzantine: A. PIZZONE, *Thersite au bord du Nil. Homère et l'imaginaire des «wandering sophists» de Gaza*; A. STOEHR-MONJOU, *Une réception rhétorique d'Homère en Afrique vandale: Dracontius (Romulea, VIII-IX)*; D. PRALON, *Les personnages d'Homère selon Isaac Comnène Porphyrogénète. Les portraits d'Agamemnon et de Ménélas*; M. LOUKAKI, *L'univers homérique dans les éloges impériaux du XII^e s. à Byzance. Notes*

sur *Théophylacte d'Achrida, Nicéphore Basilakès et Eustathe de Thessalonique*. Il importe de souligner la richesse de ce recueil qui explore une grande variété de lectures et de réécritures de la tradition homérique dans le domaine de la rhétorique antique. Les contributions montrent qu'Homère servait de modèle et d'inspiration aux orateurs, puisqu'il était perçu comme le premier des sophistes, qui possédait des talents oratoires exceptionnels dont on pouvait ou devait s'inspirer. Il était aussi un modèle avec lequel on pouvait rivaliser, en réinventant les fameux épisodes de ses poèmes ou en les adaptant à ses propres principes rhétoriques. On y voit aussi que la mise en scène de spécialistes de l'exégèse homérique pouvait servir à montrer l'attachement qu'un auteur avait à l'égard de la tradition ou lui permettait de définir la distance qu'il voulait établir par rapport au grand modèle. La réception d'Homère chez les rhéteurs a donc été très féconde et a produit un grand nombre de réponses qui permettaient à chacun de montrer ses talents. Le lecteur apprendra dans cet ouvrage tout autant sur les poèmes homériques et leur réception que sur le regard que les rhéteurs, latins ou grecs, portaient sur leur métier à travers les âges.

ALEXANDRA TRACHSEL

ARISTOTE, *Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, édition publiée sous la direction de Richard Bodéüs (éd. Flammarion, 2004, pour la traduction et les notes de l'*Éthique à Nicomaque*) (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 2014, pour le reste du volume, 1619 p.

Alors que les œuvres complètes de Platon sont disponibles dans la bibliothèque de la Pléiade (dans la traduction de Léon Robin) depuis les années quarante (du XX^e siècle !) il a fallu attendre environ 70 ans après cette publication, pour voir paraître enfin un volume d'écrits d'Aristote dans la même collection. Les raisons de cette longue absence sont sans doute liées notamment au statut même des textes du corpus aristotélicien. On se réjouira de trouver dans notre volume quelques œuvres majeures du Stagirite dans des traductions inédites (sauf pour l'*Éthique à Nicomaque*), publiées sous la direction de Richard Bodéüs, à la tête d'une équipe d'une dizaine de personnes presque toutes rattachées à l'Université de Liège en Belgique. Hasard du calendrier ou résultat de la mise en concurrence (partielle) de deux équipes de spécialistes travaillant sur Aristote, les éditions Flammarion ont publié, en 2014 également, les œuvres « complètes » du philosophe traduites par une équipe dirigée, cette fois-ci, par Pierre Pellegrin (voir ci-dessous). L'édition de la Pléiade est l'aboutissement d'un projet initié par Christian Rutten et Jean Pépin il y a plus de 40 ans. Elle regroupe les textes « qui, en gros et sous des angles divers, sont consacrés aux affaires humaines : *Éthique à Nicomaque* et *Ethique à Eudème*, *Politique* et *Constitution d'Athènes*, *Rhétorique*, *Poétique*. On y trouvera également, pour des raisons plus contingentes, les textes, difficiles à classer de la *Métaphysique* » (p. XXXIX). D'autres volumes sont prévus qui devraient poursuivre la publication d'une « intégrale » des écrits d'Aristote. Comme la Pléiade le pratique couramment, les textes traduits sont enrichis d'une Notice pourvue d'une bibliographie actualisée, qui introduit au texte, ainsi que de notes explicatives de notions philosophiques ou de renvois aux textes parallèles du *Corpus*. Ces notes permettent « d'éclairer ce qui, sans cela, paraît difficilement intelligible dans le texte traduit, sans pour autant en donner un commentaire développé, ni entrer dans les débats propres à la littérature savante spécialisée » (p. XL). Bodéüs rappelle que, comme « nous ignorons à peu près tout des circonstances précises où ont vu le jour les différents textes réputés aristotéliciens » (p. X), il n'est tout d'abord pas possible d'établir une chronologie précise des œuvres, ni d'établir avec une certitude absolue la liste des œuvres qui sont de

la main même du Stagirite et celles appartenant plutôt au « corpus » au sens large du terme. Ainsi « les ouvrages que nous pouvons encore lire aujourd'hui sous le nom d'Aristote sont donc des collections de textes établies assez tardivement, sans le contrôle de leur auteur supposé » (p. XII). De surcroît, des aléas historiques qu'il serait trop long d'énumérer ici, ont provoqué la disparition d'une bonne partie des œuvres d'Aristote, notamment de ses dialogues, lus encore dans l'Antiquité tardive comme initiation à la philosophie, avant la lecture des textes de Platon, considérés comme plus difficiles. Ainsi « le reste, que nous pouvons encore lire, est donc en définitive un Aristote sévèrement tronqué » (p. XIV), tiré d'une masse de textes sans doute considérable dans laquelle se sont certainement glissés un bon nombre d'apocryphes. L'organisation systématique de cette première véritable encyclopédie philosophique que constituent les œuvres aristotéliennes est due essentiellement à des érudits de l'époque hellénistique, qui ont groupé les écrits de manière à façonner un système complet, repris durant un millénaire par les commentateurs et les penseurs médiévaux. Il apparaît donc très difficile de dégager de la gangue interprétative de l'aristotélisme les textes « authentiques » et les intentions premières d'Aristote lui-même. Bodéüs rappelle que cet édifice « bâti de la sorte, au prix de nombreux artifices, a les allures d'une fiction » (p. XVIII) qui place au fondement l'Organon puis s'élève successivement jusqu'à la hauteur de la Métaphysique, en passant par les écrits « biologiques », la physique, l'éthique, la politique, la poétique et la rhétorique. — Pour nous faire une idée un peu plus précise du travail de traduction nouveau qui est ici proposé, on citera quelques passages particulièrement connus et l'on analysera leur traduction, en la comparant ci-dessous avec celle que donnent les « Œuvres complètes » (Flammarion). — S'interrogeant sur les débuts de la philosophie et sur ses caractéristiques, Aristote estime que la philosophie est née de l'étonnement. Dans la traduction de Daniel Rutten et d'Annick Stevens ce texte célèbre est rendu par « *Que cette science ne soit pas productrice, on le voit à ceux qui les premiers philosophèrent; car c'est par l'étonnement que les hommes, maintenant comme au début, commencèrent à philosopher, s'étonnant d'abord des plus banales parmi les choses embarrassantes, avançant ensuite un peu dans cette voie (15) pour s'interroger sur des choses plus importantes, comme les affections de la lune et celles du soleil et des étoiles, et comme le devenir de l'univers* ». (Mét. 982a, 11 – 16, p. 921). La philosophie n'est pas ποιητική c'est-à-dire, qu'elle est spéculative et non productrice, comme traduit ici, alors que Tricot rendait l'adjectif par l'inintelligible « poétique », tout en précisant en note que « la science poétique est la science de la production ». « Philosophèrent » traduit le grec φιλοσοφήσαντες, « philosophant ». L'étonnement des premiers « philosophants » porte sur des choses banales d'abord (peut-être la pierre magnétique) puis sur les mouvements des astres qu'il faut expliquer. Les « affections » de la lune, qui traduit le grec παθήματα sont plutôt, ses « changements », ses « phases ». Le « devenir de l'univers » τῆς τοῦ παντός γενέσεως, c'est ce dont s'occupent les « philosophes » ou les « *physiologoi* », du moins jusqu'à la crise parménidienne. Il s'agit de comprendre quel est le principe (ou quels sont les principes) du devenir des choses, recherche à la fois « scientifique » et « philosophique » dans notre acception des deux termes. — Deuxième exemple : un texte fameux également, tiré de la *Poétique* : ... « *le travail du poète ne consiste pas à dire ce qui s'est passé, mais bien ce qui pourrait se passer, les possibles, selon la vraisemblance ou la nécessité. Et ce qui différencie l'historien du poète, ce n'est pas de parler en vers ou en prose (1451b) (mettez par exemple les œuvres d'Hérodote en vers, ce n'en sera pas moins de l'histoire, en vers comme en prose), ce qui les distingue, c'est que l'historien nous dit ce qui s'est passé quand le poète nous dit ce qui pourrait se passer (5). Aussi la poésie est plus philosophique et plus sérieuse que l'histoire, car elle traite plutôt du général, alors que l'histoire traite du cas particulier* » (1451a 30 – 1451b 9, p. 887). Le poète exprime le possible (τὰ δυνατόν) plutôt que ce qui s'est passé dans la réalité. Il confère au possible vraisemblance ou nécessité et c'est ce qui lui donne sa grandeur, lorsque son invention est plausible. Il

y a donc aussi imitation (*mimêsis*) du réel dans la poésie, mais d'un réel formalisé, schématisé, qui vaut comme exemplification du possible, plutôt que comme simple reproduction de ce qui a eu lieu dans les faits. Ainsi, par exemple, le destin d'Œdipe n'est pas celui d'un individu historique particulier, lié à une temporalité donnée, mais celui d'un être mythique qui retrace le destin humain général, tel qu'il « pourrait se passer ». C'est la raison pour laquelle Aristote estime que la poésie est φιλοσοφώτερον et σπουδαιότερον (plus « sérieuse », « plus importante », « plus digne d'être recherchée ») que l'histoire : elle permet d'accéder à ce qui pourrait être, c'est-à-dire à un domaine plus vaste que ce qui a été, tout comme le mode de vie théorique, parce qu'il n'aspire à rien d'autre, qu'il est une fin en soi, est supérieur au mode de vie pratique, qui aspire à la réussite, à la richesse et aux honneurs. – Dernier exemple, tiré cette fois-ci de l'*Éthique à Nicomaque* : « Or qu'en est-il de la sagacité ? Nous pouvons le comprendre en observant de quelles personnes nous dirons qu'elles sont sagaces. Il semble alors que le propre d'un homme sagace soit la capacité de parfaitement délibérer quand est en jeu ce qui est bon pour lui et utile, si l'enjeu n'est pas de trancher une question particulière – par exemple, quelles sortes de choses contribuent à la santé, ou à la vigueur – mais la question générale de savoir ce qui permet de vivre bien » (1140a 25 à 32, p.134). Je cite cet exemple pour montrer comment une traduction peut renouveler la conception d'une notion. Il s'agit de traduire le terme grec de φρόνησις (« pensée », « dessein », « perception par l'intelligence », « intelligence », « raison », « sagesse », particulièrement « sagesse divine ») qu'Aristote définit ici et que l'on a longtemps rendu en français par « prudence » (à partir du latin *prudencia* rattaché à *providentia*, prévoyance, providence) et qui désigne une forme d'intelligence faite de calcul, de prévoyance, de modération, de rationalité. « Sagacité » parle plus directement au locuteur français que « prudence », au sens technique, et permet de distinguer (tout en la rapprochant) la φρόνησις de la σοφία (« savoir », « connaissance », « sagesse »). Le φρόνιμος, « l'homme sagace », est celui qui est capable d'utiliser sa raison, non pour trancher des questions particulières, pour lesquelles la raison pratique est opérante, mais plutôt la raison théorique qui tente de répondre à la question « générale » du bien vivre.

STEFAN IMHOOF

ARISTOTE, *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, Flammarion, Paris, 2014, 2925 p.

Dans ce lourd volume relié et imprimé sur papier bible, qui est le pendant des *Œuvres complètes* de Platon publiées en 2008 sous la direction de Luc Brisson, on trouve les écrits aristotéliens suivants : *Catégories*, *Sur l'interprétation*, *Premiers et Seconds Analytiques*, *Topiques* (trad. de J. Brunschwig), *Les réfutations Sophistiques*, *Physique*, *Traité du Ciel*, *De la génération et la corruption* (trad. de M. Rashed), *Météorologiques*, *De l'Âme*, *Petits traités d'histoire naturelle*, *Histoire des animaux*, *Les Parties des animaux*, *Le Mouvement des animaux*, *La Locomotion des animaux*, *La Génération des animaux*, *Métaphysique*, *Éthique à Nicomaque*, *Éthique à Eudème*, *Les Politiques*, *Constitution des Athéniens*, *Rhétorique*, *Poétique*, *Fragments*. La traduction des *Topiques* et de *De la génération et la corruption* sont reprises des Belles Lettres, le reste, dû à une vingtaine des traducteurs, dont Richard Bodeüs, l'éditeur de la Pléiade, (pour le traité *De l'Âme* et pour l'*Éthique à Nicomaque*), reprend des traductions déjà parues chez Flammarion, dans la collection GF à partir de 1990, ou encore inédites et qui paraissent ici pour la première fois. Le projet éditorial remonte aux années 1980, au cours desquelles ont été publiées en GF de nouvelles traductions des dialogues de Platon, qui ont connu un gros succès éditorial. Le même pari a été tenté pour les textes du

corpus aristotélicien, dont certains volumes ont même bénéficié d'une édition bilingue bienvenue. Par rapport aux éditions de poche précédentes toutefois, les textes sont ici publiés sans aucune annotation ni commentaire, sauf quelques très rares mentions de leçons retenues ou de renvois internes et de brèves introductions aux grandes sections (*Organon, Traités physiques, Traités zoologiques, Métaphysique, Philosophie Pratique, Rhétorique et Poétique, Fragments*). Les annotations auraient en effet alourdi ce volume déjà très imposant, mais le texte « brut », dans cette forme, me semble rester difficilement accessible au non-connaissseur. – Dans l'*Introduction Générale*, aussi synthétique qu'éclairante, Pellegrin rappelle que la thèse de Jaeger « qui fait l'hypothèse que la clef de l'évolution d'Aristote réside dans un éloignement progressif du platonisme » (p.11), énoncée dans son ouvrage intitulé *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923), ne tient plus, du fait, essentiellement, du caractère stylistiquement très disparate des textes transmis sous le nom d'Aristote. – Ce volume permet de disposer de tout le corpus aristotélicien et même s'il n'est pas très maniable, il constitue une somme que l'on peut emporter sur une île déserte, à condition de disposer d'un peu d'ombre et d'eau en abondance ! Il va remplacer à n'en pas douter les traductions vieillies de Tricot (publiées chez Vrin), utilisées comme référence par les philosophes durant des décennies, mais qui sont souvent davantage des paraphrases, tenant compte de toute la tradition interprétative, que des traductions fidèles au grec, telles que le sont les traductions actuelles. L'équilibre entre la littéralité et la lisibilité est cependant difficile à trouver. L'originalité philosophique d'Aristote c'est d'abord sa « confiance foncière et inébranlable... dans la perception sensible » (p.13), puis sa conception finaliste en biologie, fondée sur la thèse que « c'est la nature, de toute éternité, [qui] a donné à chaque être vivant des moyens dont il peut faire usage en vue d'assurer la survie éternelle de son espèce » (p.14). En ce qui concerne le premier aspect, il y a une rupture avec le platonisme dans la conviction aristotélicienne que « la perception donne une image juste des choses telles qu'elles sont » (p.14) et le fait que la perception « sert de modèle à tous les autres processus de connaissance et [qu'] elle est une condition nécessaire de toute autre forme de connaissance » (id). Dans sa conception du savoir, le Stagirite se démarque également de Platon, qui soumet tous les savoirs au savoir suprême que représente, la dialectique, seule science véritable. « Aristote, à l'inverse, distingue des domaines différents qui, bien qu'ils puissent avoir des rapports entre eux, sont fondamentalement autonomes » (p.15), ce qui se reflète dans le caractère encyclopédique du corpus. – Comparons maintenant brièvement la traduction du passage de la *Mét.* (982a), cité ci-dessus, avec celle due à Marie-Paule Duminil et à Annick Jaulin : « Elle n'est pas productrice, cela est évident même d'après les premiers philosophes. C'est en effet par l'étonnement que les humains, maintenant aussi bien qu'au début, commencent à philosopher, d'abord en s'étonnant de ce qu'il y avait dans les choses banales, puis, quand ils avançaient peu à peu dans cette voie, (15) en s'interrogeant aussi sur les sujets plus importants, par exemple sur les changements de la Lune, sur ceux du Soleil et des constellations et sur la naissance du Tout » (p.1740). Traduire par « les premiers philosophes » c'est trop dire, par rapport au grec qui maintient un certain flou avec la formule φιλοσοφήσαντες. Ce n'est en effet que tardivement que les « Présocratiques » sont devenus des philosophes à part entière, avec la reconstitution historique inspirée de la doxographie de Théophraste et dont Diogène Laërce (II^e siècle après J.-C.) reste notre principal témoin. Diogène cherche à reconstituer le passé de la pensée philosophique en le structurant par écoles et en faisant des penseurs précédant Socrate des « Présocratiques » (bien que le terme ne soit pas de lui) ou des « Sophistes ». La « naissance du Tout », pour le grec τῆς τοῦ παντός γενέσεως, rend davantage la lettre du texte que la traduction « le devenir de l'univers » retenue dans la Pléiade. On constatera les différences notables des deux expressions et l'utilité qu'il y a pour le lecteur de disposer des deux versions. – Deuxième exemple, le passage de la *Poétique* traduit ici par Pierre Destrée : « ...il ressort clairement aussi que la fonction du poète n'est pas de raconter ce qui est effectivement arrivé, mais les

événements tels qu'ils pourraient arriver, c'est-à-dire ceux qui sont possibles, selon la vraisemblance ou la nécessité. En effet, (1451b) l'historien et le poète ne se différencient pas en ce qu'ils s'expriment en vers ou en prose ; on pourrait mettre les livres d'Hérodote en vers : ils n'en seraient pas moins de l'histoire qu'en prose. Ils se différencient bien plutôt en ce que le premier raconte ce qui est effectivement arrivé, (5) tandis que le second raconte les événements tels qu'ils pourraient arriver. C'est pourquoi la poésie est plus philosophique et a plus de valeur que l'histoire. En effet, la poésie raconte les événements davantage dans leur généralité ; l'histoire, les événements dans leur particularité» (p. 2771). Dans l'ensemble cette traduction est proche de celle publiée par la Pléiade. Il n'y a pas de différences considérables dans l'esprit du texte, bien que la lettre varie : le traducteur de la Pléiade (Pierre Somville) suit ici davantage le texte grec que Pierre Destrée, bien que les deux peinent à rendre la brièveté et la concentration du grec. La traduction de l'*Éthique à Nicomaque* reprise dans les *Œuvres complètes* est celle de Richard Bodéüs, reproduite également dans la Pléiade. On peut citer pour finir la note de la page 2107 qui explicite la traduction de φρόνησις par « sagacité ». Bodéüs écrit : « J'ai proposé depuis longtemps de rendre *phronèsis* par 'sagacité', parce que 'prudence', dans le sens technique, est depuis longtemps hors d'usage et que 'sagesse' me paraît devoir être considéré pour désigner la vertu qu'Aristote appelle *sophia* et que cherche le philosophe ». – Il n'est pas à douter que le lecteur francophone a maintenant à disposition deux volumes qui ont un long avenir devant eux !

STEFAN IMHOOF

DENIS KAMBOUCHNER, *Descartes n'a pas dit [...], un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, 232 p.

Denis Kambouchner, professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Paris I, adopte, dans ce livre, un angle d'attaque original. En effet, s'il est un "monument" de la philosophie, aux théories duquel s'attachent tant d'idées reçues qui sont quasiment devenues des adages populaires, c'est bien René Descartes. Le projet du livre, résumé dans le titre, repose donc sur l'idée selon laquelle on ne peut véritablement connaître le propos d'un auteur sans déterminer aussi ce que cet auteur n'a pas dit. Dans son avant-propos, l'A. souligne les causes du malentendu qui règnent autour du projet cartésien : la réputation abusive de simplicité de Descartes a en quelque sorte légitimé l'effacement des nuances originelles de ses idées par un durcissement de ses formulations. Pourtant, l'A., dans une volonté de réhabilitation de ces nuances, rappelle judicieusement que, si la vérité, chez Descartes, est toujours nette, la netteté, quant à elle, ne revient pas à une simplification systématique. L'A. explique que saisir à la fois la singularité d'une pensée et son système, dans des textes entiers, est une condition *sine qua non* pour qui veut approcher l'idée du vrai proposée par tout ce qui, selon lui, relève d'une « grande philosophie » (p. 8). Ainsi, l'économie de ce livre repose principalement sur la discussion de vingt et un points de « simplification scolaire ou polémique » (p. 10) ayant pris naissance dans la réception moderne et contemporaine de l'œuvre cartésienne. L'A. procède systématiquement par une présentation de textes-clé et des analyses éclairées de « la fine pointe de la pensée cartésienne » (p. 11). Parmi ces vingt et un points, cinq, à propos desquels l'A. juge que les mots jouent un rôle primordial, sont présentés sous forme de dialogues fictifs. Les seize autres questions posées à la philosophie de Descartes sont présentées à la façon d'un exposé. Chacune des présentations est plutôt succincte – en moyenne, une dizaine de pages est consacrée à chaque problématique –, et

toujours accessible. Par exemple, la fameuse assertion «Dieu aurait bien pu faire que 3 et 2 fassent 4», portant sur la libre création divine des vérités éternelles, est décomposée en deux points, eux-mêmes expliqués et replacés dans la pensée cartésienne, ce qui a pour conséquence de montrer comment et pourquoi Descartes n'a jamais pu affirmer une telle chose. Le lecteur trouvera encore d'autres formulations communes : «l'esprit humain n'a pas besoin du corps pour penser», «les sens nous trompent», «la raison se passe d'émotion», «sur les animaux, nous avons tous les droits»... Toutes ces caricatures de la pensée cartésienne subissent le même sort : elles sont méthodiquement analysées et démontées. Au-delà de l'entreprise de discussion qui est celle de ce livre, il est intéressant de noter que le projet général, exprimé par l'A. dans son avant-propos, peut être mis en lien avec celui-là même de Descartes, exposé dans la «Brève apologie en forme d'entretien» : il s'agit de rechercher le vrai dans diverses questions *a priori* importantes (p. 217). Selon cette conception cartésienne, la vraie philosophie est un constant travail d'équipe que les protagonistes, après avoir pris la «résolution d'étudier en [eux]-même[s]» (p. 217), bâtissent ensemble en dialoguant, puisqu'ils cherchent une philosophie solide, ce qui revient à «une philosophie que tous les bons esprits seront conduits à faire leur, [...] une philosophie publique, en somme, qui devient telle dans la mesure où elle a fait ses preuves ; tout le contraire aussi d'une idéologie» (p. 218). Dans cette quête de la vérité, comme l'écrit l'A. à propos de la vérité chez Descartes dans son chapitre consacré à la formule «Rien n'est vrai sinon ce qui est clair et distinct», les philosophes cherchent à étendre leurs limites à propos du «domaine de la clarté et de la distinction» (p. 42). Rappelons-nous que c'est précisément l'idée du vrai que l'A. se donne pour but d'approcher au plus près dans la philosophie cartésienne. Or, comme il l'exprime par cette formule frappante : «dans l'«ordre du philosopher» cartésien, tout n'est pas dit d'emblée pour de bon» (p. 10). La réception cartésienne, avec laquelle le lecteur reste constamment en lien, joue le rôle d'interlocuteur, nécessaire à toute philosophie publique. C'est précisément ce dialogue, en filigrane tout au long du livre, qui caractérise la véritable réhabilitation de la philosophie de Descartes : le défi perpétuel lancé aux thèses bien établies, l'anti-idéologie, l'appropriation sans cesse renouvelée de toute bonne philosophie. Il s'agit de montrer, comme l'A. l'écrit avant et après les discussions détaillées, que «Descartes a encore aujourd'hui quelque chose d'important à nous apprendre» (p. 11), et surtout qu'«il nous faut [...] un Descartes pour aujourd'hui» (p. 224).

LAURÉLINE DARTIGUEPEYROU

BRENNO BERNARDI, *Jean-Paul Sartre e la Svizzera* (Dibattiti & Documenti, Serie Major, 11), Lugano/Milano, Giampiero Casagrande, 2014, 348 p.

Philosophie
contemporaine

Les interventions de Sartre chez les Helvètes, de 1946 à 1967, ne sont pas très nombreuses, mais significatives. On ne retiendra ici que deux séries d'événements. Au sortir de la guerre, la revue genevoise éphémère *Labyrinthe*, fondée en 1944 par A. Skira avec la collaboration de Balthus et Giacometti, organise une tournée de conférences de Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir. En mai-juin 1946, dans des conférences, à Genève, Zurich, Lausanne et La Chaux-de-Fonds, le philosophe répondra à la question «Qu'est-ce que l'existentialisme ?». Il s'agissait pour Sartre de diffuser les thèses qu'il avait présentées devant un large public parisien dans la célèbre conférence du 29 octobre 1945 intitulée «L'existentialisme est un humanisme» (le texte sera publié en mars 1946). Treize ans plus tard, le 10 décembre 1959, le philosophe reviendra en Suisse pour donner le même jour trois conférences, à Neuchâtel et La Chaux-de-Fonds. Le matin, il parlera à l'Université de Neuchâtel de dialectique, annonçant la parution imminente de la *Critique de la raison dialectique* ; l'après-midi, il tiendra dans la même Université

une conférence adressée aux lycéens sous le titre “Pourquoi des philosophes ?”, sur le rapport entre le philosophe et la cité; le soir, il reprendra cette conférence au Club 44 à la Chaux-de-Fonds (on peut en écouter un enregistrement sur la page Médiathèque du site www.club-44.ch). La première partie de l’ouvrage de Bernardi (p. 11-231), de nature plutôt historique, rend compte dans le détail de ces deux visites du philosophe et de leur réception, en particulier dans les journaux, la radio et la télévision. On trouvera de nombreux documents, y compris les interventions de Sartre à la radio et à la télévision, dans la langue originale. L’enquête de l’A. est précise, richement documentée et annotée, et accompagnée d’analyses approfondies. La seconde partie de l’ouvrage (p. 235-336) nous donne trois conférences sur la philosophie de Sartre tenues à Lugano en 2005, à l’occasion du centième anniversaire de la naissance du philosophe: sur la question de l’athéisme et la morale (G. Invitto); Sur la liberté (P. Verstraeten, en français); sur l’expérience théâtrale (G. Farina). Cette section est précédée d’une longue introduction de l’A. centrée sur le concept sartrien de philosophie. On se limitera ici à relever quelques points saillants de la conférence d’Invitto (“Sartre: Dio, fede, morale”, p. 295-309). Si la question de Dieu a été résolue par Sartre dès l’adolescence – par une sorte d’illumination ou d’évidence –, celle-ci reste présente dans toute l’œuvre du philosophe, dans la mesure où la question centrale de la morale lui demeure liée. L’athéisme revendiqué ne repose pas pour Sartre sur une démonstration impossible de la non-existence de Dieu, mais plutôt sur une intuition adolescente ou un vécu – il faudrait parler peut-être d’agnosticisme. On peut même parfois avoir l’impression que son “athéisme” est méthodologique ou programmatique: la morale nouvelle sera celle de sujets chez qui les valeurs naîtront dans la contingence et s’inscriront dans l’histoire, dans la praxis. En effet, selon l’A. “l’athéisme crée un vide qui demande à être rempli” (p. 308). Reste que la morale espérée n’a jamais trouvé son achèvement et qu’il nous revient d’en analyser les tentatives et les obstacles, principalement à partir des *Cahiers pour une morale posthume* (écrits en 1947-1948). Pour finir, nous retiendrons seulement la remarque conclusive de Verstraeten sur la liberté, parce qu’elle peut toujours être méditée: “Que nous dit [Sartre]: qu’il y aura toujours une morale dominante, que cette morale est positive tant qu’elle est l’expression d’un mouvement de libération historique, mais qu’elle devient négative dès l’instant où, instituée, elle devient une arme oppressive et répressive à l’égard de nouvelles contestations, et cela incessamment dans le cours de l’histoire pour toute nouvelle émergence de liberté” (p. 321). On ne peut que recommander l’ouvrage de Bernardi, pour la richesse de son information, sur Sartre, ses projets, son activisme philosophique évidemment, mais aussi sur sa réception en Suisse dans les milieux intellectuels, politiques et culturels. On se demande seulement s’il n’aurait pas été judicieux de publier séparément les deux parties de l’ouvrage.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

MAURICE MERLEAU-PONTY, *Recherches sur l’usage littéraire du langage: cours au Collège de France: notes 1953*, texte édité par Benedetta Zaccarello et Emmanuel de Saint Aubert.(Champ-Contrechamp. Grands ouvrages), Genève, Métispresses, 2013, 250 p.

On est reconnaissant aux éditeurs de contribuer à combler une lacune trop évidente dans l’histoire de la philosophie au XX^e siècle: la réflexion sur la littérature. Après le *linguistic turn*, les questions de notre rapport au monde par le langage ont certes occupé le devant de la scène; on a toutefois beaucoup ignoré ce que son «usage littéraire», comme le nomme l’A., avait à apporter à notre compréhension du réel. Prenant pour base les figures de Valéry et de Stendhal, l’A. recherche ce qui peut, dans le langage,

étendre notre capacité d'expérimenter le monde. Le choix de ces auteurs ne doit rien au hasard : Valéry se présente comme l'écrivain qui recherche la pureté de l'esprit dans le vecteur des mots. De lui, l'A. retient notamment la distinction entre le langage comme « marche », c'est-à-dire employé pour faire référence aux objets du monde, et par là asservi à la simple description de la réalité ; et le langage comme « danse », c'est-à-dire comme libération de sa fonction référentielle pour devenir beauté gratuite. Devenu ainsi personnel, le langage ouvre de nouvelles voies d'appréhension du monde. Le phénomène est du même ordre chez Stendhal, encore que par un processus différent : l'écrivain se fractionnant lui-même dans ses personnages, en un jeu de miroir. Répartissant son identité en divers personnages, en diverses fonctions narratives, il se découvre lui-même non dans un égotisme qu'on pourrait dire solipsiste, mais en faisant l'apprentissage de ce que les éditeurs appellent « la porosité de son propre être vis-à-vis du monde » (p. 44). Le langage littéraire naît ainsi d'une crise particulière, du sentiment éprouvé par l'écrivain devant les limites du langage. Poussé par ces limites au repli dans un certain silence, il pourrait en « renaître », muni d'une nouvelle compréhension du langage, capable de se biaiser pour appréhender d'autres objets. Quand bien même l'A. parvient à intégrer ces notions à sa philosophie, notamment à sa conception de la conscience, l'on se demande s'il ne cède pas à une certaine mythologisation de l'écrivain. L'expérience de la « nuit de Gênes » de Valéry, qui symbolise cette renaissance à soi-même, tient davantage de la fabrique d'une légende personnelle que d'une quelconque révélation du langage. Et l'on ne sait, lisant cette œuvre, qui cède à qui : est-ce Valéry qui impose son modèle au philosophe ? Ou le philosophe qui y reconnaît, sans le prendre pour argent comptant mais sans le discuter non plus, un symbole dicté par une légende personnelle ? Il faudrait également discuter l'approche que l'A. fait de Stendhal, et qui pourrait être tributaire de conceptions valéryennes. Ces questions se poseront aux futurs chercheurs. On peut toutefois se féliciter de cette édition. Les éditeurs ont transcrit minutieusement chaque correction, qu'ils complètent d'un appareil critique clair et solide. Leur introduction est de qualité, et a le mérite d'inscrire avec intelligence ce texte dans le débat de l'époque sur l'ontologie littéraire, dominé par Sartre et Parain. On est d'ailleurs heureux de constater la richesse qu'apporte à ce débat la réflexion de l'A., pour qui le procédé littéraire n'est pas qu'une pratique sociale, mais véritablement un instrument de la conscience philosophique. Et ce mérite devait revenir naturellement à l'auteur de *La Prose du monde*. On ne regrette – mais peut-on le regretter ? – que la forme sous laquelle ces notes nous sont parvenues : s'agissant de brouillons qui ne devaient servir que d'aide-mémoire au philosophe, la lecture en est rendue un peu laborieuse. Il n'y a toutefois pas à hésiter : il convient de se jeter dans cette lecture, qui constituera un passionnant objet de recherche pour les spécialistes. On appréciera d'autant mieux l'effort de cette édition à la lecture de l'excellente synthèse de Guillaume Caron, chroniquée dans ce même numéro.

JONATHAN WENGER

GUILLAUME CARON, *La désillusion créatrice : Merleau-Ponty et l'expérience du réel* (Champ-Contrechamp. Essais), Genève, Métispresses, 2014, 169 p.

Voici un ouvrage de mérite. L'A. retrace, en quatre brefs chapitres, le développement de la question du réel dans la philosophie de Merleau-Ponty. Il réussit là un double tour de force, nous offrant autant l'histoire d'une pensée qu'un outil heuristique de qualité. Comme point de départ, l'A. pose ce constat que, dans la continuité de l'héritage hégélien, la philosophie n'est toujours pas sortie du dogme de l'identité du réel et du rationnel. Or, la philosophie, au XX^e siècle, doit finir par avouer que cette thèse est intenable. Et c'est pour l'A. l'un des grands mérites de Merleau-Ponty que de ne pas

chercher à forcer cette adéquation, mais d'interroger cette «résistance du réel» au concept (selon une expression récurrente dans ce livre). Il s'agit de penser *malgré* la difficulté d'appréhender le réel – difficulté qui se résume d'ailleurs assez aisément: le réel, étant le lieu de toutes les expériences, ne saurait s'accommoder d'une définition: comme constituant de l'expérience, sa définition la formaterait *a priori*, conditionnant et réduisant à elle tout ce que le sujet pourrait en retirer. Il s'agit de «sortir des préjugés réalistes». Merleau-Ponty commencera donc par penser le réel comme une «plénitude insurpassable», un «tissu solide» (p. 16), avant de connaître un fort virage dans sa pensée. La critique que fait Merleau-Ponty des conceptions réalistes l'amène à reconnaître que «tout dualisme [c'est-à-dire, toute conception distinguant radicalement le sujet et le monde où il se connaît] est un subjectivisme qui s'ignore», car il n'est aucun réel qui ne soit, ne serait-ce qu'en partie, préconçu par la conscience qui l'expérimente. Et cette appréhension «ne peut s'amorcer en dehors d'un donné imaginaire» (p. 20). Il s'agit donc de reconnaître la porosité du réel et de l'imaginaire. Les cas du sommeil et de l'hallucination sont d'autres limites que rencontre une dichotomie nette sujet-monde. Dans la deuxième section, l'A., étudie le «symbolisme charnel». La notion de symbole, comme joignant imparfaitement mais indissolublement deux réalités d'ordres différents, est on ne peut mieux appropriée à investiguer une réalité dont les deux côtés sont partiellement perméables. Reprenant à son compte la notion de symbole telle que la développe Cassirer («du sensible se remplissant de sens»), Merleau-Ponty en arrive à une conception de l'expérience du réel comme d'une *rencontre*, d'une interaction du sujet percevant et du perçu: ainsi «le fonctionnement symbolique n'est pas seulement une nouvelle structure du langage, mais une nouvelle structure de l'expérience» (p. 69). Et ce rapport du sujet au réel n'est pas sans évoquer les conceptions de l'emploi symbolique du langage dans les *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, chroniquées dans ce même numéro. La troisième section, «Ontologie de la chair», étudie cette approche du monde où «mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu)», où le corps reflète le monde comme lui le reflète, chacun empiétant partiellement sur l'autre. La quatrième et dernière section constitue une discussion critique, sans concession, de l'apport de Merleau-Ponty à la discussion du réel. L'A. lui rend un véritable hommage. Si certains traits de cette philosophie lui semblent sans issue, il doit lui reconnaître une formidable capacité d'innovation par l'acceptation de la confrontation. La «résistance» au donné de la tradition philosophique, qui fait l'objet de ce livre, montre une pensée qui n'a peut-être pas trouvé d'explication définitive à l'expérience du réel (et comment l'aurait-elle fait ?), mais constitue un véritable *acte* de philosophie.

JONATHAN WENGER

PAUL RICŒUR, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, textes rassemblés, établis, annotés et présentés par Johann Michel et Jérôme Porée (La couleur des idées), Paris, Seuil, 2013, 462 p.

Le Fonds Ricœur poursuit son beau travail de publication; voici le cinquième volume des textes non repris du grand philosophe protestant, décédé en 2005. L'unité problématique de l'ouvrage, le distingue des deux premiers volumes d'*Écrits et conférences*, le premier focalisé sur la psychanalyse (2008), le second sur l'herméneutique (2010). Les éditeurs nous préviennent dans leur introduction: l'agencement de ces textes forme plus difficilement un tout. La notion d'«Anthropologie philosophique», qui donne son titre au volume, est cautionnée par l'article liminaire, «L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique» (1960), où Ricœur entend ne pas se soucier des sciences humaines, dont la spécialisation

croissante éparpille beaucoup trop l'expérience de l'existence, ni établir une ontologie de l'être humain, trop abstraite pour concerner son caractère existentiel. Son souci est de lire l'homme par ses actes – et c'est ce qui lie les trois sections composant l'ouvrage : «Phénoménologie du vouloir», «Sémantique de l'agir» et «Herméneutique du soi». Ces sections regroupent, chacune chronologiquement, des textes s'inscrivant en marge des grands volumes publiés par Ricœur. La première, posant la question de la volonté et de ses rapports avec l'enquête philosophique, se rattache aux travaux de *Philosophie de la volonté* ; la deuxième, proposant l'exégèse des «mythes» qui orientent la réflexion sur l'agir humain (comme la liberté, l'action humaine comme schéma narratif, ou le symbole comme pensée pré-philosophique favorisant l'éclosion de la pensée philosophique), se rattache aux grands travaux d'interprétation des *Essais d'herméneutique*, ou à son *Penser la Bible*. Enfin, la dernière, en posant la question de la compréhension du soi, rassemble des textes articulant la transition entre *Temps et récit*, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* et *Soi-même comme un autre*. Les textes ici rassemblés, encore en marge de ses grandes compositions, rendent ainsi plus sensible la forte unité de l'œuvre de Ricœur. Car si les éditeurs s'excusent légitimement de composer un volume d'*Anthropologie philosophique* que l'A. n'eût sans doute pas envisagé, ce recueil nous apporte une excellente illustration de la proximité qu'entretiennent les sujets d'étude, parfois si divers (et diversement abordés) du grand philosophe. Manifestant le lien entre des travaux aussi variés que l'exégèse du mythe, la responsabilité personnelle ou la trame narrative de l'identité, ce recueil témoigne, si besoin en était encore, de l'exceptionnelle amplitude de la philosophie de Paul Ricœur. C'est d'ailleurs cette complexité liée à la grande diversité du champ de l'investigation qui rend parfois la lecture de Ricœur difficile.

JONATHAN WENGER

JEAN-FRANÇOIS MALHERBE, *Tendre l'oreille à l'inouï. L'éthique des hérétiques* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, Paris, 2013, 253 p.

Cheminaut à travers sept grandes figures de l'histoire de la philosophie considérées comme hérétiques, Jean-François Malherbe tente de nous en faire entendre le message. En substance, les hérétiques proposent une éthique du tiers inclus dépassant la logique du tiers exclu. Fortement marqué par l'alternative fondamentale entre la permanence parménidienne et le devenir héraclitéen, l'auteur estime que notre société, dans sa pensée dominante, est parménidienne. Or la vision de Parménide est fondée sur le tiers exclu : l'être est, le non-être n'est pas. Toute notre société, à la façon parménidienne, repose sur le soit vrai soit faux, soit bon soit mauvais, soit juste soit injuste. La pensée d'Héraclite s'inscrit, d'après l'auteur, dans une dynamique opposée, une dynamique d'inclusion. Il s'agit pour le penseur d'Éphèse de se tenir en équilibre entre les contradictions et ainsi de les assumer plutôt que de les supprimer. La distinction entre philosophes dominants et philosophes hérétiques est ainsi tracée et rapportée à la distinction entre philosophes parméniens et philosophes héraclitéens. Bien que ces distinctions reposent sur le principe du tiers exclu et n'admettent pas l'existence de philosophes ni parméniens ni héraclitéens (ni dominants ni hérétiques) ou de philosophes parméniens et héraclitéens (dominants et hérétiques), elles ont pour elles, à première vue, la clarté de la découpe et donc la facilité d'usage. Ainsi, préférons Socrate à Platon, Maître Eckhart à Thomas d'Aquin, Spinoza à Descartes, Hannah Arendt à Heidegger, le second Wittgenstein au premier, car tous ces philosophes ont pris le parti d'Héraclite contre l'inébranlable immuabilité disjonctive de l'Éléate. Pourtant l'hérétique ne se réduit pas à l'héraclitéen. Tout d'abord, le mot lui-même nous enseigne qu'un hérétique est

celui qui pense par lui-même, *hairesis* connotant la décision et la pensée autonome (p. 21). Ensuite, sept autres conditions, des « traits caractéristiques » (p. 21), doivent être remplies. L'une d'elles est de subir une forme d'oppression sociale. « Certains furent calomniés (Héraclite, Épicure, Eckhart, Arendt), d'autres ont été condamnés à mort et exécutés (Socrate); d'autres encore excommuniés (Spinoza) ou contraints à l'exil (Arendt). Certains se sont vus attribuer la paternité de philosophies qu'ils n'ont jamais ni élaborées ni enseignées (Épicure, Wittgenstein)... Bref, mes 'hérétiques préférés' sont souvent persécutés » (p. 22). Pourtant, cette position du « penseur persécuté » opposée à la position du « penseur à la botte du pouvoir » se retrouve, « découverte significative » (p. 15), être liée à la permanence parménidienne et au devenir héraclitéen. Comme le dit l'auteur : « L'une des découvertes les plus significatives auxquelles m'a mené ce long labeur est celle-ci : tous les philosophes du changement que j'ai étudiés se sont heurtés aux pouvoirs en place; tandis que les penseurs de la permanence ont développé des sympathies, voire des complicités, avec ces derniers » (p. 15). En résumé, l'hérétique est celui qui, pensant par lui-même, développe une pensée héraclitéenne du tiers inclus et de ce fait, s'attire des ennuis... Ce fil conducteur exposé dans l'introduction et réaffirmé dans la conclusion n'est pourtant pas évident à suivre au long des chapitres. Cela est dû à notre avis au fait que chacun fut pensé et publié de façon indépendante, à d'autres occasions. Ainsi, l'apparente continuité de l'ouvrage est trompeuse puisqu'il s'agit d'un recueil d'articles encadrés par une introduction et une conclusion. On aimerait pour chaque penseur non pas une analyse générale et introductive de sa pensée, mais une démonstration rigoureuse de ce qui fait de lui un héraclitéen promoteur d'une éthique du tiers inclus. Au lieu de cela, nous sont présentés entre autres le logos héraclitéen, la maïeutique socratique, le quadruple remède d'Épicure, la déité de Maître Eckhart, le monisme de Spinoza, le devoir de penser d'Arendt et les jeux de langage du second Wittgenstein. Ainsi, l'ouvrage apportera sans doute beaucoup à qui cherche une introduction à ces penseurs importants de la tradition occidentale, puisqu'il est bien rédigé et montre une bonne connaissance des auteurs qui y sont abordés. Reste la question de l'éthique héraclitéenne du tiers inclus qui mériterait un travail thématique mieux unifié.

ÉTIENNE SARRASIN

GÉRARD AMICEL, *Le sens de la vie*, 2014, 78 p.; PATRICIA LIMIDO-HEULOT, *Une histoire philosophique de la nature*, 2014, 79 p.; DIDIER HEULOT, *Qui sont les bêtes?*, 2014, 76 p.; NATHALIE MONNIN, *Une histoire de la vérité*, 2015, 75 p., Éd. Apogée (Ateliers populaires de philosophie), Rennes.

On voudrait attirer ici l'attention sur une nouvelle collection philosophique intitulée « Ateliers populaires de philosophie ». Il s'agit d'opuscules de modeste envergure publiés par la Société bretonne de philosophie. L'intention de cette collection est d'offrir au lecteur, pour un prix modique (entre 11 et 12 €), des conférences tout public données par les professeurs rennois dans le but de « mettre l'exercice de la pensée à la portée de tout citoyen, quelle que soit sa formation ». Et l'on est heureux d'y trouver en effet de la bonne vulgarisation – ce qui ne va pas de soi, à une heure où « vulgarisation » désigne souvent une démarche de *relooking trendy* plutôt que l'expression claire et distincte de concepts spécialisés – animée par la sincère volonté de transmettre. Inaugurée en 2014, cette collection compte déjà une dizaine de titres. Le premier d'entre eux, *Le sens de la vie* de Gérard Amicel, offre une excellente présentation historique et synoptique de cette immense question. Il y promène son lecteur de Platon à Hannah Arendt, en passant par Descartes, Kant, Hegel, Marx et Nietzsche. On doit savoir gré à l'A. d'avoir dégagé

aussi précisément l'apport de chacun de ces penseurs à cette question, ce qui présuppose une connaissance fondamentale de chacun d'entre eux. Rédiger un livre de synthèse sur la question impliquait de se plonger, pour dégager une orientation sur « le sens de la vie », dans une réflexion sur chacun des axiomes premiers des penseurs concernés, mettant à nu leurs positions les plus profondes. De plus, la démarche elle-même de l'A., étant si fondamentale, tient lieu d'introduction pédagogique à la réflexion philosophique en général. Ce texte pourra servir d'outil pédagogique ou d'approfondissement à tout professeur de lycée, ou de première orientation à bien des étudiants de premier cycle. On évoquera encore quelques autres titres. On aimerait recommander, pour la même orientation, *Une histoire philosophique de la nature* de Patricia Limido-Heulot qui, bien qu'elle n'ait pas choisi d'aborder son sujet dans une perspective historique, nous offre un bon exercice d'histoire de la pensée. L'A. se focalise essentiellement sur la coupure épistémologique apparue autour de la Renaissance et culminant dans le cartésianisme, c'est-à-dire le passage d'un monde conçu comme un tout organique, abordable à la manière d'un tout vivant, à la nature conçue comme un ensemble mécanique et purement quantifiable. Pour schématiser que soit la distinction, les considérations menées sur diverses métaphores du discours cartésien sont stimulantes et enrichissantes. *Qui sont les bêtes ?* de Didier Heulot, pose lui une question bien d'actualité. L'A. développe avec simplicité et clarté la distinction entre l'humanisme, qui cherche à déterminer ce qui fait de nous des humains, et le naturalisme, qui tient que l'humain est comme les autres un animal devant trouver sa place dans la nature ; l'A. nous invite à allier les deux conceptions, en considérant les hommes comme des êtres de la nature, qui, pour s'en être culturellement et peut-être intellectuellement émancipés, ne vivent pas moins en son sein. De là cette intéressante remarque à propos du débat actuel concernant les droits des animaux : en revendiquer pour eux, c'est admettre que la morale « a changé de camp » (p. 69), et que l'éthique, censée nous rendre heureux et/ou dignes, pourrait aller jusqu'à plaider contre nous-mêmes et notre propre espèce. Cette considération est un exemple du profit que l'enseignement et la réflexion philosophiques pourront tirer de cette lecture. On évoquera enfin la contribution de la directrice de collection, Nathalie Monnin, qui signe *Une histoire de la vérité*, avec le regret d'y trouver le texte le moins original de la collection. La vulgarisation est ici plus classique, scolaire, sans la stimulation qu'offraient les ouvrages précédents. Le traitement du sujet, qui relevait certes de la gageure, n'a pas joui du même bonheur de synthèse que l'ouvrage d'Amicel, par exemple. L'on regrette surtout, pour cette question fondamentale de l'épistémologie, qu'aucune des philosophies évoquées ne soit plus récente que celle de Gaston Bachelard.

JONATHAN WENGER