Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 61 (2011)
Heft: 3

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: 08.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 143 (2011), P. 285-302

BIBLIOGRAPHIE

RICHARD D. MOHR, BARBARA SATTLER (éd.), *One Book, The Whole Universe: Plato's* Timaeus *Today,* Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides, 2010, p. 416. Histoire de la philosophie

Cet ouvrage ambitieux est le résultat d'une conférence intitulée «Life, the Universe, Everything – and More: Plato's *Timaeus* Today» qui se déroula à l'Université d'Illinois (Champaign) en 2007. Très riche de par ses sujets et ses approches, ce livre se propose d'initier une discussion faisant se rencontrer des thématiques très variées (philosophie, physique, philologie, architecture, littérature et analyse cinématographique) à l'image même de la richesse qui parcourt ce dialogue platonicien. Il intéressera donc, par ses contributions, des spécialistes de philosophie antique s'interrogeant notamment sur les questions: 1) de la nature du réceptacle (Zeyl), 2) de la question de l'origine des éléments (Harte), 3) de la place du *Timée* dans le corpus platonicien (Kahn), 4) des doctrines présocratiques dont ce dialogue est l'héritier (Menn), 5) de la fonction intermédiaire du temps (Sattler), 6) de l'*eikos mythos* et de la récente interprétation qu'en propose Myles Burnyeat (Betegh et Mourelatos), 7) du rapport entre les concepts de divinité cosmique et rationalité dans la pensée grecque (Long), 8) du lien entre rationalité et raison pratique représenté par le désir pour le bien que le Démiurge exemplifie (Silverman), 9) des réceptions néoplatoniciennes en ce qui concerne les notions de matière (Mueller) et de Démiurge (Vorwerk), et 10) de la critique aristotélicienne qui justifie une différence entre la causalité formelle (structure mathématique) et la causalité finale (le bien) (Johansen). Mais cet ouvrage sera en outre d'un grand intérêt pour toute personne désireuse de mettre en perspective le *Timée* dans le cadre d'une réflexion a) postmoderniste proposant une critique de l'interprétation de la *Khôra* par Derrida (Giannopoulou), b) architecturale quant aux modèles contemporains de la beauté (Bergren), c) ainsi que cinématographique, avec par exemple, l'histoire d'Atlantide au cinéma (Solomon). Enfin, une place importante est accordée au débat qui juge de l'influence du *Timée* sur la physique contemporaine. Anthony Leggett, lauréat du prix Nobel de physique en 2003 et ayant reçu une formation classique, affirme que ce ne sont pas tant les réponses apportées par Platon, mais plutôt les interrogations qu'il soulève qui s'imposent encore comme des pôles d'intérêts pour les scientifiques du XXIe siècle, notamment les questions de l'origine du monde, de l'engendrement du temps et de l'unicité de l'univers, autant de questions qui n'ont toujours pas trouvé de réponses certaines à l'heure actuelle. Sean Carroll poursuit cette réflexion en introduisant le lecteur à l'état de la recherche actuelle dans ce domaine (Big Bang, expansion de l'univers, deuxième loi de la thermodynamique). Le livre se termine par un *index locorum*, ainsi qu'un index général. Les références bibliographiques se trouvent quant à elles directement dans les notes des différentes contributions. *One Book* n'est pas seulement un ouvrage extrêmement stimulant, c'est aussi un site internet (www.platotimaeustoday.com) proposant des animations illustrant certains chapitres.

LUCA PITTELOUD

ARISTOTLE, *The Eudemian Ethics*, translated with an introduction and notes by Anthony Kenny (Oxford World's Classics), Oxford, OUP, 2011, 195 p.

Dans une livraison récente de la *RThPh* (2010/I, p. 77-78), j'ai présenté la dernière traduction française de l'*Éthique à Eudème* ou *Eudémienne* (= *EE*) d'Aristote (Aristote,

Éthique à Eudème, introduction, traduction, notes par O. Bloch et A. Leandri, Paris, Belles Lettres, 2011). Entre-temps m'est parvenue la nouvelle traduction anglaise de A. Kenny. L'A. est célèbre pour ses thèses innovantes, défendues dans plusieurs textes depuis 1978, sur le rapport chronologique entre les trois éthiques attribuées à Aristote – *Éthique à Nicomaque* ou *Nicomaquienne* (= *EN*) en dix livres, *EE* en huit livres, *Grande Morale* ou *Éthique* (*GM*) en deux livres. On espérait de lui depuis longtemps une traduction nouvelle de l'*EE*. L'ouvrage – publié dans une édition de poche au prix très accessible – donne une introduction synthétique à Aristote et ses éthiques (p. VII-XXXVIII), la traduction des huit livres de l'*EE* (*avec* les livres dits «communs»: *EE* IV-VI, identiques à *EN* V-VII), des notes (p. 149-188), un glossaire des termes-clés et un index des notions, comprenant les noms propres. L'A. revient évidemment sur sa thèse (p. X-XII). Je rappelle quelques «faits» énumérés ici par l'A. On trouve, pour la première fois, la mention des trois titres traditionnels des éthiques chez Atticus, un médio-platonicien du IIe s. ap. J.-C. Avant cette période, sur la douzaine de citations des éthiques aristotéliciennes qu'on rencontre chez divers auteurs, une seule appartient à l'*EN*, exclusivement. De plus, quelques doutes se font jour alors sur l'authenticité aristotélicienne de l'*EN* (Cicéron et Diogène Laërce envisagent la possibilité que cette dernière soit l'œuvre du fils d'Aristote, Nicomaque). Mais, avec le commentaire sur l'*EN* du péripatéticien Aspasius (IIe s. ap. J.-C.) les choses changent; depuis cette période, l'*EN* s'impose comme une œuvre authentique d'Aristote, rejetant dans l'ombre l'*EE*, qui sera finalement considérée, dans la période moderne, comme une œuvre de jeunesse d'Aristote. L'A. s'appuie sur ses travaux antérieurs pour réaffirmer l'appartenance originelle des livres communs à l'*EE*, avec des arguments tant philosophiques que stylométriques. Après avoir rappelé les similitudes de contenu entre les deux éthiques, l'A. insiste sur les principales différences suivantes: dans l'*EN*, le bonheur est dans la contemplation philosophique; mais dans l'*EE*, le bonheur s'identifie à l'exercice de toutes les vertus, morales et intellectuelles (*EE*). Dans l'*EE*, la théorie de l'action «volontaire» et du choix raisonné (προαίρεσις) prend un caractère plus systématique; les vertus particulières y sont traitées de manière plus directe, et la douceur (πραότης) s'y trouve privilégiée par rapport à la magnanimité (μεγαλοψυχία, que l'A. rend par *pride*, c'est-à-dire «fierté»); l'amitié y apparaît, peut-on penser, comme plus altruiste. On suppose que l'A. considère ces différences comme autant d'indices d'une plus grande maturité. Pourtant, comme le note l'A. (p. XII, n. 4), ces thèses ne se sont pas (encore ?) imposées comme opinion commune. On trouvera encore quelques discussions brèves, mais précises, sur des thèmes centraux de l'*EE*: le bonheur, la psychologie, la responsabilité, les vertus morales et intellectuelles, le plaisir, la justice et l'amitié. Quoi qu'il en soit des thèses de l'A. sur la postériorité de l'*EE*, le lecteur possède enfin une traduction commode et précise comportant l'ensemble des huit livres, qu'il pourra lire sans les préjugés renforcés par l'absence des livres communs. On ne peut donc qu'envier l'étudiant(e) – et tout lecteur (anglophone) – qui dispose maintenant d'un outil remarquable, par sa précision et la sûreté des jugements, pour aborder cette version de l'éthique aristotélicienne.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

PIER LUIGI DONINI, *Aristotle and Determinism* (Aristote, Traductions et Études), Peeters, Louvain-La-Neuve, 2010, 203 p.

L'A., qui s'est fait connaître par ses travaux sur Aristote et la tradition aristotélicienne, fait paraître ici, en traduction anglaise (partielle), un ouvrage important paru en italien en 1989 et maintenant épuisé. Des huit chapitres de cette traduction, les cinq premiers figurent dans l'édition originale: I «Words and Things, Truth and Facts»;

II «Accidents»; III «Human Initiative: Limits and Constants»; IV «Character and Indeterminacy»; V «Natural Endowments» (On regrette que l'A. n'ait pas repris ici le ch. VI de l'édition italienne, dans la mesure où plusieurs renvois à ce texte figurent dans les notes des cinq premiers chapitres.) L'A. a ajouté trois articles, publiés entre 1989 et 1996, qui viennent prolonger les discussions engagées en 1989: VI «Voluntariness of Vice and Virtue (*EN* III 1-5)»; VII «Alexander's *On Fate*: Questions of Coherence»; VIII «Natural Endowments, Habits and Character in Alexander's *On Fate*». L'ouvrage se termine par une bibliographie et un index des passages cités. Les recherches qui composent cet ouvrage traitent, selon des points de vues divers, les questions relatives au «déterminisme», logique ou psychologique, chez Aristote et son exégète par excellence, Alexandre d'Aphrodise (II-IIIe s.). Dans les deux premiers chapitres, l'A. s'attaque aux passages aristotéliciens les plus discutés, et les plus difficiles, sur la question: le chapitre 9 du *De interpretatione* dans le ch. I, et *Métaphysique* E 3 dans le ch. II. En guise d'exemple, je présente les conclusions de la première étude. Sur une question très discutée, l'A. défend une position prudente, bien argumentée et surtout attentive à la lettre du texte grec. Aristote cherche à échapper à un argument nécessitariste qui se fonde sur l'application universelle effective d'un principe logique souvent identifié comme le principe de bivalence ou le tiers exclu. L'A. précise à juste titre que le but d'Aristote n'est pas de réfuter «le déterminisme en tant que tel» (p. 5), car il est improbable qu'il eut existé à l'époque une conception pleinement articulée de la réalité qu'on pourrait nommer (par anachronisme) «déterminisme». La question est celle de savoir si les énoncés singuliers au futur ont une valeur de vérité déterminée (vrai ou faux). Si on répond positivement, on affirmera, par «rétrogradation» de la vérité, que l'énoncé était vrai de tout temps, qu'ainsi la chose ne pouvait pas ne pas arriver, qu'elle est (était) de tout temps nécessaire. Or, étant donné que le critère de vérité adopté généralement par le Stagirite réside dans la correspondance entre le fait objectif ou πρᾶγμα (chose, événement, état de chose) et l'énoncé de ce fait (λόγος), les énoncés portant sur le futur, en matière contingente, posent problème. L'A. adopte ici l'interprétation qu'il qualifie de traditionnelle – au sens où elle a été défendue par les commentateurs anciens d'Aristote, Ammonius, puis Boèce –, selon laquelle les énoncés singuliers au futur en matière contingente (ESFC) n'ont certes pas de valeur de vérité attribuée, mais sont vrais ou faux de façon indéterminée, devenant par ailleurs de plus en plus vrais (ou faux) en fonction des circonstances concrètes présentes, jusqu'à devenir vrais absolument – et nécessaires selon la nécessité conditionnelle – avec la réalisation effective de l'événement. L'exemple de la bataille navale qui aura ou n'aura pas lieu demain doit se comprendre d'abord dans un contexte concret où l'alternative prend sens (il y a concrètement deux flottes qui veulent en découdre); ensuite, avec le temps, l'affirmation de la vérité ou de la fausseté de l'énoncé en vient à pencher d'avantage vers le vrai ou vers le faux pour des raisons objectives présentes. Selon l'A., le principe logique dont parle Aristote dans ce chapitre 9 – qu'il s'agisse de la bivalence, du tiers exclu, ou d'un autre principe –, n'est pas purement invalidé dans le cas des EFSC, mais sa validité est conditionnelle (on pourrait peut-être dire que l'application du principe est suspendue, dans l'attente de la réalisation de l'événement). On trouvera encore des remarques subtiles sur la distinction entre nécessité absolue et nécessité conditionnelle ou factuelle (nécessité du présent) et l'interprétation statistique des faits contingents. On regrette seulement que l'A. n'ait pas tenu compte de la littérature parue après 1989 et qui discute les propres thèses de l'A. (par exemple, R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin / New York, 1995, ou G. Seel (éd.), *Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary and Essays*, Berlin / New York, 2001). On regrette aussi que l'A. n'ait pas ajouté une conclusion générale à ses recherches particulières. On aurait mieux saisi le sens général des différentes réponses que le Stagirite adresse à divers arguments de nature déterministe, fondés sur la logique aussi bien que sur la causalité (Aristote

défendant de son côté la notion d'accident, comme cause indéterminée, ou minimisant la part des «dons naturels» dans la constitution de la perfection morale). Ainsi, l'ouvrage sera surtout utile à celui qui cherchera une interprétation précise et toujours bien argumentée de tel passage aristotélicien – principalement du *De interpretatione*, de la *Métaphysique* et des *Éthiques* –, engageant d'une façon ou d'une autre la question cruciale du déterminisme.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

JEAN-MICHEL CHARRUE, *De l'être et du monde. Ammonius, Plotin, Proclus*, (Études et commentaires, 109), Paris, Klincksieck, 2010, 285 p.

Jean-Michel Charrue est l'A. de plusieurs ouvrages sur le néoplatonisme. Son livre précédent, *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion : Platon et Plotin*, Paris, 2003, a fait l'objet d'une recension dans cette revue (J. Borel, *RThPh* 137 [2005], p. 157). L'A. publie ici un recueil composé de treize articles parus ces dix dernières années dans des actes de colloques et diverses revues, ainsi qu'une étude originale sur Albert Camus et Plotin (p. 253-285). La majorité des articles concernent Plotin : Ammonius et Plotin [I] ; Plotin et la mystique [VI] ; Plotin et Parménide [VII] ; Plotin, le stoïcisme et la gnose [VIII] ; Plotin et l'image [IX] ; Plotin et Socrate [X] – notons que l'article est paru dans la présente revue (*RThPh* 137 [2005], p. 97-113) ; Plotin et Épicure [XI] ; Plotin et le désir [XII] ; Albert Camus et Plotin [XIII]). Trois enquêtes portent sur le maître de Plotin à Alexandrie, Ammonius Saccas (Ammonius et Plotin [I] ; Ammonius et les chrétiens [II] ; Origène élève d'Ammonius [III : pour l'A., le chrétien Origène aurait été l'élève d'Ammonius ; sur cette question, *cf.* maintenant la notice de L. Brisson et R. Goulet sur «Origène le Platonicien» dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. IV, 2005, p. 804-807], et une seule traite directement de la pensée de Proclus (Providence et liberté dans la pensée de Proclus [V]). L'article intitulé «Providence et liberté dans le néoplatonisme» [V], porte plus particulièrement sur Hiéroclès, Origène, Plotin et Proclus. Je me limiterai ici à dire un mot de la partie nouvelle de ce recueil, l'étude sur Plotin et Camus. Notre curiosité est immédiatement éveillée à la lecture du titre. On pensait que le lyrisme sensuel d'un texte comme *Noces* (1938), où l'adhésion au monde se résume dans le fameux détournement, d'ailleurs récurrent (*Carnets*, janvier 1936), d'une parole de Jésus (Jn 18,36) : «Mon royaume tout entier est de ce monde», se situait aux antipodes de la métaphysique plotinienne. Pourtant, l'A. nous le rappelle, le mémoire de diplôme d'études supérieures de Camus traitait de Plotin et d'Augustin («Métaphysique chrétienne et néoplatonisme», 1936 ; on cite aussi ce mémoire sous d'autres titres : «Rapports de l'hellénisme et du christianisme à travers les œuvres de Plotin et de saint Augustin» et «Néo-platonisme et pensée chrétienne») ; Camus avait 23 ans. Empreint de sympathie pour Camus et Plotin, l'A., qui a découvert dans sa jeunesse le second en lisant le premier, suit quelques thèmes plotiniens qui auraient accompagné Camus à travers toute son œuvre. Parmi ceux-ci se distingue le thème de l'unité (écrit souvent avec une majuscule), comprise comme «unité avec le monde» (p. 256), «unité entre tous les êtres» et, «sur un plan plus idéologique», comme «principe de non-violence et de paix entre les hommes» (p. 258). Disons d'emblée que l'on a de la peine à se laisser convaincre par un exposé dont le fil argumentatif est tortueux et truffé de trop courtes citations. En tout cas, à la lecture de ces pages, on ne voit pas que «(Plotin est) le philosophe qui eut l'influence la plus constante sur son œuvre» (p. 253). L'influence de Plotin sur Camus semble relever tout au plus de ces influences diffuses qu'exercent les lectures de jeunesse sur la pensée d'un auteur, pour informer, de façon souterraine, sa sensibilité. L'A. semble en être conscient, dont les remarques s'appuient souvent sur des considérations psychologiques, plutôt discutables : «On a dit du *Premier Homme* (*scil.* le dernier roman, inachevé, de Camus) que la philosophie était disparue. Disons qu'elle

était disparue, parce qu'il a retrouvé le père, et que la philosophie de Plotin représentait pour lui cette présence. Non pas en chair et en os, mais comme l'incarnation de l'idée du père.» (p. 258). Ou encore: «(L)a symbolique camusienne n'est pas la symbolique freudienne, et [...] lorsqu'il parle de la transparence, fût-ce celle de l'eau et de la mer, il ne s'agit pas forcément de la mère» (p. 263-264). Quant aux thèses *philosophiques*, on ne voit pas comment le plotinisme eût pu être absorbé dans la forme spécifique de l'existentialisme camusien. Pour ce qui est de l'ouvrage dans son ensemble, je ne suis pas sûr que le titre soit bien choisi, parce qu'il ne fait pas apparaître que l'A. traite essentiellement des questions de transcendance, de liberté, de providence. On regrette l'absence de bibliographie. Le style de l'A. est plutôt déroutant: en particulier, l'usage aléatoire de la virgule donne à la phrase, souvent longue, une allure de cascade et rend la lecture très pénible. La suite logique des idées est souvent difficile à restituer. Le texte n'est, par ailleurs, pas exempt d'erreurs typographiques et d'expressions impropres: parler d'anacoluthe à propos de la formule camusienne «la raison mystique» (c'est le titre d'un chapitre du mémoire) est plutôt surprenant. En fin de compte, on a l'impression que l'A. oublie qu'il s'adresse à un lecteur.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

DOMINIK PERLER, *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270-1670,* Frankfurt am Main, Fischer, 2011, 533 p.

La question des émotions constitue assurément l'une des grandes problématiques philosophiques de ces deux dernières décennies. Elle a en outre le mérite de l'interdisciplinarité. Sur le terrain des émotions, le philosophe cognitiviste côtoie le neurobiologiste. L'historien et l'historien de la philosophie ne sont pas en reste. Les études abondent depuis quelques années. Dans ce contexte, le Moyen Âge a aussi eu ses historiens des émotions (voir par exemple le projet *Les émotions au Moyen Âge*: http://emma.hypotheses.org/) et ses historiens de la philosophie des émotions (voir déjà le numéro 2007 de la revue *Critique* intitulé *Émotions médiévales*). Dans cette dernière catégorie – mais sur une longue durée qui s'étend de la scolastique médiévale au XVIIe siècle rationaliste –, l'étude de Dominik Perler dont il est ici question marque un pas décisif, en choisissant une approche résolument philosophique et systématique. D'entrée de jeu, l'A. se positionne dans le champ scientifique envisagé dans toute son envergure pour défendre la pertinence et l'intérêt d'une étude philosophique des émotions – intérêt qui ne se confine pas à la corporation des historiens de la philosophie, mais qui offre une approche complémentaire et alternative à celle des recherches empiriques menées en psychologie et en neurobiologie. Cette approche se définit comme *métaphysique et systématique*. Il ne s'agit pas premièrement de descriptions de points de doctrine ou de micro-débats historiquement situés dans des mondes sociaux et culturels, mais de théories métaphysiques globales, de cadres théoriques qui portent et expliquent différentes approches philosophiques des émotions, six plus exactement: celles de Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham, Michel de Montaigne, René Descartes et Baruch Spinoza. Selon l'A., le seul moyen d'approcher philosophiquement une théorie de l'émotion est en effet de la situer dans un cadre théorique vaste, celui de la métaphysique de l'esprit et des relations entre corps et esprits. Les émotions s'appréhendent philosophiquement dans le contexte d'une enquête sur la structure des états mentaux et des états physiologiques, ainsi que sur leurs interconnexions. Quatre modèles généraux structurent l'enquête à la manière de quatre paradigmes dotés d'une consistance et de critères propres: l'hylémorphisme médiéval (distingué en trois sous-modèles avec Thomas, Scot et Ockham), le scepticisme de Montaigne, le dualisme de Descartes et le monisme de Spinoza. De fait, l'ouvrage de Dominik Perler

peut aussi être lu comme une approche de ces quatre figures de la philosophie, que la théorie des émotions vient à chaque fois exemplifier. Le lecteur y approche le dualisme de Descartes, ses enjeux anthropologiques et cognitifs, aussi bien que la théorie des émotions particulière à Descartes. Dans sa conclusion, l'A. insiste sur l'importance d'une compréhension métaphysique globale, qu'un souci pour les questions de détail (quelles sont les émotions de base ? Combien y en a-t-il ?, etc.) ne devrait pas oblitérer. Le titre de l'ouvrage – *Transformations des émotions* – indique la méthodologie à l'œuvre dans l'enquête. *Transformations* s'oppose ici à *évolution*. L'histoire de la philosophie ne s'écrit pas sous forme d'un continuum à l'intérieur duquel les théories se modifieraient, se falsifieraient ou s'amélioreraient, sur une ligne dont on pourrait saisir la dynamique interne de manière rationnelle. L'A. juxtapose des modèles métaphysiques sans tracer de lien logique entre eux. L'un n'invalide pas l'autre, ni ne le parfait. L'approche est ainsi *cohérentiste* – les différents traitements philosophiques des émotions ne s'expliquent que dans un cadre théorique systématiquement construit – et *régionaliste* – chaque théorie a sa consistance propre, qui ne se laisse pas mesurer par les critères régissant un autre modèle. Les cadres métaphysiques se transforment ; les théories n'évoluent pas comme le feraient des êtres biologiques. Cette approche résolument rationaliste et cohérentiste de l'histoire de la philosophie permet à l'A. de reconstruire les positions des auteurs étudiés au-delà des traces textuelles qui nous les ont fait connaître. L'A. scénarise des débats, élève des objections, développe à l'envi des exemples qui deviennent paradigmatiques au cours de l'ouvrage. Lorsque le philosophe étudié n'a pas répondu à telle ou telle objection qu'on pourrait élever contre sa doctrine, l'A. construit une réponse qui soit cohérente dans son système de pensée. Dans l'interprétation des textes, le principe de charité joue pleinement : la solution la plus cohérente absolument parlant est la solution historiquement défendue. Ce rationalisme autorise aussi une mise en parallèle de théories du passé et de doctrines philosophiques contemporaines. Cependant, l'A. admet au sein de son approche systématique et théorique un corps étranger : Michel de Montaigne dont Dominik Perler défend une interprétation sceptique pyrrhonienne, de manière très convaincante d'ailleurs. Ce Montaigne qui rejette tout système et ne s'intéresse qu'au cas particulier, sans prétention de l'expliquer en le comprenant dans un cadre théorique, est inclus à la mosaïque de l'A. comme une alternative non-systématique juxtaposée aux différentes théories métaphysiques. Dans le plan de cet ouvrage, il sert la cause de la systématisation en réalisant sa contre-proposition.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

Philosophie contemporaine

CÉLINE EHRWEIN NIHAN, *Hannah Arendt : une pensée de la crise. La politique aux prises avec la morale et la religion.* Préface de Jean-Marc Ferry (Le champ éthique, 55), Genève, Labor et Fides, 2011, 395 p.

Cette thèse de doctorat, savante et assez complexe, a pour but d'analyser, en suivant la pensée d'Hannah Arendt, les conditions qui rendent possible une normativité éthique, sans recourir à une extériorité transcendante mais sans tomber pour autant dans le relativisme. Dans sa préface, Jean-Marc Ferry rappelle à juste titre cette remarque d'Arendt : «Tout a commencé quand j'ai assisté au procès d'Eichmann à Jérusalem.» En effet, au lieu de partir d'une philosophie de l'absolu ou de l'existence, Arendt s'est efforcée de penser la morale et la religion en lien avec *l'événement* et, en l'occurrence, avec ce qu'elle appelait «la banalité du mal». D'où la complexité, Céline Ehrwein ajoute : l'ambiguïté, de cette pensée. Pourquoi ? Parce qu'il y a en somme deux mouvements, peut-être contradictoires, dans la pensée d'Arendt : d'une part, elle a insisté pendant toute sa vie sur le danger qu'il y a à placer le politique sous l'égide d'un absolu (la

Nature dans le nazisme, l'Histoire dans le stalinisme), mais, d'autre part, elle a reconnu aussi l'importance dans les affaires humaines de la promesse et du pardon, de la natalité, de l'alliance. L'ensemble de la thèse se construit sur cette difficulté. Dans la première partie, l'A. analyse patiemment les données du problème : politique, morale et religion. La richesse de l'exposé étant impossible à résumer, je relève quelques points qui m'ont particulièrement intéressé. Sur la célèbre distinction entre autorité (reliée au passé) et pouvoir (concernant le présent), Céline Ehrwein note en ce qui concerne l'autorité, qu'il ne s'agit pas d'une instance transcendante ou religieuse en soi, mais d'un geste fondateur, de sorte que ce qu'il faut imiter n'est pas la reproduction de ce qui a été fait, mais *l'esprit d'initiative* des Anciens. L'autorité est de cette manière «porteuse d'une source de liberté», (p.59). Pour ce qui est de l'ambivalence de la pensée d'Arendt sur le christianisme, dont celle-ci souligne les dimensions tantôt anti-politiques, tantôt au contraire politiques, l'A. reprend fort bien la question. Pour l'aspect non politique, Céline Ehrwein évoque la compréhension de Jésus qu'avait Arendt (influencée sans doute par Bultmann) avec son idéal de bonté, son exigence d'un amour caché du prochain (contre la *Scheinheiligkeit* !), sa compréhension de la vie éternelle et du salut individuel – toutes choses qui faisaient du christianisme primitif une religion a-politique. Mais justement, avec Augustin notamment, le christianisme prend aussi une dimension politique, et ce sont les développements souvent repris de la *Condition de l'homme moderne* sur le pardon, la promesse, l'Exode et la nativité (la naissance comme commencement : «Un enfant nous est né»). Mais Céline Ehrwein prend fermement position contre ceux qui veulent faire de la pensée d'Arendt une théologie implicite, sa thèse se situant donc à l'opposé du livre de Véronique Albanel, recensé ici même. À la fin de cette première partie, l'A. compare la philosophie politique d'Arendt à d'autres pensées politiques, Hobbes, Rousseau, Montesquieu et Tocqueville. La seconde partie, plus courte, est plus personnelle. L'A. revient sur les forces et les faiblesses de la pensée politique d'Arendt. Si je l'ai bien comprise, Céline Ehrwein en appelle à bien distinguer les niveaux de pensée et d'engagement sans imposer au politique des normes absolues, mais sans minimiser non plus l'impact possible (et nécessaire) de la morale et de la religion. Pour éclairer plus concrètement cette dialectique, l'A. met en contrepoint Tillich, d'une part, avec sa méthode de la corrélation, et Hauerwas, d'autre part, qui au contraire sépare trop l'éthique du politique. Elle cherche son chemin entre ces deux extrêmes. Il nous faut, ainsi se termine le livre, «des frontières perméables au passage et à l'échange». Cette thèse, parfois quelque peu énigmatique, un peu longue (d'abondantes notes en rendent la lecture difficile), est fort bien documentée. C'est la loi du genre ! J'encourage notre jeune docteure en éthique théologique à rédiger plus tard un ouvrage synthétique et personnel, qui résumerait plus concrètement ses intuitions fécondes.

HENRY MOTTU

VÉRONIQUE ALBANEL, *Amour du monde. Christianisme et politique chez Hannah Arendt* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2010, 430 p.

Ce beau livre a pour origine une interrogation existentielle sur «la double défaite du XXe siècle» : la défaite du politique avec la tragédie de la Shoah ; la défaite, surtout, du christianisme «à travers l'impuissance de l'Europe – pourtant christianisée – à empêcher l'événement». Alors que l'on a beaucoup travaillé le rapport d'Hannah Arendt au judaïsme (voir les travaux de Martine Leibovici, par exemple), l'A., et c'est là son originalité, s'attache plutôt à creuser les nombreuses allusions, réminiscences et même sources du christianisme dans l'œuvre de l'A. des *Origines du totalitarisme*. Plus encore : dans quelle mesure la place qu'y occupe le christianisme nous permet-elle de mieux comprendre celui-ci et de mieux nous comprendre comme chrétiens ayant nous

aussi le souci de ce monde ? La première partie de ce livre engagé étudie la conception arendtienne du politique comme pouvoir d'agir ensemble. Retenons deux points centraux dans cette analyse : la pluralité étant «la loi de la terre», le domaine politique n'est pas l'unité à tout prix, partant la violence, mais le monde commun à sauvegarder, voire à transformer. L'A. montre bien la conception positive qu'avait Arendt du pouvoir, de la politique et de l'exigence du vivre-ensemble, mais sans proposer pour autant un «programme» politique. Les essais d'Arendt étaient toujours des «*exercices* de pensée politique», non des recettes ou une morale. Mais qu'en est-il alors du christianisme, dont les tendances antipolitiques sont avérées ? C'est l'objet de la deuxième partie, peut-être la plus intéressante. L'A. étudie alors les quatre raisons qui se trouvent, selon Arendt, à la base de la méfiance de la foi chrétienne à l'égard du politique : 1) le refus de paraître aux yeux des hommes (Origène contre Celse) ; 2) l'espérance d'une vie après la mort, qui prolonge en quelque sorte le souci du moi dans l'autre monde ; 3) le caractère caché des «bonnes œuvres», opposées ici à l'action politique ; 4) l'ambivalence de la pensée politique d'Augustin, qu'Arendt connaissait bien par sa thèse sur *Le concept d'amour chez Augustin*, lequel transforme certes le christianisme en une Cité (l'idée d'une *civitas Dei*) par rapport et en lien avec la cité terrestre, mais, d'autre part, exalte la charité qui, selon Arendt, rend impossible l'action proprement politique. C'est le côté marxiste, anti-religieux, de la philosophe. Reste maintenant, dans une troisième partie, à examiner comment s'articulent cette critique du christianisme et le fait que «la puissance de la foi» engendre au contraire une action dans le monde. Cette foi, cependant, est bien une *capacité humaine*, et c'est la raison pour laquelle Arendt, dans la *Condition de l'homme moderne* en particulier, peut déployer ses développements célèbres, quoique surprenants au premier abord, sur ces «miracles politiques», comme dit l'A., que sont le pouvoir de pardonner et celui de commencer ainsi que «le plus grand des miracles : la natalité» (mais elle n'examine pas le pouvoir de promettre). Le livre de Véronique Albanel a le mérite de faire redécouvrir aux lecteurs toute l'importance des nombreuses occurrences à consonance chrétienne dans l'œuvre d'Arendt, qu'elle interprétait toutefois dans une perspective strictement laïque et philosophique. Les pages consacrées par Arendt à Jésus de Nazareth en tant qu'inventeur du pardon et maître de l'action sont réellement étonnantes, le pardon et l'action étant vus comme principes *politiques*. Je me suis demandé néanmoins si l'A. n'a pas tendance à trop tirer Arendt vers le christianisme ; il est exagéré par exemple de parler de «l'enracinement d'Arendt dans la foi chrétienne» (p. 237). Lorsqu'elle évoque la foi, il s'agit d'une confiance tout humaine, non d'une *pistis* au sens paulinien. La quatrième partie se donne pour tâche de nouer la gerbe, en mettant en rapport l'«amor mundi» au sens arendtien et l'amour chrétien, avec ce sous-titre : «Le pouvoir d'aimer le monde». Examinant alors «les points de passage entre amour et politique», l'A. développe à la fin deux «signes tangibles de l'amour du monde : l'amitié et la gratitude» (p. 397-402), un court chapitre qui m'a paru l'un des meilleurs du livre.

HENRY MOTTU

FRANCIS GUIBAL, *Le sens de la réalité. Logique et existence selon Éric Weil* (Les marches du temps), Paris, Félin, 2011, 442 p.

Alors que ce que nous connaissons de la pensée d'É. Weil tient souvent à ses réflexions sur l'État moderne et le rapport entre violence et raison, le livre de Francis Guibal, *Le sens de la réalité*, choisit de nous introduire à un autre aspect de la philosophie weilienne. Il nous livre une analyse approfondie du premier grand livre de Weil publié en 1950, *Logique de la philosophie*. Nous connaissons en général très mal cette œuvre pourtant majeure, dissimulée dans l'angle mort des années 1950. F. Guibal offre une

introduction à ce projet philosophique original et difficile. 1) Dans cet ouvrage, Weil s'efforce de mettre en ordre les diverses attitudes et catégories humaines, en dégageant cependant l'intention qui préside à toutes les philosophies. *Logique de la philosophie* se présente ainsi comme le projet d'une auto-compréhension raisonnable. La philosophie weilienne est animée par la volonté de tout comprendre en se comprenant soi-même, mais sans que ce travail de compréhension soit adossé ou garanti par une ontologie spirituelle lui assurant succès et progrès. Il s'agit d'articuler la diversité des discours raisonnables sans rien y soustraire, tout en pensant leur unité intelligible. Au fond, dans *Logique de la philosophie*, la philosophie ne vit que dans les philosophies, leurs catégories et les reprises qui les transforment historiquement (p. 399). 2) Pour Weil, la catégorie de la philosophie qui se comprend elle-même, l'archi-catégorie, est assurément celle de sens, comprise comme une exigence de sens, comme la compréhension qu'il y a du sens. La logique culmine ainsi dans la catégorie du sens qui découvre dans le langage le milieu d'une création poétique multiforme mais d'où s'engendre pourtant la cohérence formelle (p. 229). Cette interrogation sur le sens, il s'agit pour Weil de la rouvrir sans retomber dans les pièges opposés de la souveraineté spéculative et de la démission positiviste. Le sens n'est jamais créé ; il ne s'agit pas d'une pensée volontariste ou poïétique du sens. Il s'agit au contraire de penser le sens en sa révélation et en sa réalité multiples (p. 223). Jamais cette catégorie de sens n'est hypostasiée en réalité substantielle. Cette catégorie logique, quoique décisive, car elle permet aux discours de se comprendre comme des modalités du Discours, n'est jamais absolutisée (p. 399). On ne peut reprocher à cette pensée de se déployer dans un fétichisme du sens qui occulterait le non-sens et ses phénomènes, puisque, comme F. Guibal l'explique, la vérité est définie chez Weil grâce à la catégorie du non-sens (p. 55) et par le moyen de la négation (p. 70). 3) Tout le champ pratique, éthique et politique, le champ de l'existence, se révèle traversé par la question du sens. La philosophie se donne comme la philosophie première qui expose et comprend cette catégorie fondamentale. F. Guibal détaille comment, chez Weil, l'intention pratique de la liberté s'accompagne donc de l'exigence d'une remontée réflexive aux sources du discours, jusqu'aux conditions de signifiance de la réalité. Weil possède une conscience aiguë de l'affrontement toujours possible entre le sens de la raison et l'existence de la liberté, mais aussi de la nécessité d'articuler sans confusion l'originalité des deux registres, d'où une considération de l'action et de la sagesse, dont le livre de F. Guibal se fait l'écho. Il faut en effet articuler grâce à une compréhension raisonnable du discours la négativité finie de l'existence en travail avec son inscription dans la positivité infinie du tout de la réalité. Cette sagesse n'a pourtant rien d'une plénitude ontologique ou spéculative mais elle réside simplement dans la pluralité des sagesses réelles (p. 223). 4) Enfin, on soulignera le travail effectué par F. Guibal sur les influences de la pensée de Weil. Il est particulièrement sensible à la démarche du philosophe qui discute les auteurs sans occulter jamais les avancées et acquis des gestes qui sont les leurs (p. 17). La finesse du rapport de Weil à Hegel est bien restituée. Celui-là ne prolonge ni ne rejette la philosophie hégélienne, mais invente une autre manière de prendre en charge la diction universalisante du sens, qui articule sens et fait, logique et histoire, sans résoudre ni réconcilier leur différence. C'est pourquoi il mettrait en œuvre non pas un système du savoir mais une systématicité ouverte, celle d'une pensée du sens ou de la liberté pratique (p. 158). Enfin, le chapitre conclusif présente l'intérêt de lier trois projets. D'abord, mettre en relief ce qui est peut-être le concept le plus original de la philosophie de Weil, celui de reprise. Ensuite, défendre le caractère novateur, parfois inaperçu, de la lecture weilienne de Kant, qui a su accorder à la troisième critique la juste place qui est la sienne (p. 394). Enfin, confronter et mettre en dialogue deux pensées du sens, et leur filiation kantienne, celle de Weil et celle de Levinas.

CLAIRE PAGÈS

CLAUDE ROMANO, *De la couleur. Un cours* (Philosophie), Chatou, Éditions de la Transparence, 2010, 192 p.

De la couleur reproduit les notes d'un cours que professa Claude Romano à la Sorbonne durant le premier semestre 2007-2008. L'A. interroge, dans un dialogue entre phénoménologie et philosophie du langage, la notion de couleur, explore de manière graduelle les questionnements et les enjeux qu'elle soulève. Trois axes d'analyse constituent le plan de l'ouvrage : une première partie examine les conceptions objectives et subjectives de la couleur relativement à la théorie de la connaissance. Les nombreux débats philosophiques, initiés depuis la Grèce antique, se traduisent par la profonde ambigüité dès lors qu'il s'agit de définir la nature des couleurs. Les objections de Goethe à Newton expriment une ambivalence entre, d'une part, l'approche objectivo-scientifique (délimitée par les champs de la physique, de l'optique ou des sciences cognitives) et d'autre part le recours au subjectivisme. Cependant s'ouvre la possibilité d'une troisième voie : James Gibson envisage une théorie écologique de la perception et de la vision dans laquelle les couleurs jouent le rôle de signaux biologiques, de repères environnementaux et informationnels. Claude Romano procède dans la deuxième partie de son cours à une habile déconstruction de la pensée wittgensteinienne. À partir de trois extraits du *Tractatus*, le problème de l'incompatibilité des couleurs conduit à poser les notions de structure, puis de «grammaire logique» des couleurs. Le statut véri-fonctionnel des propositions élémentaires laisse alors place à une «analyse grammaticale qui [va] se constituer en une anti-phénoménologie» (p. 108). Pourtant, dans le cheminement philosophique de Wittgenstein, l'A. décèle de nombreuses difficultés internes révélées par l'examen critique des antagonismes chromatiques, des couleurs complémentaires et de leurs ressemblances. Après ce détour par l'approche analytique, l'A. revient à la phénoménologie des couleurs qu'il avait introduite en première partie. L'esthétique, considérée comme un «préalable à la philosophie de l'art proprement dite» (p. 156), interroge la perception des couleurs. Pour les grands maîtres de l'impressionnisme pictural, chaque couleur implique une dynamique, un mouvement vibratoire généré par les rapports chromatiques eux-mêmes. Le propos nous emmène finalement au cœur de la pensée de Merleau-Ponty. La question se pose alors du mode d'apparaître des choses et du monde : ontologique, cosmologique, la couleur devient le «lieu même d'une expérience de l'être *comme tel*» (p. 173), un accès à la tonalité de l'être.

FABRICE DUCLOS

AXEL HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2011, 628 p.

Après ses études pionnières sur la lutte pour la reconnaissance, l'A. nous livre ici une somme considérable. Le titre annonce d'emblée la coloration post-hégélienne de l'entreprise, le droit de la liberté pouvant à la fois être compris au sens d'un génitif objectif et d'un génitif subjectif : la liberté donne lieu à un droit, mais elle a également ses droits, même s'ils ne sont jamais absolus. Il s'agit de penser la moralité même de l'*ethos* démocratique, sa *Sittlichkeit* constitutive. L'ouvrage se structure dès lors autour du triple pilier du juridique, de l'éthique et du social. La liberté elle-même se décline en liberté négative, réflexive et sociale, comme condition de possibilité de l'idée de moralité démocratique. La *possibilité* de la liberté, instruite par les expériences et les pathologies de l'histoire, permet de donner du prix à chacun de ses moments, sans jamais se laisser piéger par ses errances. Internet exemplifie à sa manière les pièges d'une liberté tous azimuts. Les droits «libres» de l'individu ne peuvent pas être isolés de ses droits sociaux : avoir des droits, ce n'est pas seulement les posséder, c'est aussi

avoir l'assurance de pouvoir *réellement* les exercer. Les droits politiques, à leur tour, ne se laissent pas déduire de ces deux premières catégories. La liberté juridique a déjà ses limites: comme le montre la croissante justicialisation ou juridisation de la société (également repérable dans la transformation rampante de la bioéthique en biodroit), plus l'individu est affirmé abstraitement comme libre, plus il court le risque d'être soumis à des contraintes paralysantes. La défense des droits individuels peut dégénérer en système institutionalisé d'obligations rigides. L'A. analyse ici le film américain «Kramer contre Kramer», où les protagonistes d'un divorce sont progressivement réduits au rôle de simples figurants du droit. Le sujet ne se comprend plus que par sa référence au droit. Le déploiement de la liberté morale s'avère donc indispensable pour orienter le sujet vers des normes éthiques universelles et post-conventionnelles. Que cette liberté morale butte sur ses propres limites, on le voit bien dans le cas du plagiat, où celui qui le découvre doit faire abstraction de son amitié envers l'auteur de la fraude, afin de recourir à des règles sociales et pas seulement interpersonnelles. Mais l'éthiquement correct conduit très vite au moralisme étouffant, pathologie *sui generis* de la liberté morale quand elle devient intransigeante; l'A. donne ici comme exemple l'attitude de la gouvernante dans *The Turn of the Screw* de Henry James, attitude également critiquée, au plan théorique, par le psychologue William James, frère du romancier. Le passage au niveau social de la liberté est donc indispensable, pour que la possibilité de la liberté devienne *effective*, à tous ses niveaux (interpersonnel, économique et politique). On retrouve dans la dernière partie de l'ouvrage la sensibilité remarquable de l'A. pour la prise en compte des différents niveaux d'analyse qui permettent de fonder une éthique de la vie en société: l'amitié, l'intimité et la vie de famille, de même que la consommation et le travail, et enfin la culture politique elle-même constituent les médiations indispensables et fines des dimensions juridiques, morales et politiques d'une liberté démocratique digne de ce nom.

DENIS MÜLLER

PHILIPPE GROSOS, *Comme un corps lourd dans une eau sombre: essai sur le rayonnement paradoxal du mal* (Le champ éthique, 54), Genève, Labor et Fides, 2011, 125 p.

Cet «essai» se veut aussi, selon l'A., une «méditation» (p. 13). Cela participe d'un effort contemplatif, non dans la méthode, mais dans la façon de saisir le (ou d'être saisi du) problème. L'A. s'efforce de montrer qu'une approche uniquement rationnelle du mal n'est pas suffisante; il en expose quelques manifestations représentatives, où celui-ci nous laisse cois, réduits à l'incompréhension. C'est ce que l'A. désigne par l'expression «rayonnement paradoxal du mal». Le mal, en effet, ne se rend manifeste comme tel que dans ses effets, s'infusant en nous et se répercutant en dehors de nous, sans que nous ayons la moindre prise sur lui – même quand nous *voudrions* participer à son déploiement. Sous le patronage de Dante (le titre est extrait du *Paradis*, chant III), l'ouvrage se divise en trois sections de trois chapitres, comme une gigantesque *terza rima*, où la réflexion porte sur quelques aspects essentiels de ce problème philosophique, de l'époque moderne à aujourd'hui. La première section est d'ordre historique: elle récapitule brièvement les grandes théories modernes qui ont tenté de penser le mal. Dans cette optique, l'A. convoque d'un côté Leibniz et Kant, comme théoriciens d'un mal réductible à un système rationnel, de l'autre Schelling, qui ramène celui-ci à une réalité d'ordre effectif: cela, parce que le mal a son origine dans une liberté qui est synonyme de volonté (et non dans une liberté qui ne serait que la pure faculté de choisir parmi des possibles), et que cette insondable liberté a sa racine dans un fond obscur, chaotique, de notre être, d'où le mal peut sourdre aussi positivement que le bien. Cette possibilité radicale du mal, ancrée en nous, semble à l'A. être mieux à même de rendre compte des

horreurs du mal que, par exemple, la thèse d'une origine du mal en tant que «penchant» (Kant), jugée trop passive. L'insuffisance d'une solution rationnelle fait l'objet des deux sections suivantes. La seconde s'attache à décrire et à affirmer le caractère épidémique et non maîtrisable du mal, et la nécessité de le penser «hors système» (selon l'expression de Ricœur). Ce caractère, l'A. le discute dans l'étude des trois points suivants: le développement anarchique du mal, c'est-à-dire son extension selon la «loi d'avalanche» de Jankélévitch; la potentialité de faillir, et de là le besoin d'une responsabilité absolue de chaque homme (Levinas); enfin, le cas de conscience, embrassant les situations où le mal se retourne contre celui qui l'a causé. De cette responsabilité absolue (Lévinas) qui exige que l'on puisse souffrir de faire souffrir son prochain et pose cette exigence en prémisse à toute éthique, l'A. tire un «argument majeur, et non seulement théologique, contre le suicide» (p. 81-82): d'après l'A., invoquant l'amitié vertueuse aristotélicienne, le suicidaire doit pouvoir se réfréner en pensant qu'il souffre assez pour ne pas faire souffrir en plus son ami. Or on peut objecter que la vertu, en amitié comme en tout autre domaine, présuppose la tempérance que le dépressif alourdi, déséquilibré par le mal ne peut être en mesure de pratiquer. De plus, cela semble nier le caractère fondamental du déploiement du mal d'après l'A., son insaisissabilité; s'il irradie pleinement sa victime, on ne voit pas bien comment cette dernière pourrait prendre le moindre recul et considérer autre chose que sa seule condition souffrante. Enfin, dans la troisième section, ce caractère insaisissable du mal est illustré au moyen d'exemples de son déploiement dans le temps. L'A. en choisit deux: le premier s'appuie sur la notion de «péché originel», qu'il interprète comme signifiant le fait d'être homme, faillible, et pris dans un monde où le mal arrive; le second est ce qu'il désigne sous le terme d'«héritage», c'est-à-dire les conséquences du fait d'être éduqué par des gens peut-être bienveillants mais imparfaits. Il l'illustre notamment par l'étude psychologique du «secret de famille», qui mène à la répétition des erreurs parentales l'enfant qu'on voulait en protéger. Ce développement est le moins convaincant du livre; l'A. présente longuement deux cas proches de la caricature (par exemple: trois générations de femmes reproduisant un schéma aboutissant à un triste fait divers, p. 97-102). Il semble considérer la portée de ces exemples comme, sinon universalisable, du moins suffisante pour faire voir dans le «secret de famille» une forme paradigmatique du déploiement du mal dans le temps, alors que le lecteur peine à y voir autre chose que de tragiques coïncidences. Ces quelques remarques ne suffisent cependant pas à diminuer le mérite de ce livre. L'A. éclaire avec succès les difficultés de penser ce sujet, et présente en un style clair et agréable les sommets de la réflexion éthique du XXe s. Précisons qu'il ne s'agit pas d'un manuel d'introduction, mais d'une investigation qui réussit, non certes à saisir son insaisissable objet, mais à mettre en lumière les difficultés d'une démarche philosophique pour l'approcher.

JONATHAN WENGER

THOMAS METZINGER, *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, New York, Basic Books, 2009, 276 p.

Directeur du Groupe de philosophie théorique et de l'Unité de recherches en neuroéthique de l'Université de Mainz, Président de l'Association pour l'étude scientifique de la conscience, Thomas Metzinger a déjà écrit et édité une dizaine de livres sur la question de la conscience du point de vue des neurosciences. Cet ouvrage, traduit la même année en allemand chez *Berlin Verlag*, n'est donc pas le premier du genre mais peut-être celui qui, par son dessein de vulgarisation scientifique, touche un plus large public. La structure du livre en trois chapitres reflète très visiblement le propos de l'A. Partant du problème aussi ancien que la pensée humaine, «Le problème de la conscience», l'A. y apporte les nouvelles «Idées et découvertes» actuelles, avant d'ouvrir

un troisième chapitre qui annonce et pronostique «La révolution de la conscience». La thèse centrale du livre consiste à expliquer qu'il n'existe rien qui corresponde à ce qu'on appelle communément âme (*Soul*), soi (*Self*) ou encore moi (*Ego*), comme l'humanité l'a pensé de manière erronée depuis plus de vingt-cinq siècles, mais que ce que chacun vit et ressent comme étant soi est le produit d'une simulation engendrée par l'activité neuronale. C'est le courant continu de sensations intégrées par le cerveau qui nous donne l'impression d'être un individu, autrement dit, l'illusion d'être une personne et de se reconnaître comme ego. Le sentiment de soi résulte donc d'une simulation virtuelle au sein d'une réalité – également virtuelle – produite par le cerveau. Cette simulation (sur le mode du simulateur de vol) consiste en la construction d'un modèle de représentation phénoménale de soi qui s'est développé au cours de l'évolution de l'espèce, s'imposant comme «outil utile» en raison des avantages qui en ont découlé pour sa survie. Mais ce qu'on croit être soi, son ego, et qui n'est – comme il a été dit – que le produit d'une simulation cérébrale, est en fait très limité, dit l'A. Le résultat de cette simulation du monde réel dans lequel nous prenons la place centrale n'est qu'un reflet ou une projection très restreinte de la réalité physique «réelle», immensément plus riche, dont ce processus de simulation tente de rendre compte. Cette restriction est comparée à la vision que l'on peut avoir du monde depuis l'intérieur d'un tunnel : d'où le titre du présent ouvrage. À l'appui de cette thèse sont relatées maintes expérimentations de neuropsychobiologie, allant entre autres des expériences de vécus hors du corps aux membres fantômes, en passant par les neurones-miroirs. De même sont intégrés à l'ouvrage trois dialogues menés par l'A. avec trois collègues neuroscientifiques. Immanquablement, les implications de cette approche «naturaliste» de la conscience font se profiler une véritable révolution dans la conception de l'être humain, de la conscience, de l'esprit et du libre arbitre. L'A. nous fait ainsi entrevoir un monde prochain où les machines pourront être dotées de conscience, où les drogues et autres manipulations neurochimiques du cerveau permettront l'élargissement de la conscience humaine ; un monde où les hommes pourront discuter avec les machines comme dans la discussion fictive et futuriste (au chapitre 8) entre l'A. et le premier philosophe post-biotique du IVe millénaire. Une telle révolution avec ses conséquences autant scientifiques qu'éthiques et politiques pousse Metzinger à en appeler à l'établissement d'un nouveau genre d'éthique : une éthique de la conscience, une neuro-éthique. Il sera effectivement de nécessité de répondre à différentes questions nouvelles telles que le choix des formes de consciences que l'on voudra promouvoir et développer dans la société, la volonté ou non de construire à l'avenir non plus seulement des machines dotées d'intelligence artificielle mais aussi de *conscience artificielle*. Alors que l'A. travaille à la construction des bases de cette nouvelle éthique, il semble quand même qu'un certain enthousiasme spéculatif, ancré dans une croyance quelque peu naïve en la science et son pouvoir à venir, ait contribué à passer un peu rapidement sur certaines questions qui – si elles ne préoccupent plus l'A. – ont toujours de quoi préoccuper la tradition philosophique. Sans entrer dans l'argumentation passionnée que ne manquera pas de susciter un tel livre, de part et d'autre, il est deux remarques que l'on peut faire brièvement à son propos. Premièrement, d'aucuns pourront peut-être regretter que toute réflexion sur l'âme soit quasi enfermée d'emblée dans une seule alternative : soit une âme éternelle quasi réifiée, en tant qu'essence divine enfermée dans le corps, soit des processus physicochimiques et leurs corrélats psychologiques explicables par les neurosciences. Aucune place respectueuse n'est, en effet, donnée à d'autres conceptions de l'âme, par exemple, en tant que «principe de vie». Deuxièmement, mais en poursuivant le point précédent, il est à souligner que ne sont mentionnées dans l'ouvrage que des problématiques appréhendables par le paradigme des sciences naturelles, sans mention ni des divergences externes possibles sur la question, ni des dissonances et limites internes inhérentes à l'approche qui jouit ici du monopole. Ce qui implicitement revient à laisser penser que tout peut être harmonieusement saisi par le paradigme requis et que ce qui ne peut l'être

n'existe tout simplement pas. N'est-ce d'ailleurs pas – justement dans cet ouvrage – le sort réservé à la conscience, comme sentiment subjectif intérieur d'exister en tant que soi, en tant que personne vivante et réelle ? Ainsi, on constate l'absence de mention d'autres approches, qu'elles soient philosophiques, herméneutiques ou psychanalytiques, qui ont un discours divergent sur la question de la conscience : toutes celles qui défendent une ontologie subjective de la conscience, à la première personne. Metzinger semble faire découler d'une science une, neutre et indivisible, et des découvertes de celle-ci une vision du monde nécessaire, un nouveau paradigme obligé pour l'avenir, exigeant la formation d'une nouvelle éthique. Mais n'est-ce pas plutôt – ou en tout cas tout autant – les dimensions sociales, culturelles, religieuses, politiques et historiques d'une société qui définissent le paradigme dominant et qui du coup contribuent à la détermination de ce qu'est la science et de ce qu'elle peut – en son état – dire du réel ?

VINCENT DALLÈVES

DOUWE DRAAISMA, *Une histoire de la mémoire*, Paris, Flammarion, 2010, 506 p.

D. Draaisma est professeur d'Histoire de la Psychologie à l'Université de Groningen aux Pays-Bas où il a accompli des études de Philosophie et de Psychologie. *Une histoire de la mémoire* est la traduction française de sa thèse de doctorat défendue à l'Université d'Utrecht et parue initialement en néerlandais, en 1995. L'A. compte actuellement cinq ouvrages à son actif, tous traitant de la mémoire d'un point de vue psychologique ou historique, dont certains ont été traduits en plusieurs langues. Ainsi, on trouve en français un deuxième livre de D. Draaisma, *Pourquoi la vie passe plus vite à mesure qu'on vieillit*, traduit en plus d'une quinzaine de langues, paru également chez Flammarion, en 2008. La lecture d'*Une histoire de la mémoire*, simple et accessible à tous, n'en est pas moins des plus captivantes et intéressantes. L'A. invite à un parcours historique des différentes métaphores utilisées tout au long de notre tradition pour rendre compte de la mémoire, allant de l'Antiquité aux systèmes actuels de reconnaissance des ordinateurs neuronaux optiques. À partir de leurs métaphores emblématiques, ce sont ainsi les principales conceptions de la mémoire de la pensée occidentale qui se trouvent abordées. Ce voyage dans l'histoire des idées est ponctué par plusieurs haltes qui sont autant d'occasions de visiter le *colombier* de Platon, les *palais* d'Augustin, la *bibliothèque* médiévale, les *entrepôts* (*storehouse*) de l'Angleterre commerçante du XVIIe siècle, ainsi que les *paysages romantiques* des tableaux de G. D. Friedrich qui inspirèrent C. G. Carus à ce propos. Bien sûr il est aussi question de la métaphore du sceau et de la cire, reprise par Aristote et devenue depuis un *topos* dans la littérature du genre jusqu'au bloc-notes magique (*Wunderblock*) de Freud. Dans ce livre d'histoire de la psychologie de la mémoire, une grande part est aussi faite aux métaphores plus récentes qui, depuis la modernité, se font de plus en plus mécaniques et abandonnent l'allusion spatiale qui servait autrefois de support aux moyens mnémotechniques, consistant à associer la succession des idées à différents *loci* d'une propriété seigneuriale ou de l'intérieur d'une demeure. Ainsi découvrons-nous la belle galerie de ces métaphores instrumentales que sont entre autres le commutateur téléphonique, le phonographe d'Edison, la *camera obscura* devenant photographique, l'ordinateur, l'hologramme et les réseaux neuronaux de Hebb. Si cet ouvrage offre un inventaire historique des métaphores de la mémoire, il dépasse toutefois l'aspect du simple catalogue, et ce sur deux points. En premier lieu, il nous propose une réflexion critique sur le rôle des métaphores dans les théories scientifiques, en l'occurrence surtout en psychologie. En effet, d'un point de vue épistémologique, l'influence qu'elles ont sur les théories mêmes qu'elles sont censées illustrer n'est pas neutre. La force de persuasion de leur caractère imagé ainsi que leur capacité à façonner le langage et la pensée ne sont de loin pas à négliger, même si c'est

justement en cela qu'elle comporte une richesse heuristique indéniable. À ce propos, on trouvera dans ce livre, et de manière bienvenue, un petit rappel technique des réflexions théoriques sur la nature et le fonctionnement de la métaphore. En deuxième lieu, l'A. questionne aussi philosophiquement les différentes théories de la mémoire, surtout à partir de la problématique de «l'homoncule», à laquelle est consacrée un chapitre à part. C'est là, en effet, une des pierres d'achoppement de toute la philosophie de l'esprit qu'aucune théorie ne semble avoir jusqu'à présent surmonté, malgré le recours à certaines métaphores qui ont pu parfois en donner l'illusion. *Une histoire de la mémoire* est donc un ouvrage à la lecture à la fois agréable et instructive, qui saura plaire autant aux historiens des idées ou de la psychologie qu'au grand public intéressé. Il pourra également être d'utilité aux chercheurs en psychologie, discipline dont l'A. dit qu'elle «donne parfois l'impression de souffrir de pertes de mémoire presque pathologiques», tant «on assiste, en psychologie, au retour des mêmes notions théoriques, sous des formes métaphoriques sans cesse changeantes.»

VINCENT DALLÈVES

FRANÇOIS JULLIEN, *Philosophie du vivre* (Bibliothèque des idées), Paris, Gallimard, 2011, 270 p.

«Nous faire oublier le vivre, dit François Jullien, est ce que de main de maître, en Grèce, a fait la philosophie; [...] En aiguisant (au moins depuis Parménide) le principe de non-contradiction (or vivre ne se saisit qu'en deçà de cette exigence); en posant dès l'abord que la 'sagesse' (portant traditionnellement sur le vivre) s'identifie à la 'science', *sophia* à *épistémé* (*Théétète 145 e*); comme aussi bien en considérant (1re page de la *Métaphysique*) qu'il ne saurait y avoir de sagesse ou de science dans cette expression élémentaire du *vivre* qu'est la 'sensation', de *sophia* dans l'*aisthesis*, la philosophie s'est engagée dans l'aventure du *logos*, comme discours démonstratif et déterminant de la connaissance, et a pris pour objectif la 'vérité'; le 'vivre', du coup, lui a échappé» (p. 163). C'est sur ce fond critique, repris sous différentes formes au cours du livre, que l'A. cherche à opposer la manière chinoise de comprendre le 'vivre' comme *stratégie*. Stratégie prend ici le sens suivant: une capacité opérationnelle se libère, qui se pense en fonction de la situation affrontée, et devient susceptible d'avoir en vue un maximum d'effets pour faire émerger un *moment*, en exploitant le jeu qu'il y a entre le refus du *report* et l'acceptation du *différé*: «en ne biaisant pas avec le présent rencontré en même temps que le laissant fructifier» (p. 44). Ce qui permet, dit l'A., de «remonter de l'étale à l'*essor*, ou de la platitude confortable de la détermination à l'*effectif* qui l'a quittée, ne laissant pas vivre coïncider avec une quelconque propriété» (p. 267). L'attention peut désormais se fixer dans l''*entre*' sans plus se projeter dans les prestiges de la fin, dans la tension en cours qui fait tenir et non plus dans la tentation d'un terme ou sens projeté. C'est la voie du «*tao* qui exprime cet '*entre*' ne s'immobilisant d'aucun côté, mais ne cessant de laisser passer. Il n'est pas la voie qui mène 'à' (à un *telos*, à une fin convoitée), mais la voie de la 'viabilité' par où se renouvelle le *continuum* de la vie» (p. 121). Au sommet de ce cheminement, l'A. met en lumière ce que le *Zhuangzi* appelle «la transparence du matin», expression poétique qui doit signifier, par rapport au 'vivre', «une stratégie d'hygiène qui est celle d'un dégagement graduel hors de tous les liens qui créent de l'opacité et font obstruction» (p. 262). L'un de ses commentateurs, Guo Xiang, en précise le sens par ces mots: «Dès lors qu'on ne se préoccupe plus de la vie, on ne craint plus la mort; ne craignant plus la mort, tout ce qu'on aborde, on y accède aussitôt en paix: d'une manière soudain éclaircie, il n'y a plus obstruction; y trouvant un ressort spontané, on se lève et on agit». C'est ce qu'on appelle la «transparence du matin» (*zhao che*: matin-traverser) (*ibid.*). La vertu de cet essai est de donner l'envie

de le réécrire, non en ses pages stimulantes sur la pensée chinoise, de l'intérieur de laquelle François Jullien vise à éveiller son lecteur, mais en ses pages critiques et trop souvent partiales sur la pensée antique et particulièrement sur la pensée chrétienne, qu'il aborde toujours de l'extérieur comme d'un 'grand *mythos* religieux' dont, dit-il, «nous prétendrions volontiers aujourd'hui être défaits (p. 111). À notre avis, l'originalité de la vision extrême-orientale de l'existence ne gagne pas à être dégagée à partir d'un parti pris et d'interprétations orientées et parfois spécieuses; elle gagnerait encore au contraire en trouvant en Occident des témoignages et des témoins d'une appréhension du 'vivre' qui, sans être similaires et sans désirer l'être, sont peut-être plus convergents que divergents dans leurs intentions ultimes propres.

JEAN BOREL

Histoire de la théologie

JULIA KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The making of a Gnostic* (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Surrey / Burlington, Ashgate, 2010, 218 p.

Si, comme Évagre le Pontique le dit de différentes manières dans son œuvre, «la science du Christ a besoin non pas d'une âme disputeuse et dialecticienne, mais d'une âme voyante, parce que la dialectique a coutume d'être trouvée même par les âmes qui ne sont pas pures, alors que la vision l'est par les âmes pures seulement» (*Kephalia Gnostica IV,90*), on comprend bien que l'accès à l'expérience de la vision de Dieu promise dans la sixième béatitude et la possibilité de rendre compte par le langage des différentes étapes intérieures qui y conduisent sont complexes et délicats. Et cela d'autant plus que, même lorsque l'intellect s'est dépouillé du vieil homme pour revêtir celui qui naît de la grâce qui lui permet de se voir au moment de la prière «pareil au saphir et à la couleur du ciel» (Ex 24,10) et d'être ainsi dans une lumière sans forme nommée *lieu de Dieu*, cet état de participation à la Trinité dit «gnostique» n'est ni durable ni définitivement acquis. En effet, depuis la connaissance sensible jusqu'à l'expérience de la prière pure, «l'intellect, dit-il, tantôt passe d'une représentation à une autre représentation, tantôt d'une contemplation à une autre contemplation et encore d'une représentation à une contemplation, puis d'une contemplation à une représentation, parfois aussi de l'état sans forme à des représentations ou à des contemplations, et de celles-ci il remonte à l'état sans forme et cela lui arrive au moment de la prière». Dans le débat qui oppose depuis longtemps les interprètes d'Évagre, hétérodoxe pour les uns, orthodoxe pour les autres, Julia Konstantinovsky a voulu concentrer sa recherche sur la reconstruction méthodique des linéaments de sa réflexion théologique et de sa doctrine spirituelle en les replaçant aussi bien dans le contexte philosophique et patristique du IVe siècle que dans le courant monastique de l'époque, et sa façon de comprendre la perfection chrétienne, de la réaliser et de l'enseigner. Dans ce contexte ascétique, l'A. a raison de souligner le rôle et la valeur du corps dans la doctrine évagrienne, de même que la positivité des images et des concepts qui permettent d'accéder à la connaissance de Dieu, même si le but à atteindre est la cessation de toute pensée et qu'Évagre proclame «bienheureux celui qui est parvenu à l'ignorance indépassable» (*K.G. III,88*). C'est toute la pratique de l'échelle des vertus et de la surveillance des pensées qui est là en jeu et qui doit permettre de discerner les esprits, angéliques ou démoniaques, capables soit de confirmer et d'éclairer, soit au contraire de manipuler et de fausser sensations et représentations. De belles pages sont consacrées à la vision des divers degrés de la lumière par l'intellect purifié, ainsi qu'à l'anthropologie et à la psychologie que cette doctrine spirituelle présuppose. Le dernier chapitre, enfin, est remarquable: il est consacré à la christologie d'Évagre, qui est l'axe de toute sa pensée. En refusant de la juger à partir d'une orthodoxie ultérieure,

l'A. montre en quel sens l'objectif essentiel du Pontique a été d'affirmer à la fois l'unité du Christ avec le Logos et l'absolue transcendance de Dieu, pour mieux mettre en relief la médiation nécessaire et absolue que le Christ seul peut et doit assurer entre le monde immatériel et celui de la pluralité, médiation sans laquelle il ne peut en aucun cas être question de réalisation spirituelle.

JEAN BOREL

E. RANDOLPH DANIEL, *Abbot Joachim of Fiore and Joachimism* (Variorum collected studies series CS985), Surrey / Burlington, Ashgate, 2011, 395 p.

Ce volume rassemble les 18 plus importants articles qu'Emmet Randolph Daniel a publiés sur la vie et la pensée de Joachim de Flore, ainsi que sur l'influence et la réception de son œuvre aux siècles suivants. Après avoir fait le point sur les éditions scientifiques de l'œuvre latine parues jusqu'en 2000 et quelques études importantes qui lui ont été consacrées, l'A. propose la première édition critique du bref commentaire intitulé *De ultimis tribulationis*, dans lequel l'abbé calabrais clarifie certains aspects de sa conception des sept âges de l'histoire du monde, héritée d'Augustin, et qu'il avait développée dans le *Liber figurarum*. Aux yeux de l'A., c'est la doctrine de la double procession de l'Esprit Saint à partir du Père et du Fils, laquelle était disputée à cette époque en Calabre entre théologiens grecs et latins, qui constitue l'une des clés pour comprendre la manière dont Joachim met en étroite relation sa vision des trois ordres, l'ordre des gens mariés, l'ordre des clercs et l'ordre des moines spirituels, qu'il rapporte à sa division tripartite en trois *status*, avec le développement historique et le devenir eschatologique du peuple juif et des gentils. Le *Livre de concordance entre l'Ancien et le Nouveau Testament* fait aussi l'objet d'une analyse intéressante. L'A. met en lumière l'innovation que représente le concept même de *concordia*, sans parallèle chez ses prédécesseurs, le rôle qu'y joue la figure du Christ incarné dans le développement trinitaire de la structure de l'histoire, et l'originalité profonde que constitue le lien constant que Joachim fait entre son exégèse des deux testaments et les changements politiques, sociaux et religieux de son temps, qui laissaient naître en lui l'espoir d'une pure Église spirituelle qui transcende enfin sa nature juridique et institutionnelle. Une autre étude montre comment le calabrais a cherché à mettre en relation les récits de l'exode et le retour de l'exil de Babylone avec l'histoire des générations qui ont précédé le règne de Léon IX. La position de Joachim sur les juifs est aussi originale, sur l'accusation desquels il ne se focalise nullement, et dont la conversion est envisagée non seulement dans un proche avenir, mais surtout comme la manifestation plénière, positive et logique du plan divin. L'A. de dégager aussi la proximité de Joachim de Flore et de Bernard de Clairvaux dans leur herméneutique biblique et leur égale méfiance vis-à-vis des théologies spéculatives d'Abélard et de Pierre Lombard. Les derniers essais abordent tour à tour les thèmes de l'Antichrist, de la critique de Joachim de Flore vis-à-vis des croisades, des origines du joachimisme de type franciscain, de la dette de Bonaventure envers l'œuvre joachimite, de la tradition manuscrite du *Liber de concordia*, de l'influence du joachimisme en Angleterre jusqu'à la fin du XVe siècle. L'ouvrage se termine par une réflexion plus large sur l'apocalyptique médiévale, le millénium et la violence que ces mouvements peuvent engendrer jusqu'à aujourd'hui, et par un précieux index des noms propres qui donne une cohérence d'ensemble à ces recherches.

JEAN BOREL