

## COMPTES RENDUS

Claude GAUDIN. – **Lucrèce. La lecture des choses.** La Versanne, Encre marine, 1999.

Claude Gaudin propose une nouvelle lecture du *De la nature* de Lucrèce, lecture d'une lecture, puisque, comme le suggère son titre, le poète romain nous est présenté comme un lecteur ou un traducteur de la nature. La nature de Lucrèce, selon C. Gaudin, appelle en effet une exégèse et non un simple discours de description scientifique, car elle cache ses propres principes, « dérobe aux yeux le profond mécanisme de ses productions ». Plus encore, parce qu'ils ne recèlent en eux-mêmes aucun code, aucun sens préétabli qu'il suffirait de révéler, les atomes qui en constituent le fond caché obligent Lucrèce à provoquer une « genèse du sens ». Des choses à l'homme et de l'homme aux choses, la relation est donc de rupture et c'est cette rupture, « distance infranchissable », que la poésie lucrétienne doit, non pas tenter de gommer, mais traduire. C. Gaudin nous met en garde à plusieurs reprises contre les simplifications qui affadissent parfois notre image de la philosophie épicurienne. Le privilège épistémologique de la sensation, en particulier, ne doit pas nous faire oublier tout ce que le bonheur épicurien doit à l'exercice conjoint de la raison. Les sens et la sensation eux-mêmes sont « les donateurs primordiaux du Sens », mais cette donation ne comble pas la latence des choses insensibles que la sensation ne peut qu'envelopper. Lucrèce nous apparaît ainsi au travers de la force même de ses paradoxes, et c'est ce qui fait tout l'intérêt des pages limpides du livre de C. Gaudin.

Pierre-Marie MOREL

Miklos VETÖ. – **La naissance de la volonté.** Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2002, 334 p.

Sous le couvert d'un titre qui pourrait évoquer Nietzsche et Leni Riefensthal, Miklos Vetö offre, cinquante ans après les belles thèses de Paul Ricœur sur le volontaire et l'involontaire, une histoire de la philosophie de la volonté, depuis les Stoïciens jusqu'à Hegel. La volonté a mis du temps à s'imposer comme thème philosophique de première grandeur (ce qu'elle est pour Schopenhauer et Nietzsche, ici laissés de côté). Aristote l'a plus ou moins ignorée. Née avec le stoïcisme, la philosophie de la volonté se développe avec saint Augustin en morale de l'intention. Jusque-là elle est confondue avec la liberté, la volonté est aussi nolonté. L'interface de la liberté est soulignée surtout par Duns Scot (le « Docteur subtil ») et par Anselme. Plus tard le calvinisme interfère et reporte l'attention sur la nature et le déterminisme de la volonté. Cette faculté est souillée, infectée. Elle a besoin d'une purification radicale. Pour le mysticisme de la théologie allemande et la spiritualité fénelo-

nienne du pur amour il faut renoncer à la volonté propre et pas seulement s'abstenir. Le pur amour culmine dans la « désappropriation », la volonté est supprimée.

Malebranche est le gond de la théorie de la volonté, c'est lui qui a inspiré à M. Vetö son enquête. Selon lui la volonté est une force naturelle, positive, qui tend automatiquement au Bien. L'intention est un rien ontologique, et par conséquent aussi la liberté. La liberté choisit entre des biens particuliers, elle est toute formelle, elle n'est que consentement. Le néant ontologique ne l'empêche pas d'être une faculté, un pouvoir sui generis. Cette dissociation de la nature et de la liberté, comme deux puissances, est la découverte de Malebranche, elle lui survivra et subsistera chez Kant, avec le même formalisme assorti de rigorisme.

Il faut cependant attendre Jonathan Edwards, penseur américain sur lequel M. Vetö a écrit une monographie, pour élaborer une théorie et une science de la volonté appréhendée en elle-même comme nécessité morale. Edwards « a repensé et conduit à son autarcie la volonté ». La considération théologique fait le prix de son élucidation d'une « science de la volonté ». Il a préparé la voie à la grandiose présentation de la Volonté générale de Jean-Jacques Rousseau, volonté raisonnable instituant une volonté universelle – contredistinguée et démarquée de la « volonté de tous », par conséquent du suffrage universel et de toute démocratie. Cette majestueuse hypostase, la Volonté générale, fait le peuple souverain et de chaque citoyen un législateur, un magistrat et un héraut de la justice. Elle n'a pas de représentants. La volonté générale est irréprésentable.

La voie est préparée pour Kant, le primat absolu du pratique et la dichotomie du théorique et du pratique, de la sensibilité et de la volonté. Vetö reprend dans un exposé original les thèses bien connues du kantisme pratique. Il ne cite pas mais il présuppose la sentence lumineuse (dans une note de la Préface de la Seconde Critique), qui résume l'essentiel de la doctrine : la liberté est la ratio essendi de la loi morale, mais la loi morale est la ratio cognoscendi de la liberté. Kant ajoute : s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne se trouverait nullement en nous. Restent deux grandes questions que Vetö se contente d'encadrer : le mal radical (le « bois tordu », la « tache pourrie »), et le « caractère intelligible » dont le choix est intemporel.

Un aperçu de la « volonté réciproque » chez les postkantien et une conclusion argumentée terminent ce beau travail documenté et, comme toujours avec Vetö, d'une haute tenue spéculative.

Xavier TILLETTE

Pascal GAUDET. – **L'expérience kantienne de la pensée. Réflexion et architectonique dans *La Critique de la raison pure***. Paris, L'Harmattan, 2001, 415 p.

On retiendra d'entrée de jeu plusieurs éléments de ce livre imposant consacré au rôle joué par la réflexion dans l'architecture de la première *Critique*. L'auteur est parti d'une question capitale avec laquelle il a su cheminer : quelle est la condition de possibilité de l'auto-fondation architectonique et critique de la réflexion transcendantale. Son travail se caractérise à partir de là par le choix d'un texte fort important, celui « De l'amphibologie des concepts de la réflexion » comme fil conducteur pour

une interprétation globale de la pensée kantienne (depuis 1770). Cela lui a permis d'analyser l'essence de la réflexion transcendante, réflexion en laquelle il a reconnu le principe même de l'architectonique, à savoir l'Idéal de la raison pure. L'auteur a mis fort justement en évidence la nécessité de penser cet Idéal « comme renfermant, à titre de principe suprême de l'architectonique, le foyer le plus originaire de la réflexion transcendante, foyer de nature esthétique. » (403). C'est ici en effet que s'amorce le rapport entre l'esthétique de la première *Critique* et la dimension esthétique de la réflexion transcendante de la troisième. Par ce biais, la pensée du philosophe de l'*Aufklärung* peut être légitimement interprétée comme une « phénoménologie de la réflexion », cette expérience de la pensée se manifestant comme expérience de la liberté et par là aussi comme expérience des limites : elle est à la fois ce qui « passe à » la limite et ce qui tend vers ses propres limites, celles d'un penser toujours marqué par la finitude, l'homme restant essentiellement chez Kant l'homme raisonnable et fini, comme Éric Weil aimait le rappeler.

Sur la base de cette problématique, il est aisé de suivre le développement du livre de Pascal Gaudet qui se divise en trois parties. Dans la première il expose l'idée kantienne de la pensée comme exigence auto-instituée de systématisme, exigence constitutive de son essence. Elle a pour objet de montrer « que l'expérience kantienne de la pensée révèle ce que doit être l'exercice de la pensée. L'essence de la pensée est ici révélée non pas tant sur le mode de l'être – ce qu'est penser, comment s'effectue la pensée – que sur celui du devoir-être : la pensée étant ce qu'elle est, doit, afin d'acquiescer une valeur véritable, une légitimité, se ressaisir en un sens qui est celui de la critique. » Selon P. Gaudet, cette exigence comme discipline est produite à la faveur d'une réappropriation dont il faut souligner l'inspiration éthique. Si, à ce titre, l'expérience kantienne de la pensée s'affirme en rupture avec la pensée métaphysique traditionnelle, cette rupture, affirme-t-il justement, est aussi refondation. La systématisme du pouvoir de pensée se trouve confirmée analytiquement dans la seconde partie du livre. Une décomposition de l'expérience kantienne de la pensée en ses éléments structurels principaux permet, en effet, de comprendre que c'est bien la pensée en son essence auto-instituée qui se révèle dans cette expérience. Mais cette démarche analytique ne peut être exclusive d'une reprise synthétique ou génétique, puisque l'auteur vise bien dans cette seconde partie une saisie globale du mouvement architectonique de la métaphysique kantienne. La troisième partie s'organise clairement autour de trois axes de réflexion, le système de pensée kantien étant confronté aux notions de totalité, de réflexion et de liberté. Pascal Gaudet expose les trois parties de son travail ainsi : d'abord une présentation générale de l'idée de la pensée comme exigence systématique, l'« Architectonique » se révélant conforme à l'idée kantienne de la pensée et donc à la représentation kantienne (et à son effectuation) de l'essence de la pensée ; ensuite, une doctrine des éléments de l'architectonique ; enfin, une méthodologie qui met en ordre (c'est-à-dire en mouvement) ces éléments de la pensée du système ou de la pensée en acte. L'ouvrage comporte donc trois parties complémentaires, correspondant à la division majeure de la *Critique de la raison pure* : « Doctrine des éléments », et « Méthodologie », mais tout au long de son travail Pascal Gaudet se concentre en fait sur deux axes dont il fait bien voir l'articulation. « Tout d'abord, l'idée d'auto-institution transcendante de la pensée qui nous conduit, par l'intermédiaire de l'idée d'autonomie, à la notion éthique de la

pensée. Ensuite, la recherche sur le foundationalisme kantien avec une description du mouvement de la pensée, la théorie de la limite comme principe, la notion de passage à la limite, la définition de la pensée en fonction de la notion de passage et la mise en évidence des interactions et des réseaux fondationnels multiples. » (403s).

Malgré quelques redites, dues en particulier à l'insistance sur le thème de la « fondation », cet ouvrage sait rendre abordable un sujet difficile (en partie à cause de sa grande technicité), et met en relief comment s'opère, notamment grâce au travail de l'analogie, le lien de la première *Critique* avec la seconde et la troisième à partir de laquelle il est toujours opportun de relire les deux premières. On apprécie la liberté des prises de position de l'auteur par rapport à plusieurs interprètes de la critique kantienne, entre autres Alain Renaut, François Marty, Monique Castillo, Anne-Marie Roviello et Olivier Chedin. Il s'en démarque d'autant plus aisément qu'il sait reconnaître ce qu'il leur doit. S'il y avait à formuler une réserve, malgré l'aspect déjà volumineux de l'ouvrage, ce pourrait être celle-ci : que l'auteur ne développe peut-être pas suffisamment ce qu'il dit à propos de la « sensibilité de la pensée », que révèle le mode esthétique du penser kantien dès la première *Critique* avant de prendre la dimension esthétique, à proprement parler « parthétique », de l'Analytique du sublime dans la troisième *Critique*. Cela semblait d'autant plus souhaitable qu'il a su nettement la mettre en rapport avec la sublimité de l'Idéal transcendantal de l'Architectonique de la première.

Henri d'AVIAU DE TERNAY

J.G. FICHTE. – **Lettres et témoignages sur la Révolution française.** Textes traduits et édités par Ives Radrizzani. Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2002, 312 p.

La contribution érudite à la connaissance de Fichte dont Ives Radrizzani a voulu offrir la primeur au public français est aussi riche que passionnante. Le titre est en effet restrictif : ce n'est pas seulement la Révolution française que ces lettres et témoignages commentent, mais bien les événements saillants de toute une vie de penseur et de spectateur engagé, dont la devise jamais démentie était « agir, agir ! ». Radrizzani est un très diligent collaborateur de l'Édition complète, il a eu accès à toute la documentation exhumée et aux dernières trouvailles inédites. La collection patiemment amassée déborde donc largement le grand chantier de la Révolution, mais celle-ci reste une sorte de chiffre et de sésame pour les choix et les réflexions politiques du titan d'Iéna. Celui-ci a vu en elle, à tort ou à raison, l'essor vainqueur de la liberté. La liberté comme alkahest (dissolvant) de tous les excès ! Radrizzani a dépouillé attentivement le courrier et les archives d'époque, aidé dans son enquête par les admirables dossiers d'Erich Fuchs, *Fichte im Gespräch* (six volumes jusqu'à présent).

Dans ce miroir en éclats, la personnalité généreuse et abrupte de Fichte apparaît sous ses aspects contrastés, voire son impulsivité : la haine de Napoléon est tempérée par l'indulgence envers les « collabos » Johannes von Müller et Alexandre von Humboldt, le patriote prussien fut francophile, ami des Mayençais et candidat au service

de la Grande Nation, le philosophe profond est féru de magnétisme animal, il est désarçonné par l'impérieuse Germaine de Staël ; le professeur rigoureux se sent une vocation d'aumônier militaire volontaire et de prédicateur aux armées ; le moribond erre en rêve sur le champ de bataille où sombre la fortune du tyran... A l'apparence physique pourvoient deux médaillons pittoresques, l'un de Rist, l'autre d'une amie âgée de Heinrich Laube.

Fichte ne savait pas le français, ou très mal. Cela ne l'empêche pas d'émettre des jugements de cuistre sur Corneille et Racine, *Esther* ne trouve pas grâce à ses yeux. En revanche ses opinions sur Jean-Jacques Rousseau sont empreintes de finesse autant que de justesse. Les anecdotes concernant Madame de Staël, auxquelles fait écho une nouvelle de Tieck, sont bien connues. Elles ont propagé l'autopropulsion de Münchhausen et le mythe de Pygmalion comme enseignes de la Doctrine de la Science.

L'annotation ne laisse presque rien à désirer. Une distraction p. 50 : le Convent pour la Convention. On pouvait donner plus d'information sur Hülsen absent, sur Georg Forster également omis, J. Fr. Ebel, l'ami de Hölderlin, et Georg Kerner, le remuant comploteur, ami de Schelling. Le fermier général de Diderot (p. 36) est probablement, sous réserve de contrôle, une anecdote apocryphe. Le « keine Partie mehr machen kann » appliqué au vieux Kant (p. 48) serait beaucoup mieux traduit par « ne peut plus jouer sa partie ». La citation *propter vitam vivendi perdere causas* (p. 172) est de Juvénal (Sat. 8,84) : Radrizzani n'a pas estimé nécessaire de l'indiquer. Enfin pour les lecteurs de *Clara* de Schelling, Fichte a recueilli un écho de Puysegur sur le génie qui vient en dormant (p. 226).

Xavier TILLIETTE

Jean-François GOUBET. — **Fichte et la philosophie transcendantale comme science. Étude sur la naissance de la première Doctrine de la Science (1793-1796)**. Paris, L'Harmattan, La Philosophie en commun, 2002, 430 p.

C'est une entreprise hardie, sinon téméraire, de s'attaquer à la première *Doctrine de la Science* après Xavier Léon, Martial Gueroult, Alexis Philonenko, Luigi Pareyson, le regretté Pierre-Philippe Druet, Alain Renaut, sans compter les Allemands. Pourtant J.-F. Goubet a tenté d'explorer par une nouvelle face l'arête escarpée de la WL de 1794. Le terme de *Grundlage*, fondement, fondation, est traduit uniformément, d'après Bernard Bourgeois, par *assise*, qui prête à équivoque et qui ne s'impose pas. Quoi qu'il en soit l'ouvrage est bien informé, très documenté, il n'a pas négligé les sources allemandes. L'écriture est rude, la lime a manqué. La ligne interprétative procède d'*Über den Begriff* : la philosophie portée à hauteur de la science. Non pas la science comme système autocompréhensif, qui fut sans doute l'eureka, le trait de lumière initial, mais comme méthode, la philosophie modelée sur les sciences exactes, mathématiques et physique. Moyennant quoi, la construction, la cohésion, l'évidence des propositions priment le reste, une algèbre intellectuelle rend compte du mécanisme de l'esprit humain. Et certes les citations ne manqueraient pas pour étayer ce point de vue. Mais d'autre part Fichte fait état de l'histoire pragmati-

que, qui ressortit à un autre paradigme. Selon Goubet, elle correspond à une nouvelle réflexion de la démarche. Pour Fichte, qui reprend une expression courante, utilisée notamment par Platner, nous ne sommes pas les journalistes, mais les historiens pragmatiques de l'esprit humain. Qu'est-ce à dire ? L'esprit humain est un ensemble de facultés, de faits de conscience, d'événements psychiques, qui ne se présentent pas en vrac et pêle-mêle : ils peuvent et ils doivent être ordonnés en fonction d'une cohérence et de lois, dont le mécanisme obéit à une instance pratique. A vrai dire l'intelligence tout au long de sa genèse a déjà accompli la mise en ordre et le fonctionnement de sa grammaire historique. Et c'est le philosophe qui reconstitue cette histoire, à partir d'une phase de tâtonnements et de « sentiments obscurs ». C'est la fameuse règle des deux séries, si bien élucidée par L. Pareyson, Cl. Cesa, A. Philonenko, lequel insiste sur le rythme décomposition – recomposition qui scande le développement. Goubet n'est pas très à l'aise devant les deux séries, phénoménologique et réflexive, parce qu'il ne fait pas fond sur l'intuition du philosophe (du spectateur désintéressé) et en général sur l'intuition, qui cadre mal avec sa perspective formaliste et logique.

C'est là mon principal motif de perplexité. L'auteur fait état d'une longue éclipse de l'intuition, sous-entendu intellectuelle, dans une continuité scientifique et formelle Kant – Reinhold – (Platner) – Maimon – Fichte, l'influence de Reinhold ne pouvant être sous-estimée. Après le triple et bref coup de gong de la *Recension d'Enésidème*, Fichte, on ne sait pourquoi, aurait remis l'intuition intellectuelle pourtant maintenue par Reinhold. C'est dire que le « Je suis » du premier principe, la *Tathandlung*, n'est pas une intuition intellectuelle, mais simplement un principe, une proposition spéculative fondamentale, sans intuitivité sous-jacente. Plus tard (1797) Fichte serait revenu à l'intuition, pour étayer le rôle majeur de l'imagination et du sentiment moral dans la partie pratique et son lien avec la théorie. Schelling donc, étrangement absent du livre, se serait complètement trompé (on retrouve la thèse de Philonenko). Je suis extrêmement réticent et sceptique devant cette disparition momentanée de l'intuition. J'en ai longuement traité ailleurs, et Goubet, qui me cite avec faveur, ne semble pas partager mes vues. Mais il s'abstient de les discuter comme du reste il évite toute altercation avec ses prédécesseurs, même quand manifestement il les contredit ou les désapprouve. La lignée métémpirique du Cogito, qu'il suit, tout intuitive qu'elle soit, lui paraît aboutir au « Logicien de la raison » et non au « Législateur de l'esprit humain », pour reprendre la formule kantienne que le successeur contredit.

Le rejet de l'intuition initiale (déjà perpétré par Philonenko) au profit d'une armature logique entraîne une refonte de la théorie des principes. Le « système de la liberté » est mis en veilleuse, et le Moi de l'autoposition n'a rien d'un surgissement extatique, « Je suis ! », ce n'est pas le « Moi de Médée » que répercutait un critique de l'époque. Le moi absolu est « réalité horizontale, schématisable par une ligne » (122), « substrat des relations catégoriales » (125), « automoteur » (132) comme le concept hégélien. La dialectique du Moi et du Non-Moi, l'*Anstoss*, l'idéal et le réel, sont envisagés et traités selon les schémas de la mécanique et de la dynamique, l'activité du sujet est réduite, tellement l'emprise du formalisme scientifique gouverne la partie théorique de la WL. À la réflexion abstraite est dévolue la tâche que d'aucuns attribuent à l'intuition, à savoir de « dégager le Moi dans sa pureté, en l'abstrayant des

scories du Non-Moi qui en empêchent la saisie nue. » (142). N'est-ce pas un *husteron proteron* ? En tout cas le Moi et le Non-Moi si dramatiquement confrontés par Miklos Vetö, sont tout d'abord subsumés et soumis par les lois de la dynamique. Pourquoi Fichte a-t-il ensuite délaissé le primat logique formel et redonné sa chance à l'intuition ? Parce qu'il s'est détaché de Reinhold, du principe de conscience et de la représentation, sous l'influence d'Enésidème et surtout sous la pression de la liberté. On doit simplement en prendre acte comme fait l'auteur, qui ne forge aucune hypothèse aventurée.

On se souvient que Philonenko voyait dans le lancement de la WL un génial artifice et dans la construction transcendantale une « dialectique de l'apparence » destinée à dévaluer la métaphysique et à ramener le disciple à la pédagogie du sens commun et à la simplicité de l'expérience sensible, de la vie mondaine. On parlait peu alors de déconstruction. Illusion transcendantale et retour à la *doxa* illustreraient l'image d'un Fichte à la fois masqué et solidement implanté. Notre auteur ne dissimule pas une certaine sympathie pour cette lecture que j'ai contestée tout en l'admirant. Il s'en inspire modérément, notamment en accentuant l'insertion de l'homme Fichte dans son œuvre, son milieu et son temps. De là le beau chapitre, « Professer une science vive ». Fichte, kantien autodidacte (224), a donné la vie, le mouvement et l'être à la Critique de la Raison. Avant Husserl il a fait circuler le flux transcendantal à travers les contrées du savoir originaire, en l'accompagnant des prestiges de la rhétorique. Le retour en force de l'intuition donne à l'exposé une vivacité et stimule des aperçus sur la nature et l'enseignement de la philosophie.

Le second principe, le Non-Moi, l'opposition, n'a pas la vigueur, le vide hermétique, de « négintuition » ou de néant, qu'il a, par exemple, chez Miklos Vetö ou Franco Buzzi. Il reste dans l'orbite du Moi et il est absorbé par le troisième principe, l'objectivité, et donc dédramatisé. De ce fait le second cercle de la WL, issu du conflit du Moi et du Non-Moi, cercle de la réflexion ou du transcendantal, est minimisé et passé sous silence. Le premier cercle, la présupposition des lois de la logique avant toute composition génétique, est correctement énoncé et mis en place. Or le second cercle est plus important encore et franchement avéré, parce qu'il est le test et le sceau de la finitude. Le Moi doit poser quelque chose hors de soi, pour soi, pour revenir à soi. C'est sa condition et sa finitude. Il est infini en étant fini, fini dans son infinité. De là l'effort infini, le *Streben*, de là l'obstacle insurmontable, l'*Anstoss*. C'est là un cercle, proprement *le* cercle. L'ignorer conduit à l'idéalisme dogmatique, le reconnaître, faire de l'opposition le levier de la théorie et de la pratique, c'est l'idéalisme critique ou transcendantal. Le Non-Moi est encore quelque chose du moi, mais quelque chose à vaincre, comme une tâche, comme un défi, comme un challenge.

Sans doute parce qu'elle avait été étudiée attentivement par Philonenko, J.-F. Goubet ne s'est pas attardé à l'examen de la synthèse quintuple qui est un redoublement méthodique de la triplicité, comme un polysyllogisme par rapport au syllogisme. Par contre, d'autres aspects importants ne sont pas occultés, par exemple le rôle de l'imagination, la « faculté merveilleuse » qui introduit le *Schweben*, le flottement, et par conséquent la liberté. L'imagination véhicule sur ses ailes l'intuitivité. Un autre mérite, non le moindre, de J.-F. Goubet est d'avoir replacé constamment Fichte dans son ambiance intellectuelle, dans ce milieu kantien et postkantien où

Reinhold, Maimon, Schmid ou Erhard sont plus importants que Spinoza ou Leibniz. C'est contre les épigones que le Titan d'Iéna a asséné ses arguments. Enfin la force de l'auteur, que l'on mettra volontiers au rang des Philonenko, Lauth, Cesa, Henrich et Radrizzani, réside dans un parcours soigneusement balisé et dans le recentrage sur une « philosophie pratique universelle » qui subsume la science transcendantale, visée première de la *Grundlage*.

Xavier TILLIETTE

Andreas Urs SOMMER. — **Friedrich Nietzsches “Der Antichrist”. Ein philosophisch-historischer Kommentar.** Basel, Schwabe & Co. AG Verlag, 2000, 785 pages.

Le dernier opuscule revu par Nietzsche, mais publié durant la période de son effondrement mental, est un texte trop polémique pour qu'il ne suscite pas chez la plupart des commentateurs un réflexe de recul. Souvent exploité par des lectures partisans, voire franchement fanatiques, ce texte lui-même marqué par la violence polémique, les jugements excessifs et l'outrance n'est souvent cité que comme appoint, et non sans réserves ; et il est bien vrai qu'on lui préfère généralement les ouvrages plus 'classiques' de la maturité. C'est pourquoi on n'aborde pas sans appréhension la lecture de ce monumental commentaire : le jeu en vaut-il la chandelle ? le pamphlet ultime, sans doute déjà marqué par les premiers stigmates de la folie, mérite-t-il l'honneur d'une approche 'scientifique' minutieuse et plus que sérieuse, comme en sont capables des universitaires de langue allemande ? Sans retrancher cet opuscule de l'œuvre nietzschéenne bien évidemment, ne conviendrait-il pas d'en relativiser fortement les propos, en évitant de lui donner une consécration savante qu'il ne mérite sans doute pas tout à fait ?

En réalité ce commentaire confirme la réticence indiquée à l'instant. Car A.U. Sommer singularise ces pages, en montrant par exemple à quel point il est possible de les lire sans se référer aux concepts centraux de la philosophie nietzschéenne : on voit mal en quoi sont nécessaires à une juste intelligence du propos des références à la doctrine de l'éternel retour ou les annonces de l'avènement du surhomme. Aussi le commentaire, traitant cette œuvre comme une sorte d'hapax, est-il avare de rapprochements avec l'œuvre publiée, mais tout autant avec le *Nachlass*. Il n'en reste pas moins que pour Sommer cet opuscule doit être interprété dans le cadre du vaste projet d'*Umwertung aller Werthe* qui a tant mobilisé le Nietzsche des dernières années de lucidité ; car les attaques contre le christianisme ont pour but de démonter tout le système courant des valeurs dominantes dans la tradition européenne et de laisser place nette à une autre approche dans la manière de vivre, dite plus conforme à un " ordre naturel " ou à la " naturalité ". Sommer pense aussi qu'il faut prendre très au sérieux l'évocation d'un *Antichrist* : n'ignorant pas l'ambiguïté du terme, il montre que l'opuscule doit être lu dans la perspective eschatologique d'une sorte de " jugement dernier " sécularisé qui somme le lecteur de prendre parti, de se juger ou se déjuger lui-même devant une parole de condamnation. Mais le ton et le contenu sont tels que le commentateur ne manque pas de souligner aussi à quel point peu de



place est laissée à la liberté du lecteur, pas plus qu'à sa capacité interprétative ; par là ce texte reproduit le dogmatisme et la contrainte, voire la mise en demeure violente ou tyrannique que Nietzsche reproche tant au christianisme .

Par de telles déclarations, ce commentaire, on le voit, échappe à l'approche qui serait celle d'un " ouvrier scientifique de la philosophie " soucieux de s'en tenir à l'attitude de " l'immaculée connaissance ", fustigée par Nietzsche. Il ne manque pas de faire saillir des difficultés ou contradictions majeures, même si l'essentiel du propos suit pas à pas et paragraphe par paragraphe le texte en procédant à un déchiffrement minutieux et savant. On ne voit guère, dans la vaste littérature consacrée à Nietzsche, qu'une telle attention à la fois patiente et distanciée, ait été accordée à cet opuscule. En ce sens ce commentaire qui, à l'évidence, est plus qu'un commentaire, fait date. Et si l'on admire l'exploit, on est en droit de se demander pourtant si à lire *Der Antichrist* sans éclairer ses prises de positions à la lumière de toute l'œuvre antérieure, on ne se prive pas d'un regard plus juste, plus sobre, plus équilibré. Isolé, cet opuscule est en effet inquiétant, et, comme dit Sommer, son influence peut être dangereuse. Mais est-ce de bonne rigueur intellectuelle que de le soustraire à toute la démarche intellectuelle d'ensemble à l'intérieur de laquelle il prend sens et où il trouve sans doute les pondérations nécessaires ? Ne contribue-t-on pas ainsi à aggraver " le cas Nietzsche " et à durcir des positions qu'il convient de situer ?

Paul VALADIER

Hannah ARENDT. – **L'humaine condition politique**, sous la direction d'Etienne Tassin. Paris, L'Harmattan, 2001, 364 pages.

Ce livre reproduit les actes d'un colloque international qui s'est tenu à Clermont-Ferrand en avril 1995 autour de la pensée de Hannah Arendt. Sous un beau titre très évocateur qui n'était pas celui du colloque, quinze contributions sont ainsi présentées, regroupées deux par deux selon un thème commun, le second exposé étant censé apporter la réplique au premier. L'ensemble est regroupé sous trois chefs : « Philosophie et politique », « Politique et éthique », « Éthique et pensée », mais ces titres peuvent être trompeurs puisqu'ils servent plus à un regroupement lâche qu'à une description des contenus. Certaines grandes questions ont été retenues : quelle place Arendt fait-elle à la philosophie ? quel type de phénoménologie de l'action inaugure-t-elle ? quelle démocratie est possible après le totalitarisme, s'il est vrai que « les fondations d'une politique post-totalitaire sont sans doute plus difficiles à penser et à poser que les fondations d'une politique antitotalitaire à laquelle la démocratie semblait suffire » (F. Collin, p. 84) ? place et sens de l'action comme interruption de processus ; la grande question du Mal, à la fois dans le totalitarisme et à propos du procès de Eichmann ; sens donné à la notion de compréhension et à la pensée comme telle...

C'est bien l'ensemble des écrits qui est ainsi couvert, avec une insistance assez rare sur l'œuvre ultime et inachevée, *La Vie de l'esprit* (J. Kohn en particulier situe bien ce livre dans l'évolution d'ensemble et se demande s'il représente une sortie de

la politique vers la philosophie) . Si l'on devait tirer le fil rouge de ces contributions, on pourrait dire que la notion de pluralité figure pratiquement pour tous comme l'apport majeur de Arendt ; « le mot 'pluralité', écrit très justement Jérôme Kohn (p. 201-202), apparaît d'un bout à l'autre de l'œuvre d'Arendt, d'une manière ou d'une autre, il informe potentiellement tous les topoi (ou les occurrences) de sa pensée ». Il permet en particulier de bien situer sa conception du mal (F.Ciaramelli), mais aussi de montrer que Arendt propose moins une philosophie de la démocratie qu'une philosophie du monde commun où la pluralité est honorée comme telle. C'est aussi ce qui explique ses réticences envers la « philosophie politique » qui, du moins chez Platon, privilégie la vie en retrait du monde ou la vie comme préparation à la mort, donc la sortie de la pluralité, plutôt que la naissance qui en est l'extrême opposé.

Comme il est assez normal, les contributions valorisent la pensée ainsi abordée ; elles tiennent toutes que Arendt nous aide encore à penser le politique, mais le respect même de cette pensée aurait dû permettre plus de distance critique, ou une plus nette manifestation des points faibles de ses positions. Par exemple l'idée selon laquelle elle ne fait pas de philosophie politique est soutenue avec brio par M. Abensour, mais on peut se demander s'il n'y avait pas à la base de ce bon mot des règlements de compte avec certains collègues américains, et si prétendre ne faire qu'une « théorie » politique ne revient pas à renouer avec la tradition de la « theoria » qui fut justement celle de Platon. De même on peut regretter que les quelques allusions au théologico-politique soient brèves ou trop paradoxales pour être convaincantes (M. Richir et l'idée qu'Abel serait le meurtrier de Caïn...). Il était juste d'insister sur Auschwitz et le nazisme, mais il ne faut pas oublier que le totalitarisme comprend aussi pour Arendt le bolchevisme, autre forme perverse du mal, or c'est le grand oublié de ces contributions. N'eût-il pas été bon de rappeler que sur ce point comme sur tant d'autres Arendt n'est pas « politiquement correcte », puisqu'elle ne craint pas de marquer de fortes ressemblances entre ces deux formes de l'horreur ? On retiendra encore l'idée maintes fois soulignée que pour Arendt l'Homme comme tel n'existe pas, mais des hommes en relations ouvertes. Le monde est le monde des hommes.

Paul VALADIER

Klaus DÜSING. – **Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel.** Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, 322 p.

Les ouvrages de Klaus Düsing, naguère éditeur des *Œuvres* de Hegel, se recommandent par la précision de l'exposé et la lucidité de l'argumentation. Il est un des meilleurs connaisseurs de l'Idéalisme allemand. Comme sa femme Edith il s'intéresse particulièrement aux problèmes de la subjectivité et c'est presque exclusivement de la subjectivité que traite un volume d'articles conçus comme un ensemble et reliés par un fil invisible. Ne dérogeant à cette ligne que l'étude sur l'éthique et l'État (Platon, Hegel), celle sur la tragédie (Hölderlin, Hegel) et à un moindre degré,

puisqu'il y est question de la subjectivité absolue, l'essai sur la théologie négative chez Hegel et Schelling (qui salue le triomphe de la philosophie négative dans la positive).

Les articles regroupés autour de la subjectivité s'attachent à montrer l'importance de l'« histoire de la conscience de soi » dans l'Idéalisme. Un problème légué par Kant est le dépassement du « cercle de la conscience de soi », ou comment conjurer l'itération indéfinie du sujet. Düsing donne plusieurs versions du cercle, je choisis la plus topique :

« Cette objection, dans sa version la plus fréquente, énonce qu'un Moi actif de même signification doit devancer le Moi représenté, Moi actif qui comme sujet agissant produit cette représentation, mais que ce sujet agissant en tant qu'autoréférent doit également se représenter comme objet, ce qui présuppose un autre sujet agissant de même signification, et ainsi de suite à l'infini... » (27).

Autrement dit, le Moi réfléchissant-réfléchi se précède toujours, le Moi objet a un temps de retard, et pour qu'il soit le même que le sujet, il faut que celui-ci ait d'abord été objectivé, et donc... etc. Pour *me* connaître *moi*, il faut que *je* me connaisse déjà. C'est Fichte qui a rompu le cercle par la *Tathandlung*, l'acte effectif de l'intuition intellectuelle qui télescope le sujet-objet. L'aporie du point de départ ainsi surmontée, il n'est cependant pas au bout de ses peines puisque, comme l'a montré Dieter Henrich dans un opuscule pénétrant quoique étroit, l'énigme de la conscience de soi le poursuit de WL en WL, suscitée par la dissymétrie persistante du Moi comme sujet et du Moi comme objet (109-110), une dissymétrie qui évite l'itération indéfinie (139).

L'article synthétique « Y a-t-il un cercle de la conscience de soi ? » fait face à la condamnation péremptoire d'Ernst Mach, « Le Moi est insauvable », comme à l'objection, due à G. Ryle, de la « fugacité systématique » (112) du Moi, et retrace sommairement les tentatives faites pour sauver et pour retenir le Soi de la conscience, de Kant à Heidegger inclus. Dans cette esquisse on est particulièrement attiré par les anticipations fichtiennes de Kant. Elles confirment ce que j'ai signalé dans *l'Intuition intellectuelle* et je regrette vivement de n'avoir pas connu la documentation de Düsing lorsque je préparais ce livre. En fait nos lectures du Kant précritique ou hésitant se recourent, v.g. *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pöhlitz) p. 133 et *Reflexionen* 4225, 4234, 4336, 4334, 4493 (« Ich ist die Anschauung einer Substanz »). Il n'a pas échappé à Düsing que Kant n'avait pas condamné d'emblée toute intuition intellectuelle, ce qui justifie l'entorse flagrante de Reinhold et, peu après, le coup de force de Fichte. L'histoire de la conscience de soi se développe en symbiose avec les différents systèmes de l'Idéalisme, chez Fichte avec la prééminence du sujet pratique, chez Hegel avec la prédominance de l'Absolu lui-même. Schelling dans le *Système d'idéalisme transcendantal* parcourt les étapes de la subjectivité jusqu'à sa réalisation dans l'art, monnaie de l'Absolu. Il ne faudrait pas omettre le rôle de la « faculté merveilleuse », l'imagination. Il est majeur dans le mécanisme mental de Kant comme de Fichte, c'est elle qui prend la relève de l'intuition intellectuelle et qui reparaît sous le nom d'intuition productive dans la reconstruction de Schelling (81 n.). L'importance du sens intime et de l'autoaffectation dans le travail de l'imagination chez Kant ne saurait être sous-estimée (72-75), par là se voit congédiée la théorie du « Moi obscur » de Natorp (133). Heidegger est l'héritier légitime de Kant avec son

idée de l'imagination temporalisante sous-jacente au schématisme transcendantal, en somme la racine commune de la sensibilité et de l'entendement (80-83). Néanmoins le Moi pur n'est pas le temps lui-même comme il l'est pour Heidegger (85). Pour Kant le pur Cogito est intemporel, immuable. Pour Fichte également la constitution du temps a lieu par l'ouvrage de l'imagination (« le temps scintille et le songe est savoir »), dont le « flottement » (*Schweben*) crée le temps (97). Le moment de « suspens » de l'étonnement, qui caractérise l'expérience du sublime, n'est pas rattaché par Düsing à l'intuition intellectuelle, du moins pas explicitement.

Un autre lieu de discussion en vue duquel l'auteur procure une avancée certaine est le finale du *Système d'idéalisme transcendantal*, dans un brillant chapitre sur « l'esthétique du génie » (253-274). A qui revient le support de l'intuition esthétique entendue comme intuition intellectuelle objectivée ? A l'œuvre d'art, c'est-à-dire au chef-d'œuvre, comme le pensent Jochen Schmidt, Dieter Jähnig, Jacques Rive-laygue ? Ou bien au génie créateur, selon J.-F. Marquet, Düsing et moi-même ? Il ne faudrait pas trancher trop brutalement, d'autant que la *Philosophie de l'Art*, prenant la relève de la *Philosophie transcendantale*, semble donner une priorité aux tableaux, ces vitraux de l'Absolu. Toutefois Düsing fait observer que l'intuition productive du génie – conscience et nature tout ensemble – respecte mieux la teneur subjective-objective de l'intuition intellectuelle, et la ligne subjective du développement. L'intuition créatrice couronne l'itinéraire de la conscience, la production géniale réalise objectivement l'intuition intellectuelle du philosophe : « le Moi génial contemple dans l'objet de sa production = l'œuvre d'art, l'achèvement de son propre soi, il se sait alors subjectivité plénière » (272). La subjectivité autointuitionnée est le génie. L'œuvre d'art elle-même, qui éclate dans le foisonnement spontané de la mythologie, est l'analogon du sujet-objet qu'est le génie, nature consciente, transparence de l'Absolu. Le faux dilemme de tout à l'heure vient de ce qu'on ne distingue pas le versant de la philosophie de l'Art et le versant opposé de l'idéalisme transcendantal. C'est là un échantillon de la sûreté avec laquelle Düsing arpente les dédales du kantisme et du postkantisme.

Xavier TILLIETTE

Klaus GROÙE KRACHT. – **Zwischen Berlin und Paris : Bernhard Groethuysen (1880-1946). Eine intellektuelle Biographie.** Tübingen, Max Niemeyer, 2002, 336 p.

L'ouvrage reconstitue le périple intellectuel de Bernard Groethuysen. Voyageur inlassable entre les civilisations russe, allemande et française, cet homme du dialogue a contribué, après la Première Guerre mondiale, à rétablir la communication entre la philosophie allemande et française. A ce titre, Groethuysen a marqué la vie intellectuelle française de l'entre-deux-guerres non seulement comme porte-parole de la pensée et des lettres allemandes mais encore comme auteur d'une œuvre riche, bien que difficilement classable puisqu'elle se situe au carrefour des différentes sciences humaines (philosophie, anthropologie, psychologie, sociologie, histoire des idées,

théorie politique, lettres et théorie littéraire). Mais, avant toute chose, Groethuysen a agi par le rayonnement de son « *génie oral* » (le mot même est de Malraux), alliant les vertus socratiques à celles de l'intellectuel moderne épris d'universalité.

Les analyses de l'auteur se déploient sur trois plans principaux : la biographie personnelle, les rapports de Groethuysen avec la tradition et la pensée contemporaine, enfin la présentation et l'analyse des œuvres maîtresses. Proclamant la fin des certitudes philosophiques, Groethuysen a connu lui-même une existence instable et incertaine : innombrables allers et retours entre Berlin et Paris, bohème à Paris, situation pécuniaire précaire, condition de déraciné tant en Allemagne qu'en France. L'ouvrage recouvre plus précisément les périodes suivantes : le temps des études et des travaux de recherche à Berlin (1898-1913), l'époque de la Première Guerre mondiale avec les prises de position des intellectuels face au conflit (1914-1920), la période des grandes productions philosophiques et la double existence de l'intellectuel parisien et du professeur d'université berlinois (1920-1939), l'exil définitif et le temps de l'occupation (1939-1944), enfin, l'après-guerre et la mort à Luxembourg (1944-1946). En ce qui concerne l'occupation, il convient de noter que bien que lié d'amitié avec Jean Paulhan, actif dans la résistance, Groethuysen se ménage une distance certaine à l'égard de la vie politique journalière. L'ouvrage éclaire notamment ses contacts avec ses maîtres (Carl Stumpf, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel), Margarete Susman, Charles Du Bos, Alix Guillaïn, Ludwig Curtius, André Gide, Jean Paulhan, Aline Mayrisch-de Saint-Hubert et bien d'autres.

L'auteur montre que la pensée de Groethuysen est marquée par les idées de ses maîtres à Berlin. En témoigne sa thèse de doctorat portant sur le sentiment de la sympathie, dans laquelle il défend, à la suite de Stumpf, le principe de l'interaction entre les phénomènes physiologiques et psychiques tout en maintenant l'autonomie des derniers, la sympathie étant définie comme l'émotion basée sur un jugement affirmant un état de choses dans une autre personne. Plus déterminante encore s'affirme l'influence de Dilthey qui, transposant la notion husserlienne de l'expression linguistique à l'histoire, conçoit le projet d'une interprétation herméneutique de l'histoire culturelle. Groethuysen souscrit à l'idée de Dilthey que les visions du monde s'enracinent dans les rapports existentiels pré-réflexifs au monde de sorte que la typologie des conceptions du monde se doit d'analyser les strates de l'expérience originnaire, antérieure à toute conceptualisation du vécu. Cependant, à la différence de Dilthey interrogeant l'expérience fondatrice des penseurs et des poètes, Groethuysen ausculte l'expérience collective populaire de l'être-au-monde. Enfin, Groethuysen se montre profondément influencé par le style philosophique de Simmel, qui, hostile à toute fixation ou hypostasie conceptuelles, privilégie l'essai, la pensée fragmentaire et la perception des nuances, s'adaptant ainsi à une réalité plurielle. Groethuysen rapproche la pensée de Simmel de l'esprit de finesse qu'il apprécie en particulier chez Montaigne, Pascal, les moralistes du xvii<sup>e</sup> siècle, enfin Diderot. A ses yeux, l'esprit de finesse est caractéristique des Temps modernes, marqués par la fin des certitudes. En Allemagne, c'est Nietzsche qui par son regard démystificateur incarne ce style de pensée (*Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, 1926).

Malgré ses faiblesses évidentes, soulignées dès sa parution en 1927 et 1930 par de nombreux critiques (par exemple Lucien Febvre, Benedetto Croce et Theodor W.

Adorno), l'ouvrage *Origines de l'esprit bourgeois en France I. – L'Église et la bourgeoisie* constitue l'œuvre maîtresse de Groethuysen, bien que le deuxième tome n'en ait jamais paru. Groethuysen y analyse la genèse diffuse de la mentalité bourgeoise naissante, avant même que celle-ci ne s'articule dans des théories philosophico-politiques. Le cadre des analyses est ambitieux et a pour objet la genèse du sujet moderne. L'auteur montre que l'ouvrage est redevable aux thèses d'Ernst Troeltsch, soulignant le rôle fondamental joué par le protestantisme dans l'avènement des temps modernes et dans la sécularisation de l'Europe, due principalement à l'érosion de l'idée de péché. Pour comprendre les changements dans la mentalité collective pré-révolutionnaire, Groethuysen analyse le reflet de cette mentalité dans les textes et sermons ecclésiastiques. Dans les adresses faites par les croyants aux ministres de l'Église il détecte les signes avant-coureurs d'une civilisation discursive réflexive qui se substitue à la pensée unique du Moyen Âge. Au cours de ce processus, la bourgeoisie se constitue en classe discursive (*die diskutierende Klasse*), comme le souligne Adorno dans sa recension (1932). Exploitant d'innombrables sources historiques, Groethuysen reconstitue les changements sémantiques imperceptibles qui s'opèrent dans le discours religieux quotidien, et notamment dans les trois idées constitutives de l'expérience religieuse : l'idée de Dieu, l'idée de l'homme et l'idée de la mort. La déréalisation progressive qui frappe l'idée de la mort et l'idée du péché, reliées entre elles par le concept du jugement dernier, a pour effet la déculpabilisation de la notion de vie, investie désormais d'une signification positive. En contestant l'unité du catholicisme, le jansénisme joue un rôle semblable au protestantisme. Groethuysen montre que le débat sur la toute-puissance divine, qui oppose jansénistes et jésuites, finit par prendre une tournure politico-juridique au sens où il définit le rapport Dieu-homme en termes purement contractuels et qu'il confère par là un nouveau statut au sujet qui devient en quelque sorte le partenaire de Dieu. Ces changements de sens, en portant un coup décisif au postulat pessimiste de la souillure originelle de la nature humaine, ouvrent des champs inédits à la liberté de l'homme. Corrélativement, ces bouleversements affectent l'idée que l'homme se fait du travail. À l'idée du travail-châtiment se substitue la conception moderne du travail conçu comme champ d'activité et d'enrichissement pour l'homme. Cette perspective, souligne Groethuysen, s'oppose aussi bien au pessimisme catholique qu'à la doctrine de la prédestination protestante qui interprète la richesse comme le fait de la grâce divine.

*L'Anthropologie philosophique* (1931) constitue un autre point d'orgue dans la pensée de Groethuysen. Par la conviction de Dilthey que l'homme se connaît à travers l'histoire plutôt qu'à travers l'introspection, Groethuysen se démarque de l'anthropologie contemporaine allemande (Helmuth Plessner, Max Scheler, Martin Heidegger). Définie par Groethuysen comme auto-réflexion, l'anthropologie, indissociable de la vie elle-même, n'a pas pour objet la détermination d'une quelconque essence humaine immuable mais l'interprétation des interprétations que l'homme a données de lui-même au cours de l'histoire. Groethuysen oppose deux orientations de l'anthropologie : l'anthropologie subjective qui réfléchit sur l'expérience personnelle et l'anthropologie ontologique qui vise une connaissance objective de l'homme. La première, à structure dialogique, est incarnée par Socrate, la seconde remonte à Platon qui comprend l'homme à partir du cosmos. L'opposition entre la vie et la

connaissance constituant une caractéristique fondamentale de la *conditio humana*, l'anthropologie oscille en permanence entre ces deux pôles. C'est dans le dialogue, à l'origine le dialogue avec Dieu (chez saint Augustin), ensuite le dialogue de l'homme avec lui-même que se constitue la conscience du moi. L'idée d'une anthropologie dialogique et plurielle, Groethuysen la voit préfigurée dans les *Essais* de Montaigne, qui, récusant l'idée d'un savoir objectif portant sur l'homme, inaugure une réflexion sur l'infinie richesse des manifestations qu'offre la vie humaine. En ce sens, l'anthropologie devra être fondée sur la compréhension et non sur le savoir. Comprendre une idée, dit Groethuysen, c'est essentiellement la saisir dans son devenir.

L'œuvre de Groethuysen, nourrie d'une vaste culture philosophique, comporte de nombreux autres points de gravité : recherches sur Leibniz, participation à l'édition de l'œuvre de Dilthey, études sur Montaigne, Montesquieu, Rousseau, Diderot, D'Alembert, Nietzsche, Bergson, etc. Par ailleurs, son influence sur la vie littéraire française fut des plus déterminantes. Collaborateur régulier à la *Nouvelle Revue Française (NRF)*, lecteur chez Gallimard et fondateur avec Paulhan de la *Bibliothèque des Idées*, Groethuysen a exercé avec beaucoup de talent le rôle de médiateur entre les lettres allemandes et françaises. Ainsi il est l'auteur de la première étude en langue française sur Kafka (1933), laquelle a contribué à faire connaître l'œuvre kafkaïenne en France.

L'ouvrage de Große Kracht, riche en éléments biographiques aussi bien qu'en éclaircissements sur l'œuvre de Groethuysen, dévoile l'unité profonde d'une vie et d'une pensée, placées l'une et l'autre sous le signe du dialogue. Outre son orientation dialogique, ce sont notamment les recherches sur la généalogie du sujet moderne qui confèrent à cette pensée une résonance étonnamment actuelle. Puisse l'ouvrage de Große Kracht raviver l'intérêt pour une œuvre négligée à tort de nos jours.

Roger SCHMIT

J.M. SALANSKIS. – **Sens et philosophie du sens**. DDB, 2001, 256 p.

Ambitieux dans son propos, clair mais parfois difficile dans ses développements, toujours suggestif dans la probité intellectuelle dont il témoigne, ce petit livre, à travers une interrogation sur « ce que nous entendons par sens » (20), vise à montrer la légitimité, voire l'urgence et la nécessité, d'une « philosophie du sens » (du sens nu, dépouillé de tout complément d'objet) qu'il avance, pour l'essentiel, en se tenant dans la mouvance d'E. Levinas (la pensée de ce dernier intervient explicitement aux lieux stratégiquement les plus décisifs du texte, p. 81-87, 130-136, 232-236 notamment). Cette inspiration centrale servira de fil directeur à ma lecture.

C'est d'abord négativement, par distinction d'avec les principaux courants philosophiques de l'époque, que cette « philosophie du sens » se précise (I). Car, s'il est bien évidemment question de « sens » dans la phénoménologie de la conscience, la pensée de l'être et l'analyse logico-philosophique du langage, ce n'est jamais que d'un sens *relatif* à un « se-donner » (transcendental ou ontologique) ou à des « conditions de vérité » (linguistiques). Et il n'est pas jusqu'à la « philosophie de l'altérité » qui, en sa version derridienne, ne tendrait à signifier un être toujours « autre que lui-même »

plutôt que « l'autre de l'être » (81). C'est donc au seul Levinas qu'il reviendrait d'avoir mis en relief l'originalité irréductiblement « hors être » de la flèche du sens telle qu'elle se donne à penser comme « *transition éthique* » (128).

Salanskis tient ainsi pour « directrice et première » une « signification d'adresse » (148) qui lui vient de la pensée levinassienne. Il s'en démarque cependant quant à la qualification proprement « éthique » d'un tel « faire sens ». Car « ceci que du sens s'adresse, est reçu et se voit relancé » relève pour lui d'une « sorte de neutralité morale » n'impliquant pas nécessairement « la mobilisation éthique du *Me voici* » (85). Il est possible, sans doute, que la question et l'entente théoriques du sens dérivent, en dernier ressort, d'une demande éthico-pratique (cf. 236). Mais la rationalité rigoureusement philosophique exige de mettre l'accent sur une « compréhension du sens » (II) qui développe ses conditions proprement intellectuelles de signification : l'accent sera donc mis ici sur une intrigue de la réception (enveloppement, renvoi et directionnalité) liée à un devenir de complexité qui inscrit la pure signification dans un cadre et des coordonnées spécifiques.

C'est là que reprend ses droits la « spécialité » (épistémologique) de notre auteur. Quoi de mieux, en effet, que le discours scientifique, a fortiori mathématique, traditionnellement investi d'une fonction de *vérité* par la philosophie, pour tester la pertinence et l'universalité potentielles d'une pensée du *sens* ainsi dégagée ? La dernière partie du texte (III) s'emploie donc à montrer que l'idéalité objective des mathématiques, qu'elle soit de construction opératoire ou de corrélation axiomatique, ne nous livre jamais que des « *sens d'objets* » (211) dont le questionnement « s'adresse dans la communauté humaine » (189). Sous l'égide du sens, la philosophie générale pourrait ainsi prendre un visage universellement méthodologique.

Au terme de ce parcours, Salanskis revient sur la portée de son projet. Pour souligner notamment que l'adresse signifiante, telle qu'il en a esquissé les orientations principales, peut situer, voire reprendre à son compte les questions de la responsabilité éthique, de la contingence existentielle, voire d'une exposition à (de) la transcendance. Manière suggestive de « 'porter secours' à l'enseignement d'Emmanuel Levinas » (246) en le relançant, autrement, dans notre espace d'interrogation(s). Elle fait d'autant plus souhaiter que le débat se poursuive avec des pensées comme celles d'E. Weil (la forme vide du sens), de J. Habermas (la raison communicationnelle), d'A. Badiou (vérité ontologique des mathématiques ?) et de J.L. Nancy (l'existence comme partage originaire du sens).

Francis GUIBAL

Stéphane DAWANS. – **Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne.** Liège, Éditions de l'Université de Liège, 2001, 149 p.

*Le spectre de la honte* apporte un regard original sur la philosophie de Sartre. Cet ouvrage en déploie les postures fondamentales, au fil d'une intelligente confrontation avec la pensée d'Emmanuel Levinas. Loin des ouvrages qui prétendent découvrir un « tournant levinassien » chez le dernier Sartre, *Le spectre de la honte* montre comment Sartre et Lévinas produisent deux philosophies radicalement différentes à



partir d'une même situation philosophique et historique. On pourrait dire, plutôt, d'un même "secret de famille", si l'on pense au travail sur la honte de Serge Tisseron. Les analyses de la honte menées par Sartre et Levinas seraient, dans cette optique, le symptôme de la honte qu'a provoquée, chez les philosophes, la "reterritorialisation sur le nazisme" (Deleuze) de Heidegger. L'A. prend, en effet, au sérieux l'affirmation de Deleuze et Guattari, dans *Qu'est-ce que la philosophie* : "Il a fallu que ce soit un philosophe, comme si la honte devait entrer dans la philosophie même." (cf. p. 78).

Les premiers travaux de Sartre et de Levinas accordent, en effet, une place prépondérante à la *honte*. Il suffit de lire *L'être et le néant* ou *De l'évasion* pour s'en convaincre. Les deux auteurs réagissent à l'ontologie fondamentale heideggérienne. Chez Sartre, la honte est *honte de soi devant autrui*. La honte est une relation d'être : dans la honte, je reconnais que je suis l'objet qu'autrui regarde et juge. Pour éclairer la dimension ontologique de la honte sartrienne, l'A. propose un intéressant rapprochement entre la honte et le *visqueux*, réactivant la remarque d'un des premiers commentateurs de Sartre, R. Campbell, qui notait, dès 1945, que "la honte est l'appréhension de la viscosité" (cf. p. 37). L'A. touche juste. La préface que Sartre donne à N. Sarraute en 1947 lie suggestivement les deux thèmes. Plus profondément, *Le spectre de la honte* met au jour une logique commune, « calquée sur la dialectique du maître et de l'esclave » (p. 37). Dans cette dialectique (selon la lecture de Kojève), le maître devient esclave de son esclave. De la même façon, le visqueux en vient à posséder le pour-soi qui pensait le posséder ; de même encore, la honte se retourne : "Baudelaire, Genet, Flaubert et Sartre ne seront plus respectivement, « un solitaire », « un voleur », « un idiot » et « un imposteur », mais des écrivains de génie qui finiront par posséder leurs juges" (p. 37).

Dans *L'être et le néant*, Sartre identifie deux attitudes authentiques : la *honte* et l'*orgueil*. L'intérêt de la lecture de S. Dawans est de montrer qu'elles représentent les deux faces d'une même logique. "La honte motive la réaction qui la dépasse et la supprime en tant qu'elle enferme en elle une compréhension implicite et non thématifiée du pouvoir-être-objet du sujet pour qui je suis objet." (*L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1996 [1943], p. 329). La *honte-orgueil* est ainsi à la fois affirmation, négation et *Aufhebung*. Le *Saint Genet* éclairera les deux premiers temps. Affirmation : la honte est une relation d'être ; la conscience est d'abord conscience orgueilleuse d'être. "Se borner à vouloir orgueilleusement ce qui est". Négation : la conscience est ensuite "conscience orgueilleuse de ne pas être" (cf. *Le spectre de la honte*, p. 113). Mais les *Cahiers pour une morale* en exprimaient par avance le dépassement : "l'orgueil, c'est la conscience d'être autonome et créateur" (cf. p. 114). Cette lecture dialectique de la honte sartrienne renverse complètement l'analyse qu'en avait proposée Claude Drevet naguère, qui identifiait à tort la conscience honteuse sartrienne à une défiance de soi-même, et sa fécondité est incontestable. Prolongeons-en quelque peu les effets. a) Elle permet d'approcher un concept sartrien étonnant : celui d'*ipséité renforcée*. Selon Sartre, la honte assure le renforcement de l'ipséité en tant que "choix continu" : "l'ipséité se renforce en surgissant comme négation d'une autre ipséité [ ; ] ce renforcement est saisi positivement comme le choix continu de l'ipséité par elle-même comme *la même ipséité* et comme *cette ipséité* même" (*L'être et le néant*, pp. 322-323). b) *L'Aufhebung*, « toujours

provisoire ” (*Le spectre de la honte*, p. 48) accomplie dans la honte, exclut l'accusation (simpliste) d'un dualisme (simpliste) chez Sartre. La conscience orgueilleuse conserve la mémoire de la honte initiale. L'*hontologie* sartrienne est une *hantologie*, résume l'A., en profitant des forgeries lacanienne et derridienne (cf. p. 118). c) Cette dialectique de la honte correspond à une inspiration proprement sartrienne. Outre les références obligées à Aristote, Descartes et Spinoza, la honte sartrienne renvoie à l'affirmation de Marx selon laquelle “ la honte est déjà la révolution ” (cf. p. 129). Or, Sartre connaissait ce texte. La *Préface des Damnés de la terre* de Frantz Fanon en témoigne. “ Ayez le courage de le lire : par cette raison qu'il vous fera honte et que la honte, comme a dit Marx, est un sentiment révolutionnaire ” (*Situations V*, Paris, Gallimard, 1964, p. 175). On le voit : la honte chez Sartre est à la fois *ontologique*, *morale*, *politique*. Et même *esthétique*, puisque l'engagement littéraire consiste précisément, selon *Qu'est-ce que la littérature ?*, dans l'art de *faire honte*.

Le point de départ de la réflexion de Levinas est assez semblable : selon *De l'évasion*, « ce que la honte découvre, c'est l'être qui se découvre ” (cf. *Le spectre de la honte*, p. 90). La honte y est cependant décrite comme *honte de soi devant soi*, plutôt que devant autrui. Par la suite, Levinas s'efforcera d'effacer progressivement le langage ontologique de ses premiers textes. *Totalité et infini* sera une première étape dans cette voie qu'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* accomplira. En 1961, la cible de Levinas sera l'ontologie fondamentale de Heidegger, mais aussi l'*hontologie* sartrienne. C'est le mérite de l'A. de le rappeler : “ l'erreur [de Sartre] est selon Levinas la conséquence du caractère dialectique de son hontologie : en conservant l'ontologie, il aurait manqué la véritable dimension éthique de la honte ” (p. 94). Levinas n'aura de cesse d'accentuer cet écart. Dans *Autrement qu'être*, la honte disparaît presque entièrement ; elle est remplacée par la *mauvaise conscience*, *éthique*, *pré-intentionnelle* et *passive*.

L'A. ne peut qu'afficher sa préférence pour la version sartrienne : *ontologique*, *intentionnelle* et *active* (p. 101). Il choisit la politique plutôt que la religion, la réciprocité plutôt que l'asymétrie ; pour expliquer les rapports agonistiques entre les hommes, il préfère invoquer la *rareté* (il n'y a pas de place pour tout le monde) plutôt que l'*usurpation* (j'ai pris la place de l'autre). Quoi qu'il en soit de ces prises de position, *Le spectre de la honte* offre les pièces d'un débat important de la philosophie française du xx<sup>e</sup> siècle. Levinas et Sartre ne sont pas artificiellement réconciliés. La honte sartrienne ne peut pas être la honte levinassienne inaboutie, encore trop ontologique, trop intentionnelle, trop active. Laissons l'A. conclure : “ Le monde de Sartre tient dans cette confiance que l'homme partage avec ses pairs quand on ne peut plus compter sur Dieu. C'est une morale de maître et non d'esclaves. Il est peut-être temps de le relire. ” (p. 135).

Grégory CORMANN