

## COMPTES RENDUS

### PHILOSOPHIE

Émilie ZUM BRUNN, Alain DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*. Préf. de M.-D. CHENU. Paris, Beauchesne, 1984. 13,5 × 21,5, 252 p. (« Bibliothèque des Archives de Philosophie », nouvelle série 42).

Ces auteurs ont déjà signé séparément d'importantes contributions à l'étude de Maître Eckhart. Décidés dans cet ouvrage à restituer l'unité générale de l'œuvre eckhartienne, c'est avant tout celle de la démarche, « indissociablement noétique et mystique » (p. 15) que leur analyse met en évidence. É. Zum Brunn et A. de Libera se sont mis avec respect à l'écoute du Frère prêcheur comme du Maître en théologie et font une large place aux écrits d'Eckhart dans le corps même de leur texte. D'abondantes notes — références, textes parallèles, compléments érudits — étayent le travail et offrent au lecteur matière à construire une évaluation personnelle des problèmes en cause.

Unité n'est pas confusion ; le Thuringien « insiste constamment sur cette force de l'intellect capable de dénuder, dépouiller, dissocier ce qui est réel ici-bas pour percer par-delà » (p. 163). Dans leur souci de clarté, les auteurs pourchassent les notions clés pour les amener à leur signification la plus pure. Ils s'efforcent de reconnaître les différentes traditions d'ancrage de la pensée eckhartienne — la synthèse de ce « maître à lire » est très élaborée — pour en définir les ruptures et les continuités. À l'instar d'Eckhart, ils utilisent la comparaison qui s'avère particulièrement féconde, voire indispensable, avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Le titre du premier chapitre, « Être Dieu en Dieu », désigne le but unique de tout l'enseignement du maître dominicain qui est aussi « le but divin unique », « que Dieu naisse en l'âme et que l'âme naisse en Dieu » (cit. 44, p. 29). Le lecteur est mis en face de la radicalité des thèses eckhartiennes, marquées par la hardiesse de l'expression et l'interprétation maximale de la parole biblique. L'union de l'âme avec Dieu, au terme de la conversion intellectuelle, est une union dans l'être et pas seulement d'ordre opératoire (p. 43). Elle concerne l'homme « séparé », celui qui, ayant percé une brèche par l'effort intellectif à travers les

apparences créées, se trouve « étantisé », « essésé » ou « essencié » (p. 37) dans l'être même de Dieu. Cet homme du retour — un homme tout autre auquel convient la formule d'Anaxagore (p. 69) — dépouillé de ses particularités individuelles, retrouve par le « fond de l'âme » sa patrie originelle, le Fond divin ou Dêité. Il naît alors à sa véritable identité, celle du Fils, car l'homme séparé « ne devient pas "un" fils mais le Fils » (p. 59).

La métaphysique du Verbe tient à cette « ré-génération » (p. 73) de la créature dans le Christ. Les auteurs la présentent comme « la seconde postulation métaphysique d'Eckhart » et « la plus éminente qui soit » ; ils la distinguent de la « métaphysique de l'Exode » qui, face à la révélation du Dieu-être, donne lieu à une ontologie de la finitude. La médiation du Christ décide de la différence et la seconde métaphysique est à la première comme le Nouveau Testament à l'Ancien. Pour le Thuringien, le philosophe est enseigné par le Verbe incarné lui-même « dans l'ordre divin, naturel et moral ». C'est le travail d'élucidation de cet enseignement révélé, travail toujours stimulé par l'impatience de l'âme à naître en Dieu, que les auteurs analysent dans le deuxième chapitre, non exempt de passages techniques mais extrêmement bien structuré.

Maître Eckhart emprunte son cadre conceptuel majeur à la physique d'Aristote, l'opposition de l'altération et de la génération qu'il conjugue au thème thomiste de l'unité de la forme. Les auteurs insistent sur le caractère formel de ces emprunts et affectent de guillemets les termes « aristotélisme » et « thomisme » attribués au maître thuringien. Leur analyse ne se résume pas. Elle caractérise au mieux l'analogie eckhartienne et apporte au passage des éclaircissements bienvenus sur l'emploi des images de la chaleur et de la lumière, selon qu'elles s'appliquent à l'ontologie de la finitude ou à celle de la conversion au Christ-Verbe. Une grande attention est portée à la réflexion d'Eckhart sur l'a-temporalité de l'instant, instant qui, chez lui, est aussi bien celui de l'introduction de la forme dans le composé que celui de l'engendrement de la créature dans le Verbe. Les auteurs relèvent qu'« avec la théorie de l'instant, Maître Eckhart jette les bases d'une théologie libre de tout anthropomorphisme » (p. 133), la création dans le Principe, à l'opposé de la conception artificialiste. Les discussions relatives à la logique transcendantale mettent en évidence une justification de la voie affirmative qui ne s'oppose pas à la voie négative inspirée par Denys. Elles montrent, en outre, à quel point Maître Eckhart lie « physique, ontologie, métaphysique et exégèse » (p. 153) dans la constitution de sa métaphysique du Verbe qui, au cœur de sa rationalité, recèle une mystique que F. Brunner appelle « mystique de Noël » (p. 154).

Dans le troisième et dernier chapitre, les auteurs reprennent les notions centrales — être, Verbe, âme — et les envisagent dans le nouveau contexte d'une « maïeutique du non-savoir ». C'est l'occasion de mises au point importantes, en particulier sur la polysémie des termes « être » et « néant » et sur le fait, pas toujours reconnu, que l'aspect méontologique de la pensée eckhartienne n'appartient pas en propre à l'œuvre allemande et n'est pas exclusivement mystique. S'il y a une conversion de la métaphysique de l'Exode à celle du Verbe, seul un approfondissement de la pensée conduit de la voie positive à la voie négative. Ainsi l'intellect, « tout en demeurant la condition du retour conscient de la créa-

ture à l'incr  , n'est plus considéré comme le "quelque chose" dans l'âme, mais aux côtés de la volonté comme l'une des deux nobles puissances qui émanent de ce "quelque chose" » (p. 212). De même, le Fond divin, au-delà de tout nom, est réalité transintellective dont le Verbe émane ; c'est le lieu de « l'unité divine qui est l'être suressentiel » (cit. 75, p. 195). L'  me, pour s'unir sans intermédiaire à cet Un, dans la « passion » la plus pure, passe par l' « oubli » (des images du monde), par l' « abandon » (du savoir humain), par l' « oisiveté » (une disponibilité intérieure sans commune mesure avec le quiétisme ou l'inactivité).

Les auteurs ont suivi Maître Eckhart dans l'in-quiétude du savoir humain ; ils ont indiqué avec lui l'indicible au-delà de ce savoir, le repos du non-savoir divin. Ils le disent dans leur conclusion : « la signification de la maieutique du non-savoir ne peut être comprise que par-delà le sens humain, qui, en nous, s'étonne » (p. 219).

En appendice, les auteurs proposent la version remaniée d'un article paru en 1979 : « L'ontologie de Maître Eckhart et la philosophie comparée » ; ils y apportent des éléments propres à régénérer les recherches comparatives.

Ce n'est certes pas le moindre mérite de ce livre que d'ouvrir le lecteur à des réflexions nouvelles.

  liane MULLER.

Mario MONTUORI, *John Locke. On Toleration and the Unity of God*. Amsterdam, J. C. Gieben, 1983. 16 × 23, 236 p., index.

Ce volume rassemble des études et des   ditions critiques faites par M. Montuori depuis une vingtaine d'années.

Il débute par une édition bilingue (latine et anglaise) de la célèbre *Lettre sur la tolérance* ; le texte est pourvu de ses variantes et précédé d'une ample introduction bio-bibliographique, fort précise et documentée. Elle avait paru en 1963 chez Martinus Nijhoff.

On trouvera ensuite une étude sur le Socinianisme de Locke précédemment parue en Italie (1967), puis une autre sur l'histoire des traductions anglaises de la Lettre.

Viennent ensuite trois lettres (deux en français et une en latin) de Locke    Limborch, relatives toutes trois au problème de Dieu. L'introduction qui les précède est l'occasion, pour M. Montuori, de déployer la parfaite connaissance qu'il a des thèses et des milieux évoqués là.

Enfin, on trouvera deux courtes études, l'une sur la correspondance de Locke, l'autre sur le thème de l'évidence rationnelle dans cette même correspondance.

Il est clair que cet ouvrage constitue un excellent instrument de travail et de réflexion, nourri de la vaste science que les lecteurs de M. Montuori lui connaissent bien.

François AZOUVI.

Jan MAREJKO, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Paris/Lausanne, L'Âge d'homme, 1984. 15,5 × 22,5, 230 p (« Cheminements »).

Marejko ouvre une nouvelle perspective sur un débat inachevé et sans doute inachevable — un Rousseau totalitaire ou libéral. Pour lui, la réponse n'est pas douteuse. À la différence du « dix-huitiémiste », il ne s'en tient pas à l'analyse et à l'interprétation des textes, mais les situe dans un contexte à la fois large et flou, où entrent sa philosophie personnelle et de nombreux renvois aux philosophes et scientifiques contemporains.

La « dérive totalitaire » s'opère sur plusieurs plans conjoints. La pensée de Rousseau mène à une société d'êtres esseulés par la perte de l'altérité — trait caractéristique du totalitarisme qui accapare les activités sociales et la vie privée en organisant une mobilisation totale. Chez Rousseau, le désir d'immédiateté, de transparence, de la seule sensation, empêche l'altérité en voulant abolir toute distance entre lui et l'autre. Cependant, il n'existe de puissance motrice que par la présence d'autrui et la distance qui sépare deux individus dans un espace politique.

Rousseau veut une adhésion muette. Partant, il exclut le débat dans les assemblées de sa Cité ; il veut une parole anonyme et unanime. Inévitablement, quelqu'un affirmera parler au nom de tous — ce qui est devenu le moyen consacré d'asservir les hommes. La discussion empêcherait la fusion voulue. Si les propositions étaient soumises à la discussion, elles seraient tôt ou tard rejetées, et les hommes partagés. Sans la parole, on ne rencontre pas l'autre : aussi la fusion supprime-t-elle l'altérité et le politique.

Les racines du totalitarisme de Rousseau se trouvent dans son itinéraire psychique. Sa personnalité est caractérisée par un double mouvement : l'élan vers l'autonomie et l'aspiration vers une cité totale pour se libérer de l'intolérable poids de la liberté. Le fil de l'identité étant rompu en lui, il se sent menacé de désintégration : délire obsidional typique du totalitaire. Si Jean-Jacques ne veut dépendre de personne, c'est pour dépendre totalement d'une puissance anonyme. Après l'échec de la confession, il ne lui reste plus que l'espoir de trouver un juge — et un crime. À défaut de réponse, il imaginera des accusations cachées. Isolé, il se met dans le rôle du prophète d'un État opposé, d'une Cité parfaite qui permettrait d'échapper à l'histoire — idée funeste, car « une cité sans histoire est une cité morte ». En somme, une oscillation entre l'esseulement et l'élan fusionnaire qui permet d'y échapper, dans une communauté d'êtres transparents les uns aux autres, par l'apparition d'un œil tout-puissant qui opère la perte de l'intériorité.

Il y a deux conceptions de la liberté, l'une étant la jouissance de notre vie privée, l'autre la participation à la vie publique dans une totalité qui se dénomme « communauté ». Rousseau veut mettre fin aux conflits d'un peuple et d'un individu — philosophie « concentrationnaire ». On arrive à un système dans lequel, selon H. Arendt, « une puissance totale ne peut être obtenue et gardée que dans un monde de réflexes conditionnés, de marionnettes, où toute trace de spontanéité a disparu ». C'est le monde de Rousseau, un monde où la domina-

tion totalitaire sépare d'autrui mais, paradoxalement, empêche d'être seul. Entièrement fondu dans une communauté, l'individu ne risque plus d'être renvoyé à un soi vide. Marejko insiste sur le parallélisme dans la pensée de Rousseau entre un corps humain et un corps politique. « Dans les deux cas, il s'agit de trouver un corps que la volonté meuve sans difficultés. » Par conséquent, plus il y a de docilité, plus il y a de liberté. Il faudrait dépouiller l'existence humaine de toute autonomie motrice : « le jour où nous répondrons docilement à la puissance qui nous anime, nous formerons tous un corps unique, capable de mouvements harmoniques. » Le citoyen ne sera donc pas mû par une volonté qui lui serait propre mais par une énergie impersonnelle à laquelle il n'oppose pas de résistance. La vie de la place publique empêche la particularisation des volontés. Les lois, prononcées par le Législateur ou par la volonté générale, transcendent les individus et suppriment toute possibilité d'autonomie morale. La conscience de l'individu n'intervient pas. On en arrive « au véritable dieu totalitaire qui pénétrerait jusque dans le cœur de l'homme ».

« Abandon à une puissance qui pénètre l'intérieur du moi », « régime dans lequel les individus acceptent de laisser un autre anonyme agir en eux-mêmes » — c'est-à-dire « dénaturation ». Ce sera le règne de la volonté générale, volonté inhumaine qui exige que les hommes « soient complètement dénaturés », qu'ils « cessent d'exister pour eux-mêmes et ne vivent plus que par rapport au tout ». L'individu refait ne souffrirait plus du conflit entre ce qu'il voudrait et ce qu'il devrait vouloir. Cela revient à dépasser (Marejko dit « nier ») « la double nature de l'homme pour établir l'individu réconcilié ».

Rousseau a caché à lui-même et aux autres l'esprit révolutionnaire de sa doctrine. Dans sa cité idéale, où tous se ressemblent, il n'y a plus de pensée, rien qu'un jeu complexe d'éléments d'une vaste structure : les hommes ne sont plus des personnes. Par ce divorce de l'intellect et de la volonté, on porterait remède à l'état de confusion. La leçon de cette pensée, selon Marejko, est que le monde bourgeois, celui de la liberté de jouissance, est « notre meilleur rempart contre le mal que nous portons en nous », alors que l'utopisme totalitaire de Rousseau balaye les obstacles au mal.

Ce résumé trop schématisé ne donne guère une idée fidèle du livre de Marejko, car je n'ai retenu que ce qui se rapporte directement à l'interprétation des textes de Rousseau, tandis que l'auteur se lance par-ci par-là dans des perspectives abstraites et personnelles qui risquent de faire perdre au lecteur le contact avec ces textes. Ainsi, pour lui, la source du totalitarisme, la *radix malorum*, c'est le nominalisme (voir p. 175-178) ; ou encore, dans son analyse, hasardeuse sinon fantaisiste, de l'amour dans *La Nouvelle Héloïse*, les textes sont déformés par une théorie ; enfin, dans le dernier chapitre — essai de philosophie personnelle — Marejko relie le totalitarisme à la perte de la foi chrétienne et de tout ce qu'elle représente, résultat de « la propagande individualiste et libérale ». L'homme, affirme-t-il, devra choisir entre la guerre et le christianisme. Je ne puis le suivre sur ce terrain mystique et nébuleux.

Il faudrait que j'eusse assez de pages pour faire la critique du détail, des nombreuses interprétations ou affirmations qui me paraissent soit contestables, soit erronées. Je n'accepte pas, par exemple, l'idée que Rousseau ait songé au retour

à l'état de nature (p. 81), ni que les hommes « auraient pu ne pas glisser dans le devenir ». Dans la conception rousseauiste de l'homme originel, Marejko ne voit que deux éléments, l'amour de soi et la pitié. Négliger, comme il le fait, le trait capital, la perfectibilité, entraîne inévitablement à sa suite un certain nombre d'interprétations plus que douteuses. Mais rien, dans ce livre, ne me semble plus dévoyé que l'interprétation d'*Émile* et d'*Émile et Sophie*, dont la méthode, le sens et la portée disparaissent dans ces pages.

Malgré ces réserves assez sérieuses, pour tout ce qui touche essentiellement au système politique de Rousseau je me range avec enthousiasme à l'avis de Marejko, et d'autant plus que j'ai fait dans son ouvrage de nombreuses rencontres fortuites avec des idées que j'avais développées, d'une manière différente, il est vrai, dans plusieurs livres et articles qu'il semble ignorer. En fin de compte, Marejko pose les questions essentielles : quelle sorte de société Rousseau voulait-il ? Comment a-t-il envisagé les rapports entre l'individu et l'État ? À ces questions majeures, il a donné des réponses justes. Certes, son livre soulèvera des objections vigoureuses de la part de ceux qui insistent aveuglément sur le fait que Rousseau préconisait une société libérale de liberté individuelle. Cela est inévitable. Lue avec certaines précautions, l'étude de Marejko, par sa densité, la richesse de ses idées et ses aperçus subtils, aura désormais une utilité certaine pour qui veut connaître Rousseau, l'homme et l'œuvre.

Lester G. CROCKER.

Martin HEIDEGGER, *La « Phénoménologie de l'esprit », de Hegel*. Trad. de l'allemand du tome 32 de la *Gesamtausgabe* en cours de publication (Frankfurt, Klosterman) par Emmanuel MARTINEAU, texte établi par Ingrid GÖRLAND. Paris, Gallimard/NRF, 1984. 14 × 22,5, 248 p. (« Bibliothèque de philosophie, série : Œuvres de Martin Heidegger »).

L'excellente traduction d'E. Martineau rend accessible au lecteur français ce cours, professé à Fribourg-en-Brigau, durant le semestre d'hiver 1930-1931. On se méprendrait si l'on pensait avoir affaire à quelque « résumé » destiné à faciliter la lecture, ou à un exposé spécialisé relevant de ce que Heidegger nomme « l'histoire scientifique de la philosophie » (p. 69 ; p. 221) : le texte y insiste, ces entreprises ne sont que vain bavardage, témoignant de l'« affairément philosophique, de la confusion et du vide » (p. 44) d'une époque où « la sophistique s'est emparée du pouvoir » (p. 65).

Contre une telle « impuissance à philosopher » (p. 65), il convient de « réveiller et de cultiver la disposition et la préparation à la philosophie et pour la philosophie » (p. 69) : « ce dont il s'agit, ce n'est pas de l'histoire de la philosophie considérée comme du passé resté en souffrance, mais de l'*effectivité* dont nous-mêmes, aujourd'hui, nous sommes depuis longtemps *exclus* pour nous laisser

rabougrier, aveugles et vains que nous sommes, par nos propres petites entreprises » (*ibid.*). Au lieu de réduire la *Phénoménologie* à une théorie de la connaissance, à une typologie des conceptions du monde, ou encore à une phénoménologie de la conscience au sens de Husserl, il est urgent d' « écouter » à nouveau Hegel, de lui « être apparenté » (p. 68) en laissant advenir en nous « l'esprit vivant » de sa philosophie tel qu'il se dévoile « là où Hegel lui-même cherche à assigner la vérité du point de vue de la philosophie » (*ibid.*). Cet accès à la « chose même » requiert une « entente provisoire » (p. 27) que nous procure l'introduction du cours. Heidegger définit la tâche de la *Phénoménologie* au moyen de l'élucidation de son titre : affirmer que la philosophie est science, c'est « dépasser le savoir fini en conquérant le savoir infini » (p. 41) ; ce qui revient à « porter le problème directeur de la philosophie antique et occidentale à son déploiement et son élaboration accomplis » (p. 42) : la venue à soi-même de l'esprit absolu que désigne le titre ne fait que mener à bien la compréhension de l'être de l'étant qui inaugure la philosophie occidentale : la *Phénoménologie* « n'est pas un défilé de figures de la conscience, mais, en tant qu'histoire absolue de l'esprit absolu, le mouvement où il se délivre à lui-même et assume [*aufhebt*] la tradition » (p. 63). Elle est « l'auto-présentation absolue [...] de la raison [*ratio*, λόγος ], raison dont Hegel a découvert l'essence et l'effectivité dans l'esprit absolu » (p. 66).

L'interprétation du texte proprement dit ne porte que sur les trois premières figures et le début de la conscience de soi. Mais cela n'a rien d'une limitation arbitraire ou contingente. Heidegger discerne, en effet, dans la conscience de soi une première compréhension de l'essence de l'être comme esprit, constituant un véritable « tournant », après lequel « l'œuvre se meut pour ainsi dire dans une clarté propre, [...] et [...] perd [...] toutes ses difficultés philosophiques essentielles » (p. 202). Il serait absurde de « résumer » un texte qui rappelle que la « patience », cette « vertu morte dans l'homme d'aujourd'hui », est « l'une des vertus fondamentales du philosophe » (p. 123). Contentons-nous donc de quelques remarques : on sera frappé tout d'abord par la précision d'un commentaire attentif à la langue même du texte, en ce qu'elle a de plus originaire : Heidegger s'efforce de faire entendre les expressions hégéliennes dans leurs résonances les plus intimes : se reporter par exemple à l'interprétation du savoir absolu comme « savoir qui s'ab-sout de son su » (p. 46), comme « savoir *absolvant* » (p. 95), ou encore aux remarques sur la médiation (p. 134) ou sur la *Selbständigkeit* de la conscience de soi comme « stance du *Soi-même* » (p. 210). On sera sensible également à la radicalité de l'exégèse. Fidèle à son élan initial, l'interprétation se déploie dans l'horizon de la question ontologique : après avoir montré que la « *Phénoménologie commence absolument avec l'absolu* » (p. 77), Heidegger s'attache à élucider la thématization hégélienne de l'essence de l'être telle qu'elle advient au sein des trois figures initiales : le chapitre III apparaît ainsi comme « la présentation et la fondation systématiques du passage de la métaphysique des positions et de la problématique de Kant à celles de l'idéalisme allemand, ou du passage de la finitude de la conscience à l'infinité de l'esprit » (p. 176). Il en résulte, dans l'introduction à la conscience de soi, le « *déploiement d'un concept nouveau de l'être* » (p. 212) ; « *la conquête de l'être-soi du Soi-même*

*en son auto-nomie* » (*Selbständigkeit*) est le lieu où se découvre pour la première fois « l'effectivité absolue de l'esprit » (p. 213). Hegel rassemble ainsi les déterminations qui ont jalonné l'histoire de l'ontologie occidentale : λόγος, θεός, ὄν et ego s'unifient absolument dans l'Esprit absolu (p. 196), en sorte que « la Phénoménologie n'est rien d'autre que l'ontologie fondamentale de l'ontologie absolue [...] le stade terminal de la fondation possible d'une ontologie » (p. 217).

La hauteur à laquelle se tient Heidegger rend les objections déplacées. Ne peut-on cependant risquer une remarque ? Elle porte sur l'interprétation du temps chez Hegel. Soucieux de montrer que la problématique de *Sein und Zeit* « s'oppose diamétralement » à celle de Hegel (p. 221-222 ; cf. aussi p. 159-161), Heidegger rappelle ce qu'il affirmait dans le paragraphe 82 de son ouvrage. Ne peut-on hésiter devant cette interprétation ? L'advenir temporel de l'esprit est-il à entendre comme une chute, un mode d'être « inauthentique » (p. 222) ? L'abolition du temps est-elle une « disparition » pure et simple (p. 43) ? Heidegger est-il suffisamment attentif au fait, pourtant souligné par lui, (p. 60), que l'expérience de la conscience est un mouvement, une *histoire* sans laquelle l'absolu resterait la « solitude sans vie » ? La distance instituée entre l'ontologique et l'historique ne conduit-elle pas à méconnaître quelque peu ce qui est l'un des enseignements majeurs de l'œuvre de 1807 : le fait que l'absoluité de l'esprit n'est telle qu'à raison de sa capacité à s'extérioriser dans la contingence de l'événement immédiat ? Lorsque Heidegger écrit « beaucoup de choses se passent, peu de choses est à l'œuvre, voilà ce à quoi nous ne prenons pas garde » (p. 69), prend-il suffisamment garde au fait que la différence ainsi instaurée risque d'interdire toute réponse *concrète* à la question posée dans la conclusion : « que doit faire l'homme en tant qu'existant ? » (p. 227). À cet égard, ne peut-on parler d'une certaine « modestie » du spéculatif et, paradoxalement, d'un plus grand respect du fini que celui dont fait preuve la radicalité ontologique ?

Jean-Michel BUÉE.

Joseph J. KOCKELMANS, *Heidegger and Science*. Washington, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1985. 14 × 22, 309 p., bibliogr., index (« Current Continental Research », n° 207).

Le courant phénoménologique est né, au début de ce siècle, d'une critique des sciences. Il est, dès lors, fort étonnant de constater que les études phénoménologiques sur la situation des sciences empiriques sont encore très rares aujourd'hui. La raison en est certainement que Husserl, et plus encore Heidegger, sont considérés comme des philosophes qui réfutent la validité de l'interrogation scientifique. Le grand mérite de l'ouvrage de Kockelmans est de montrer que cette interprétation est tout à fait fautive ; elle repose essentiellement sur un malentendu.



L'auteur s'était distingué, voici une vingtaine d'années déjà, par une étude remarquable sur le rapport de la phénoménologie aux sciences physiques : *Phenomenology and Physical Science* (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1966). Jusqu'à ce jour, cette étude constitue la seule tentative pour dégager d'une manière approfondie le statut des corrélats intentionnels dans la théorie einsteinienne de la relativité. Dans son nouvel ouvrage, Kockelmans montre que la critique heideggérienne des sciences empiriques ne cherche absolument pas à diminuer la valeur objective de ces sciences. Au contraire, elle jette sur cette valeur une lumière particulièrement nouvelle et féconde. Parce que l'intérêt de Heidegger pour les sciences est indissociable du problème herméneutique soulevé par la phénoménologie, son interprétation ne peut pas être comparée avec celle des autres écoles philosophiques sans prendre un minimum d'attention au véritable problème phénoménologique. L'ouvrage est destiné à introduire le lecteur au cœur de ce problème.

La philosophie de Heidegger, au moins celle de la période qui s'étend de 1914 à 1935, est-elle une philosophie des sciences qui peut se comparer aux autres de son siècle ? D'après Kockelmans, l'intérêt constant de Heidegger pour les sciences (on peut rappeler qu'il a une éducation scientifique fort poussée) fait effectivement de sa philosophie un outil remarquable pour comprendre le statut des sciences au-delà de l'analyse logique habituelle. Mais ceci ne veut pas dire que sa philosophie des sciences puisse elle-même être prise au sens habituel. Au contraire, le fait qu'elle ne puisse pas l'être en fait *aussi* quelque chose qui n'est *pas du tout* une philosophie des sciences.

Comprendre le développement des sciences empiriques, depuis l'époque de la révolution scientifique au XVII<sup>e</sup> siècle, revient à s'efforcer de comprendre le monde moderne dans tous ses aspects — religieux, moraux, artistiques, sociaux, politiques. Ceci implique un cercle herméneutique dont il est impossible de faire l'économie dans l'interprétation, puisqu'il existe une indépassable interaction entre l'analyse du passé et la situation du philosophe dans un présent. La reconnaissance du cercle herméneutique comme partie intégrante de l'interprétation « objective » conduit à un type d'analyse des sciences qui est très éloigné de toute interprétation logique, linguistique, méthodologique ou même épistémologique : c'est l'interrogation *ontologique*, qui seule permet de saisir ce qu'il en est de la science par rapport aux autres disciplines, ce que sont ses buts et quelles sont ses limites. Kockelmans veut justement montrer que Heidegger n'est pas un philosophe qui mépriserait les sciences parce qu'il ose questionner leurs prétentions ; la phénoménologie n'est pas une critique négative des sciences mais seulement une critique de l'interprétation positiviste ; elle ne veut pas non plus rejeter les présuppositions de la science et celles des autres écoles philosophiques, elle tente seulement de montrer le caractère partiel de ces présuppositions. Traditionnellement, la philosophie des sciences vise surtout à légitimer les résultats de la science. Une autre attitude est de reconnaître l'autonomie de la science : la recherche des fondements doit constituer une partie de la science proprement dite, de telle sorte que les problèmes adressés par la science à la philosophie sont d'un autre ordre — ils ne peuvent être traités que sur la base d'une ontologie générale.

Une attitude aussi radicale, que Kockelmans défend tout au long de son ouvrage, ne manquera évidemment pas de choquer bon nombre d'historiens et de philosophes. Pourtant, un autre grand mérite de l'auteur est de réussir à placer effectivement l'œuvre de Heidegger dans le contexte des débats actuels sur la nature et le développement des sciences. On perçoit alors sa pertinence lorsqu'on voit comment elle prend ses distances par rapport aux discussions de Popper, Kuhn, Lakatos et des autres. Il apparaît que l'analyse logique et épistémologique de ces auteurs utilise l'histoire des sciences elle-même comme un critère d'ordre logique ou épistémologique. Il ne peut pas en aller de la sorte pour le phénoménologue, qui prend l'histoire des sciences comme une recherche susceptible de révéler le contexte particulier à chaque théorie scientifique ; toutes les formes de compréhension humaine sont des formes plus ou moins bien justifiables d'*interprétation*. C'est pourquoi ni l'analyse logique ou épistémologique ni la métaphysique traditionnelle ne peuvent apporter de solution aux problèmes posés par les sciences empiriques. Comme le rappelle Kockelmans, il en va ici de la survie même de la « pensée méditative », qui doit protéger l'homme d'aujourd'hui d'une identification complète à son mode « technologique » d'existence.

L'ontologie des sciences ne peut donc pas être une simple somme de toutes les tendances philosophiques existantes, bien qu'elle vise effectivement à englober les apports fournis par ces autres analyses — en particulier, l'analyse sociologique qui est actuellement en vogue dans un si grand nombre de travaux. Pour permettre au lecteur de percevoir la radicalité de l'interrogation ontologique, l'auteur a divisé son ouvrage en deux parties. La première partie est certainement la meilleure introduction possible à certains des thèmes fondamentaux de la pensée de Heidegger. Elle sera particulièrement bienvenue pour le lecteur dont la formation relève plutôt de l'épistémologie et de l'histoire des sciences. En suivant les impressions de Heidegger lui-même sur son œuvre, Kockelmans montre comment la perspective sur la crise des sciences au début du xx<sup>e</sup> siècle a conduit Husserl à la phénoménologie, comment l'analytique heideggerienne du *Dasein* vient elle-même des limites de l'interrogation husserlienne : l'idée de Heidegger est que la connaissance théorique n'est rien d'autre qu'un mode parmi d'autres de l'être-au-monde. La deuxième partie de l'ouvrage traite directement de la conception de Heidegger sur la science. La question est de savoir comment le comportement ou l'attitude scientifique naît de notre relation pré-scientifique au monde. Kockelmans montre l'origine et le développement de la pensée de Heidegger sur cette question, à partir d'une exégèse détaillée de textes connus (*L'Être et le Temps, Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant, Qu'est-ce qu'une chose ?, Nietzsche, Essais et Conférences. Qu'appelle-t-on penser ?*), mais aussi d'autres textes beaucoup moins connus. Un chapitre retiendra particulièrement l'attention : celui qui est consacré à l'analyse des origines et du sens de la physique mathématique à l'époque moderne. La différence entre science ancienne et science moderne relève, chez Heidegger, d'une différence sur la manière même d'interroger en direction de la « chose », donc aussi de l'interprétation de la « chose ». L'auteur met bien en évidence que l'intérêt d'une telle approche est qu'elle permet de critiquer toute analyse en termes de changement de « paradigme » à l'intérieur d'une discipline donnée ; de plus, la

science moderne ne peut pas être caractérisée comme un simple « progrès » par rapport à l'ancienne. L'intérêt du chapitre est d'autant plus grand que l'auteur aborde des textes peu connus où Heidegger traite de la nouvelle vision du monde offerte par la mécanique quantique. Enfin, dans le dernier chapitre, Kockelmans aborde la question du rapport de Heidegger aux sciences humaines, et tente de répondre à la question : « Pourquoi Heidegger ne s'est-il pas explicitement tourné vers une analyse des sciences humaines ? » Les raisons tiennent au climat intellectuel dans lequel Heidegger a été éduqué : des sujets comme l'anthropologie, la sociologie ou même la psychologie étaient tenus pour des domaines *a priori* indépendants de la science de la nature et de la philosophie. Bien qu'aucun texte de Heidegger ne traite directement de l'une de ces sciences, l'auteur nous montre la pertinence de la phénoménologie herméneutique vis-à-vis d'elles. Le lecteur français découvrira ici une littérature américaine déjà abondante sur ce sujet. L'ouvrage s'achève avec la mise en place d'une série de canons appropriés à une herméneutique des sciences sociales.

L'analyse de Kockelmans est généralement très fidèle à Heidegger ; elle est destinée à montrer en dernière instance la présence de Heidegger eu égard aux questions actuelles de l'impact technologique de la science. L'ouvrage devrait aussi aider à mieux comprendre, d'une manière plus générale, le problème soulevé par une authentique critique phénoménologique des sciences : comment le monde des phénomènes ou même le monde purement symbolique caractérisé par la science *reste* ancré dans le « monde de la vie » (*Lebenswelt*), dans l'expérience pré-scientifique. Heidegger en vient toujours à poser l'attitude théorique comme une coupure : l'attitude scientifique ne doit au *Lebenswelt* que la manière particulière par laquelle chaque science le « découpe », le « stratifie ». C'est dans cette coupure que réside encore, au-delà de certaines affirmations de l'auteur, une part de « rejet » des sciences par les phénoménologues. Une telle opposition est certainement liée au climat intellectuel où la phénoménologie est née. Nous pouvons aujourd'hui dépasser ce contexte et adresser des questions nouvelles.

Pierre KERSZBERG.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques sur les fondements des mathématiques*.  
 Éd. par G. E. M. ANSCOMBE, Rush RHEES et G. H. VON WRIGHT, éd.  
 revue et augmentée, trad. de l'allemand par Marie-Anne LESCOURRET.  
 Paris, Gallimard, 1983. 14,2 × 22,5, 360 p. (« Bibliothèque de philosophie »).

Ce livre est la version française de la nouvelle édition (1974) de « remarques » rassemblées par Anscombe, Rhees et von Wright (la note des éditeurs est reproduite à la fin du volume), partiellement achevées par l'auteur, partiellement réunies après coup, écrites entre 1937 et 1944, alors que Wittgenstein préparait les *Investigations philosophiques*.

Wittgenstein y aborde de nombreux problèmes liés aux fondements, en particulier ceux soulevés par Cantor, Frege et Russell, mais non point pour nous donner de nouvelles informations techniques et mathématiques : le philosophe est « paresseux » en mathématiques, et se conduit comme un « sauvage » dans un pays civilisé. Le choix des exemples tend en effet déjà à *déplacer* les problèmes dits des « fondements » : toujours très élémentaires, tels qu'ils mettent en rapport l'apprentissage, la compréhension, l'application d'une part et, d'autre part, la preuve, la règle et le concept. C'est qu'il ne s'agit en aucun endroit d'*objectiver* la signification dans l'être, ni d'établir, ce qui est la même chose, des conditions de vérité ou d'assertion indépendantes des preuves et des propositions elles-mêmes.

Wittgenstein travaille ainsi sur une crête où chaque proposition mathématique est elle-même un rasoir d'Occam. C'est pourquoi il remet toujours sur le métier inlassablement ses questions, comme autant d'épures d'un problème, qui ne se confond jamais avec celui des fondements, mais met en évidence la multiplicité et la diversité des techniques mathématiques et des jeux de langage. Le titre de l'ouvrage devient ainsi paradoxal : Wittgenstein montre que le projet de fondement des mathématiques par la logique manque son objet en tant qu'elle se suppose une image des mathématiques. Effectuer une preuve peut nous apprendre ce qu'est la preuve : la preuve est l'image de la preuve, et tout discours qui voudrait se produire en deçà ou au-delà de *cette* preuve serait dans un autre jeu de langage.

Wittgenstein rompt ainsi définitivement avec l'idée, soutenue dans le *Tractatus logico-philosophicus*, qu'une proposition pourrait être une image du réel. Mais ce n'est ici avec les mathématiques que pièces pour une « histoire naturelle de l'homme ». Nous verrons, en effet, dans les *Investigations philosophiques* que cette thèse est aussi valable pour les propositions du langage ordinaire, quelque différentes qu'elles puissent être par ailleurs des propositions mathématiques.

Anne-Françoise SCHMID.

*Actualité d'Eric Weil.* Actes du colloque international, Chantilly, 21-22 mai 1982, éd. par le Centre Eric-Weil, U.E.R. de philosophie, Université de Lille III. Paris, Beauchesne, 1984. 13,5 × 21,5, 428 p. (« Bibliothèque des Archives de philosophie », nouvelle série 43).

La pensée d'Eric Weil n'a pas encore trouvé l'écho qu'elle mérite. Aussi faut-il se féliciter de la publication de cet ouvrage qui réunit les exposés présentés lors du premier colloque consacré, en France, à l'œuvre de Weil. La moitié, environ, des communications concernent la *Logique de la philosophie*. Il convient d'abord d'en souligner la diversité et la richesse : rapports entre l'introduction et le système, conception du temps et de l'histoire, relations entre la philosophie et

son autre, place de la poésie et du poète, rôle de Dieu et confrontation avec le christianisme, opposition de l'intellectuel et du philosophe. Tous les auteurs soulignent que la systématique weilienne n'a rien de la clôture d'un logos aveugle à l'altérité et à la différence. Bien au contraire. Car la prise au sérieux de cette altérité absolue qu'est le choix délibéré de la violence entraîne une « attention portée, *du sein même du discours*, à l'autre du discours constitutif du discours même » (P.-J. Labarrière). Aussi cette philosophie du sens qu'est la *Logique* se caractérise-t-elle par un respect sans exclusive pour le tout de la réalité humaine, dont les aspects multiples et mutuellement irréductibles accèdent en elle à la compréhension de leur sens : science et religion, poésie et action, affectivité et raison, cohérence et violence, chacune trouve son rôle et sa place dans le tout du parcours catégorial, même si, F. Guibal le rappelle, pour celui qui s'est décidé à la raison, la philosophie « est tout, parce que, en elle seulement, sa vie [...] reçoit son sens » (*L.P.*, 430). On notera tout particulièrement le rôle majeur du poète et de la poésie dans ce qui est pourtant une logique (J. Quillien, A. Billaz). On pourra aussi constater que le débat avec Weil est riche d'enseignements pour le théologien chrétien (A. Olmi, P. Fruchon). On remarquera, enfin, que ce souci de la diversité humaine reste bien le fait d'un philosophe, dont le choix résolu en faveur de la cohérence interdit de voir en lui cette intelligence désintéressée, dont M. Depadt montre qu'elle est en réalité le « contresens du sens ».

Un second groupe de textes aborde quelques-uns des thèmes essentiels de la pensée morale et politique de Weil : rôle de l'éducation, devoir d'être heureux en tant qu'être raisonnable, nécessité pour la morale pure de se concrétiser en une morale vivante, signification et rôle du mal radical. La majorité des exposés se concentre sur ce dernier point, sur ce choix « diabolique » de la violence pure, que Kant n'a pas thématiqué dans sa conséquence ultime (J. Roy) : s'agit-il du « démonique », de l'État totalitaire (R. Caillois) ? Ne faut-il pas, avec Kant, reconnaître au mal une fonction positive dans l'histoire (W. Kluback) ? N'est-ce pas la responsabilité de l'État non totalitaire que de maintenir l'espérance du sens (A. Gouhier) ? On retrouve là l'un des aspects centraux de la philosophie de Weil : l'enracinement de la pensée et de l'action politiques dans la visée morale, seule capable de leur conférer direction et orientation. Esquissant un parallèle suggestif avec Kant, L. Sichirollo nous rappelle l'actualité de ce thème, qui permet de dépasser l'analyse de Max Weber (P. Burgoni). De même, A. Tosel montre que la thèse de la raison formelle n'a rien de formaliste : Weil parle d'une « Raison Forme, de la Forme Raison, en instance de formation dans l'individu, agissante dans l'État raisonnable, mais non réalisée en lui », ce qui permet d'échapper tant à l'idéalisation du prolétariat de Lukacs qu'à l'utopisme désespéré d'Horkheimer.

On ne saurait négliger, enfin, cette thèse fondamentale de la *Logique* qui affirme l'identité de la philosophie et de son histoire (*L.P.*, 69). D'où un troisième groupe de textes consacré à la lecture weilienne des philosophes : à Kant, bien sûr, auquel la *Logique* fournit ce « langage à la hauteur de sa pensée » qui manquait encore à la *Critique de la judiciaire* (F. Marty). Mais aussi, à travers *Hegel et l'État*, à l'interprétation de la pensée politique de Hegel (et de Marx) dont T. Rockmore, G. P. Calabro, P. Marignac et J. Salem soulignent la perti-

nence contre la légende tenace du prussianisme et de l'étatisme hégéliens, une légende qui a trouvé de nos jours un regain d'actualité ! On notera également une tentative de mise en parallèle de Weil et de Nietzsche, due à E. Capodaglio.

À cet ensemble s'ajoutent un avant-propos de E. Naert ; deux textes de P. Reboul et Y. Belaval, qui évoquent l'homme Eric Weil ; ainsi qu'une conférence de P. Ricœur, qui s'interroge sur les catégories postérieures à l'*Absolu*, et montre que la pauvreté formelle du *Sens* et de la *Sagesse* est le prix à payer pour le sauvetage de la cohérence. Enfin, les repères bibliographiques de G. Kirscher complètent les informations existantes et permettent de constater l'importance des traductions et des travaux consacrés à Weil en Italie.

Il faut remercier le Centre Eric Weil pour cette heureuse initiative et souhaiter qu'elle aide à accroître l'audience de ce qui est sans doute l'une des pensées majeures de ce temps.

Jean-Michel BUÉE.

#### HISTOIRE DES SCIENCES

Roshdi RASHED, *Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*. Paris, « Les Belles Lettres », 1984. 16 × 24, 330 p. (« Sciences et philosophie arabes, série : Études et reprises »).

Cet ouvrage de Roshdi Rashed est important pour deux raisons : d'une part pour l'apport de matériaux nouveaux qui enrichissent l'histoire des mathématiques et, d'autre part, et surtout, pour la méthode d'approche de ces textes et pour l'éclairage ainsi apporté sur l'histoire générale des mathématiques.

Les différents chapitres sont constitués d'articles publiés par l'auteur sur une dizaine d'années dans des revues spécialisées ; ils ont été choisis de façon à former une unité. Après une introduction qui présente la cohérence de l'ensemble, nous trouvons une première partie sur l'algèbre, sa naissance au IX<sup>e</sup> siècle, puis son re-commencement aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. La deuxième partie traite de l'analyse numérique : l'extraction de la racine nième et l'invention des fractions décimales aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, avec une analyse des conditions qui ont pu rendre possibles ces découvertes. La troisième partie porte sur la résolution des équations numériques par Sharaf al-Dīn al-Tūsī, au XIII<sup>e</sup> siècle, avec le détail de sa méthode. La quatrième partie présente la théorie des nombres et l'analyse combinatoire, avec un chapitre sur les nombres amiables qui renouvelle totalement le sujet. Enfin, en appendice, une étude historique et critique sur la « science occidentale » remet en cause la notion de « science classique » telle qu'elle est généralement admise, à partir des études précédentes.

Cet ouvrage présente donc un grand nombre de textes mathématiques jusqu'à présent ignorés ou mal connus : l'auteur a un accès direct à la langue mathématique.