

COMPTES RENDUS

NOTE DE LECTURE:

"*Aux bords du politique*" de Jacques Rancière. Paris: Editions Osiris, 1990. Collection "Impatiences de la politique, dirigée par Stéphane Douailler et Patrice Vermeren. 112 pp. - 76 francs.

Le livre de Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, qui inaugure la toute nouvelle collection que dirigent Stéphane Douailler et Patrice Vermeren, aux éditions Osiris, nous aide à décrypter la teneur des dangers qui nous menacent, aujourd'hui qu'il est de bon ton de constater la fin de la politique et des idéologies. Cependant s'il nous permet de mettre à jour les éléments constitutifs de la crise que nous traversons, ce n'est pas pour nous orienter vers une quelconque solution technique ou gestionnaire de cette crise, ni même pour nous proposer des idéaux de rechange: d'après Jacques Rancière, Pierre Leroux, Cabet et Jacotot ont encore quelque chose à nous apprendre à propos de l'idée de communauté. Ou encore: si l'on a beaucoup parlé de liberté ces derniers temps et du danger que la tentation égalitariste lui faisait courir, il semble que l'égalité n'ait pas encore dit son dernier mot et que quelque chose reste encore à penser de ce côté.

En fait, la fin de la politique est aussi vieille que la politique elle-même, c'est-à-dire que la philosophie lorsqu'on la considère dans son rapport traditionnel à la politique, rapport que Jacques Rancière désigne comme rapport de "distraction". Chez Platon déjà la philosophie devait fonder une politique dont l'objet était la mise en tutelle du "gros animal populaire" ou multiforme, "demos" identité par Platon comme "ochlos" ou foule. Mettre fin au "demos", c'est-à-dire au politique, en inaugurant la "vraie" politique, tel est l'objectif de Platon. Mais c'est Aristote qui formule le mieux l'"utopie centrisme" de la politique qui est véritablement sa fin. La démocratie idéale, ce serait celle où les citoyens ne seraient ni trop pauvres, ni trop riches, de sorte que le social secrèterait de lui-même un ordre et n'engendrerait plus aucune passion visant à s'appropriier le centre. Or cette multiplicité auto-pacifiée est l'utopie même de notre présent: enfin la politique serait détachée de toute visée d'un quelconque futur, elle n'aurait plus rien à promettre, sauf le pire, si l'on veut bien se rappeler le contenu des discours du candidat Mitterand en 1988. La fin

de la politique , c'est le déploiement enfin libéré de la production et de la circulation, c'est-à-dire encore le champ laissé aux gestionnaires enfin débarrassés de rêveries philosophiques sur les principes. Et s'il ne s'agit plus de faire circuler et communiquer c'est qu'il n'y a plus de conflit Cela porte un nom: le centre, le consensus. Vivrions-nous enfin la paix et la tranquillité?

Le problème, c'est que si les hommes n'ont plus d'énoncé pour dire la division, si leurs conflits n'ont plus d'enjeu, en particulier si le rapport des riches et des pauvres ne peut plus se dire comme conflit, ils risquent de perdre l'espace qui rendait leurs relations possibles et de se trouver rassemblés par le seul pouvoir unifiant de la haine qui instaure un semblant de distinction comme haine de l'Autre, de l'étranger. Ce rassemblement n'est pas un "demos" mais un "ochlos", une meute faite d'hommes effrayants et effrayés qui ne se repèrent que par une haine commune. Au bout du compte on aperçoit que le philosophe qui craignait le "demos" comme le "scandale même de la facticité du multiple faisant loi", ratait une distinction plus fondamentale, celle du "demos" et de l'"ochlos". Car le "demos" a un irremplaçable "pouvoir de division" de l'"ochlos" en tant qu'il répère, explique, nomme l'un des enjeux qui divise encore les hommes: le fait du conflit entre les riches et les pauvres. Car si "la vraie figure de l'"ochlos".. n'est point la turbulence désordonnée du multiple mais le rassemblement haineux autour de la passion de l'Un qui exclut" (43) alors on peut dire que "la guerre des pauvres et des riches" pacifiait, à sa manière, une guerre plus ancienne, celle qu'engendre la passion de la haine sans enjeu.

Ce passage d'*Aux Bords du politique* est particulièrement important car il nous permet de repérer ce qui est fondamentalement non totalitaire, c'est-à-dire démocratique chez Marx, pour peu que l'on isole l'idée d'une société divisée en classes de l'idée de son auto-dépassement historique. Le risque que nous avons pris à vouloir trop vite oublier Marx c'est que, du coup, nous avons oublié le "pouvoir humanisant de la division." Humanisant en deux sens: d'un côté parce que la division ordonne l'"ochlos" et l'empêche de se massifier dans l'unité que procure la haine; d'un autre côté parce qu' en nommant le conflit des riches et des pauvres comme conflit de classes, Marx désavoue toute "zoologie des ordres justifiée dans le cercle de la nature et de la fonction" car "être un membre de la classe combattante ne veut d'abord rien dire d'autre que ceci: ne plus être un membre d'un ordre inférieur" (46). Par là les ouvriers s'humanisent, c'est-à-dire reprennent à leur

compte le discours de l'égalité entendu comme une polémique à mener alors que l'organisation zoologique des ordres, fondée en nature, les en excluait par principe: aucun signifiant préalable ne permet au serf de s'identifier comme égal au seigneur; aucun signifiant ne le soutient dans cette position.

Pourtant nous savons bien que le marxisme porte une lourde responsabilité dans la dévaluation des formes démocratiques, puisque le fait de l'inégalité qui règne dans les sociétés divisées en classes est toujours pris par lui comme argument pour dénoncer l'illusion, le formalisme de la démocratie qui dit l'égalité et qui ne parait que la dire sans jamais chercher à la faire. Cette posture est en fait caractéristique de la pratique démocratique moderne qui se présente toujours comme doublée par une pensée et une pratique du soupçon: de la sociologie moderne au dernier Lyotard, on a coutume de partir du fait - toujours vérifié - de l'inégalité pour dénoncer le discours de l'égalité dans la "routine indéfinie de la démystification" (57).

Face à cette routine, *Aux bords du politique* nous propose un renversement méthodologique; il faut partir "naivement" de l'énoncé (politique) de l'égalité et comprendre quels sont ses effets dans le social. Mais pour cela il ne faut pas se tourner du côté des discours des sociologues sur la démocratie mais plutôt du côté de ce que les dits sociologues appelleraient les "acteurs sociaux" sans les considérer a priori aveuglés par on ne sait quelle idéologie dominante, c'est-à-dire du côté de telle publication des ouvriers parisiens au lendemain de la révolution de 1830 ou, plus près de nous, du côté du mouvement étudiant de 1986, qu'il est bon ton de mépriser lorsqu'on a vécu le radicalisme autrement plus profond, croit-on, de 1968. Ce faisant, on en reviendrait aux sources de la démocratie, c'est-à-dire à Périclès qui caractérisait la démocratie comme modé de vie sans contrainte (il ne s'agit pas de la mobilisation permanente du guerrier) et délivré du soupçon, si tant est qu'on y est disposé à prendre les mots à la lettre, tels qu'ils se disent. Par exemple, quand les ouvriers prennent à la lettre l'énoncé du préambule de la Charte de 1830 qui dit que tous les Français sont égaux devant la loi, cela n'est pas la marque d'une mystification dont ils seraient les victimes. Au contraire, ils disposent de cet énoncé comme d'une prémisse à une argumentation, prémisse que le maître est sensé reconnaître aussi. De là se fait jour ce que Jacques Rancière appelle le "syllogisme de l'émancipation" qui constitue un dispositif argumentaire autour duquel s'organisent les conflits et qui conduit les ouvriers à mettre le patron en

demeure d'entendre telle ou telle revendication, à le forcer à reconnaître que ce qu'il fait n'est pas conforme au principe de l'égalité et qu'il doit donc se conduire autrement. Loin de vérifier l'inégalité en dénonçant l'égalité, il s'agit au contraire de partir de l'énoncé d'égalité et de chercher à la vérifier dans le social, là où l'inégalité est la norme.

C'est pourquoi il ne faut pas se méprendre--la phrase égalitaire n'est pas là pour être réalisée, achevée--le social tend effectivement à l'inégalité. Il y a des maîtres, il y a des ouvriers. L'égalité est une puissance parce que, d'une part, énoncée en général, elle est toujours pré-supposée, elle s'inscrit dans une "communauté d'égaux" virtuelle, sans lieu, pré-requise. Mais d'autre part, ce statut inconsistant n'en fait pas rien; c'est sa virtualité, sa façon d'être toujours déjà donnée, d'abord énoncée, qui donne à ceux qui étaient voués à l'"infra-monde des bruits obscurs" (64) la force d'engendrer un autre social dans lequel ils sont les égaux des maîtres, affirmant qu'ils partagent avec eux un monde commun. Ce social loin d'être un espace consensuel, est un lieu polémique, où l'ouvrier met le maître au défi de se justifier et impose la négociation ou le respect de certaines règles de politesse. C'est dire que l'égalité entre les hommes est fondamentalement la leur en tant qu'êtres parlants. L'ouvrier est homme, c'est-à-dire qu'il est être de parole au même titre que le maître et, en tant que tel, il revendique une entente qui n'est pas un consensus mais l'exigence d'être entendu, ce qui suppose que le maître est posé comme capable d'entendre: "Celui qui, par principe, dit que l'autre n'entendra pas, qu'il n'y a pas de langage commun perd le fondement pour se reconnaître à lui-même des droits" (p. 64). En somme, la subversion de l'égalité, c'est que l'ouvrier traite le maître comme un égal, dénonce l'illusion de l'inégalité, la morgue de celui qui se croit supérieur parce qu'il est plus riche ou plus puissant.

Un nom revient discrètement, mais régulièrement, tout au long du livre, *Aux bords du politique*, c'est celui d'Hannah Arendt. Il semble que Jacques Rancière reprenne à son compte la distinction arendtienne du politique et du social. Alors que Claude Lefort reprochait à Hannah Arendt l'incapacité où le mettait cette opposition de penser une genèse du politique à partir du social, la perspective de Jacques Rancière nous permettrait de prendre la question dans l'autre sens. Si l'on admet, avec Hannah Arendt, que la notion d'égalité a d'abord un sens politique dans la mesure où ce n'est qu'en s'arrachant à la sphère de la nature et du social où fonctionne l'inégalité que les hommes peuvent s'affirmer comme co-partageant un monde commun, fait d'action et de parole, la

perspective de Jacques Rancière nous permet d'aller, avec Hannah Arendt, au-delà de Hannah Arendt. Ce dont il s'agit, dans les grèves, c'est d'une "extension du principe républicain à un domaine qui lui était étranger, celui de l'atelier" (62), c'est-à-dire qu'une fois énoncée, l'égalité fait de l'effet, elle inaugure un "travail", une démonstration toujours à reconduire de ce que les travailleurs ne sont pas que des êtres de plainte et de besoin mais des êtres de raison et de discours. Dans tout cela, il ne s'agit pas d'une politisation du social, mais plutôt d'une multiplication intermittente des lieux de la démocratie, comme si par moments la communauté virtuelle des égaux trouvait un lieu où resurgir, dans la rue, l'usine ou l'université, comme si l'égalité pouvait et devait se vérifier de temps en temps, pour s'éclipser ensuite, s'il est vrai que la démocratie n'est pas la mobilisation permanente mais la "possibilité toujours ouverte d'un sujet à éclipses... verstile et intermittent, c'est-à-dire confiant" (77).

En somme, *Aux bords du politique* est un livre qui vient à point. Orphelins du marxisme, sans pouvoir y faire retour, tentés par l'acceptation résignée des choses comme elles vont, du fait que les grands récits qui donnaient sens à l'histoire n'ont pu résister aux gouffres qui ont creusé l'histoire de ce siècle, *Aux bords du politique* nous permet de nous rendre compte que nous devons, contre vents et marées, tenir à l'une des exigences aussi anciennes que la politique elle-même: l'exigence d'égalité, sans laquelle la liberté risque toujours de n'être que la liberté de quelques uns, par où elle s'annulerait elle-même comme liberté.

MARTINE LEIBOVICI

* * *

ORMISTON, GAYLE L. and ALAN D. SCHRIFT, EDS. *Transforming the Hermeneutic Context from Nietzsche to Nancy*. Albany: SUNY, 1990, 306 pages.

Both a survey and a critique of the experience of interpretation, *Transforming the Hermeneutic Context From Nietzsche to Nancy* is clear, intelligent, and fair an argument. A forty-two page introduction by the editors, Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, precedes this collection of various texts by Nietzsche and eight essays by Michel Foucault, Eric Blondel, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Peter Caws, Manfred Frank, Werner Hamacher and Jean-Luc Nancy. The volume as a whole is a useful survey of hermeneutics' place in what is called today "the age of

criticism". Footnotes, bibliography and index are a model of organization and concision. The essays emphasize the importance of Friedrich Nietzsche's influence on the contemporary debates concerning hermeneutics challenged by Ast, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Betti, Habermas, and Ricoeur.

This demanding, densely written volume attempts, on the critical level, to establish hermeneutics as one of the foremost critical approaches to literature. Thanks to the contributors there are many excellent pages on the fact that "hermeneutics and semiology are two ferocious enemies" (Foucault, 67), that "interprétation is nonstructuralist at first" (Blondel, 76), that interpretation is linked to metaphor as an imaginary power, not to describe, but to redescribe the world (Ricoeur, 84) and, finally, in Kristeva's view, referring to Karl Marx and Friedrich Engel that it is not enough that philosophers have only interpreted the world. "The point now is to change it " (89).

Thanks to Peter Caws and Mary Ann Caws' breath of scholarship and the rigor and conviction of both their translation and literary analysis of Derrida's work on representation, the present volume must be counted as highly successful. They have put forward the most persuasive case yet for honoring Derrida's critical genius of literature. From Derrida, who is no doubt the foremost literary theorist currently dealing with representation, any new book is a notable event, and his article "Sending: on Representation" translated by Peter Caws and Mary Ann Caws, is no exception. Like Derrida's previous works, it illustrates clearly both the profundity of his theoretical interests and the breadth of his knowledge, asking two major questions "is there a philosophical language?" and "... are traces of difference original and transcendental conditions on the basis of which philosophy traditionally tries to derive effects, subterminations, or even epochs" (136). The title of Manfred Frank's article is scrupulously precise: "The interpretation of a text". In his formalist/structuralist thought, meaning is constructed rather than discovered through linguistic practices (148). In "Hermeneutics Ellipses: Writing the Hermeneutical Circle in Schleiermacher", Werner Hamacher develops a flexible model for the understanding of Schleiermacher's hermeneutics "as the *Wissenschaft* of the unity of knowledge" within the system of dialectics, it would be entitled to occupy alongside ethics as "*Wissenschaft* of history," and physics as the doctrine of the natural side of human experience" (178). Finally, Nancy gives "an account of the hermeneutic motif in the modern form, in the philosophical space from

which it is supposed to proceed that is to say, the 'hermeneutic' appropriated by Heidegger to characterize the access beyond the 'metaphysical' to the thought of being as being" (211).

In sum, *Transforming the Hermeneutic Context from Nietzsche to Nancy* is a first-rate scholarly adventure: it is also an exploration of the history of hermeneutics crossing poetry, criticism, and philosophy to gather fascinating materials about hermeneutics.

Michigan State University

MARLIES KRONEGGER

Professor Kronegger is President of the International Society of Phenomenology and Literature. She has written major articles and monographs on literary impressionism and phenomenology, literature and the other arts. She is also the author or editor of several books: *Phénoménologie et littérature: l'origine de l'oeuvre d'art* (Sherbrooke: Naaman, 1987); *The Life Significance of French Baroque Poetry* (Bern: Peter Lang, 1989); "Phenomenology and Aesthetics: New Approach to Comparative Literature." *Analecta Husserliana* XXXII (1991).

* * *

JEAN-JACQUES WUNENBURGER. *La raison contradictoire*. Paris: Albin Michel, 1990.

La thèse de J.-J. Wunenburger s'explique à la lumière d'un autre débat qui s'est déroulé il y a une vingtaine d'années entre le philosophe/mathématicien Ferdinand Conseth et ses contradicteurs, pour la plupart des philosophes catholiques. Conseth, à l'instar de Wunenburger aujourd'hui, bien qu'ayant un autre objectif en vue, exprima l'opinion que la fluidité, l'incertitude et les changements du savoir humain ne nous permettaient pas de penser selon des catégories stables. La science, disait-il, est engagée dans un processus permanent d'auto-correction, de rectification de ses données et hypothèses; elle ne pourra admettre la notion du savoir complet sur son horizon. Ses interlocuteurs rétorquaient qu'une chose était le flux des phénomènes tels que nous les observons et en prenons connaissance, et une autre chose est la manière dont nous constatons et utilisons ce flux--notamment à l'aide d'instruments pour ainsi dire stabilisateurs, concepts, idées aussi claires que possible. Le *oui* et le *non* ne sont pas des étiquettes arbitrairement collées aux choses et aux processus, ils sont notre unique

façon d'engager notre intelligence dans l'exploration du monde environnant et intérieur. Dans le cas, disait le Professeur Jean Gawronski, un des interlocuteurs de F. Gonseth, où deux aspects du réel semblent se contredire, la faute en revient à leur mode de présentation, point à la non-fiabilité supposée du réel lui-même.

Ce débat dans ses variations est aussi vieux que l'homme et la philosophie, mais les circonstances dans lesquelles il se déroule sont illuminées par des préoccupations et questions nouvelles. Les éléments à l'origine du débat sont au nombre de deux, épistémologiques et culturels. Commençons par ces derniers. Il est certain que les civilisations précédant notre modernité s'adaptèrent davantage à la multiplicité du réel parce qu'elles tenaient compte des innombrables aspects de ce réel, y compris ceux que nous n'appelons plus "réel" mais imaginaire, imaginal, mythique, symbolique, irrationnel, voire irréel. Devant une peinture médiévale, la doctrine taoïste, l'art africain, le comportement des indigènes du Brésil et de l'Australie, etc. nous découvrons--si, en effet, nous en avons l'ouverture d'esprit--des univers *autres* que celui qui nous sert de fondement stable. Or, c'est nous qui excluons ces autres univers de notre *réel*, étant donné que pour nous le réel est défini ("circonscrit") par le rationnel (voir dans Hegel: "est réel ce qui est rationnel," voir chez Descartes, "COGITO ERGO SUM", etc.), le reste étant banni et déprécié. Toutefois, Gaston Bachelard n'écrit-il pas "qu'il convient de considérer l'imagination comme une puissance majeure de la nature humaine" qui "augmente les valeurs de la réalité"? (*La poétique de l'espace* (16, 23).

L'ambition d'Héraclite face à Parménide et celle de nos postmodernes face à la modernité rationaliste est de recomposer la richesse du réel, de réhabiliter un jugement qui ne suive pas les canons et catégories considérés comme trop étroits des formules dites "identitaires." Selon J.-J. Wunenburger, et avant lui Nietzsche, Jung, Stéphane Lupasco, Gilbert Durand, etc., les "aristotéliens" enferment la réalité dans des catégories (celles-ci étant les produits de la langue grecque!?) et établissent comme lois de l'être le principe d'identité - A est A - et de non-contradiction - A ne peut être A et B en même temps. Dans un passage, Wunenburger se déclare contre la pensée mécanique d'Archimède et la "plénitude d'être conférée à l'Un" de Pythagore - et affirme préférer le paradigme hippocratique qui permet de penser "des états dynamiques d'interconnexion d'opposés irréductibles." Contre le modèle archimédéen, le modèle "oscillatoire" d'Hippocrate.

La thèse de Wunenburger est de nier la polarité: être/non-être, an nom d'un a priori qui est faussement jugé comme étant la structure de l'activité intellectuelle. En vérité, la physique moderne démontre surtout, selon notre auteur, que là où il paraît y avoir un état de macro-équilibre (A est A), cet état dissimule une multitude de micro-déséquilibres où le principe de non-contradiction n'est plus valable.

Voici que les considérations culturelles rejoignent les analyses épistémologiques. On part soit des unes, soit des autres pour aboutir à un constat prétendument sur la polyvalence des choses, une ambivalence où les deux pôles d'une constatation ne s'excluent pas mutuellement, ils se complètent, ils se concilient dans une synthèse où ils sont juxtaposés sans qu'il y ait contradiction, exclusion, choix nécessaire. Héraclite a donné le ton: "C'est la même chose que la vie et la mort, la veille et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse, car l'un se transforme en l'autre." Là où il n'existe pas d'intermédiaire ou de moyen terme, il convient d'en imaginer, d'en supposer un car la vie, nous dit-on, n'est jamais noire ou blanche, sans pour autant être grise.

Ainsi tandis que F. Gonseth parlait de l'incertitude et du provisoire de notre savoir, pour Wunenburger le problème n'est plus là, Le problème est posé, selon lui, par notre insistance d'évoquer soit le pour, soit le contre, le certain ou l'incertain, comme s'il n'y avait pas une infinitude entre les deux, en dehors des deux, dans le ni l'un ni l'autre. Il parle "d'une dissymétrie créatrice," et posule des jugements non-identitaires, c'est-à-dire non charriés par la logique aristotélicienne qui ne posent pas, selon Wunenburger, "les conditions indépassables de l'intelligibilité." En termes plus simples, le principe d'identité, fondement de notre logique (qui n'est qu'une macro-logique, si vous voulez), est désormais frappé de désuétude. Pourquoi? Parce que certains objets scientifiques peuvent avoir des propriétés qui se vérifient dans des types d'expérience nettement opposés au principe d'identité.

Eh bien, si J.-J. Wunenberger s'était contenté de se déclarer en faveur du ré-enrichissement de notre monde intérieur, on aurait accueilli sa thèse avec enthousiasme. Dans notre monde où la solution ultime paraît être la technologie, le calcul, la mécanique - parce que les problèmes eux-mêmes sont déjà formulés d'une manière appauvrissante, invitant le concours uniquement de la "science" - nous nous sentirions émancipés d'un rationalisme monotone qui enlève la couleur, la profondeur, les sens multiples des objets et des événements. Cependant, à

notre avis, Wunenberger va trop loin dans ses conclusions. A l'instar des interlocuteurs de Gonseth, force nous est de constater que, *primo*, le monde est infiniment polymorphe, riche d'une variété proprement inconcevable, et où les choses peuvent signifier, traduire, symboliser autres choses, intentions, rêves, désirs et ainsi de suite. Il suffit de lire les ouvrages (pour nous en tenir aux contemporains) de Jorge-Luis Borges pour nous sentir humbles devant la variété, le choix, l'alchimie des combinaisons. Mais nous constatons aussi, *secundo*, que pour absorber en nous et autour de nous cette richesse et complexité, rien ne nous dicte l'option d'une autre logique!

Quelques exemples. L'activité de marcher repose sur une "contradiction," notamment que nous levons alternativement les pieds. Et la plupart de nos activités sont pareillement "doubles et contrastées", l'action se décomposant en deux actions de sens contraire rythmiquement organisées. Avons-nous pour autant besoin d'élaborer une "formule ternaire" pour la démarche autre que le *oui* et le *non*, lever et poser le pied gauche, puis le droit? Elevons notre illustration à un niveau plus haut: Antigone, chez Sophocle, adhère-t-elle à une logique ambivalente lorsqu'elle est contradictoirement tiraillée par le devoir d'enterrer son frère et le devoir de protéger les lois de Thèbes? Ne conviendrait-il pas mieux de dire que, *existentiellement*, les deux mouvements de l'âme cohabitent simultanément dans Antigone - mais que *logiquement*, ils s'excluent? Autrement dit, quel pourrait être l'avantage d'annuler la validité de la logique d'Aristote, laquelle, au fond, permet de réhausser la *magnitudo animi* de la jeune fille? Si, afin d'expliquer son sacrifice, on devrait recourir à une logique polyvalente, ce sacrifice perdrait son caractère terrifiant, ou si l'on veut, sa chaleur intime, car au lieu d'un combat intérieur et féroce, l'âme d'Antigone serait le théâtre d'une option logiquement choisie.

Revenons-en de la richesse des mouvements humains, phénomène religieux ou culturel, à des considérations épistémologiques. Disons tout de suite que *l'être* nous apparaît comme une infinité de manifestations complexes, enchevêtrées, interconnectées et contrastées. Cependant la fonction de la raison est de découper l'être, de l'arrêter, de le conceptualiser - point arbitrairement mais d'une manière conforme aux lois, et de l'être et de la pensée, là où la pensée touche au réel et le rend intelligible pour nous. Comme le disait le professeur Gawronski dans le débat avec F. Gonseth, la condition de la réflexion philosophique est que nous ayons foi dans notre capacité de raisonnement ainsi que

dans la validité de ses conclusions. Certaines spécificités d'envisager les choses ne sont point à exclure, ce sont précisément les éléments qui distinguent une civilisation d'une autre: quelle spécificité, quelle conceptualisation est, en effet, propre aux Egyptiens, aux Grecs, au Moyen-Age, aux chrétiens, aux bouddhistes?

Même si le réel, *ex hypothesi*, ne se découpe pas selon les lignes de la logique d'Aristote, d'abord nous n'en saurions rien; en deuxième lieu, nous ne pourrions que poursuivre un autre découpage qui présenterait des similitudes frappantes mais guère étonnantes avec la logique aristotélicienne. Bref, le réel est une chose, la logique en est une autre, mais il n'y a pas moyen d'éviter que la logique, n'importe laquelle, n'utilise le $A = A$. Par exemple, la thèse hégélienne étant "A", son antithèse est "non-A" (ou "B"). La synthèse est "non-A", "non-B", elle est "C". Cela malgré la présence *aufgehoben* de "A" et de "B" dans "C". Ainsi "C" est déjà autre chose car autrement le langage et celui qui l'utilise risquerait de s'embrouiller, le discours deviendrait cacophonie, chose inarticulée, point un jugement.

De même, en suivant Héraclite--et Eckhart et Boehme, etc.--on parviendrait à des jugements (on dirait des vibrations de l'âme) selon lesquels l'obscurité apparaît au sein de la lumière et la lumière apparaît au sein de l'obscurité. Dans le style borgésien, par exemple, ce seraient deux constations, l'une et l'autre parfaitement valables car elles expriment les mouvements de l'âme, provoqués peut-être par l'homme nocturne qui se cache en nous. Mais la logique ordinaire n'est-elle pas pour autant valable aussi - dans un autre ordre - qui affirme les ténèbres de l'obscurité et la splendeur de la lumière? Ce qui n'empêche point St Jean de la Croix d'illuminer son âme par le passage dans la nuit obscure!

Concluons qu'une logique dite ternaire ou tri-valente ne nous aiderait aucunement à recapter, pour notre civilisation moderne appauvrie, l'abondance et les profondeurs de la réalité. C'est seulement une autre vision du réel, une autre ontologie, qui pourrait accomplir cette tâche. Mais voilà déjà une autre histoire, un autre débat.

Université de Budapest

THOMAS MOLNAR

Professor Molnar enseigne à présent à l'Université de Budapest. Il a publié de nombreux articles et livres, notamment *L'Europe entre parenthèses*, (Table Ronde, 1990); *The Churh, Pilgrim of Centuries*, (Berdmans, 1990); *Philosophical Grounds*, (Peter Lang, 1991).

LEFEBVRE, HENRI. *Le matérialisme dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France. Première édition: 1940; première édition Quadrige: 1990. ISBN 2 13 043427 4. 167 pages, 44 FF.

Le Matérialisme Dialectique de Henri Lefèbvre a été publié pour la première fois en 1940. Le fait que l'ouvrage vient de réapparaître en 1990, cinquante ans après sa naissance, indique, au moins, un intérêt constant, et mérité, pour ce travail de base. Ce qui est plus difficile, c'est d'en dire quelque chose de neuf dans un compte-rendu, sans, pour autant, parler de l'oeuvre considérable d'Henri Lefèbvre parue depuis.

Le livre est divisé en deux chapitres. Le premier s'adresse à une critique de la dialectique de Hegel, en l'opposant à ce qu'en a fait Marx (i.e. la "remettre sur pieds".) Le second s'adresse à une analyse du concept de la praxis chez Marx.

La valeur du livre tient probablement du fait que Lefèbvre suit le développement des idées de Marx dans son oeuvre entière. Ce qui explique peut-être pourquoi le texte est plus clair quand l'auteur parle de l'historique de la question. Comme chez Hegel, les passages philosophiques sont plus obscurs, quoiqu'ils soient plus accessibles que chez Hegel. L'oeuvre de Marx est un peu comme l'Évangile, les interprétations et les commentaires sont maints et contradictoires. Ils ne se mesurent jamais à l'original. Il est peu probable que le traitement philosophique que donne Lefèbvre aux oeuvres de Marx aurait plu à Marx (cf. p.11 & 12), pas tellement pour ce que Lefèbvre en dit, que pour le fait que le traitement est philosophique et touche à la philosophie de la connaissance.

Lefèbvre démontre que la logique d'Hegel, qui consiste en une formulation destinée à mettre de l'ordre dans les idées historiques, a été "concrétisé", si l'on peut dire, par Marx. Marx, contrairement à Durkheim qui cherchait l'harmonie, considèrerait les structures sociales comme étant pleines de "contradictions" qui deviennent alors le départ des changements innévitables et perpétuels des structures. (Tout est relatif; rien n'est parfait.) Marx, pourtant n'a pas abandonné dans son matérialisme dialectique, ni l'idéalisme, ni le matérialisme: "Idéalisme et matérialisme sont non seulement réunis, mais transformés et dépassés dans le matérialisme dialectique." (p.78).

Le marxisme, et donc le matérialisme dialectique, est avant tout, une méthodologie, et, s'il est peut-être vrai que "le but théorique et le but pratique --connaissance et l'action créative-- sont inséparables" (p.107), ce n'est qu'en autant que toute organisation de la connaissance vise à la résolution d'un problème, quelque soit le problème.

L'idée s'applique aussi au concept de la praxis. C'est-à-dire que dans la résolution d'un problème, il faut se servir d'observations qui sont définies par une réalité concrète, plutôt que basée sur des principes abstraits. Pour illustrer: si je veux établir les "lois sociétales" qui règlent les dispositions du système judiciaire, je ne dois pas partir du principe que la Justice et la Loi traite tout le monde d'une façon égalitaire, mais plutôt, je dois tirer mes conclusions à partir des régularités dérivées des dispositions observées dans un nombre de cas particuliers comparables.

Northern Illinois University

PIERRE BETTEZ GRAVEL

Pierre Bettez Gravel a obtenu son Doctorat en Anthropologie à l'Université du Michigan. Il est maintenant Professeur Emeritus dans la Section d'Anthropologie à l'Université de Northern Illinois, où il a enseigné des cours de méthodes pendant 25 ans. Sa spécialité est la structure des pouvoirs. Il a fait des recherches au Rwanda, en Grèce, en France et aux Etats-Unis. Il vient de terminer un livre sur le mauvais oeil et continue ses recherches sur la piraterie domestique en Méditerranée avec son collègue, le Professeur Ralph Bowen.