

L'AUTRE EXISTE-T-IL?

Formulées de multiples manières, les philosophies ne posent au fond, que des questions en un nombre restreint. C'est ce qui donne son unité à la spéculation et c'est ce qui est responsable du fait qu'il y a peu de philosophies vraiment originales. On tourne autour des mêmes pots, chacun remuant la masse dedans.

Prenons l'ouvrage d'un philosophe connu seulement des milieux spécialisés, *Science, Morale et Foi*, de Ferdinand Gonseth, mort il y a une quinzaine d'années, et suivons le cheminement d'une pensée quasiment tourmentée par les problèmes modernes de la science, sans négliger pour autant, comme l'indique le titre, d'autres champs d'investigation. Une des grandes interrogations de Gonseth concerne **mon** savoir au sujet des **autres**. En effet, l'Autre que je vois et qui pourrait bien Etre un automate, une machine - un ordinateur, dirions-nous aujourd'hui - est-il véritablement un existant comme moi? Existe-t-il pour moi, est-ce que j'existe pour lui, non seulement dans son champs visuel, mais me reconnaît-il comme son semblable? Je crois me connaître assez bien, et lorsque j'ai la sensation de la couleur rouge (par exemple), je sais ce que je ressens et comment je réagis. Cependant, lui, l'Autre, a-t-il la même sensation, la même réaction, perçoit-il et dit-il "rouge" pour les mêmes raisons que moi?

Est-ce que je sais de science sûre que l'Autre m'est analogue? Ni Descartes, ni Kant, ni Husserl, etc. n'en étaient pour sûr. En réalité, les philosophes de tous les temps ont postulé une inter-subjectivité qui garantirait une espèce de champs commun, un monde partagé, l'accord fiable de nos aperceptions. Il s'agissait de trouver le locus ou l'agent qui nous autoriserait à dire que l'Autre pense comme moi, ce qui nous autoriserait par la suite à postuler un "inter-monde", un espace commun, une réalité extérieure à moi-même et point seulement une hallucination.

On constate bien vite que postuler une inter-subjectivité pareille revient moins à résoudre le problème de l'Autre qu'à repousser le problème lui-même plus loin. Car comment saurais-je que l'inter-subjectivité, l'inter-monde, ne sont pas, eux aussi, mes présuppositions, un lieu subjectif où je suis le seul participant? Le questionnement recommence: l'inter-subjectivité est-elle réelle? Faisons remarquer que c'est là-dessus que trébuche l'esthétique transcendentale de Kant. Mes catégories mentales sont ce qu'elles sont, mon jugement ne peut sortir du

cercle magique de l'espace, du temps, de la causalité, tous imprévisibles s'inscrivent dans mes structures. Ne s'agit-il pas peut-être de mon temps, de ma causalité? Mon espace est-il le même que celui de Zénon, de Descartes, d'Einstein? Mon temps et ma causalité sont-ils identiques à ceux de Bergson?

Autrement dit, possédons-nous une structure mentale commune, sans laquelle l'intersubjectivité serait un mot vide, déjà vidé de sens une première fois dû au fait que le monde extérieur n'est pas démontrable. Le réel ne se prouve pas, il se constate. Il est intéressant de nous aviser que le problème préoccupait les philosophes marxistes et autres matérialistes - voir Lénine et son ouvrage sur l'empirio-criticisme. Afin de court-circuiter la problématique de l'idéalisme, ils retirent le réel du cerveau (mind) et de sa structure, et le placent à plain-pied dans le monde empirique. L'épistémologie marxiste a, dès lors, la tâche facile de constater que l'esprit individuel, tous les esprits individuels, reçoivent les mêmes stimuli de l'extérieur et qu'ils les transmettent, tels quels, au cerveau. Celui-ci n'est qu'une plaque photographique; sa copie est conforme aux objets visés. Mais justement, le cerveau (mind) prend-il des photographies ou bien choisit-il son "tableau", tel le peintre à partir d'un nombre donné de couleurs qu'il arrange selon sa conception, ses préférences, son goût? ¹

Pour les non-empiristes le problème reste entier. Voilà ce qu'en dit F. Gonseth:

Il n'y a pas de situation pure... dans laquelle le témoin--il s'agit d'une expérimentation colorimétrique--exprimerait ce qu'il ressent dans une immédiateté absolue... la participation de deux personnes [appartenant au] même milieu linguistique suffit-elle pour assurer entre elles un accord intime et durable?²

L'entente sur les signaux identiques, dont le langage, ne suffit pas pour établir un discours commun, elle ne veut dire autre chose que ceci: les hommes élaborent des systèmes conventionnels qui semblent correspondre à une réalité extérieure, mais qui ne sont peut-être autre chose qu'une exigence minimale. Ce que nous appelons "subjectif" est, en

¹ la conclusion des penseurs marxistes est la suivante: il faut et il suffit d'aménager le monde extérieur d'une façon conforme aux desiderata sociaux pour que les hommes, tous les hommes, aient la même réaction, le même comportement, les mêmes intérêts et satisfactions. Interobjectivité!

² Ferdinand Gonseth. *Science, Morale et Foi*. pp. 56.57.

réalité, un processus complexe. Suppose qu'un autre processus complexe (un autre sujet) puisse avoir tous ses points communs avec le premier est une supposition gratuite. Gonseth appelle "référentiel" cette quasi-imperméabilité de chaque sujet. Il y a un si grand nombre d'éléments, et tellement spécifiques, qui composent mon sujet (ou mon référentiel) que je ne peux qu'ignorer si les mêmes se retrouvent chez autrui.

Citons encore Gonseth. Il y a ce qu'il appelle des essences dans ma subjectivité; elles me sont propres, et je ne puis savoir d'avance si elles jouent dans la subjectivité de tel autre le même rôle que dans la mienne... . Aucune méthode ne pourra m'assurer avec une certitude totale que sur ce point [l'énoncé d'une tâche rouge, par exemple] l'autre et moi sommes véritablement et parfaitement identiques.²

En fin de compte, cette épistémologie surper-critique (Hume, Russell, Gonseth, Husserl, Perelman, etc. s'enferme dans une structure subjective sans issue. L'évidence elle-même s'en trouve répudiée, pour revêtir le sens d'un énoncé hypothétique à mettre à l'essai par l'intermédiaire de ses conséquences. Devant l'incompatibilité radicale des systèmes, structures et référentiels, la philosophie a le choix soit de devenir existentialiste, soit de se faire activiste. Dans les deux cas, comme le remarque C. Perelman (1970), la philosophie renonce à sa vocation de connaître le réel et s'efforce de guider l'action. Cependant, l'homme pose tôt ou tard la question au nom de quoi s'engage-t-il dans l'action? A l'évidence, les idéologies qui aboutissent, toutes, dans l'action, n'apportent point de réponse.

Ou plutôt, il y a la réponse de F. Gonseth:

Une mutation de référentiel peut s'accompagner d'un progrès dans l'objectivité du jugement et dans la justesse des comportements.³

Énoncé difficilement justifiable car il suppose que le sujet change de référentiel en vue d'un "progrès," ce qui établit une hiérarchie parmi les référentiels. Et en effet, le Gonseth vieillissant découvre le discours moral, même s'il l'assimile encore trop à ce qu'il appelle la "socialité." Du moins admet-il, en opposition au sociologue, que la morale est davantage "que la sécrétion d'une communauté qui, sans elle, ne tarderait pas à se désagréger"⁴. Seulement les présupposés épistémologiques

² Ibid, p. 63.

³ Ibid, p. 126.

⁴ Idem, p. 142.

antérieurs continuent à pourchasser notre philosophe: au lieu des structures du jugement, nous parlerons de la pluralité contradictoire des systèmes de morale. Il est vrai qu'un "société ne saurait s'ordonner si personne n'y reconnaît d'obligation morale. Personne ne saurait vivre d'une existence normale dans une société sans moralité" ⁵.

Faisons toutefois remarquer qu'à l'intérieur de la pensée super-critique c'est une affirmation gratuite, car le devoir moral n'y est fondé que sur un choix arbitraire. D'abord, pourquoi la société? Ensuite, pourquoi une morale plutôt qu'une multitude, à la rigueur chacune personnelle, découlant d'un référentiel donné? Et, pourquoi appeler "morale" ce qui n'est qu'un mécanisme de socialité?

Le mérite du non-aboutissement de la pensée super-critique n'est pas, de toute évidence, dans l'analyse des problèmes moraux, il est de montrer la voie en direction des modèles de société. Pour cela, on quitte le plan épistémologique mais grâce à cette démarche il nous est alors loisible de découvrir cette grande vérité: L'impasse épistémologique, c'est-à-dire l'impossibilité de venir au bout des référentiels, impose un détour vers les analyses "sociales" de l'intersubjectivité. Parlons plus clair: l'impossibilité d'accorder les référentiels entre eux, nous oblige à formuler une socialité pratique. Cela, indépendamment de toute justification philosophique, bien que, de Kant à Goussier, on postule que, soit dans la chose-en-soi, soit "dans un lieu inscrit en nous", il y a "l'obligation morale... aux conjoints de la subjectivité et de la socialité" (p. 146). Nous avons déjà dit que cette affirmation ne fournit aucune indication de ce que pourrait être la loi morale. La socialité n'est pas la poursuite du bien.

Cependant, en ce lieu de tension, et à défaut de fonder une intersubjectivité épistémologique, on découvre les bases du contrat social en tant que substitut, transféré dans un autre domaine, de l'intersubjectivité. Il est intéressant de trouver chez les représentants les plus prestigieux de la philosophie super-critique une espèce de naïveté épistémologique, un idéalisme bon-enfant, mais qui risque de tourner en une entreprise collective éventuellement féroce.

Prenons les deux exemples déjà mentionnés, Kant et Goussier. Le premier est amené, de par sa théorie de la connaissance bloquée devant le réel, à postuler des régimes partout républicains, une espèce de contrat universel conduisant à la paix perpétuelle. A défaut d'harmoniser les sujets au niveau des évidences, il convient d'accorder leurs travaux

⁵ Idem p. 143.

antérieurs continuent à pourchasser notre philosophe: au lieu des structures du jugement, nous parlerons de la pluralité contradictoire des systèmes de morale. Il est vrai qu'un "société ne saurait s'ordonner si personne n'y reconnaît d'obligation morale. Personne ne saurait vivre d'une existence normale dans une société sans moralité" ⁵.

Faisons toutefois remarquer qu'à l'intérieur de la pensée super-critique c'est une affirmation gratuite, car le devoir moral n'y est fondé que sur un choix arbitraire. D'abord, pourquoi la société? Ensuite, pourquoi une morale plutôt qu'une multitude, à la rigueur chacune personnelle, découlant d'un référentiel donné? Et, pourquoi appeler "morale" ce qui n'est qu'un mécanisme de socialité?

Le mérite du non-aboutissement de la pensée super-critique n'est pas, de toute évidence, dans l'analyse des problèmes moraux, il est de montrer la voie en direction des modèles de société. Pour cela, on quitte le plan épistémologique mais grâce à cette démarche il nous est alors loisible de découvrir cette grande vérité: L'impasse épistémologique, c'est-à-dire l'impossibilité de venir au bout des référentiels, impose un détour vers les analyses "sociales" de l'intersubjectivité. Parlons plus clair: l'impossibilité d'accorder les référentiels entre eux, nous oblige à formuler une socialité pratique. Cela, indépendamment de toute justification philosophique, bien que, de Kant à Goussier, on postule que, soit dans la chose-en-soi, soit "dans un lieu inscrit en nous", il y a "l'obligation morale... aux conjoints de la subjectivité et de la socialité" (p. 146). Nous avons déjà dit que cette affirmation ne fournit aucune indication de ce que pourrait être la loi morale. La socialité n'est pas la poursuite du bien.

Cependant, en ce lieu de tension, et à défaut de fonder une intersubjectivité épistémologique, on découvre les bases du contrat social en tant que substitut, transféré dans un autre domaine, de l'intersubjectivité. Il est intéressant de trouver chez les représentants les plus prestigieux de la philosophie super-critique une espèce de naïveté épistémologique, un idéalisme bon-enfant, mais qui risque de tourner en une entreprise collective éventuellement féroce.

Prenons les deux exemples déjà mentionnés, Kant et Goussier. Le premier est amené, de par sa théorie de la connaissance bloquée devant le réel, à postuler des régimes partout républicains, une espèce de contrat universel conduisant à la paix perpétuelle. A défaut d'harmoniser les sujets au niveau des évidences, il convient d'accorder leurs travaux

⁵ Idem p. 143.

réalité, un processus complexe. Suppose qu'un autre processus complexe (un autre sujet) puisse avoir tous ses points communs avec le premier est une supposition gratuite. Gonseth appelle "référentiel" cette quasi-imperméabilité de chaque sujet. Il y a un si grand nombre d'éléments, et tellement spécifiques, qui composent mon sujet (ou mon référentiel) que je ne peux qu'ignorer si les mêmes se retrouvent chez autrui.

Citon encore Gonseth. Il y a ce qu'il appelle des essences dans ma subjectivité; elles me sont propres, et je ne puis savoir d'avance si elles jouent dans la subjectivité de tel autre le même rôle que dans la mienne... . Aucune méthode ne pourra m'assurer avec une certitude totale que sur ce point [l'énoncé d'une tâche rouge, par exemple] l'autre et moi sommes véritablement et parfaitement identiques.²

En fin de compte, cette épistémologie surper-critique (Hume, Russell, Gonseth, Husserl, Perelman, etc. s'enferme dans une structure subjective sans issue. L'évidence elle-même s'en trouve répudiée, pour revêtir le sens d'un énoncé hypothétique à mettre à l'essai par l'intermédiaire de ses conséquences. Devant l'incompatibilité radicale des systèmes, structures et référentiels, la philosophie a le choix soit de devenir existentialiste, soit de se faire activiste. Dans les deux cas, comme le remarque C. Perelman (1970), la philosophie renonce à sa vocation de connaître le réel et s'efforce de guider l'action. Cependant, l'homme pose tôt ou tard la question au nom de quoi s'engage-t-il dans l'action? A l'évidence, les idéologies qui aboutissent, toutes, dans l'action, n'apportent point de réponse.

Ou plutôt, il y a la réponse de F. Gonseth:

Une mutation de référentiel peut s'accompagner d'un progrès dans l'objectivité du jugement et dans la justesse des comportements.³

Énoncé difficilement justifiable car il suppose que le sujet change de référentiel en vue d'un "progrès," ce qui établit une hiérarchie parmi les référentiels. Et en effet, le Gonseth vieillissant découvrit le discours moral, même s'il l'assimile encore trop à ce qu'il appelle la "socialité." Du moins admet-il, en opposition au sociologue, que la morale est davantage "que le secrétion d'une communauté qui, sans elle, ne tarderait pas à se désagréger"⁴. Seulement les présupposés épistémologiques

² Ibid, p. 63.

³ Ibid, p. 126.

⁴ Idem, p. 142.

is bolstered by an extensive knowledge of the technology involved in producing and disseminating a work of an art, regardless of whether that dissemination is by performance, reproduction, printing, or recording.

*

* *

RENAUT, ALAIN AND LUKAS SOSOE. *Philosophie du droit.* Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

As part of the studies conducted under the aegis of "Recherches Politiques", the authors of this most interesting book are trying to clear up misunderstandings, if not mutual ignorance, between scholars of European and North American jurisprudence (In French, *jurisprudence* means "case law").

Professor Renaut, who teaches at the University of Caen and has published several volumes on Law and Philosophy is the presenter of the European side of the equation. Professor Sosoe is well versed in German philosophical thought and is a distinguished scholar who has copiously published on the German aspects of jurisprudence specialization.

After a lengthy and thoroughly thought-out general introduction which explores the core thoughts of jurisprudence, namely a definition of jurisprudence (or the philosophy of the law) and then explores issues involving law without human rights and rights of people without any subject law. The analysis of the several authors, i.e. L. Strauss, M. Villey, M. Heidegger, H. Arends and A. MacIntyre who are cited, quoted and commented on at length is excellent in laying the ground work for the balance of the book which includes a dissection of the antimodern deconstruction of current legal philosophy. i.e. jurisprudence, then moves on to a modern critique of the historical background and positive approach of the philosophy of the law.

For the lawyer interested in this esoteric area, if he or she is and American steeped deeply in the traditions of the American approach to the law, the book is most helpful in resolving our current philosophical debates in the field of law and the perceived growing gap between the thinking of European and North American jurists. For the philosopher this compendium should occupy a prime place in his life (her) library.

The book, thankfully, ignores a number of modern American deconstructionists, primarily those academics teaching at Harvard and a few other of American Ivy League law schools. This may be due, not only to the fact that it would be--have been--too ambitious an undertaking, but in several areas would not be all that meaningful since several of these recent jurisprudential scholars really have had their moment in the Sun, as it were... .

I would highly recommend the book to the rare lawyer interested in general philosophical thought, who needs to be reminded of some of the basic philosophical theories which were expounded by Heidegger, L. Strauss, MacIntyre, Villey, Arendt on one side, with opposing views of Rawles, Habermas and Apel, as well as the core Greek thoughts expounded by Socrates and his peers which have permeated the Western Judeo-Christian philosophy of law and the study of the rights of individuals in an ever diverse society bound together by the miracle of modern communication. After reading this voluminous collection of jurisprudential thought, one is faced with a number of questions which, of course, go unanswered but which have been raised by the authors' masterful, if laborious analysis.

All in all this is a most worthwhile acquisition to one's jurisprudential library and this treatise certainly belongs in any serious library.

Northern Illinois University

Rodolphe de Seife

*

* *

MANENT, PIERRE. *The City of Man.* With an introduction by Jean Bethke Elshtain. Translated by Marc A. LePain. Princeton University Press, 1998. 0-691-01144-3. \$24.95

"This work is more than simply an intellectual history of liberalism, but a powerful and impassioned analysis of modernity. Manent does a masterful job of tracing the influence of his early modern masters on the creation of historicism, political economy and the sociological viewpoint. This work, like his earlier books, is remarkably

erudite, but Manent wears his learning lightly. He writes with a gallic charm or with an *esprit de finesse* that is able to convey philosophical richness as well as be a good read." Steven B. Smith, Yale University.

The "City of God" or the "City of Man"? This is the choice St. Augustine offered 1500 years ago--and according to Pierre Manent the modern west has unequivocally and irreversibly chosen the latter. In this subtle and wide-ranging book on the Western intellectual and political condition, Manent argues that the West has rejected the laws of God and of nature in a quest for human autonomy. But in declaring ourselves free and autonomous, he contends, we have, paradoxically, lost a sense of what it means to be human.

Pierre Manent is Professor of Philosophy at l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris.

*

* *

GAUCHET, MARCEL. *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion.* With a foreword by Charles Taylor. Princeton University Press, 1997. 272 Pp. 0-691-00105-7.

Marcel Gauchet has launched one of the most ambitious and controversial works of speculative history recently to appear, based on the contention that Christianity is "the religion of the end of religion." In *The Disenchantment of the World*, Gaucher reinterprets the development of the modern west, with all its political and psychological complexities, in terms of mankind's changing relation to religion. He views Western history as a movement away from religion society, beginning with prophetic Judaism, gaining tremendous momentum in Christianity and eventually leading to the rise of the political state. Gauchy's view that monotheistic religion itself was a form of social revolution is rich with implications for readers in fields across the humanities and social sciences.

Marcel Gauchet is Professor at the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

*

* *

RENAUT, ALAIN. *The Era of the Individual. A Contribution to a History of Subjectivity.* With a foreword by Alexander Nehamas. Translated by M. B. DeBevoise and Franklin Philip. Princeton University Press, 1997. 290 Pp. 0-691-00637-7. \$29.95.

In the *Era of the Individual*, widely hailed as Renaut's magnum opus, the author explores the most salient feature of poststructuralism: the elimination of the human subject. Here he distinguishes between individualism and subjectivity and, by offering a history of the two, powerfully redirects the course of current thinking away from potentially dangerous, reductionist views of humanism.

Anthony Renaut, Professor of Philosophy at the University of Caen and cofounder of the *Collège de Philosophie*, is among the foremost representatives of liberal humanism in France today.

*

* *

WILKE, JOACHIM, JEAN-MARC GABAUDE ET MICHEL VADEE (sous la direction de). *Les chemins de la raison. XXe siècle: la France à la recherche de sa pensée.* Préface de Bernard Bourgeois. Paris, Montréal: L'Harmattan, 1997, coll. "L'ouverture Philosophique" 336 Pp.

Cette œuvre d'un groupe (lié au CNRS) de treize auteurs de diverses nationalités et rationalités trouve son unité en se mettant au service de la raison à travers des spécialités différentes. D'une densité lumineuse, la préface dresse l'enjeu avec pertinence. La France, qui s'est accomplie lors de la Révolution, est la patrie de la raison qu'elle a diffusée hors frontières. La République française n'est-elle pas redevable de son être même à "la mise en œuvre juridico-politique de la raison cartésienne" (B. Bourgeois, p. 9) ? Or, au XIXe siècle, la raison fut théorisée et ensuite désavouée par la pensée allemande. Puis au XXe siècle, devant les bouleversements de toutes sortes, le rationalisme s'estompe sous la forme classique et tend à se métamorphoser. Les auteurs se sont donc mis en quête des cheminements, crises, aventures et réformations de la raison dans la France du XXe siècle ; d'où des analyses de la notion de raison et des champs de la vie sociale et intellectuelle qui l'ont affectée. Sous l'égide de ses trois principaux responsables, l'ouvrage dresse, selon l'éminent préfacier, un "remarquable et passionnant bilan, tout à fait original, [...] sur la manière dont la pensée française a assumé [...] son héritage rationaliste" (B. Bourgeois, p. 12).

La première partie, "Les tourmentes de la raison. Panorama historique au fil des décennies", due à J. Wilke, constitue une coupe longitudinale, à travers le siècle, de tout le travail de la pensée française autour du concept de raison. Avec l'effacement progressif de la modernité, la raison se diversifie et s'élargit tandis que des courants plutôt irrationalistes se succèdent. Le style original de Wilke, avec des touches d'ironie et des fresques et récits suggestifs, peint avec clarté et vivacité les soubresauts de l'histoire et de la raison.

La deuxième partie livre une série de profils sur la recherche et l'engagement philosophiques qui promeuvent de la rationalité partout où la langue française stimule la réflexion; d'où une coupe transversale à travers des chantiers de la raison: "L'aventure française de la raison hégélienne" (Jacques D'Hondt), "Comte et Bachelard ou les vertus cognitives et morales des raisons prouvées" (Zeineb Cherni ben Said), "L'épistémologie française a-t-elle déserté le rationalisme au cours de ce siècle" (M. Vadée), "La Raison dans l'histoire. Selon la Critique de la raison dialectique de Sartre, l'histoire a-t-elle un sens" (Menahem Rosen), "De l'historiographie rationnelle : l'école des Annales" (Juraj Balaz), "Intuition et raison chez Bergson" (Evangelos Moutsopoulos), "La raison chez les catholiques français au XXe siècle" (Jean-Yves Calvez), "Le rationalisme moderne selon La Pensée" (Jacques Milhau et Guy Besse), "Pour aller vers un monde libre" (Samir Amin).

La partie finale, prospective grâce à la sursomption de la tradition, en appelle à des efforts fédérés en vue d'un principe de raison englobant. Ainsi J.M. Gabaude décrit-il l'évolution de la raison au sein de l'Association des sociétés de Philosophie de Langue Française et le devoir d'une raison associative en Francophonie; ainsi Manfred Buhr examine-t-il la philosophie moderne en tant qu'elle s'identifie à la raison et préconise-t-il une raison européenne. Enfin J. Wilke conclut sur une interculture de la raison et sur l'explication de son diaphragme de la structure dynamique et évolutive de la raison, structure intégrant le kairos de la philosophie d'E. Moutsopoulos. Quelle que soit la force des fluctuations tempétueuses, point ne sombre la raison: Fluctuat nec mergitur, devise de Paris, capitale de la raison et de la Francophonie depuis la modernité

Jean-Marc Gabaude

*

* *

TYMIENIECKA, ANNA-TERESA, ed. *Analecta Husserliana*, Volume L: *Life: Phenomenology of Life as the Starting Point of Philosophy*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1997. Xiii + 356pp. ISBN 0-7923-4126-0.

Le fait que ce volume soit le numéro "L" dans la série, *Analecta Husserliana*, nous rappelle combien doit le monde philosophique au Docteur Tymieniecka, la dirigeante de l'Institut Mondial de Phénoménologie, qui a été la rédactrice de la plupart de ces volumes et au moins l'inspiratrice des autres. Ce livre constitue d'ailleurs le troisième des trois volumes qui marquent le vingt-cinquième anniversaire de la série. Il consiste en effet des actes du Cinquième Congrès International de la Phénoménologie, qui a eu lieu à Paris en octobre 1994.

Malgré son titre anglais, deux tiers des pages de ce livre sont en français, ce qui explique pourquoi il mérite d'être considéré dans ce *bulletin*. Cependant l'aspect bilingue du texte, que je trouve admirable personnellement, peut être un inconvénient pour ceux qui ne lisent pas également bien le français et l'anglais. Puis il y a le problème du prix, \$156 (U.S.), qui est très haut pour un "produit" imprimé même s'il est d'une qualité exceptionnelle du point de vue technique (papier, etc.) et contient plusieurs photographies valables de quelques philosophes (Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, etc.) qui ont participé dans des congrès du passé organisés sous l'égide du Docteur Tymieniecka, y compris celui d'où sortent les 21 chapitres qui constituent ce livre.

Il me serait impossible ici, dans les limites données, de résumer toutes les contributions dans leurs détails ou même brièvement. Je me permettrai tout simplement décrire quelques observations critiques générales et puis de mentionner certaines textes qui m'ont surtout attiré. D'abord le thème de "la vie", traité avec beaucoup d'aperçus géniaux par A.T. Tymieniecka elle-même dans ses propres ouvrages (auxquels se font malheureusement peu d'allusions dans ce volume) et dans son "discours inaugural" ("Life's Promogenital Timing", pp. 3-22), se montre assez difficile à comprendre avec précision et se perd souvent dans un grand nombre des communications qui suivent. Deuxièmement, la déformation philosophique française (et non seulement française !) qui est devenue, pour moi, "l'explication de texte" (que je regardais autrefois comme très valable, et qui l'est, si l'on y ajoute un supplément critique suffisant) l'emporte sur l'analyse originale dans pas mal des contributions. Troisièmement, le dernier article du livre, une étude de Dmitry Shlapentokh à l'égard de l'influence de Nikolai Federov sur Nikolai Berdiaev aux époques diverses et contradictoires dans la vie intellectuelle de celui-ci, contribution que est plus de deux fois plus longue que n'importe quelle autre, se conçoit difficilement comme une réplique ("rejoinder") aux ouvrages précédents, qui est le rôle qu'on lui attribue : il est intéressant en lui-même et a bien réussi à me laisser

avec moins d'égard qu'avant pour Berdiaev et avec une antipathie assez forte pour la pensée totalitaire et anti-occidentale (p. 302) de Federov, dont je n'avais presque rien connu, mais il me semble porter surtout sur la vie historique de la Russie du siècle passé plutôt que sur la vie comme notion philosophique. Malgré ces réservations, la lecture générale de ces actes apporte, à mon avis, beaucoup de profit intellectuel, dont je signalerai quelques aspects en ce qui suit.

En ce concerne la compréhension de la philosophie de Husserl et de ses insuffisances, il y a trois contributions assez techniques que je regarde comme étant particulièrement valables : "la Fait de Vivre dans la Phénoménologie" de Jean-Marc Mouillie, "Intentionnalité et Non-Donation" de François-David Sebbah, et "Qu'est-ce que la *Hyle* transcendantale ?" de Nathalie Depraz. Tous ces auteurs ont mené un travail "en commun dans le groupe de travail *Alter*" à Paris comme l'explique Depraz (p. 115), et ils montrent tous, en analysant des aspects différents de cette philosophie (et des philosophies de certains de ses continuateurs) l'impossibilité de préserver "l'hétérogénéité absolue du transcendantal" (Mouillie, p. 90) telle que Husserl l'avait voulue.

Parmi les textes plus originaux, il faut citer surtout, à mon avis, ceux de Calvin Schrag ("La récupération de Sujet Phénoménologique"), qui se déclare reconnaissant à Derrida et à d'autres auteurs postmodernes d'avoir souligné "les bizarreries des théories classique et moderne du sujet" (p. 184) mais qui pense que l'on peut maintenant "récupérer" ce même sujet à la lumière de leurs corrections ; de Martin Nkafu Nkemnkia ("Vitalogie comme expression de la pensée africaine"), qui insiste sur l'optimisme, le monothéisme, et l'activisme de cette pensée et en élabore un schéma intéressant de cinq courants récents (pp. 289-291) ; et de quatre écrivains russes--R. Kourenkova, E. Plekhanov, E. Rogatcheva, et S. Sizova -- qui essaient d'analyser les insuffisances de la pédagogie russe traditionnelle, surtout à l'égard de la formation de la personnalité (p. 201), dans leur contribution, "L'animal -- L'humain : L'Education comme un intervalle phénoménologique".

Parmi les exposés (évidemment, je ne veux pas tirer une ligne absolue entre les deux espèces de contributions, mais seulement indiquer les tendances de telle ou telle), j'ai été très frappé par ceux de Serge Margel, "La vie des héros et le temps du poète : Notes sur le sens temporel de l'aïôn comme survivance dans les écrits de Pindare", qui voit dans l'usage de ce mot, αἰών, par celui-ci une signification archaïque, *force vitale*, tandis que Platon lui aurait fait violence en en faisant une forme éternelle (p. 230) ; et de Stefano Catucci, "Figures de l'Art, Figures de la Vie : Une Idée de Philosophie chez le Jeune Lukács", qui traite dans une manière intéressante "l'expérience philosophique du fait esthétique" (p. 268). On peut lire aussi des analyses de certaines idées de Jan Patočka ("La vie dans l'Idée selon Patočka et son actualité", par Jozef Sivak), de Friedrich Schelling et son

frère, Karl, un médecin ("Les Frères Schelling et la Science de la Vie", par Cinzia Storti), de Descartes ("Pensée Mathématique et génération chez Descartes", par Daria Carloni), de Scheler, de Dilthey, de la Scolastique, d'Unamuno par rapport à Ricoeur, ainsi de suite.

Bref, il s'agit d'un panorama de la philosophie européenne, est et ouest, et africaine, vue de la perspective générale de la philosophie de la vie, où il y a au moins quelque chose pour plaire à n'importe quel lecteur philosophique sérieux.