

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 65 (2018)

Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

REZENSIONSARTIKEL

ELENA ALESSIATO

Entre individualité concrète et Pathos de l'Universel: le philosophe de Fichte

Il y a des livres qui mériteraient plus qu'une seule lecture – de préférence avec l'aide d'un bon guide. Aux conférences de J.G. Fichte sur *Die Bestimmung des Gelehrten*, l'édition Vrin a donné à présent un guide tout à fait excellent¹. L'auteur en est Jean-Louis Vieillard-Baron, Professeur émérite à l'Université de Poitiers, qui en signe l'introduction historique, la traduction et le commentaire. La triple promesse comble les attentes et, à certains égards, les dépasse dans la mesure où l'interprète donne un travail qui est destiné à devenir une référence essentielle par rapport aux conférences auxquelles elle s'applique.

L'introduction historique brosse un tableau du contexte historique et culturel dans lequel les conférences naissent – un contexte dont les cordonnées résultent être autant plus significatives que, à ce moment-là, Fichte était encore seulement au début de son parcours philosophique, n'ayant pas encore publié ses chef-d'œuvres. Mais les conférences sur *La destination du savant* – tenues à Iéna au printemps 1794 et publiées en septembre de la même année – remontent au période d'élaboration et de la rédaction des *Principes de la Doctrine de la Science* (1794-1795) – une circonstance que Vieillard-Baron a eu soin de mettre en évidence et de valoriser dans sa signification interprétative.

Il souligne en particulier deux éléments : d'abord la proximité de Fichte à la Franc-maçonnerie, qui aboutira à son adhésion à une loge dans la même année 1794 et puis, quelques années plus tard, à la nomination au Grand-Orateur. Ce fond doit être tenu en considération dès lors que « la marque de la franc-maçonnerie sur la *Destination du savant* est fort visible : des expressions comme "l'ami des hommes", "notre race de frères", "une société d'amis unis par plus d'un lien", l'insistance marquée sur les mots de "membres" (*Mitglied*), de "lien" (*Verbindung*), sur les "combats entre la lumière et les ténèbres" en témoignent » (17). Ainsi qu'en témoigne le sujet même des conférences concernant la fonction du savant et de la science (philosophie) dans la société et par rapport à l'histoire.

« Il est important de savoir que Fichte était prêt à adhérer à la franc-maçonnerie quand il prononça les conférences sur la *Destination du savant* : ceci nous montre que certains aspects de la pensée qui s'y révèle ne sont pas uniquement le résultat de spéculation de cabinet, et qu'au contraire Fichte était désireux

¹ Compte rendu à FICHTE, J.G.: *Conférences sur la destination du savant* (1794). Introduction historique, traduction et commentaire par Jean-Louis Vieillard-Baron. 2^{ème} édition corrigée. Paris : Vrin 2016, 216 p., ISBN 978-2-7116-2673-1.

d'exercer une action véritable sur les esprits par sa philosophie. Adhérer à la franc-maçonnerie était un moyen pour exercer cette action » (19).

L'importance de la préoccupation de Fichte pour les questions de portée politique comme la liberté et la place de l'individu dans la société joue un rôle important aussi pour déterminer la distance précoce courant entre Fichte et Kant – et cela constitue le deuxième élément mis en évidence par Vieillard-Baron.

Les circonstances de la publication des conférences et le retentissement de l'œuvre sont reconstruites avec une référence aux relations épistolaires entre les deux philosophes et à l'ardeur avec lequel le jeune disciple s'adressa au vieux maître dans l'espoir de réussir à résoudre le problème posé dans la *Critique de la Raison Pure*, ou Kant, en rappelant Platon, reconnaissait « le problème [...] de dégager "une constitution ayant pour but la plus grande liberté humaine fondée sur des lois qui permettraient à la liberté de chacun de subsister en même temps que la liberté de tous les autres" » (25).

On considère qu'entre 1793 et 1794 Fichte, touché par les nouvelles des événements extraordinaires provenant de Paris, s'était dévoué à défendre la liberté de penser et surtout à justifier le droit d'un peuple à changer, dans certaines conditions, le gouvernement par des moyens aussi révolutionnaires : ce sont les sujets des deux écrits publiés anonymement et qui coûtèrent à Fichte la réputation de "jacobin". En raison de tous ces égards, il résulte à partager la remarque de Vieillard-Baron qui écrit : « les rapports personnels entre Fichte et Kant peuvent être envisagés avec moins d'enthousiasme que ne le fait Xavier Léon. Elles permettent de souligner dans la philosophie fichtéenne l'importance de la visée politique qui ne trouva aucun retentissement dans la pensée de Kant » (28).

Le commentaire a une extension presque égale au texte fichtéen, traduit en prenant soin de reporter entre parenthèses les termes allemands qui ont une importance particulière, afin que le lecteur puisse se familiariser avec la terminologie fichtéenne. Cet effort explicatif est particulièrement appréciable dans le cas du titre des conférences – la notion de *Bestimmung* – dont une élucidation claire et pertinente est donnée avec référence aux différents significations du mot (destination, détermination, but, direction).

Le commentaire est subdivisé en quatre parties, qui dans leur succession suivent le parcours argumentatif fichtéen gradué entre la destination de l'homme en soi, la destination de l'homme dans la société et la destination du savant. Les deux premiers chapitres du commentaire sont dédiés respectivement à la question de la destination de l'homme en soi et à la question du monde des hommes. En fait, un des problèmes théorétiques le plus épineux et captivant de la philosophie fichtéenne est la difficulté à intégrer la perspective focalisée sur l'individu singulier, porteur d'une expérience toujours concrète et subjective, et la perspective qui admit l'existence des relations entre les hommes, d'un côté, et la communauté humaine, conçue comme une réalité nécessaire et évidente, de l'autre côté.

La question n'est pas insignifiante pour l'articulation d'une perspective philosophique de portée aussi politique et culturelle au sens large, dans la mesure

où la valeur et la destination de chaque homme en tant qu'homme sont déterminées en relation à la société, à savoir à l'état dans lequel les hommes charpentent et développent leur vie en commun (la vie entre eux).

« La pensée de Fichte montre clairement qu'il n'y a aucune contradiction entre le point de départ réel de sa pensée, à savoir l'expérience individuelle, et le point de départ conceptuel de cette pensée, à savoir le concept générique d'homme ; en effet, la réflexion sur l'expérience individuelle aboutit au concept d'homme en soi, et, si l'on suit l'ordre des raisons, il apparaît que le premier terme est l'homme en soi, le second le concept d'individu, et enfin se pose le problème de la reconnaissance d'autrui » (118-119).

Les difficultés du point de départ sont abordées par Vieillard-Baron dans une exposition très dense qui vise à distinguer d'abord entre Moi pur, Moi empirique et Non-Moi, puis, dans le Moi, entre Moi pur et la Forme de Moi pur, et encore, par rapport à cette forme-ci, des différentes modalités d'identité – selon qu'il s'agisse de l'identité logique, de l'identité parfaite et non durable ou de l'identité personnelle. La reconnaissance de ces distinctions est importante afin de justifier la possibilité que l'individu puisse faire, juste dans et après sa singularité particulière, l'expérience des idées et concepts qui sont en leur mêmes outre-individuelles, c'est-à-dire universelles et universellement valides.

« Si, à partir de ce moi empirique, nous pouvons parler d'homme en soi, c'est parce que l'homme qui cherche à se penser soi-même (ce que fait le philosophe) trouve en ce moi empirique la forme du Moi pur, forme non individuelle qui renvoie à un Moi pur non individuel. Ainsi, si *de facto*, l'individu est le point de départ inéluctable et précède le concept générique, en revanche, *de jure*, le concept générique précède celui de l'individu » (125).

Dans la mesure où on attribue et on reconnaît à la philosophie la capacité exclusive de dégager le Moi des conditionnements empiriques, de sorte que le Moi pur puisse prendre conscience de soi, n'est montré ici pas seulement la tâche, mais aussi la fonction de la philosophie, à laquelle l'homme et la société ne peuvent pas renoncer. Cela correspondrait à ce que Fichte envisageait en parlant aux jeunes de la destination du savant : « Dans un monde agité par tant de bouleversements qui remettaient en cause le statut réflexif du penseur dans la société[,] il entendait aussi, autant que possible, susciter des vocations pour la recherche philosophique » (110).

Vieillard-Baron reconstruit et expose avec rigueur la logique interne du discours fichtéen, montrant que le passage de la première à la deuxième conférence est conditionné par la démonstration scientifique de l'existence des autres êtres rationnel en dehors du Moi. Sur lui-même se base la condition essentielle à poursuivre la construction du système philosophique, qui est la tâche donnée par Fichte à soi-même.

« L'enjeu fondamental est en réalité là : si l'existence d'autrui peut être rigoureusement déduite à partir d'un principe dont elle tirera sa certitude absolue, alors la philosophie pourra s'attaquer à sa tâche essentielle, la doctrine du droit naturel, la doctrine de l'éthique et la réflexion politique. C'est donc le dé-

veloppement interne de sa propre pensée plus que la réfutation de tel ou tel système que Fichte envisage quand il pose et tente de résoudre ce problème. Il ne faut pas considérer la seconde conférence comme une originalité de Fichte, mais bien voir à quel point elle fait partie du dessein d'ensemble de l'auteur qui cherche par là à rendre possible la constitution de la philosophie comme science. Le développement même des idées montre comment le problème de la reconnaissance d'autrui met en jeu de nombreuses notion-clés; le Non-Moi dont autrui fait partie, la liberté, la société et les différents rôles sociaux des individus » (142-143).

Ce sont donc les sujets abordés dans les deux chapitres du commentaire, d'une façon qui montre avec finesse les différences et, conséquemment, l'originalité de la position de Fichte par rapport à son maître Kant. Dans l'ensemble, un point mérite de ne pas être oublié : celui selon lequel la formulation de l'impératif catégorique par Kant suggère que « il ne s'agit pas d'un rapport interpersonnel, mais du rapport avec l'humanité de n'importe quel autre. L'emploi du pronom indéfini marque bien que Kant entend souligner d'abord que l'essentiel est l'universalité de la raison dans la loi morale et non le rapport de personne à personne » (145). Par contre, pour Fichte, l'existence même d'autrui est problématique dans la mesure où elle est constitutive pour la constitution (c'est-à-dire, pour la conscience) du Moi-même. « C'est dans le Non-Moi que nous devons chercher à reconnaître autrui, et par conséquent il est logique que la réponse au problème de la connaissance rende possible une solution au problème de la reconnaissance d'autrui » (148).

Parcourant d'une façon argumentative les étapes de la démonstration fichtéenne, l'interprète illustre et discute, aussi en faisant référence au reste de la production philosophique fichtéenne, maints concepts fondamentaux de la philosophie de Fichte : la notion et la fonction du corps ; les notions d'influence et d'action réciproque ; la "découverte" de la liberté *dans* le phénomène, et non plus à son côté (comment chez Kant) ; la reformulation de l'impératif catégorique kantien avec égard aux conditions spatio-temporelles de son accomplissement ; la notion de tendance, dans laquelle est vue « la clé des rapports entre la liberté et la nature » (159) ; la revalorisation de la nature n'est pas seulement un objet sur lequel la discipline de la culture est exercée, mais aussi une puissance vitale qui joue un rôle indispensable pour atteindre le but de l'humanité, sa perfection ; la conception, enfin, de la société non plus en termes physiques et statiques, mais tout d'abord morales et relationnelles, donc dynamiques et interactives (la société se réalise entre les êtres rationnels par la réciproque activité de communiquer, donner et recevoir).

La mise en clarté de la signification extensive de la notion de culture chez Fichte, en tant que impliquant comme son sujet et son moyen de développement toutes les forces et les tendances de l'homme – intellectuels, corporelles, spirituelles – rend évidente la conséquence selon laquelle « morale et pédagogie sont indissociables en tant qu'elles ont pour tâche de mettre toutes forces de l'homme en accord avec le Moi pur, autant qu'il est possible » (139). Le thème de la pédagogie central chez Fichte est approfondi par Vieillard-Baron dans le chapitre trois du commentaire. Là, l'interprète confronte l'attitude et les propositions fichtéennes concernant l'éducation des hommes avec celles de deux

penseurs, qui, comme Fichte, se sont occupés systématiquement de la question de l'amélioration de l'homme. D'un côté Fichte est comparé à Platon, dont la philosophie est reconnue comme étant « plus une convergence [...] qu'une influence » (172). Les convergences se manifesteraient dans le « parallèle établi entre la société avec ses différentes catégories d'hommes, et l'individu avec ses différentes fonctions » (173), dans la conception dynamique de la société, déterminée par les différentes capacités des hommes à travailler, et non plus par la propriété (175), dans la correspondance entre la justice portée en acte dans l'individu et la justice de la Cité, ou de la société, enfin, dans le rôle de direction assigné au philosophe-savant. Par contre, l'existence d'« un infranchissable abîme » (183) est dénoncé lorsque les deux philosophes révèlent des différentes sensibilités politiques (Platon se tourne vers la monarchie, tandis que chez Fichte « le gouvernement du savant ne peut avoir lieu [...] que dans une démocratie » [182]), ainsi qu'une conception opposée du temps et de l'éternité est reconnue : Platon pose une opposition insurmontable entre les deux dimensions, qui rend le monde des Idées loin de la réalité, tandis que Fichte conçoit l'éternité en relation au temps, dont elle est le but.

De l'autre côté, la position de Fichte est confrontée à celle de Rousseau qui, comme a remarqué Bergson, est « le penseur qui a causé le plus grand ébranlement dans la mentalité de son époque » (183). Les mêmes écrits de Fichte prouvent la véracité de l'observation bergsonienne, étant donné que le nom de Rousseau apparaît plusieurs fois dans l'ouvrage de Fichte et que la cinquième conférence de Iéna est notoirement dédiée à analyser de façon critique la position du penseur suisse par rapport à l'histoire et à « l'influence des arts et des sciences sur la bonté de l'humanité » (93). Vieillard-Baron donne un compte rendu synthétique mais exhaustif et clarificateur des points d'affinité ainsi que des discordances entre les deux défenseurs de la liberté humaine : la tendance à la sociabilité, la perfectibilité de la nature humaine, la connotation réciproque et sociale de la liberté, d'un côté, et, de l'autre côté, les différents façons d'envisager le rapport du fait au droit (dissociés chez Rousseau, intégrés par la liberté chez Fichte), les différents degrés d'indépendance de l'individu envers la totalité de la société, leur différente attitude sentimentale envers l'histoire qui conduit à développer une aptitude intellectuelle (projetée sur le passé chez Rousseau, poussée en avant chez Fichte). La discussion critique des traces de la pensée rousseauienne dans celle de Fichte mène le commentateur à aborder le dernier thème de son exposition, à savoir la conception fichtéenne de l'histoire – thème qui est présenté en trois moments distincts : c'est-à-dire, « la place et la fonction que Fichte donne à l'histoire dans ses conférences, le rôle qu'il assigne aux individus face à la totalité historique, enfin les étapes du développement progressif de l'histoire » (195–196).

Le développement de ce sujet vient à constituer le dernier morceau d'une mosaïque argumentative qui vise à illustrer la fonction et le domaine d'activité attribués à l'individu et, en particulier, à cet individu-là particulièrement doué qui est le philosophe. Vieillard-Baron le met bien en clarté : « le rôle du philosophe dans la société dépend tout entier de son aptitude à la philosophie de l'histoire » (198). Le problème de la valeur de l'individualité est traité par

Vieillard-Baron au moyen de la discussion critique de l'analyse brillante qu'en fit Emil Lask dans son étude de l'année 1902 *L'idéalisme de Fichte et l'histoire*. Dans le cadre d'une appréciation générale de l'analyse de Lask, il lui fait le reproche d'avoir sous-estimé, et donc de n'avoir pas tenu en suffisante considération l'importance que Fichte ait donné à l'individualité concrète dans toutes les phases de sa pensée, déjà dès le début, de sorte que la méditation fichtéenne puisse être interprétée comme une démarche progressive de la raison pour tenter d'intégrer la préoccupation pour l'individualité avec le « Pathos de l'Universel » (170 et 203).

En cet espace ouvert qui s'étend entre l'un et le Tout trouve alors sa place le déroulement de la liberté, qui est (et doit être) orientée à réaliser ce que Vieillard-Baron appelle, avec une expression réussie et convaincante, « la panarchie de la raison humaine » (208). Une destination qui, en même temps, est toujours en danger d'échouer, de s'égarer et d'être perdue.

Même la guerre est interprétée, dans la lecture de Vieillard-Baron, non comme « un mal nécessaire permettant aux hommes de progresser peu à peu » (206), mais plutôt comme un épiphénomène qui n'est pas toujours prévu et voulu de la liberté de choix qui caractérise l'être humain : « la guerre apparaît alors comme la conséquence néfaste de ce besoin d'action qui peut par ailleurs causer les plus grands progrès » (207). Face à la possibilité constante et sans cesse ouverte de l'homme de faire faillite, Fichte propose (et oppose) une éthique implacable et confiante fondée sur la puissance de la volonté et sur l'effort infatigable à dépasser n'importe quelles limites et difficultés – que ce soient celles qui se manifestent dans la vie de l'homme ou celles qui ressortent dans l'histoire de l'humanité. C'est l'effort qui est la seule chose absolument nécessaire. Il se peut que le résultat ne suive pas ; mais qu'importe ? Si l'homme a fait l'effort voulu, « "il est délié de ses devoirs envers le monde des phénomènes et on lui tient compte de sa sérieuse volonté comme si elle avait été accomplie" » (209–210).

Par la référence à ce message éthique, le but de ces conférences se fait saisir : le philosophe s'adresse aux jeunes pour faire appel à leur raison et à leur sentiment afin de réveiller en eux le besoin de la réflexion philosophique, la conscience de leur destination et la certitude de pouvoir l'atteindre. À l'aide du guide averti de Vieillard-Baron, les conférences sur *La destination du savant* s'imposent dans la valeur propre qu'elles ont, à savoir celui de ne pas être « un écrit d'occasion, ni même [...] un écrit secondaire. Au contraire, on peut aisément déceler dans ces textes les deux directions qui traversent la pensée fichtéenne et sont intimement liées, le problème de la liberté transcendante et le problème de la liberté politique » (211).

Regardées sous cette perspective et considérées dans l'extension des problèmes, des défis intellectuels et de réponses qu'elles contiennent et dont elles font preuve, le jugement par lequel Vieillard-Baron conclut son commentaire ne semble alors pas être exagéré, tirant les conséquences de tout le discours et rendant explicite la conviction qui, en la soutenant, la dirige : « C'est nous dire qu'elles sont comme une propédeutique aux *Principes de la Doctrine de la Science* » (211).

Les émotions représentent-elles les valeurs ?

L'expérience sensible nous procure un accès épistémique direct au monde naturel qui nous entoure – un monde d'objets peuplés de qualités premières et secondaires, telles que taille, mouvement, forme, couleur et goût. Mais qu'en est-il du monde des valeurs ? Est-il également l'objet d'un type d'expérience capable de nous en procurer un accès épistémique direct ? C'est là la thèse ambitieuse que défendent un nombre important de spécialistes de l'éthique et de la philosophie de l'esprit. A leurs yeux, nos émotions sont la clef de notre accès épistémique au monde des valeurs. Quand vous éprouvez un sentiment de peur, par exemple à l'égard du lynx qui se présente face à vous, votre expérience émotionnelle vous permet de percevoir le caractère dangereux (ou effrayant) de l'animal qui vous fait face. Cette expérience vous procure donc un accès épistémique direct à certaines des propriétés évaluatives de l'objet de votre peur. De façon tout à fait similaire, votre expérience sensible vous procure un accès direct à sa taille et sa couleur.

Si l'hypothèse d'un parallélisme entre expériences sensibles et expériences évaluatives est défendable, les questions centrales de l'épistémologie des valeurs peuvent alors être résolues de manière élégante. Nos jugements évaluatifs peuvent être justifiés de la même manière que nos jugements sensibles portant sur la taille ou les couleurs des objets sensibles. Pour ce qui est des cas paradigmatiques, et cela tant dans le domaine sensible que dans le domaine évaluatif, la justification du jugement est directement fondée sur l'expérience correspondante. L'épistémologie des valeurs peut alors simplement emprunter les modèles de justification déjà développés dans le cas plus familier des jugements sensibles.

Les choses ne sont hélas pas si simples, et l'analogie entre expérience sensible et expérience évaluative a suscité de nombreuses critiques. Christine Tappolet, l'une des défenseuses les plus influentes et importantes de l'analogie entre émotion et perception sensible, tente d'y répondre dans un récent ouvrage de synthèse.¹ Nous nous pencherons ici en particulier sur l'un des aspects les plus intéressants de l'approche de Tappolet : son développement d'une conception originale de la nature des valeurs qui puisse s'intégrer harmonieusement à sa défense de l'analogie entre émotion et perception sensible.

1. Émotions et expériences évaluatives

Selon Tappolet, les émotions sont essentiellement des *expériences perceptuelles* de propriétés évaluatives. Il serait faux d'identifier simplement émotions et perceptions de valeurs. En effet, les perceptions sont factives : on ne

¹ TAPPOLET, Christine: *Emotions, Value, and Agency*. Oxford: Oxford University Press 2016. Les références dans le texte seront à cet ouvrage.

peut percevoir que ce qui existe vraiment. Mais nous sommes parfois victimes d'illusions. Notre expérience perceptuelle nous présente par exemple le bâton comme étant courbé quand il entre dans l'eau, mais cette expérience n'est pas véridique. De façon similaire, une émotion comme la peur peut nous présenter un objet comme étant effrayant, même s'il est en réalité inoffensif. Les émotions doivent donc être conçues, de manière générale et tout comme les expériences visuelles, comme des expériences perceptuelles. C'est uniquement lorsqu'elles sont véridiques que ces expériences comptent comme des perceptions.

Second élément central de l'approche de Tappolet : les expériences évaluatives constitutives des émotions sont non-conceptuelles. Autrement dit, elles n'impliquent pas de *jugements* de valeurs. Même un enfant en bas âge, qui ne possède pas le concept de danger et n'est donc pas à même juger si une situation est ou non dangereuse, pourra avoir grâce à ses émotions une expérience perceptuelle du caractère effrayant de l'animal qui se présente à lui. De même, il pourra percevoir la taille et les couleurs des objets qui l'entourent même s'il ne possède pas les concepts correspondants.

Ainsi que le note Tappolet, ce sont les importantes analogies entre nos émotions et nos expériences perceptuelles paradigmatiques qui rendent particulièrement attractive, d'un point de vue intuitif en tous les cas, la caractérisation des émotions comme expériences évaluatives. Un premier point d'analogie concerne les propriétés phénoménologiques. Nous avons une expérience consciente de « ce que c'est » (« what it's like ») que de voir quelque chose de rouge. De même, nous avons une expérience consciente de ce que c'est que d'éprouver de la peur ou du dégoût. En outre, les émotions sont, tout comme nos expériences sensorielles, automatiques et non directement sujettes au contrôle de notre volonté. Elles semblent être simplement guidées par ce qui se passe dans notre environnement.

Autre point d'analogie important, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir : selon Tappolet (20), les émotions, comme les expériences sensibles, ont des conditions de correction (« correctness conditions »). Nous évaluons constamment nos expériences sensibles afin de déterminer si oui ou non elles nous présentent notre environnement tel qu'il est. Dans le cas d'une illusion visuelle, par exemple, deux conditions sont réunies : (I) notre expérience nous présente le monde d'une certaine manière (le bâton est courbé lorsqu'il pénètre dans l'eau), mais nous jugeons cependant que (II) le monde n'est pas en fait tel que notre expérience nous le présente (le bâton n'est en fait pas courbé). Dans de tels cas, l'expérience sensible ne satisfait pas ses conditions de correction. La façon dont l'expérience nous présente le monde n'est simplement pas correcte : il nous semble que le bâton est courbé, mais les faits ne nous sont pas présentés tels qu'ils sont. Selon Tappolet, nous traitons les émotions de manière similaire. Vous prenez peur en traversant de nuit une rue sombre. Votre émotion vous présente la situation comme étant dangereuse. Mais à la réflexion, vous jugez que le quartier est parfaitement sûr et que vous n'avez vraiment rien à craindre. Il vous semble que la situation est dangereuse, mais votre émotion ne vous présente pas les faits évaluatifs tels qu'ils sont.

Il faut noter également que, tant dans le cas de l'expérience sensible que dans le cas des émotions, l'illusion persiste même si elle est contredite par votre jugement réfléchi. Même après réflexion, le bâton continue à vous apparaître comme courbé, et vos émotions continuent à vous présenter la rue comme étant dangereuse. C'est là une indication supplémentaire que nos émotions, tout comme nos expériences sensibles, nous présentent le monde sensible et évaluatif indépendamment de nos jugements et de nos capacités conceptuelles. Un autre point d'analogie confirme ce contraste entre, d'une part, les jugements articulés de façon conceptuelle et, d'autre part, les expériences sensibles et émotionnelles. Le jugement que la rue n'est pas dangereuse peut jouer le rôle de prémisse ou de conclusion dans le raisonnement. Par contre, votre peur peut certes générer une croyance (en l'occurrence que votre situation est dangereuse). Mais en elle-même, votre peur, comme votre expérience sensible, est un état psychologique brut qui n'est pas structuré de façon conceptuelle et ne peut de ce fait pas figurer dans votre raisonnement.

Tappolet reconnaît bien sûr qu'il existe de nombreuses différences structurales entre les expériences sensibles et les émotions (25–27, 31–38). Dans le cas de l'expérience sensible, par exemple, nous disposons d'organes spécifiques nous permettant de détecter taille et couleurs. Nous n'avons de toute évidence pas d'organe spécifique dédié à la perception des valeurs. D'autre part, nos émotions ont souvent des bases cognitives qui n'ont pas d'équivalent dans le cas sensible. Vous pouvez être pris de colère à la simple pensée de devoir payer une contravention. Vos expériences sensibles, par contre, semblent être exclusivement enracinées dans le contact causal que vous entretenez avec votre environnement direct. Pourtant, de telles différences ne suffisent pas, aux yeux de Tappolet, à discréditer sa thèse centrale : quand nous ne sommes pas victimes d'illusion, nous avons accès direct aux qualités sensibles grâce à nos sens et aux propriétés évaluatives grâce à nos émotions. Dans l'ensemble, les points de similarité entre expériences sensibles et émotionnelles l'emportent sur les points de différence (28–29).

2. La nature des valeurs

Comment faut-il alors concevoir la nature des propriétés évaluatives que nous présentent nos expériences émotionnelles ? Selon la position néo-sentimentaliste, développée en particulier par John McDowell et David Wiggins,² la nature des propriétés évaluatives révélées par nos émotions est semblable à la nature des qualités secondaires présentées par nos sens. La métaphysique des valeurs devrait donc s'inspirer de la métaphysique des couleurs. Plus précisément, McDowell et Wiggins suggèrent que les propriétés évaluatives, tout comme les propriétés secondaires, dépendent dans leur nature de nos réponses. Contrairement aux qualités primaires, telles la taille ou la forme, qui sont purement intrinsèques à l'objet auquel elles appartiennent, les qualités secondaires sont essentiellement relationnelles. Dans les grandes lignes, l'idée est

² MCDOWELL, John: *Mind, Value, Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1998. WIGGINS, David: *Needs, Values, Truth*. Oxford: Oxford University Press 1998.

qu'un objet est rouge si et seulement s'il génère une réponse spécifique – en l'occurrence une sensation de rouge – dans un observateur normal et dans des circonstances également normales. Selon les défenseurs de la position néo-sentimentaliste, les propriétés évaluatives peuvent être caractérisées de manière similaire. Une situation est dangereuse, par exemple, si et seulement si une réponse spécifique – en l'occurrence un sentiment de peur – est appropriée à son égard.

Comme n'ont pas manqué de le remarquer les défenseurs du néo-sentimentalisme, il existe pourtant une différence importante entre les couleurs et les propriétés évaluatives. Dans le cas des propriétés évaluatives, la caractérisation de leur nature doit elle-même faire appel à une notion évaluative (la notion de ce qui est « approprié »). La nature des couleurs, par contre, peut être caractérisée sans faire appel à aucune notion évaluative : le rouge est simplement ce qui cause une certaine réponse dans les circonstances normales. Cette différence importante n'est pas en général un problème pour les néo-sentimentalistes, qui ne font appel à l'analogie entre valeurs et couleurs que dans un but bien limité. Leur propos est en effet de souligner la différence fondamentale entre les propriétés évaluatives et les propriétés primaires. Ce qui est important pour eux est de bien marquer la façon dont les propriétés évaluatives, tout comme les couleurs, dépendent essentiellement de nos réponses. Peu importe alors si la nature précise du type de dépendance en question est quelque peu différente.

Pourtant, ce point de différence dans l'analyse de la nature des couleurs et des émotions semble problématique pour la thèse perceptualiste défendue par Tappolet. Ainsi que le remarquent Jérôme Dokic et Stéphane Lemaire,³ il semble très plausible d'affirmer que notre capacité visuelle nous permet de *percevoir*, dans les circonstances normales et quand elle fonctionne de façon normale, les couleurs définies comme les propriétés qui *causent* nos sensations de rouge. Si, ainsi que le suggère Tappolet, vision et émotions nous permettent toutes deux de percevoir certaines propriétés de notre environnement, pourquoi ne pas conclure que les propriétés perçues par nos émotions sont structurellement similaires aux couleurs ? Il semble en effet naturel de penser que la peur, si elle consiste bien en une expérience perceptuelle, nous permet de percevoir ce qui la *cause* dans les circonstances normales. Le problème est bien sûr qu'il faudrait alors simplement renoncer à la thèse centrale de Tappolet : les émotions, même si elles sont constituées par des expériences perceptuelles, ne nous permettent de percevoir les valeurs. Elles nous permettent par exemple de percevoir les propriétés qui *causent normalement* notre peur, mais pas les propriétés évaluatives qui rendent notre peur *appropriée*.

Tappolet offre une réponse originale et radicale à cette objection centrale (42–43, 79–121). Selon Tappolet, quand il s'agit de métaphysique, il faut remplacer l'analogie entre valeurs et couleurs par une nouvelle analogie entre valeurs et forme. Tout comme les qualités primaires, les valeurs sont à son avis des qualités intrinsèques non-relationnelles des objets et situations qui les pos-

3 DOKIC, Jérôme/LEMAIRE, Stéphane: *Are emotions perceptions of value?* in: *Canadian Journal of Philosophy* 43 (2013), 227–247.

sèdent. Il faut donc conclure que notre monde est peuplé de propriétés évaluatives qui, tout comme la forme des objets, ne dépendent pas essentiellement de nos réponses. Ainsi que l'indique Tappolet, rien n'empêche en principe nos capacités perceptuelles de percevoir des qualités premières. Nos sens, par exemple, nous permettent de percevoir la taille et la forme des objets. Dans le cas des émotions, l'erreur serait d'assumer que seules les qualités secondaires peuvent être l'objet de nos expériences perceptuelles. Si les sens nous permettent de percevoir des qualités primaires, pourquoi n'en serait-il pas de même dans le cas de nos émotions ?

Tappolet s'attache avec beaucoup de sophistication à démontrer que sa position en matière de métaphysique des valeurs n'est pas aussi révisionniste que l'on pourrait le penser. En particulier sa position ne nécessite pas de rejeter la thèse centrale et particulièrement attractive du néo-sentimentalisme. Comme nous l'avons indiqué plus haut, les défenseurs du néo-sentimentalisme acceptent la thèse suivante :

(V) Une situation est dangereuse si et seulement si une réponse spécifique – en l'occurrence un sentiment de peur – est appropriée à son égard.

La thèse (V) est d'ordinaire interprétée comme une thèse *métaphysique* spécifiant une condition essentielle de la propriété d'être dangereux. Mais si l'on rejette, comme le fait Tappolet, cette lecture métaphysique de la thèse (V), d'autres interprétations tout aussi plausibles restent ouvertes. En particulier (V) peut être considérée comme une condition nécessaire à la *possession du concept* de danger. Comprendre la signification du mot 'danger', c'est comprendre la lien intime qui existe entre danger et peur, et comprendre que ce qui est dangereux n'est pas simplement ce qui cause la peur, mais ce qui la rend appropriée.

Comme le note Tappolet, une telle divergence entre la nature métaphysique d'une propriété et les conditions de possession du concept qui lui est associé n'a rien de problématique. Bon nombre de spécialistes de la philosophie du langage acceptent, par exemple, que la structure moléculaire H_2O est la caractérisation correcte de la nature métaphysique de l'eau. Mais cette nature n'est pas nécessairement reflétée dans les conditions nécessaires à la possession du concept d'eau. Comprendre la signification du mot 'eau', c'est simplement comprendre que l'eau est le liquide qui tombe sous la forme de pluie, remplit nos lacs et rivières, etc. Une connaissance de la composition chimique de l'eau n'est pas requise pour la compétence conceptuelle.

D'autre part, l'approche de Tappolet permet une caractérisation plus précise de la notion évaluative « approprié » qui joue un rôle central dans la thèse (V). Le terme « approprié » est vague, et il est impératif pour quiconque accepte la thèse (V) d'en clarifier le sens. Pour Tappolet, comme nous l'avons vu, les émotions ont des conditions de correction : votre émotion de peur est correcte si et seulement si la situation que vous confrontez est vraiment effrayante ou dangereuse. La suggestion de Tappolet est que, pour ce qui est de la thèse (V), les conditions dans lesquelles la peur est appropriée sont simplement les conditions dans lesquelles la peur satisfait ses conditions de correc-

tion. Selon cette lecture « représentationnaliste » de la notion « approprié », la thèse (V) dit simplement que ce qui est dangereux est ce qui nous fait peur quand la peur *représente* les choses telles qu'elles sont : quand la peur représente comme dangereuses les situations qui sont vraiment dangereuses (87–88).

3. Trois problèmes

Je crois que la position de Tappolet n'est, malheureusement et à la réflexion, pas aussi convaincante qu'elle peut le sembler à première vue. En particulier, la défense de la thèse centrale de son approche, à savoir que les émotions sont constituées par des expériences perceptuelles de propriétés évaluatives, laisse sérieusement à désirer.

Comme nous l'avons vu, la stratégie de Tappolet consiste à dresser une liste des points de similitude et de points de différence entre expériences émotionnelles et expériences sensibles. La prémisse de son argument est que les points de similitude l'emportent sur les points de différence. De cette prémisse, Tappolet estime pouvoir conclure au bien-fondé de sa conception perceptualiste des émotions : les émotions, tous comme nos expériences sensibles, nous permettent de percevoir des propriétés spécifiques de notre environnement – en l'occurrence des propriétés évaluatives.

Cet argument est problématique et ne suffit de loin pas à défendre la thèse perceptualiste de Tappolet. La question n'est pas de savoir si les émotions sont dans l'ensemble plutôt semblables que dissemblables aux perceptions sensibles. La question est de savoir si les émotions nous présentent ou non des propriétés évaluatives. Ce qui est essentiel afin de répondre à cette question centrale est de savoir si les émotions ont des conditions de correction intrinsèques. Les différents points de comparaison entre les émotions et les expériences sensibles ne sont pas directement pertinents lorsqu'il s'agit de répondre à cette question centrale.

Un exemple emprunté à Jérôme Dokic et Stéphane Lemaire aidera à clarifier ce point. Imaginez que vous êtes au volant et que vous voyez un panneau de stop. On pourrait être tenté de dire que votre expérience visuelle vous présente, en plus des qualités primaires et secondaires du panneau en question (sa couleur et sa forme), les propriétés déontiques de votre situation. Vous « voyez » directement que dans vos circonstances vous avez l'obligation d'arrêter votre véhicule. Votre vision du panneau d'arrêt semble vous présenter directement, et ce sans aucune réflexion ou aucun acte de jugement, ce que vous devez faire.

Personne, je crois, ne serait tenté de dire que votre capacité visuelle vous présente à elle seule les propriétés déontiques ainsi attribuées au panneau d'arrêt. Par habitude, vous associez immédiatement à la vision du panneau l'idée que vous avez l'obligation de vous arrêter. Mais, et c'est là le point important, cette obligation ne fait pas partie du contenu perceptuel présenté par votre seule capacité visuelle. Autrement dit, le fait que dans votre situation vous ayez l'obligation de vous arrêter ne fait pas partie des conditions intrinsèques de correction de la perception que vous procure votre capacité visuelle.

Supposez par exemple que, par simple absence d'esprit, vous ne réalisez pas, ou vous ne « voyez » pas que vous avez l'obligation de vous arrêter, alors même que vous percevez bien la couleur et la forme caractéristique du panneau d'arrêt. Il serait erroné de conclure que votre capacité visuelle vous présente votre environnement comme n'impliquant aucune obligation de vous arrêter, et que cette présentation visuelle est incorrecte ou inexacte. Votre capacité visuelle ne commet pas d'erreur dans le cas présent. C'est simplement l'association cognitive habituelle entre la perception du panneau et l'idée de votre obligation qui fait défaut. Par contre, la conclusion que votre capacité visuelle est dans l'erreur s'imposerait si, à cause par exemple d'une malfonction temporaire de votre vision, le panneau d'arrêt vous apparaissait comme n'étant ni de forme octogonale ni de couleur rouge.

Ce que l'exemple du panneau d'arrêt illustre, c'est le rôle crucial de la question des conditions intrinsèques de correction afin de déterminer si une expérience non-conceptuelle nous permet ou non de percevoir certaines propriétés. Dans la défense de sa position perceptualiste, Tappolet assume simplement comme un acquis que les propriétés évaluatives sont bien les conditions de correction de nos émotions : une émotion de peur, par exemple, nous présente notre situation de façon correcte si cette dernière est effrayante ou dangereuse. Cette assumption compte comme un point d'analogie entre nos émotions et nos perceptions sensibles – point d'analogie qui doit ensuite être mis en balance avec d'autres points de comparaison afin de déterminer si nos émotions peuvent vraiment être considérées comme des expériences perceptuelles. Mais ce que la défense de la thèse perceptualiste requiert, c'est de démontrer que les émotions ont des conditions de correction intrinsèques et que ces dernières sont fournies par les propriétés évaluatives. Dans le cas des perceptions sensibles, de nombreux théoriciens, tels que par exemple Tyler Burge, se sont attachés à démontrer que forme et couleurs sont bien les conditions de correction intrinsèques de nos expériences sensibles. Leurs arguments reposent sur une analyse détaillée de la nature de nos expériences sensibles et de la nature de leur capacité représentationnelle.⁴ Le même type d'argumentation serait requis pour établir que nos émotions nous permettent de percevoir les propriétés évaluatives de notre environnement. Ainsi que le suggère l'exemple du panneau d'arrêt, tout ce qui peut à première vue nous sembler être présenté dans nos expériences sensibles ou émotionnelles n'est pas nécessairement perçu par nos capacités sensibles ou émotionnelles.

Comme bon nombre de spécialistes de la philosophie de l'esprit, je suis personnellement sceptique face à la thèse perceptualiste proposée par Tappolet. Il me semble en effet particulièrement difficile d'établir que nos émotions

⁴ BURGE, Tyler: *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press 2010. Burge met en évidence le pouvoir de nos capacités perceptuelles sensibles à extraire, à partir du flot constant de données sensibles, une information stable concernant le monde extérieur. Par exemple, notre capacité visuelle est à même d'isoler la couleur fixe d'un objet dont elle suit le mouvement malgré le changement continu d'angle de perception et de conditions de luminosité. C'est dans ce processus d'extraction que l'on peut, selon Burge, fonder les conditions de véracité intrinsèques de nos perceptions sensibles.

ont des conditions de corrections semblables à nos expériences sensibles.⁵ De plus, je trouve plus attrayante la position qui considère les émotions comme des attitudes, et non comme des expériences perceptuelles. D'après cette approche alternative, ma peur du lynx, par exemple, ne me présente pas une propriété du lynx (comme le danger qu'il implique). Ma peur est plutôt une attitude craintive que j'adopte automatiquement lorsque je perçois un tel animal.⁶ Mon but n'est cependant pas de rejeter ici la thèse perceptualiste, mais simplement d'indiquer que la position de Tappolet repose sur des pieds d'argile tant qu'une défense plus adéquate de la thèse perceptualiste n'a pas été proposée.

Le deuxième problème que je souhaiterais soulever concerne la question de la métaphysique des valeurs. Comme nous l'avons vu, et afin d'éviter l'objection de Dokic et Lemaitre, Tappolet rejette la position néo-sentimentaliste traditionnelle selon laquelle les propriétés évaluatives sont, tout comme les couleurs, des propriétés secondaires. À son avis, les valeurs sont, comme la forme des objets, des propriétés essentiellement indépendantes de nos réponses humaines.

Je crois que cette option métaphysique est problématique pour la position que souhaite défendre Tappolet. Supposons pour les besoins de l'argumentation que le premier problème que je viens de soulever peut être résolu et que nos émotions nous permettent de percevoir des propriétés spécifiques de notre environnement. La question se pose alors de savoir quelles sont ces propriétés que nos émotions sont censées nous présenter. C'est pour répondre à cette question que l'analogie entre les valeurs et les couleurs est particulièrement attractive. Il est en effet beaucoup plus facile de comprendre comment nos émotions en particulier pourraient nous permettre de percevoir des qualités secondaires plutôt que des qualités primaires. Imaginez un type de propriété secondaire qui correspond à nos émotions de la même manière que les couleurs correspondent à nos expériences visuelles : une propriété de ce type serait par exemple définie comme étant ce qui cause la peur dans les circonstances normales. Vu le lien étroit qui lie cette propriété à notre émotion de peur, il est relativement aisé d'imaginer comment notre émotion de peur – à supposer bien sûr, je le répète, que nos émotions aient le pouvoir de nous présenter des propriétés spécifiques – pourrait être en mesure de nous donner accès à ce type de propriété. Mais comment imaginer par contre que nos émotions pourraient nous donner accès à un type de propriété, qui telles les qualités premières, n'a rien à voir avec elles ?

Tappolet répondra sans doute qu'il est erroné d'assumer que seules les propriétés secondaires peuvent être perçues dans nos expériences. Nos sens nous permettent de percevoir des qualités primaires telles que la forme et la taille, pourquoi n'en irait-il pas de même dans le cas des émotions ?

⁵ Cf. SCHROETER, Laura/SCHROETER, François/JONES, Karen: *Do emotions represent values?* in: *dialectica* 69 (2015), 357–380.

⁶ Cf. DEONNA, Julien/TERONI, Fabrice: *Emotions as Attitudes*, in: *dialectica* 69 (2015), 292–311.

Il est certes possible, en principe, que nos émotions puissent nous présenter des qualités premières. Mais dans le cas de nos expériences sensibles, nous sommes en mesure de comprendre comment nos sens peuvent nous présenter des propriétés telles que la taille et la forme des objets. Deux éléments jouent ici un rôle central. Premièrement, quand je perçois un objet, la taille et la forme de cet objet ont un *impact causal robuste* sur mes capacités perceptuelles. La forme sphérique d'une balle, par exemple, affecte la façon dont cette balle réfléchit la lumière dans notre champ de vision et la façon dont elle sera perçue par notre sens du toucher si nous la prenons dans nos mains. Deuxièmement, la psychologie cognitive nous fournit une *explication claire* de la façon dont notre capacité perceptuelle est à même d'extraire les qualités primaires telles que la forme et la taille à partir de simples données sensibles immédiates. Nous sommes en mesure d'expliquer, par exemple, comment notre capacité visuelle utilise les stimulations enregistrées sur la surface de la rétine pour former une représentation tridimensionnelle des propriétés stables, telles que la couleur et la forme, des objets qui nous entourent.

Dans le cas des émotions, par contre, ces deux éléments clé de la théorie de la perception des propriétés primaires (forme et taille) font défaut. Personne ne songera, je crois, à suggérer que les propriétés évaluatives ont un impact causal robuste sur nos capacités perceptuelles et émotionnelles. De plus, nous ne disposons pas d'explication claire de la manière dont nos capacités perceptuelles et émotionnelles pourraient être en mesure d'extraire une information concernant les propriétés évaluatives simplement à partir des stimulations sensibles immédiates. Dans ces conditions, la réponse de Tappolet ne peut convaincre. Il est certes *en principe* possible que les émotions puissent percevoir des qualités premières et non simplement secondaires. Mais rien ne nous indique que nos émotions nous permettent *en fait* de percevoir des propriétés évaluatives conçues comme qualités primaires.

Enfin, la dernière difficulté que je souhaiterais mentionner concerne la lecture « représentationnaliste » que Tappolet propose de la thèse (V) – thèse selon laquelle une situation est dangereuse si et seulement si un sentiment de peur est approprié à son égard. Selon Tappolet cette thèse centrale de l'approche néo-sentimentaliste signifie simplement qu'une situation est dangereuse si et seulement si elle serait détectée comme telle par un sentiment de peur fonctionnant correctement dans sa fonction représentationnelle présumée. Comme nous l'avons vu, cette thèse n'a pas, selon Tappolet, de portée métaphysique : il s'agit simplement d'une thèse qu'un sujet conceptuellement compétent doit implicitement saisir afin de comprendre le concept de danger.

La position de Tappolet me semble ici tomber sous le coup de l'argument de la question ouverte (« open question argument ») – dont elle reconnaît elle-même la validité (90). Dans les grandes lignes, l'argument en question rejette comme inadéquate toute explication d'un concept évaluatif si cette explication masque la caractéristique *normative* ou liée à la *direction de l'action* (« action-guiding ») du concept en question. Considérons par exemple une explication utilitariste du concept de ce qui est moralement permis en termes de ce qui

maximise l'utilité générale (le bonheur de tous). Cette explication n'est pas acceptable parce qu'un sujet comprenant qu'une action ne maximise pas l'utilité générale ne comprendra pas nécessairement par là même que cette action doit être évitée. Comprendre qu'une action n'est pas moralement permisible, c'est par contre comprendre directement que cette action ne doit pas être accomplie.

Selon la version traditionnelle du néo-sentimentalisme, juger et comprendre qu'une situation est regrettable, par exemple, c'est juger et comprendre qu'un sentiment de regret est approprié à son égard. Le sens du terme « approprié » est ici normatif : une absence de regret à l'égard de l'action en question indiquerait un *manquement* de votre part – votre capacité émotionnelle ne génère pas *la réponse que la situation mérite et requiert*. Si l'on adopte par contre la version purement représentationnaliste de la thèse (V) proposée par Tappolet, le sens normatif en question disparaît. Si vous n'éprouvez pas de regret face à une situation regrettable c'est simplement que votre capacité à détecter certaines propriétés de votre environnement ne fonctionne pas correctement. Le problème est alors que la force normative, ou le lien spécifique à la direction de nos actions et attitudes qui est essentiel aux concepts évaluatifs semble avoir disparu.

Un exemple aidera à clarifier le point central. Imaginez qu'un théoriste propose l'explication suivante de ce que requiert la compréhension du concept de ce qui est moralement interdit : une action est moralement interdite si et seulement si (I) une capacité perceptuelle *x* produit une réponse *z* à l'égard de cette action dans les circonstances normales. De toute évidence cette proposition tombe sous le coup de l'argument de la question ouverte. Comprendre qu'une action satisfait la condition (I) n'explique pas du tout pourquoi il est interdit de l'accomplir. En lui-même, le fait qu'une capacité perceptuelle fonctionne bien dans sa fonction représentationnelle n'indique en rien que les jugements conceptuellement liés à cette capacité perceptuelle doivent jouer un rôle privilégié d'un point de vue normatif dans la direction de nos actions.

Afin d'éviter tout malentendu, une précision est ici nécessaire. On ne peut ajouter à la condition (I) l'information supplémentaire suivante : (II) la capacité perceptuelle dont il s'agit dans le cas des concepts évaluatifs est la capacité qui précisément nous permet de percevoir les propriétés évaluatives (une assumption que, je le répète, nous acceptons ici pour les besoins de l'argumentation). L'ajout de cette information supplémentaire pourrait certes réintroduire dans l'analyse de Tappolet la dimension normative qui fait défaut. Mais cet ajout est illicite dans le présent contexte.

Rappelons en effet que le but est ici d'expliquer les conditions nécessaires à la compréhension des concepts évaluatifs. Comme le reconnaissent les spécialistes de la philosophie de l'esprit, on ne peut faire appel à la compréhension que le sujet aurait d'une propriété donnée lorsqu'il s'agit d'expliquer ce qui est requis afin de posséder le concept de cette propriété. Je ne peux expliquer par exemple les conditions requises afin de posséder le concept de rouge en indiquant simplement que ce que le sujet compétent doit comprendre, c'est que la propriété en question est la propriété que possèdent les objets rouges. Cette proposition souffre de vacuité explicative. Imaginez en effet que vous ne com-

preniez pas ce que le mot « rouge » signifie : vous ne seriez alors pas plus avancé ! Il est par contre informatif de dire que comprendre le concept de rouge c'est comprendre que ce concept désigne la couleur que possèdent tel et tel objets (en indiquant du doigt une série d'objets rouges). Aucune mention de la propriété rouge elle-même n'est faite dans cette explication. Et c'est pour cette raison que cette explication n'est pas simplement vide et sans substance.

En conclusion : je crois que, malgré sa sophistication et son intérêt, la défense que Tappolet propose de la conception perceptualiste des émotions laisse à désirer. Cette conception ne peut être fondée sur une comparaison générale des similarités et dissimilarités entre émotions et perceptions sensibles, ni sur un simple appel à la façon dont le monde nous apparaît quand nous éprouvons une émotion. De plus, la conception métaphysique de la nature des valeurs que propose Tappolet rend plus mystérieuse la possibilité d'une relation perceptuelle entre émotions et propriétés évaluatives, alors que l'analyse des conditions nécessaires à la compréhension des concepts de valeurs semble ne pas respecter la dimension normative caractéristique de ces concepts.

RIVINIUS, Karl Josef: *Giordano Bruno, Leo XIII. und Römische Frage*. Münster: Aschendorff 2018, 260 S., ISBN 978-3-402-13291-3.

Wissenschaftlich im eigentlichen Wortsinn ist nur die zweite Hälfte dieses Buches, in der es um die politische und weltanschauliche Instrumentalisierung Giordano Brunos und speziell seines Denkmals auf dem römischen Campo de' Fiori geht. Die beiden hinführenden Kapitel können dieses Prädikat nur in sehr begrenztem Masse für sich in Anspruch nehmen. So bleiben die fünf Seiten zu Kopernikus oberflächlich und einseitig, weil der hypothetische Charakter von dessen Werk und das Festhalten an der Kreisbahn der Planeten nicht herausgearbeitet werden; zudem war die Ablehnung der Gelehrtenkreise im 16. Jahrhundert keineswegs so eindeutig wie behauptet. Gravierende Fehler haben sich auch in den knapp dreissigseitigen quellenfernen Abriss von Brunos Leben eingeschlichen: Sein Vater war nicht Offizier, sondern einfacher Soldat, die Familie daher unterstes Kleinbürgertum, was vieles von der kritisch-revolutionären Haltung des Nolaners gegenüber den Mächtigen seiner Zeit erklärt. Gegen Bruno wurde in den 1570er-Jahren ordensintern ermittelt, doch vor 1592, anders als behauptet, kein Inquisitionsprozess geführt; wäre dem so gewesen, hätte das Verfahren in Rom ab 1593 einen viel schnelleren Verlauf genommen. Verbindungen zum englischen Geheimdienst hat der Nolaner (der nach eigenem Bekunden kaum ein Wort Englisch konnte) auch nicht gehabt – die Thesen von John Bossy dazu sind längst widerlegt –, und auch eine Professur in Helmstedt hat er zu seinem Leidwesen nicht bekleiden dürfen. Zudem werden zentrale Ideen der Hauptwerke ausgeklammert: die vehemente Kritik der Religionen als Herabwürdigung einer ewigen und unendlichen Schöpfung im *Spaccio della bestia trionfante*, die Verspottung des Christentums in der *Cabala* und die leitmotivische Forderung nach absoluter Gedankenfreiheit, die die Berufung auf Bruno im 19. Jahrhundert überhaupt erst verständlich macht. Sehr allgemein und auf der Grundlage von Standardliteratur verfasst bleibt auch der Abschnitt zum Risorgimento. Dass sich Piemont durch die Verfassung vom März 1848 von einer konstitutionellen zu einer parlamentarischen Monarchie gewandelt habe, stellt in Anbetracht der Tatsache, dass gerade einmal ein Prozent der Bevölkerung wahlberechtigt und der Monarch Herr über Diplomatie, Krieg und Frieden war, die Verhältnisse regelrecht auf den Kopf.

Auf eigenen Archivrecherchen und selbständig erschlossenem Quellenmaterial beruhen im Gegensatz dazu die Abschnitte über die Vorbereitungen des Giordano Bruno-Denkmals, seine Einweihung am Pfingstsonntag des Jahres 1889, das Echo, das dieses Ereignis im Vatikan, in Italien und im übrigen Europa fand, sowie dessen unmittelbare politische Folgen und die langfristigen Nachwirkungen bis hin zur Unterzeichnung der Lateranverträge durch Pius XI. und Mussolini im Februar 1929. Dass die Enthüllung der

Bronzestatue des illustren Inquisitionsoffiziers eine Grossdemonstration gegen ein Papsttum war, das seit Gregor XVI. und Pius IX. in weiten Kreisen des akademischen und liberalen Europas als ultrareaktionäre Wissenschafts- und Fortschrittsverhinderungs-Kraft angesehen wurde, ist bekannt; dementsprechend konnte sich das Festkomitee mit kulturellen Protagonisten wie Victor Hugo, Henrik Ibsen und Ernst Haeckel schmücken. Neues Licht fällt hingegen auf die Strategien Leos XIII., seiner Kurie und verbündeter Kreise im katholischen Europa, die dieses in ihren Augen kirchenfeindliche Grossevent zu einer akuten Bedrohung des Papstes und seiner Rolle in der katholischen Christenheit deklarierten und stilisierten, obwohl von einer faktischen Bedrohung des Heiligen Vaters im Vatikan angesichts von Sicherheitsgarantien und des Militäraufgebots der italienischen Monarchie wohl kaum die Rede sein konnte. Dessen ungeachtet wurden die – nüchtern betrachtet – zwar verbalradikalen, doch de facto eher harmlosen Feindseligkeitsbekundungen vor, während und nach der Denkmalseinweihung zum Anlass genommen, die weltliche Herrschaft des Papstes über Rom als Voraussetzung für dessen Verbleiben *ad limina apostolorum* einzufordern – mit beträchtlichem Echo weit über die Ewige Stadt hinaus. Dieses Ziel wurde zwar einstweilen nicht erreicht, doch verstärkt sich der Eindruck, dass die Pro-Bruno-Bewegungen letztlich eher das Gegenteil, nämlich eine Stärkung der katholisch-konservativen Kreise bewirkt haben. Dass Bruno bis heute polarisiert, wird in einem kurzen Epilog ausgeführt. Von einer Rehabilitierung durch die päpstliche Erklärung vom 12. März 2000 zu sprechen, scheint jedoch problematisch. Darin bezeichnet Johannes Paul II. die Verbrennung des Nolaners zwar als Unrecht, doch eine Neubewertung von dessen Lehre blieb aus.

VOLKER REINHARDT

MÜTEL, Mathias: *Mit den Kirchenvätern gegen Martin Luther? Die Debatten auf dem Konzil von Trient* (= Konziliengeschichte. Reihe B Untersuchungen). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017, 357 S., ISBN 978-3-506-78540-4.

Anlässlich des 450-jährigen Jubiläums des Abschlusses des Konzils von Trient (1545–1563) und des 500-jährigen Gedenkens des Beginns der Reformation (1517) untersucht Mütel in seiner Trierer theologiegeschichtlichen Dissertation (unter dem ursprünglicher Titel: *Die auctoritas patrum auf dem Tridentinum. Die Rezeption der Kirchenväter in der Vorgeschichte und Genese des Traditionsdekretes vom 8. April 1546*) die Bedeutung der antiken Kirchenväter und Kirchenschriftsteller in den Argumentarien der Trienter Konzilsväter. Ihn interessiert die Art und Weise, wie diese deren Schriften benutzten, um gegen die neuen Lehren der Reformatoren anzutreten. Er fragt: Galten ihre Meinungen lediglich als dekorative Stützen der Apologetik oder beruhten sie auf persönlichen intensiven Auseinandersetzungen mit ihnen. Bauten die jeweiligen Zitate eher Brücken zu Martin Luther oder halfen sie im Kampf gegen ihn als Munition? Verifizierte oder falsifizierte die *auctoritas patrum* die Meinungen der Reformatoren?

Die Arbeit unterteilt sich in eine Einleitung und fünf Kapitel: Das erste Kapitel (23–89) setzt sich mit der Väterrezeption der vier Kontroverstheologen John Fisher, Johannes Eck, Johannes Driedo und Albert Pigge auseinander. Mütel begründet diese Auswahl damit, dass auf Fisher, Eck und Pigge in der Traditionsdebatte direkt Bezug genommen wurde und Driedo von großem Einfluss war. Im zweiten Kapitel (90–142) setzt sich Mütel mit der Väterrezeption spanischer Konzilsteilnehmer auseinander, die einen großen Einfluss auf die Traditionsdebatten hatten. Er behandelt Melchior Canos *loci theologici*, wegen ihrer wirkungsgeschichtlichen Bedeutsamkeit, Martín Pérez de Ayalas Traditionstraktat, der die erste systematische Abhandlung zum Thema darstellt, und Alphonso de Castros *Adversus omnes haereses*, der selbst an den Traditionsdebatten teilgenommen hatte. Das *Decretum Gratiani* und die in den Debatten vorgelegten Florilegien und Traktate untersucht der Autor im dritten Kapitel (143–221), um im vierten Kapitel (222–250) auf die Diskussionen in den Traditionsdebatten einzugehen. In einem fünften Kapitel (251–321) werden die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen in vier systematischen Einzelfragen zusammengeführt, um die Frage nach der Bedeutung der Väterautorität für den interkonfessionellen Dialog bzw. die konfessionalistische Abgrenzung zu beantworten. Dabei wurden 1. die Art und Weise der Präsenz der patristischen Literatur in den Traditionsdebatten, 2. drei zentrale Kirchenväterzitate, 3. der Kirchenvaterbegriff und 4. die Schriftsuffizienz und das Verhältnis Schrift – Tradition – Kirche behandelt.

Mütel stellt fest, dass die Mehrheit der Konzilsväter nicht an einer Ausöhnung mit den Prinzipien der Reformatoren interessiert war, es ihnen vielmehr darum ging, klare Abgrenzungen vorzunehmen. Schon bei der Art und Weise der Präsenz der patristischen Literatur zeigt sich, dass die Väter v.a. vermittelt durch die kontroverstheologischen Schriften und das *Decretum Gratiani* rezipiert wurden. Ebenso zeigen die drei wichtigsten Zitate (Ps.-Dionysius Areopagita, Basilius, Augustinus) und ihre Verwendung, dass es vor allem um Abgrenzung und nicht um den Versuch eines Brückenschlags ging. Hinsichtlich der Schriftsuffizienz wurde von J.R. Geiselman die Auffassung vertreten, dass die Konzilsväter die ungeschriebene Tradition als unabhängige Offenbarungsquelle durch die Änderung der Formulierung *partim... partim* in ein einfaches *et* verworfen hätten, wodurch ein Brückenschlag zum Sola-Scriptura-Prinzip Martin Luthers möglich gewesen wäre. Mit dieser These setzt sich Mütel intensiv auseinander und legt dar, dass das Verhältnis von Schrift und Tradition in der Debatte um die Formulierung *pari pietatis affectu* diskutiert wurde. Hier wurde klar die Formulierung *simili pietatis affectu*, die gegenüber den Anliegen der Reformation offener gewesen wäre, zurückgewiesen. Es sei unwahrscheinlich, dass mit dem *et* der Brückenschlag geleistet werden sollte, der zuvor explizit zurückgewiesen wurde. In diesem Zusammenhang geht Mütel auch auf die unmittelbare Rezeptionsgeschichte (Canisius, *Professio fidei Tridentina*, Bellarmin) ein.

So kann als Ergebnis der Untersuchung festgehalten werden, dass die Mehrheit der Konzilsväter bei ihrem Rückgriff auf die Schriften der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller von dem Willen geleitet waren, an der zeit-

übergreifenden Kontinuität des *Depositum fidei* in Schrift und Tradition – gegen Martin Luther – nicht zu rütteln, sondern vielmehr gegen das reformatorische Schriftprinzip den diachronen Konsens der Kirche herzustellen.

Mütel überzeugt in seiner Untersuchung nicht nur durch eine umfassende Kenntnis des einschlägigen Quellenmaterials, sondern insbesondere auch durch die souveräne Herausarbeitung der Hintergründe, auf Grund deren die am Trienter Konzil beteiligten Theologen und Bischöfe sich der patristischen Literatur bedienten. Ein besonderer Verdienst der Arbeit besteht auch darin – und auch das macht sie für den theologiegeschichtlich interessierten Leser besonders interessant –, dass der Autor in umfangreichen Detailanalysen die Tragfähigkeit des jeweiligen ‚patristischen Arguments‘ der Trienter Theologen hinterfragt. So beispielsweise bezüglich des Schlüsselzitats aus dem Oeuvre des angeblichen Apostelschülers Dionysios Areopagita, der in Wahrheit ein Kirchenschriftsteller des späten fünften Jahrhunderts war. Die in dessen Schrift *Περὶ της εκκλησιαστικῆς ιεραρχίας* enthaltene Wendung τε...καὶ... lag den Konzilsvätern und ihren Periti nur in der lateinischen antithetischen Übersetzung *partim... partim* vor, was der Intention des Dionysius allerdings nicht entsprach, aber große wirkungsgeschichtliche Konsequenzen haben sollte. Ähnliches gilt für Basilius' Schrift *De Spiritu sancto*.

Wer sich dafür interessiert, wie es zur abendländischen Kirchenspaltung kam, wie man damals versucht hat, die Einheit der Kirche wiederherzustellen, und welche Perspektiven sich daraus für die heutigen ökumenischen Bemühungen ergeben, dem sei das Buch wärmstens empfohlen.

STEPHAN LEIMGRUBER

FLOUCAT, Yves: *Pour une métaphysique de l'être en son analogie. De Heidegger à Thomas d'Aquin*. Paris: Ed. Artège-Lethielleux 2016, 228 p., ISBN 978-2-249-62383-7.

Le titre l'indique d'emblée : le but affiché par Yves Floucat dans ce petit ouvrage n'est rien d'autre que la réhabilitation de la métaphysique de l'être (plus précisément celle de Thomas d'Aquin) qui, depuis Heidegger, semble pour une frange de la pensée catholique elle-même, devoir être vouée à l'oubli. Une telle entreprise n'a pourtant pas manqué de prédécesseurs depuis le milieu du 20^e siècle, de J.-B. Lotz ou G. Siewerth à E. Gilson. Ce petit ouvrage, s'il se présente sous un abord très classique et à l'aune d'une question qui ne paraîtra que trop rabâchée à bien des lecteurs, est pourtant loin d'être dépourvu d'intérêt spéculatif. Et à vrai dire, sans doute n'est-il aux yeux de la patiente réflexion philosophique pas meilleure voie que celle d'oser répéter avec clarté et science des arguments et des questions auxquelles l'emportement des modes n'a jamais daigné répondre en profondeur. Dès lors, les questions demeurent et les constats un peu rapides ne perdent pas en problémativité. Il en est ainsi de l'unilatérale « condamnation » de l'histoire de la métaphysique en sa globalité par la pensée de souche heideggérienne.

Une ligne de force de l'ouvrage se trouve sans conteste dans la généalogie qu'il instaure, par la médiation de la modernité, entre l'*impetus* heideggérien

et la mystique de l'immanence. L'auteur esquisse, certes à gros traits mais de manière assez convaincante, une voie qui, issue de l'univocité scotiste et de l'absolue liberté divine ockhamienne, mène à la séparation moderne de la nature et de la pensée rationnelle entérinée par Kant. Cette *via moderna*, coupée à la mystique de l'immanence qui prit son essor dans le Haut Moyen Âge rhénan en se détachant de l'extériorité de l'étant naturel pour se tourner vers l'auto-transcendance du Soi, affiche sans doute bien des traits communs avec l'effort heideggérien. La critique heideggérienne de l'ontothéologie apparaît être le parangon de cette pensée de l'immanence où, sous les auspices d'une mise au jour du là de l'être dans la pensée, il n'est en définitive plus question que de chercher le fond infondé d'une pensée séjournant en elle-même.

La question posée par l'auteur nous paraît à tout le moins des plus pertinente. Toute pensée qui s'affirme chrétienne et prend inspiration du projet heideggérien plutôt que d'une métaphysique de *l'étant en tant qu'il est* se devra d'affronter les difficultés inhérentes à son commencement, et l'on sait combien la pensée philosophique est constitutivement inquiète de ce dernier. L'auteur oppose donc très classiquement et, oserait-on ajouter, sans plus de médiation critique spéculative, la pensée de Thomas d'Aquin à ce tour pris par la modernité. Loin de vouloir prendre pied sur le sol toujours dérobé du non-être (ni d'ailleurs sur celui d'un être logique absolument vide de type hégélien pourrait-on compléter), l'Aquinate se tourne d'abord vers l'*ens* qui, le premier, se donne à la pensée. « Être fidèle à l'étant, c'est se rendre docile, en épousant l'attente même de l'esprit, à ce qui nous est donné à connaître, et qui est toujours déterminé et fini » (102). Pour cela, il faut selon Y. Floucat, manifestement inspiré des intuitions d'Aimé Forest et, très explicitement, du Père Pierre-Ceslas Courtès, décloisonner les possibilités internes d'une métaphysique du fini.

Loin des abstractions vides et stériles, la métaphysique de Thomas est une métaphysique tournée d'abord vers le fini et le concret, non sans en démontrer la dépendance envers un être absolu, seul subsistant *par soi*. De nature cependant, la raison d'étant montre d'abord la différence, la négation interne qui la transit et la multiplie. Il est à cet égard méthodologiquement fondamental de montrer la priorité et la pertinence du point de vue de la substance composée qui possède l'être, plus originaire en définitive que les perspectives séparées de l'essence ou de l'être même. Y. Floucat aurait pu sur ce point évoquer plusieurs devanciers : L.B. Puntel (*Analogie und Geschichtlichkeit*, 1969) et R. te Velde (*Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, 1995) notamment. Mais c'est la priorité accordée méthodologiquement au principe de non-contradiction par les études du Père Courtès qui donnent leur *impetus* au travail d'Y. Floucat. L'identité présuppose la non-contradiction. Avec les termes mêmes du Père Courtès : « la raison, dans le jugement d'identité, divise l'être pour le réunifier. Et cela ne serait pas possible si l'être pour la raison ne comportait que l'être. La connaissance s'achèverait, ou plutôt serait entièrement donnée dans la première opération de l'esprit [...]. On voit que pour saint Thomas, la métaphysique ne repose pas sur une pure intuition de l'être. L'intelligence immédiate de l'être, *intellectus entis*, se for-

mule dans un jugement qui comporte une pluralité et donc, avec la division, une altérité de termes réunis dans le jugement d'identité, qui se révèle division niée, division dans l'esprit, niée pour la chose » (COURTÈS, P.-C. : *L'Être et le non-être selon Thomas d'Aquin*, cité 127-128). Le primat de la non-contradiction se tire tout simplement de l'impossibilité éprouvée par l'esprit de saisir l'étant dans son unité sans le distinguer de ce qu'il n'est pas. Et en ce sens, souligne selon nous avec raison Y. Floucat, il serait vain de penser que ce principe de la raison est inné ; il est *naturel*.

Cette priorité de la non-contradiction permet à l'auteur de mettre en évidence une métaphysique du concret rythmée par l'analogie de proportionnalité, tout en demeurant fondée dans la causalité exemplaire et efficiente. L'étant, dans son être participé, n'est pensable que par la formation de l'idée de non-être et de division qu'elle implique. Citons directement Y. Floucat :

« Le choix entre le principe d'identité et le principe de non-contradiction à titre de tout premier principe (de l'être comme du connaître), se révèle ici décisif. En effet, dans son rapport à l'étant, notre esprit ne peut assumer le fini que selon le mode intentionnel dont il le vit. Confronté non à un absolu d'identité, mais à une pluralité d'étants (*res sunt*) dans laquelle l'un n'est pas l'autre – nul 'ce qui est' (*quod est*) ne s'identifie à son propre acte d'exister en sorte que tout *ens* n'existe qu'en n'étant pas l'être même (*ipsum esse*) –, l'intellect ne peut pas ne pas concevoir la pure et simple négation qui divise le non-étant de l'étant. L'un n'est pas l'autre car, plus radicalement, aucun étant n'est son être et, par conséquent, ne se suffit à lui-même. Il y a en lui une distance entre l'étant qu'il est, déterminé par une certaine essence, et son *esse*, distance qui ne brise assurément pas son indivisibilité ou son unité, mais qui témoigne de ce que cette unité est imparfaite, parce que composée de deux co-principes réellement distincts et indissociables » (183-184).

Le jugement d'existence ne fait que révéler cette distance interne à l'étant et manifeste en conséquence l'irréductible pluralité des rapports possibles à l'*esse*. Mais si le jugement d'existence doit faire renoncer à un concept d'*ens commune* parfaitement abstrait et un, le philosophe doit faire droit à l'unité d'une participation à l'être, à une polyvalence qui n'exclut pas toute similitude mais fait montre d'une « réalisation proportionnelle de l'étant commun (*ens commune*) en tout ce qui est » (146). Si le concept d'étant est prédicable de manière proportionnelle, c'est qu'il possède, appréhendé dans son abstraction, une ouverture analogique, en quelque sorte virtuelle, indéniable. Cajétan avait déjà usé de distinctions similaires. Mais il est d'autre part évident, ajoute Floucat, que l'étant ne se découvre dans son actualité propre à chaque fois que dans le jugement, puisque je ne peux concevoir sa *proportio ad esse* elle-même que par l'entremise d'un jugement d'existence. L'unité de ces deux moments fut fort bien exprimée par le Père Jean-Hervé Nicolas, que nous paraphrasons suite à Y. Floucat : le jugement ne fait qu'actualiser ce qui est en puissance dans le concept. C'est en quelque sorte le jugement d'existence qui fait éclater le concept d'étant en une multiplicité de prédictions analogiques *possibles*.

Y. Floucat s'efforce donc de réconcilier ce que B. Montagnes appelait thomismes de l'essence d'une part et de l'acte d'être d'autre part. Il soutient la pertinence de la notion de concept analogique d'*ens*, tout en le subordonnant aux vertus différenciantes de l'acte du jugement. Aussi s'éloigne-t-il radicalement d'un concept d'« analogue transcendantal », larvé dans une proportionnalité insuffisamment fondée dans la dépendance causale de l'acte d'être et unissant ainsi sous sa raison tout ce qui « a l'être », sous quelque mode que ce soit. L'auteur attribue ensuite d'une malheureuse tradition qui remonte déjà aux critiques élevées par Gilson et Fabro, la parenté d'une telle conception trop « proche de l'univocité scotiste » à Cajetan. Si certes ce dernier n'a peut-être pas rendu justice à toute la profondeur de la doctrine thomasmienne de l'acte d'être et a fait prévaloir l'analogie de proportionnalité, un examen détaillé de ce qu'il appelle concept formel, produit de l'impression des concepts logiques, seuls univoques, dans le substrat offert par un intellect possible quant à lui radicalement particulier et nerf de la prédication analogique, nous semble devoir exempter le cardinal originaire de Gaète de tels rapprochements. Selon toute vraisemblance, les résultats que l'on tirerait d'un tel examen ne seraient peut-être pas si éloignés de ce mode intentionnel dont nous parlait plus haut l'auteur, prisme particularisant sous lequel l'esprit appréhende l'étant dans sa différence radicale et qui, peut-être, ouvrirait déjà la voie à ces belles thèses défendues par Y. Floucat :

« Le concept analogique d'étant ne peut donc avoir de consistance propre et être ramené à une certaine unité, tout en honorant pleinement la ratio diversifiée qu'il a dans les étants divers, qu'en vertu non point d'un *universale abstractum* chimérique tel que l'"analogie transcendantal", mais par une fidélité toujours plus grande à la visée de ce qu'il entend signifier (*res significata*) : la participation semblable, et pourtant à chaque fois unique et donc irréductiblement polyvalente, de l'étant à l'esse. La visée du mystère de l'étant dont l'actualité première d'exister échappe à tout concept, et qui ne nous est donné que dans une multiplicité de subsistants divers, est, au premier chef, concernée par cette distinction entre la *ratio significata* et la *res significata*. L'ajustement à l'*ens* comme 'ayant d'être' (*habens esse*), dont l'un n'est pas l'autre, ne requiert assurément pas une négation du mode de signifier (*modus significandi*) de notre concept, puisqu'il ne s'agit pas de quitter le fini, mais de le pénétrer jusqu'en ce qu'il a de plus actuel et de plus mystérieux en même temps que de plus approprié à une détermination à chaque fois unique, d'une façon toujours plus adéquate » (191-192).

Il n'y a pas d'unité conceptuelle parfaitement abstraite de l'*ens commune*, participée diversement à la fois par le seul qui soit par soi et les diverses créatures. En ce sens, la pensée de Thomas n'est pas une onto-théologie ou une ontologie générale. Elle prend sa source dans ce moment paradoxal où le Tout Autre se donne à penser sous les formes de notre langage. Le petit ouvrage stimulant d'Y. Floucat donne à coup sûr d'excellentes bases pour se replonger à nouveaux frais dans les relations houleuses qu'entretiennent métaphysique thomiste et pensée heideggerienne. Reste qu'il ne donne encore qu'une invitation à aborder de front la question des heideggeriens actuels : le

langage de l'être est-il bien celui sous lequel le Dieu des chrétiens s'est révélé au premier chef ?

JULIEN LAMBINET

SIEWERTH, Gustav : *La philosophie de la vie de Hans André*. Présentation et notes de Pascal Ide, traduction d'Emmanuel Tourpe. Paris : Desclée de Brouwer 2016, 337 p., ISBN 978-2-220-06901-2.

Nous nous réjouissons de tenir entre nos mains la première traduction française d'un petit texte important, consacré par le néo-thomiste allemand G. Siewerth (1903–1963) à la philosophie de la nature de son contemporain et ami, le philosophe et botaniste Hans André (1899–1966). Important, cet opuscule l'est à plus d'un titre. Il s'agit tout d'abord du premier commentaire un tant soit peu approfondi de l'intention philosophique d'André. Il est en outre écrit par un proche, dont la propre philosophie « empathise » avec celle d'André. Or l'œuvre philosophique d'André, qui compte au moins six volumes mêlant étude de la nature, métaphysique et intuitions théologiques est, nous allons le voir, loin d'être dénuée d'intérêt. L'opuscule de G. Siewerth ensuite, est une pièce neuve et éclairante – l'une des seules explicitement centrée sur la philosophie de la nature –, concernant la métaphysique propre de ce penseur original et crucial pour la compréhension du renouveau néo-thomiste dans l'Allemagne du milieu du XX^e siècle. La pensée très spéculative de Siewerth est élaborée au croisement de celles de Thomas d'Aquin, Hegel, Heidegger et en constant dialogue avec les puissants néo-thomistes de son temps qu'étaient notamment J. Maréchal, K. Rahner ou J.-B. Lotz. Enfin, il faut encore souligner, à la suite des recherches menées en d'autres lieux par E. Tourpe, traducteur pour l'occasion de ce petit opuscule, combien H. André et G. Siewerth ont fourni nombres de soubassements métaphysiques et ontologiques éclairant la théologie de cet autre grand penseur avec lequel ils nouèrent tous deux de véritables liens d'amitié, Hans Urs von Balthasar. A cet égard, la vision cosmologique d'Hans André exposée ici par G. Siewerth en connivence avec sa propre ontologie, offrira bien des éclaircissements et des compléments à la vision propre de von Balthasar. Pascal Ide, auteur d'une thèse sur la théologie du don de von Balthasar, ne se prive pas, dans l'introduction et les notes abondantes qu'il livre à la présente traduction, d'y faire plusieurs fois référence.

Il faut tout d'abord souligner l'originalité de la démarche d'André qui, comme le souligne d'emblée Siewerth, ne cherche à faire ni une théorie des sciences naturelles, ni une métaphysique spéciale de la nature, qui risquent toujours de placer la philosophie comme à la remorque des faits empiriques. Mêlant à la fois métaphysique aristotélo-thomiste et *Naturphilosophie* romantique, il veut éclairer la nature à partir de catégories ontologiques ou métaphysiques fondamentales, sans pourtant, en véritable botaniste de métier, jamais cadencasser l'originalité et la profusion des faits empiriques sous quelque déduction purement a priori. Ecartant dans toute approche du fait scientifique, tour à tour interprétations idéaliste-formaliste et matérialiste, Sie-

werth/André prône une approche « philosophico-philosophique », prise à partir de l'être même, c'est-à-dire en définitive du tout de la substance composée en son processus ontologique constitutif. A vrai dire, il s'agit d'allier, pour André comme pour Siewerth, une phénoménologie ouverte à l'irréductible nouveauté des faits et une métaphysique de l'être entendu comme ouverture à partir de laquelle les phénomènes émergent et peuvent être éclaircis.

L'approche prend sa source d'une compréhension analogique de l'être thomiste, rythmée par la division fondamentale qui existe en tout degré de réalité entre l'acte et la puissance. C'est là, selon Siewerth/André, une compréhension à la fois fondatrice et articulée qui cherche à rendre compte de la diversité des modes d'apparitions de l'être (phénomènes qualitatifs et quantitatifs) à partir de la loi même de ce dernier, conçue comme cadre transcendantal fondamental qui structure l'histoire et la nature. La différence, le non-être, le non-acte, la puissance, ne sont jamais exclus de l'être ; jamais ils ne le contraignent ni ne le limitent. La potentialité est donc rendue possible par l'être lui-même et en constitue comme la possibilisation interne, la puissance par laquelle l'acte se rend possible à lui-même (cfr 126). Aussi l'être ne se déploie-t-il et ne se communique-t-il qu'au cœur du potentiel et de sa variété indéterminée, la faisant ainsi parvenir elle-même à la profondeur de l'être. Ce n'est en définitive que par sa différenciation interne, qui fait advenir toute potentialité à l'acte, que l'être se communique et, se réalisant, fait ainsi retour en quelque sorte sur lui-même.

Siewerth/André envisage dès lors toute théorie scientifique à partir de l'advenue à soi de l'être de la substance en sa constitution et son développement. Aussi ce mouvement de déploiement et de reprise de soi de l'être au cœur de la matière préside-t-il à la réinvention, au fil des découvertes du XX^e siècle, de la théorie goethéenne de la *Gestalt* en botanique par exemple. André souligne comment le développement de la plante se structure à partir d'un noyau intérieur qui se déploie vers l'extérieur avant de se reprendre en sa figuration accomplie. La dynamique de l'intérieur et de l'extérieur, de l'expression de l'être même de la substance en ses accidents, du haut de la profondeur de l'acte et du bas de la pure puissance matérielle, du ciel et de la terre, de la lumière et de l'obscurité, structure la configuration des processus naturels jusqu'à donner son cadre au déploiement de la vie dans ses manifestations supérieures. C'est parce que l'engendrement fait advenir chaque étant à sa propre profondeur d'être et manifeste le plus nettement les épousailles « cosmologiques » de l'être en acte et de la puissance, qu'il s'y révèle sans doute le plus clairement pourquoi la philosophie de la vie apparaît comme la culmination d'une philosophie de la nature passée au crible des illustrations offertes, au fil de pages informées des résultats les plus pertinents de son époque, par la cosmologie, la botanique, la théorie de la lumière, etc. Le titre, comme le note très justement Pascal Ide dans sa riche introduction à l'ouvrage, s'explique « *par antonomase* », parce que « la vie est la nature *par excellence* » (36).

Ce qui est remarquable dans cet exposé, est qu'en dépit de la saveur romantique que l'on pourrait déceler en ces quelques lignes, André se refuse en

vérité toujours à établir une sorte de déduction a priori de la nature en fonction de principes idéels, mais use de la perspective de l'être plutôt comme d'un métalangage apte à révéler une cohérence sapientielle au sein de la nature en son tout comme en ses parties. En outre, notre botaniste n'abandonne pas les détails de la rationalité mathématique, ni la spécificité scientifique des phénomènes qualitatifs ou quantitatifs ainsi que leur potentiel d'explication. Plutôt que de laisser derrière lui la ratiocination des modernes si l'on veut, il tâche d'en révéler la dimension métaphysique. Il la reprend à partir de l'être même, s'agissant essentiellement d'éviter de réduire les résultats des sciences à leur conceptualité « abstraite ». André étudie la structure des étants élémentaires, des unités d'énergies ou des atomes de réalité à partir de leur inscription relationnelle dans le tout, ce qui seul leur donne à la fois « réalité », sens et une détermination véritablement mesurable.

Les pages sur la lumière et la couleur qui terminent l'ouvrage sont sans doute celles qui illustrent le mieux ce propos. La question du rapport existant entre manifestations qualitatives et mesure quantitatives est de première importance. Pour André, le vert de la plante n'est ni une projection psychique, ni un phénomène accidentel. Les couleurs ouvrent à la constitution ontologique de la réalité et font entrer en résonance degrés d'ondes ou de fréquences et structure « actu-potentielle » de l'être. Le vert de la plante manifeste la rencontre de la force active du jaune de la lumière du soleil et de la matière bleutée, « en carence d'irradiation », du ciel. Cette alliance des principes lumineux et obscur symbolise avec le rythme même de la vie terrestre et trouve une expression particulière pour le botaniste dans l'analyse des processus à l'œuvre au sein de la photosynthèse. La rencontre de ces diverses perspectives et la correspondance qu'elles induisent entre la perception humaine et l'analyse des faits scientifiques est ce qui, sous le prisme de l'ontologie, donne sens aux phénomènes naturels.

On ne pourra le nier, la lecture de ce génial petit ouvrage n'est pas aisée. La traduction, de bonne facture, est certes par endroits un peu littérale, mais c'est le langage original de l'auteur, toujours guidé par le tout, qui doit surtout être mis en cause. La conception holiste de la création qu'il développe a cette originalité de ne pas prendre pour point d'appui quelque partie de la réalité naturelle, ce qui aurait tôt fait de la replonger dans la parenté des théories des correspondances chères à l'hylozoïsme renaissant. Siewerth et André partent tous deux du point de vue supérieurement réflexif de l'être même, dont l'ouverture et la transcendance vis-à-vis de tout genre permet au discours du penseur de se situer toujours à juste distance critique de son objet d'études. Malgré tout, l'aspect organique du langage de Siewerth condense parfois son verbe – et peut-être plus spécialement encore dans cet ouvrage – au point qu'il paraît parfois fort abstrus. Les différents « niveaux » de discours sollicités s'entremêlent et évoquent tour à tour, de façon fort ramassée, théories et résultats des sciences expérimentales, perspectives philosophiques oscillant entre phénoménologie de souche heideggérienne et métaphysique thomiste, allusions théologiques, ou encore diverses formes poétiques là où l'objet semble toujours se dérober à l'approche conceptuelle.

L'idée d'assortir le texte d'un ensemble de notes explicatives est en ce sens très appréciable. Mais, peut-être par excès de prudence, ces notes, très majoritairement éclairantes et de grande qualité, parfois tout au plus illustratives et très érudites, sont souvent tellement longues qu'elles en viennent à découper et étouffer le texte siewerthien lui-même, de sorte qu'il peut arriver d'être gêné par la présentation matérielle de cette publication. Sur nombre de pages, on ne trouvera que quelques lignes du texte traduit seulement, voire aucune, avant de pouvoir continuer la lecture parfois bien plus loin. Il faut encore souligner le découpage en titre et sous-titres ajouté au texte original qui, s'il a vocation de rendre plus lisible l'articulation des arguments, rompt parfois abusivement le rythme de lecture et ne facilite pas l'appréhension du texte dans son unité organique. Parce que précisément la langue de Siewerth, certes exigeante, prend sa source du tout et pose son propre rythme spéculatif, ce découpage scolastique pourra paraître, pour un lecteur un peu rôdé à cet auteur, artificiel.

Ces petits défauts cosmétiques surpassés, on ne boudera pas son plaisir devant la pensée d'envergure qui s'exprime dans cet ouvrage, dont l'auteur reste malheureusement encore bien trop peu traduit.

JULIEN LAMBINET

