



HAL
open science

Comptes-rendus

Matthieu Amat, Christian Papilloud, Marco Damonte, Roger Pouivet, Aline Medeiros Ramos, Mario Castellana

► **To cite this version:**

Matthieu Amat, Christian Papilloud, Marco Damonte, Roger Pouivet, Aline Medeiros Ramos, et al.. Comptes-rendus. *Studia Philosophica*, 2020, 79, pp.201-224. <10.24894/StPh-fr.2020.79014>. <hal-05342441>

HAL Id: hal-05342441

<https://hal.science/hal-05342441v1>

Submitted on 12 Nov 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-SA 4.0 - Attribution - ShareAlike - International License

Buchbesprechungen | *Comptes rendus*

Dossier Georg Simmel

Comme Georg Simmel (1858-1918) l'avait pressenti, son œuvre a fait l'objet d'une réception erratique, par éclipses, singulièrement partielle. Se considérant d'abord comme un philosophe, il fut lu, le plus souvent, d'abord comme un sociologue. Auteur d'essais stimulants sur les objets les plus divers (la parure, le secret, la frontière, le paysage, l'aventure...), il lui fut mille fois ponctuellement emprunté, sans que l'esprit de son œuvre fût par-là davantage éclairé. Le caractère extrêmement mobile de sa pensée a engendré une œuvre dont il est difficile de dégager un programme et qui n'a pas fait école. Les traces dispersées de son héritage se retrouvent en esthétique comme en sociologie, en philosophie sociale ou de l'économie, dans les domaines les plus divers des *cultural studies* comme dans la polémologie.

Nous assistons depuis une dizaine d'années à un effort pour faire droit à l'ensemble de l'œuvre, et en dégager, sinon la dimension systématique, du moins l'unité d'intention. Laissant un peu de côté le Simmel 'flâneur', 'bricoleur' ou 'impressionniste', on découvre dans son œuvre une théorie de la valeur, une philosophie de la culture, une 'grande théorie' sociologique ou une métaphysique du social. Des monographies exhaustives sur tel aspect de l'œuvre (la religion ou l'art) font date, tandis que des textes jusqu'alors quasiment ignorés – les publications dans la revue *Jugend*, les écrits posthumes sur la liberté, ou les leçons de pédagogie tenues à Strasbourg – sont exhumés et étudiés.

Un événement éditorial majeur a rendu possible ce tournant dans l'histoire de la réception de Simmel : la publication des *Œuvres complètes* par O. Rammstedt, entamée dans les années 1980 et achevée en 2015, avec la publication du 24^e volume.¹ Nous disposons à présent d'un accès facilité à l'ensemble des monographies, articles, compte rendus, textes posthumes, publications anonymes, lettres, ainsi que d'une vue synoptique irremplaçable pour percevoir la physionomie d'une œuvre qui s'étale de 1881 à 1918. À cela s'ajoute la célébration du centenaire de la mort de Simmel, qui a vu s'organiser de nombreuses manifestations et a contribué à accélérer ce mouvement de redécouverte. Un *Simmel Handbuch* a paru en 2018 chez Suhrkamp, un autre est en préparation chez Metzler, ainsi qu'un *International Handbook* chez Routledge. Nous nous proposons de considérer ici trois ouvrages récents particulièrement représentatifs de cette nouvelle réception.

1 Georg Simmel: Gesamtausgabe (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989-2015).

Gregor Fitzi, *The Challenge of Modernity. Simmel's Sociological Theory*, London/New York: Routledge, 2018, 184 pages.

L'objet de l'ouvrage de G. Fitzi est très clair. Il s'agit de montrer que la sociologie de Simmel satisfait les critères d'une « grande théorie sociologique » tels qu'exposés par W. Schluchter : constituer une science positive ; se différencier de l'auto-interprétation spontanée du social ; être capable de fournir une théorie de l'action sociale, de la structure sociale et de leurs relations ; offrir une théorie de la formation des sociétés modernes ; proposer un diagnostic sur le présent et des propositions thérapeutiques pour remédier à ses pathologies (p. 2). Cette mise à l'épreuve de la sociologie de Simmel se déploie en cinq chapitres : « Théorie de la modernité » (p. 7-44), « Épistémologie sociologique » (p. 45-88), « Sociologie de la culture » (p. 89-122), « Anthropologie sociale » (p. 123-143) et « Éthique sociale » (p. 144-164).

Le pivot de l'interprétation est l'exkursus de la *Sociologie* de 1908 : « Comment la société est-elle possible ? ». C'est l'objet principal du chap. 2, après que le premier a présenté, de manière synthétique, quelques *topoi* de la théorie simmélienne du moderne (réification, urbanisation, mode...). En étendant la question kantienne des *a priori* de l'objectivité et en la posant non plus du point de vue de l'observateur mais de celui de l'acteur, Simmel a dégagé trois *a priori* qui rendent la société possible : 1. la typification d'autrui ; 2. la reconnaissance qu'autrui est toujours plus et autre chose que la somme de ses fonctions sociales ; 3. la présupposition d'une harmonie possible entre l'individu et la société.² G. Fitzi voit dans cette « épistémologie sociologique » les *a priori* de la structure sociale, de l'action sociale et de la validité ou légitimité sociale (p. 60-68). Le troisième *a priori* vaut comme synthèse des précédents : « l'épistémologie sociologique se concentre exclusivement sur la structure formelle qui caractérise la performance créatrice de l'action sociale, c'est-à-dire sur la compétence de l'acteur social à relier dans telle ou telle synthèse significative les domaines socialisés et non socialisés de l'expérience de la vie » (p. 66).

Articulant cette structure formelle avec le problème de la discordance croissante entre « culture subjective » et « culture objective » (les produits objectivés du travail humain) diagnostiquée dans la *Philosophie de l'argent*, l'auteur nomme « culture » la « performance qui coordonne l'action sociale et la structure sociale » ; « le travail culturel des acteurs sociaux constitue le facteur décisif pour permettre aux sociétés hautement différenciées de tenir ensemble, se développer et changer » (p. 67). La sociologie formelle s'articule ainsi à une sociologie de la culture (chap. 3) qui observe dans chaque domaine de la culture (art, science, politique, religion, droit, érotisme, économie, etc.) les formes, plus ou moins efficaces ou défailtantes, de cette articulation entre exigences structurelles et individuelles.

Dans le cas de l'« amour » ou « érotisme », par ex. – « l'une des grandes catégories formatrices de l'existence » (p. 115) depuis qu'elle s'est autonomisée de son substrat biologique –, la relation entre la structure (mettons des lois matrimoniales) et l'action (disons le désir) présente de rudes conflits, qui connaissent des formes de résolution provisoire plus ou moins satisfaisantes, depuis la prostitution ou l'adultère jusqu'à l'amour chrétien, reconnaissance inconditionnelle de l'individualité sans abandon d'un horizon universel (p. 114-117). De même la normativité religieuse peut-elle se faire structure écrasant l'action ; mais la forme culturelle qu'est la religion offre aussi des ressources pour atténuer le conflit, par exemple dans une certaine idée de « destin » qui inscrit la

2 Georg Simmel : *Sociologie* (Paris : PUF, 1999) 68-79.

contingence dans un ordre transcendant et qui est susceptible de se déclinier, dans la modernité, sous de nombreuses formes de religiosité. G. Fitzzi souligne la proximité et les divergences entre cette sociologie de la culture et les analyses de M. Weber sur les sphères de valeur. Chez Simmel, « la religion, l'art et l'érotisme (...) font montre d'un plus grand potentiel de variabilité, tandis que les relations sociales, l'économie et la politique présentent une plus grande tendance à la pétrification » (p. 120). Weber accorde un poids plus important à la politique dans la résolution des conflits entre structure et action ; on n'en déduira pas qu'il n'y a pas de sociologie politique chez Simmel, qui propose une théorie de la domination (*Herrschaft*) qui influence celle de Weber (p. 100).

Dans le chap. 4, G. Fitzzi interprète le dernier ouvrage de Simmel, *Intuition de la vie. Quatre chapitres métaphysiques* (1918) comme une anthropologie sociale. La thèse selon laquelle la vie est « auto-transcendance », dynamique ambivalente de position et de dépassement de limites, est présentée comme « l'« a priori des a priori » de l'action sociale » (p. 126). C'est un *a priori* anthropologique mais également sociologique, dans la mesure où Simmel est « historiquement conscient de la *conditio humana* dans les sociétés complexes et ne prend pas le chemin d'une ontologie anthropologique anhistorique » (p. 129). De fait, Simmel articule le point de vue sur la vie avec une théorie des mondes culturels, en quoi G. Fitzzi observe la forme ultime de la tension entre l'action et la structure sociale. L'auto-transcendance de la vie devient la forme génétique fondamentale reliant l'action et la structure.

Ce geste théorique a quelque chose d'un coup de force et dépasse la lettre du texte simmélien. Il n'est pas certain que Simmel eût pu écrire : « la vie, c'est-à-dire l'action sociale et les formes, c'est-à-dire les structures sociales » (p. 130). N'est-ce pas une lecture réductionniste qui, tout en concédant que « les formes sociales doivent être traitées comme un domaine de la culture parmi d'autres » (p. 136) applique finalement partout les *a priori* de la socialisation ? Ceci conduit à une description fonctionnaliste du processus de culture, dans un esprit parsonien ou luhmannien. Le « travail culturel » de mise en forme du donné devient le moyen de réduire la « contingence » tout en maintenant la complexité d'une société différenciée en systèmes (p. 67, 136). Or, dans la conclusion de la *Sociologie*, Simmel souligne l'« erreur » qui consiste à « tenir les catégories directement ou indirectement sociales pour les seules utilisables et pour utilisables dans tous les cas où doit être examinée la teneur de la vie humaine ». ³ Simmel insiste sur la valeur et la signification immanentes, *sui generis* de la vie cultivée et des formes de l'individuation, voire des objectivités culturelles elles-mêmes, en tant que potentialités de signification dépassant par principe toute fonction sociale.

C'est peut-être un angle mort de l'étude. Au reste, G. Fitzzi ne prétend pas épuiser le sens de l'œuvre, puisqu'il indique travailler à des « études séparées », dont l'une devrait être consacrée aux « publications philosophiques » (p. 6). Mais surtout : l'ouvrage prouve de lui-même le bien-fondé de son parti pris systématique, qui permet une synthèse remarquable et une très féconde hypothèse de lecture, au point qu'il s'agit sans doute de l'un des tout meilleurs livres sur Simmel. Cette lecture socio-anthropologique actualise la « métaphysique » simmélienne et contribue au dépassement de l'opposition entre « métaphysique » et « sociologie ». Elle prend également en charge le thème difficile et discuté de la « loi individuelle », considéré ici comme « réalisation éthique du troisième *a priori* de la socialisation » (chap. 5, p. 154). Contre les interprétations néoromantiques, G. Fitzzi

3 G. Simmel : *Sociologie*, op. cit., 742-743.

montre clairement que la loi individuelle, éthique de l'accord avec soi-même fondée dans « la profondeur temporelle de la vie morale individuelle », intègre aussi toutes les déterminations socio-culturelles qui font « l'histoire de l'individualité », de sorte que la « loi individuelle » dépasse la dichotomie entre l'accord kantien de la conscience avec elle-même et les obligations sociales (p. 154-156). Nous ne sommes pas pour autant dans une synthèse hégélienne : dans les sociétés hautement différenciées, la vie éthique oscille indéfiniment entre une tendance « analytique-déontologique » et une tendance « intuitive esthétique », dont Kant et Goethe furent pour Simmel les symboles les plus nets (p. 161-164). Cette conclusion aporétique au terme d'un ouvrage fort systématique rappelle que, pour Simmel, il ne peut exister de théorie synthétique définitive, puisque tout principe d'unification est nécessairement unilatéral.

Olli Pyythinen, *The Simmelian Legacy. A Science of Relations*, London: Palgrave, 2018, 209 pages.

Cet ouvrage partage avec le précédent la variété des objets considérés et la prise en compte de l'ensemble du corpus simmélien. Ainsi l'auteur considère-t-il successivement, dans une partie intitulée « Idées principales », la « méthode et [les] principes-clés » des travaux de Simmel (p. 11-29), la « sociologie de la socialisation » (p. 30-49), « l'effervescence de la vie moderne » (p. 50-68), « l'argent » (p. 69-82), « les formes sociales » (p. 83-101) et « la philosophie de la culture et de la vie » (p. 102) puis, dans une seconde partie (« Influence »), « la première réception de Simmel » (p. 127-160), la « réception d'après-guerre » (p. 161-179) et enfin la « résonance avec les discussions et débats contemporains » (p. 180-188). L'entreprise est cependant beaucoup moins systématique que celle de G. Fitzi. En effet, « ce que nous avons hérité de Simmel est essentiellement une certaine *manière de penser*, une méthode d'approche, une façon de poser les questions » (p. 5), de sorte que l'unité de l'œuvre est stylistique plutôt que théorique. Elle repose sur des principes formels transversaux, notamment sur la dualité forme/contenu et sur un « mode de pensée relationnel » (p. 4). Cette approche antisystématique n'empêche pas de nettes distinctions conceptuelles. Ainsi l'auteur nomme-t-il (après d'autres) « relationalisme » ce que Simmel nommait « relativisme », dans la mesure où « le relativisme dans sa forme conventionnelle voit la vérité affaiblie par sa relativité tandis que Simmel, au contraire, aspire à montrer que la vérité est *fondée sur des relations* » (p. 22). Sont distingués, de manière efficace, les versions « épistémologique », « sociologique » et « métaphysique » de ce relationalisme, selon qu'il est théorie de la vérité, de la socialisation ou hypothèse régulatrice sur l'unité du monde et la relationalité ultime du réel (p. 22-27).

Un autre trait formel de la pensée de Simmel est « son attention au petit et à ce qui est en apparence insignifiant », comme à un « prisme au travers duquel est vue la totalité ». C'est une manière d'articuler la pensée relationnelle et le schème de la forme : « le tout peut être connu à partir des parties », non par analyse, mais parce que la partie, par un subtil jeu d'échelle et d'analogie, contient et symbolise le tout (p. 186). L'auteur nomme ceci, dans la conclusion très stimulante du second chapitre, un « imaginaire scalaire alternatif » qui fait un pas de côté par rapport au problème classique des niveaux « micro » et « macro » (p. 45-47). « Plutôt que de modéliser le monde à partir de deux ou trois niveaux discontinus formant un emboîtement hiérarchique, [le relationalisme] le figure en termes de chaînes infinies de multiplicités (*manifolds*) ». Ces multiplicités, qui sont des « tous composés d'interactions entre leurs parties », sont elles-mêmes en action

réci-proque entre elles. L'approche permet d'ouvrir la « théorie sociale » à des « entités et des matériaux de taille et d'échelle variées » : non simplement les individus et la société, mais aussi bien les « minéraux qui composent nos smartphones », les « marchés » et le « changement climatique » (p. 47).

Simmel est dès lors une ressource majeure pour la « pensée contemporaine de la relation et du processus » et apparaît même comme un précurseur de la « théorie de l'acteur-réseau » d'un Bruno Latour (p. 181). La « relationalité », « courant sous-terrain et secret de la discipline sociologique mais même de l'ensemble de la pensée occidentale », c'est-à-dire aussi la « fluidité », dont A. N. Whitehead ou G. Deleuze ont montré qu'elle était refoulée par la philosophie, trouve en Simmel l'un de ses maîtres (p. 6). On pourrait toutefois préciser, avec G. Fitz, que la seconde modernité « alterne les phases de liquéfaction et les périodes de rigidité », ce que la dialectique simmélienne de la vie et des formes donne en effet les moyens de décrire.⁴ O. Pyyhtinen ne néglige-t-il pas un peu le second pôle du processus et avec lui la théorie simmélienne de l'objectivation ?

Parmi les objets plus précisément considérés, on retiendra le rapprochement, à propos de « l'expérience du choc », entre l'énergétique freudienne et l'analyse simmélienne de la « vie nerveuse », toutes deux proposant une théorie de la conscience comme protection vis-à-vis des excitations. L'ajout de la perspective de W. Benjamin, qui voit dans l'esthétique du choc la substitution de l'*Erlebnis* à l'*Erfahrung* rajoute du relief à ces analyses (chap. 3, p. 63-66). Stimulante est aussi la problématisation de la distinction simmélienne entre dyade et triade, cellules sociologiques dont l'auteur montre l'ambivalence : la dyade, premier élément de l'algèbre du social « est à la fois rendue possible et impossible par le tiers », de sorte que « l'unique manière d'être ensemble s'accomplit *via* un tiers *et*, pourtant, exclut simultanément ce tiers » (p. 88-91). La seconde partie sera très utile pour qui voudrait faire le point sur l'histoire de la réception de Simmel (seulement aux États-Unis et en Allemagne cependant).

Bien que « le legs de Simmel consiste moins à formuler des réponses à des questions sociologiques bien établies qu'à transformer l'ensemble du paysage des problèmes sociologiques », il s'agit bien pour O. Pyyhtinen de défendre, avec Simmel, une certaine orientation de la recherche en sciences sociales. Mais l'enjeu n'est pas de renforcer la place de Simmel dans le canon des auteurs classiques : « non conformiste », son œuvre relève moins de « la grande tradition de la discipline » que d'une « histoire alternative », voire d'une « contre-histoire de la sociologie », en quoi l'auteur trouve des impulsions pour « restructurer l'imaginaire sociologique » (p. 3, 6, 185). Il ne peut s'agir, avec cette étude, que de suggestions et d'influence : les motifs problématiques et heuristiques présentés comme les plus féconds (analogies, changements d'échelle...) ne sont pas analysés assez dans le détail pour en démontrer toute la consistance théorique – mais ce n'est pas l'objet d'un ouvrage qui précise s'adresser d'abord à des étudiants et se donne quasiment le statut de manuel (p. xi). De fait, il constitue une belle introduction à l'œuvre de Simmel, vivante et érudite, et certainement pas un manuel au mauvais sens du terme : nul de ces réductions schématiques à deux ou trois motifs formels, dont Simmel a si souvent souffert.

4 G. Fitz : The Challenge of Modernity, op. cit., 168-169.

Davide Ruggieri, *Lo sguardo dell'altro. Cultura, individuo e socializzazione nel pensiero di Georg Simmel*, Milan: Meltemi, 2019, 186 pages.

D. Ruggieri est déjà auteur de deux monographies (sur la réception de Schopenhauer chez Simmel et sur sa sociologie relationnelle) ; ce troisième ouvrage présente la forme plus libre d'un recueil d'études, voire d'essais. Ainsi se succèdent, après une préface de Sergio Belardinelli et une introduction de l'auteur (p. 17-29), les six chapitres suivants : « Société, relation, forme : une analyse comparée de G. Simmel et P. Bourdieu » (p. 33-53) ; « La question du capitalisme : forme, conflit, relation de G. Simmel à A. Honneth » (p. 55-71) ; « G. Simmel et le noyau "conflictuel" du concept de culture. Idée pour une (nouvelle) anthropologie sociale » (p. 73-87) ; « G. Simmel et M. Scheler : histoire d'une relation intellectuelle ambivalente » (p. 89-112) ; « Culture, pluralisme, différenciation : l'héritage de la leçon simmélienne » (p. 113-135) ; « Individu, style et personnalité » (p. 137-165).

Ces études peuvent se lire indépendamment les unes des autres, bien qu'elles communiquent et manifestent une unité d'intention que suggère le sous-titre de l'ouvrage : « culture, individu et socialisation ». On peut entendre : objectivation, homme, action réciproque. Il s'agit en effet d'articuler le plan horizontal de la *Wechselwirkung*, « l'entrelacement toujours plus dense de relations » du tissu social avec les rapports pour ainsi dire verticaux signifiés par la « culture », conçue comme processus d'objectivation et d'autonomisation des produits du travail humain (p. 19). Simmel est sociologue relationniste mais aussi philosophe de la « tragédie de la culture ». Dans une « perspective émergentiste », on découvre que les produits du travail échappent à leurs producteurs. C'est une « inversion téléologique » par où nos objets nous imposent des « orientations pratiques » que nous ne nous sommes pas données (p. 22-23).

Au croisement de la société et de la culture, c'est de l'homme dont il est question : « être qui a besoin de médiation », « animal qui pratique l'échange », « être indirect » (p. 20-21, 79-80). D. Ruggieri s'en réfère à la seconde modernité et congédie le thème postmoderne de la fin de l'homme. L'horizon est celui d'une « nouvelle anthropologie sociale », en contexte de liquéfaction, fragmentation et complexification des formes de vie et d'expérience, dans un capitalisme qui n'est pas seulement une structure économique, mais une « forme culturelle » (p. 25). Pour ce faire, l'auteur n'entreprend pas une lecture immanente, mais procède par confrontation et action réciproque entre Simmel et d'autres grands critiques de la société moderne : P. Bourdieu, A. Honneth, M. Scheler ou encore U. Beck, Z. Bauman ou R. Jaeggi.

L'explication avec Bourdieu vient combler un vide, tant il est vrai que les deux auteurs « dialoguent idéalement sur un objet de recherche commun : la relation » (p. 52). D. Ruggieri montre ce qui rapproche et distingue les couples habitus/champ (Bourdieu) et individu/société (Simmel), soulignant notamment l'entreprise commune d'objectivation de l'individuel (p. 36-37, 41-43). Quand Bourdieu est penseur du « nécessaire », Simmel est celui du « possible », en raison de son modèle émergentiste : ce qui naît de la relation n'est jamais explicable sur un plan déterministe (p. 43). Ce chapitre pose les linéaments d'un travail à prolonger. On s'étonne de ne pas voir interrogée la ressemblance entre la théorie du « capital symbolique » et les passages de la *Philosophie de l'argent* où Simmel déconstruit « l'égalité apparente avec laquelle [s'offre] le matériau culturel », égalité « qui (...) pass[e] sous silence que seul celui qui est déjà favorisé (...) possède la possibilité de

se les approprier » – si bien que les contenus de culture « engendrent l'aristocratie la plus inattaquable parce que la plus insaisissable ».⁵

C'est à une autre forme de critique sociale que Simmel se mesure dans le chap. 2 : celle de l'École de Francfort en sa troisième (Honneth) et quatrième génération (Jaeggi). Ce choix est très judicieux et rend à Simmel sa part dans les discussions sur les « formes de vie individuelles et sociales » dans la modernité capitaliste (p. 55-56). On découvre ce que la philosophie sociale de Honneth (comme diagnostic des pathologies entravant la possibilité d'une « vie bonne ») ou sa théorie du conflit (comme forme ambivalente d'intégration sociale) doivent à Simmel. Ainsi peut-on espérer « une réconciliation » de la tradition francfortoise avec la pensée simmélienne (p. 161), tandis qu'est renforcée la potentialité critique d'une théorie qui s'est présentée comme non engagée – « il n'est pas question d'accuser (...) mais seulement de comprendre », écrivait Simmel (p. 52).

La forme culturelle qu'est le capitalisme a à voir avec le fantasme de l'« absence de limite ». Du rapport à la limite, c'est ce dont doit se charger l'anthropologie qui est, selon Plessner, « savoir limite et savoir des limites » (p. 75) – par ex. des « concepts limites » que sont, selon Simmel, nature et culture (p. 82). C'est l'objet du chap. 3, où l'auteur montre ce que l'anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) doit à Simmel et à sa description de l'homme comme *Begrenztwesen* susceptible de transcender toutes les limites qu'il se donne (p. 61). Ce sont là des ressources théoriques nécessaires en contexte de globalisation et de fragmentation de l'expérience. Le chapitre qui suit, plus biographique, nourri d'un travail d'archives à la Bayerische Staatsbibliothek, explore la relation complexe et mal connue de Simmel et Scheler. C'est une contribution inédite et très importante pour les études simméliennes et schelériennes.

Le chapitre 5 affronte plus directement la question de la culture. Le relativisme simmélien n'est pas un « multiculturalisme » mais un « universel sensible à la différence », dans la forme d'un relationnisme « transcendantal » – la relation, dans sa propriété émergentiste, élève les « interlocuteurs » à une position qui n'est plus strictement la leur – et « critique », au sens d'une prise de conscience des différences (p. 115). Le « regard de l'autre », d'abord fait social élémentaire, prend une signification culturelle et herméneutique : « le sens du social ne s'épuise pas dans le social mais dans une dimension qui le transcende » (p. 131). Le chapitre suivant approfondit la dialectique culture-individu-société, en dialogue avec Bauman (l'individualisation comme « tâche ») et Honneth (lien structurel entre capitalisme et autoréalisation). Simmel permettrait de dépasser l'opposition société/individu, en direction d'une liberté conçue comme relation et d'un individu « singulier universel » (p. 163). Les critères sont difficiles à établir, qui permettent de distinguer les formes réifiées de cette objectivation de l'individuel (p. 150-151) et l'émergence, à même cette objectivation, de ce qui pourrait s'appeler « personnalité » (p. 154-155). Face à l'ambivalence des formes modernes de l'individualisation, D. Ruggieri en appelle à une « critique immanente » (p. 153). Cette piste très stimulante reste à l'état d'ébauche. Pour la suivre, il faudrait peut-être reconsidérer, outre l'héritage simmélien de l'École de Francfort, tout ce que Simmel doit à Nietzsche – figure essentielle et relativement absente des trois ouvrages ici présentés. Dans la variété de ses perspectives et la finesse de son style, par ses apports théoriques précis mais aussi par ses nombreuses

5 Georg Simmel : Philosophie de l'argent (Paris : PUF, 1989) 607.

suggestions, *Lo Sguardo dell'altro* prolonge avec brio la grande histoire de la réception de Simmel en Italie, inaugurée il y a un siècle par Antonio Banfi.

Matthieu Amat, Lausanne

Matthieu Amat, **Le relationnisme philosophique de Georg Simmel. Une idée de la culture**, Paris: Honoré Champion, 2018, 490 pages.

Depuis quelques années en Allemagne et en France, Georg Simmel connaît un regain d'intérêt en philosophie contemporaine et le livre que Matthieu Amat tire de sa thèse de doctorat s'inscrit dans cette entreprise de revalorisation d'une œuvre longtemps marginalisée dans cette discipline comme dans d'autres. La représentation de Simmel qui domine l'ouvrage est celle d'une figure « de transition » (p. 447), à la fois « point de convergence » (p. 48) et point de passage de plusieurs traditions philosophiques (le kantisme, le néo-kantisme, la psychologie des peuples, la logique des relations, la pédagogie protestante etc.) dont le relativisme est un relationnisme. Le projet d'Amat est de montrer en quoi ce relationnisme est à la base de la théorie simmélienne de la culture. Après une introduction qui revient sur les obstacles aujourd'hui connus à la réception de l'œuvre de Simmel (p. 13–48) et qui permet à l'auteur de présenter sa démarche, le livre s'ouvre sur trois parties. La première « Objectivité et relativité de la valeur » (p. 51–158) contient deux chapitres qui portent sur la théorie simmélienne de la valeur en rapport à la *Philosophie de l'argent* (1900). La seconde « L'esprit objectif et ses configurations individuelles » (p. 159–297) contient trois chapitres sur la culture, l'histoire et la pédagogie. La troisième « De la philosophie de la culture à la culture philosophique? Le relationnisme dans son 'concept cosmique' et sa vocation pratique » (p. 300–442) se compose également de trois chapitres sur l'individualité et la culture. Un « Bilan » (p. 443–450) résume les principaux résultats de l'ouvrage. Dans ce qui suit, nous revenons sur chacune de ces trois parties.

1. Objectivité et relativité de la valeur

Cette première partie a un double objectif. Il s'agit dans un premier temps d'expliquer le relationnisme de Simmel, puis dans un second temps de rendre compte de sa théorie de la valeur. On en vient, une fois n'est pas coutume, au concept de *Wechselwirkung* de Simmel qui pose les bases de son relativisme relationniste, et dont Amat reconstruit le statut et la provenance (p. 91) en montrant comment Simmel emprunte en particulier au principe de causalité de Kant, à la logique des relations de Hermann Lotze, à la psychologie des peuples de Moritz Lazarus et à la pédagogie herbartienne. Ce n'est qu'après être parvenu à dégager de ces influences son concept de *Wechselwirkung* que Simmel « découvre la forme » (p. 107) et fait un pas décisif vers une théorie de la culture comme théorie des formes. « L'action réciproque venait lier les atomes en quoi se dissolvaient les substances. Les séries constituées tendent à se refermer pour constituer des cercles. Du plan d'immanence des relations émergent des formes dotées de propriétés nouvelles, porteuses d'une validité spécifique. Ce processus d'émergence peut être nommé 'culture' » (p. 110). C'est dans ce 'milieu' que Simmel formule sa théorie de la valeur. Il ne s'agit pas que d'une théorie de la valeur économique, mais d'une théorie de la production des valeurs à la fois universaliste et concrète (p. 137), qui n'a pas de fondement au sens où elle reste inscrite dans l'idée de fragments (p. 147), dans « une action réciproque entre des éléments divers » (p. 151). Cette théorie de la valeur telle que Simmel la formule dans *Philosophie de l'argent* n'est pas encore une théorie de la valeur culturelle et de sa validité pour les individus. Pour cela, il manque à Simmel une

médiation qui est celle de l'esprit objectif non pas au sens hégélien du terme, mais au sens de la psychologie des peuples de Lazarus.

2. L'esprit objectif et ses configurations individuelles

Dans cette seconde partie, Amat revient aux influences de Moritz Lazarus sur la pensée de Simmel qui va reprendre de lui et réadapter au sein de son relativisme l'idée d'esprit objectif. Comme le dit Amat, « Lazarus constitue pour Simmel le médiateur principal du néo-humanisme allemand » (p. 173) et le concept d'esprit objectif vient à point pour jouer le rôle de berceau des valeurs et donner un fondement à la théorie simmélienne de la culture (p. 189–190). Ce n'est une théorie ni psychologique, ni sociologique. Il ne s'agit pas non plus d'une philosophie de la vie ou de l'histoire (p. 204–205), mais bien d'une philosophie de la culture où « l'esprit objectif devient une vie qui traverse et relie les produits de la culture » sans être « automoteur » (p. 205) puisqu'il est sans cesse alimenté par les individus dont il se distingue par sa dimension sur-subjective. Cet esprit objectif qui n'est pas un esprit total, qui n'est pas téléologique et dont le mode de fonctionnement n'est pas dialectique permet à Simmel de libérer sa philosophie de la culture de l'historisme, sans pour autant sacrifier l'histoire. L'histoire comme la psychologie ou la sociologie proposent des concepts qui expriment des synthèses comme si celles-ci étaient données dans la réalité. L'avantage de la théorie de la culture est de proposer une investigation de ces synthèses et de ne pas les tenir pour données (p. 241). Les écrits pédagogiques de Simmel mettent bien en évidence les enjeux et les difficultés d'une telle investigation. La relation pédagogique est une action réciproque (p. 275–276) au sein de laquelle seule peut prendre place l'enseignement qui « n'est pas l'expression singulière et inanalysable d'une force proprement individuelle (...) mais déjà une synthèse de vie et d'esprit objectif » (p. 277). La pédagogie ne se réduit donc pas à transmettre des contenus ou des compétences techniques (p. 285), mais vise bien à développer la culture des individus et à travers eux, à contribuer à la vie de l'esprit objectif qui permet aux individus de s'orienter dans leur propre vie. Or, pour que la culture acquiert cette fonction d'orientation dans la vie individuelle, « il lui manque encore la dimension méta-éthique » (p. 301) qui va pousser Simmel à reformuler son relationnisme.

3. De la philosophie de la culture à la culture philosophique? Le relationnisme dans son 'concept cosmique' et sa vocation pratique

« La théorie de la valeur et la philosophie de l'esprit s'articulent dans une cosmologie de la culture » (p. 307) – tel est le message de cette troisième et dernière partie de l'ouvrage de Amat. La culture objective comprise comme production de biens culturels devient monde, l'individu compris comme produit d'une socialisation devient également un monde, monde compris à chaque fois comme « le résultat d'une activité synthétique de mise en forme imposant une légalité à des contenus donnés » (p. 310). Cette cosmologie ne culmine jamais dans un système (kantien ou diltheyen) de la culture (p. 321). Simmel reste en cela fidèle à son pluralisme, ce qui lui permet également de situer la position de l'individu comme monde de culture subjective au croisement des mondes de la culture objective. On retrouve ici la thèse peut-être un peu plus connue dans la littérature secondaire du croisement des cercles sociaux, qu'Amat reprend et augmente en parlant de « cercle social à la seconde puissance » qui deviendra le monde culturel tel que Simmel le conçoit (p. 339). C'est ici que la culture trouve sa dimension méta-éthique que l'on peut exprimer ainsi : s'orienter dans la vie mène à adopter une conduite de vie qui a une dimension éthique dans laquelle cette conduite de vie ne s'épuise pas puisque les exigences éthiques « n'épuisent pas toutes celles auxquelles la vie

individuelle est soumise en tant que vie culturelle » (p. 371). C'est ce qui fait qu'un livre comme la *Philosophie de l'argent* n'est pas seulement une philosophie de l'argent, mais bien une description des formes de la culture, adaptées à la vie moderne. Pour le dire autrement, la *Philosophie de l'argent* décrit la manière dont les individus s'approprient l'esprit objectif d'une époque. Amat retrouve ici un des fondamentaux de la philosophie de la culture chez Simmel : le rapport à la culture est individuel, et c'est au plan de l'individuel que les sphères de la culture s'entrecroisent. La cosmologie de Simmel dont Amat relève le trait mystique (p. 436–439) sort ainsi la philosophie de la culture des oppositions structurales (sujet/objet, partie/tout etc.) dans laquelle elle avait pu s'enfermer par le passé.

Le livre de Matthieu Amat est à la fois riche, dense et il innove sur certains points. Il est nouveau de situer dans la *Philosophie de l'argent* et la théorie de la valeur de Simmel les germes d'une théorie de la culture qui, même si elle n'est pas encore aboutie en 1900, apparaît déjà comme l'un des piliers importants de l'œuvre de Simmel. Dans le monde francophone, il est également nouveau d'avoir repris le dialogue de Simmel avec la première psychologie des peuples, en particulier la notion d'esprit objectif de Lazarus, et d'avoir confronté Simmel et Lazarus aux grandes tendances de la philosophie du 19^e et du début du 20^e siècle. En outre, le lien entre théorie de la valeur, esprit objectif et individualité comme fondement de la philosophie simmélienne de la culture est très bien construit. L'ouvrage n'évite pas quelques travers qui sont le propre de tout travail de thèse. Ainsi, nous regrettons la longueur de la seconde partie sur l'histoire et l'historisme qui, si elle avait été plus courte, ne donnerait pas le sentiment que l'auteur perd parfois de vue son objectif. Même regret sur la troisième partie, qui aurait gagné à être plus synthétique. Enfin, la discussion sur la *Wechselwirkung*, tout aussi intéressante qu'elle soit, tend un peu trop du côté du fonctionnalisme de Lotze et de la pédagogie de Herbart – Simmel cherche à exprimer la réciprocité de ces « actions réciproques » en dehors des formats de la logique, ce pourquoi, par exemple, la logique du sacrifice prend chez lui tant d'importance. On aurait également pu parler de l'influence des Lumières berlinoises à ce propos comme à propos du relationnisme de Simmel, théorie du poids plutôt que de la classification. Mais rien de tout cela n'atteint à la qualité de cette thèse qui fera avancer le débat sur et autour du relationnisme simmélien.

Christian Papilloud, Halle

Weitere Rezensionen | Autres comptes rendus

Roger Pouivet, *Philosophie contemporaine*, Paris: Presses Universitaires de France, 2018, 231 pages.

Una precedente edizione di quest'opera è stata pubblicata 10 anni fa dalla stessa casa editrice. Lo scopo della presente recensione non è tanto comparare i due testi che presentano differenze minime, quanto interrogarsi sulle ragioni che hanno spinto Pouivet a ripresentare il suo lavoro, cioè chiedersi che cosa renda la sua presentazione della filosofia contemporanea ancora importante per chi si accosta alla storia del pensiero di questo arco temporale. La risposta risiede nell'originalità dell'impostazione di Pouivet, il quale elude una storia ricostruita per autori, per correnti o per temi e propone invece diversi criteri in base ai quali classificare le proposte dei pensatori contemporanei.

Pouivet non difende la sua scelta, ma si limita a proporla nei vari paragrafi dell'*Introduction*. Se la frammentarietà è la cifra della filosofia contemporanea, egli ha ragione nel fare un passo indietro, tentando di definire che cosa sia il contemporaneo e che cosa sia la filosofia. Nel primo caso distingue un significato descrittivo da uno prescrittivo, per poi dichiarare la sua posizione: la nascita della filosofia contemporanea va fatta coincidere con la lezione inaugurale tenuta nel 1895 da Kazimierz Twardowski presso l'università di Lvov in Polonia e si distingue per essersi trasformata in un fenomeno di massa. Per quanto riguarda la filosofia, la posizione di Pouivet è altrettanto provocatoriamente originale, infatti si chiede se la filosofia non sia già sparita, trasformata, da un lato, in una forma sofisticata di letteratura o, dall'altro, in una forma *sui generis* di scienza. Queste questioni introduttive tradiscono una certa dipendenza delle riflessioni di Pouivet dal contesto francese da cui sorgono e al quale sono destinate, ma soprattutto indicano come il suo approccio alla storia utilizzi un metodo più teoretico che documentale.

Questi presupposti portano l'autore a proporre delle ampie categorie di riferimento, a partire da quelle di filosofia analitica e filosofia continentale. Questa distinzione viene accettata come una divergenza di fatto e indiscutibile, funzionale a caratterizzare due modalità di concepire la filosofia. Essa consentirebbe di stilare un elenco di filosofi analitici e di filosofi continentali in base alle fonti a cui fanno riferimento, al ruolo dell'argomentazione e della visione (cioè dell'uso della facoltà dell'immaginazione in sede argomentativa), all'ideale di chiarezza e di profondità, a ciò che è lecito aspettarsi dall'indagine filosofica, al riferimento ad un modello letterario piuttosto che scientifico, al ricorso ad uno stile letterale o metaforico e, infine, alla riconosciuta possibilità di approssimarsi alla verità.

Nel secondo capitolo viene affrontato il ruolo che la storia della filosofia ricopre nei confronti della filosofia stessa. Riprendendo alcune pagine di Richard Rorty, Pouivet presenta quattro tesi circa il nesso tra la filosofia e la sua storia: indipendenza, correlazione, dipendenza e identità. La via suggerita da Pouivet, ripresa da Pascal Engel, consiste nella proposta di una *storia a ritroso*, cioè di un approccio storico filologicamente informato, dunque fedele e contestuale, che si interessi ai temi cari all'agenda filosofica contemporanea e che aiuti a comprendere la genesi di determinate questioni.

Il terzo capitolo riguarda il ricorso alla logica considerato in tutta la gamma che va dal necessario al dannoso. Pouivet propende per una soluzione intermedia, suggerendo come le tesi filosofiche debbano risultare consistenti. Viene discussa l'influenza di Frege, l'importanza della logica per la tradizione filosofica occidentale, l'esistenza di diversi tipi di logica e la distinzione, da un lato, tra la riflessione filosofica sulla logica matematica e, dall'altro, la logica prettamente filosofica, concentrata sugli aspetti semantici e sulla logica dei predicati.

Un altro dibattito che secondo Pouivet consente di classificare le correnti filosofiche contemporanee è quello circa il realismo, considerato nel quarto capitolo. Il realismo e l'anti-realismo, identificato dall'autore con l'idealismo, non senza un eccesso di imprudenza, hanno determinato, tra l'altro, il ritorno di tematiche ontologiche e metafisiche. Rifacendosi a Nelson Goodman, Pouivet distingue le seguenti posizioni: il pluralismo ontologico, l'indeterminatezza descrittiva, l'antirealismo semantico e l'antirealismo ontologico.

Il ruolo della conoscenza umana diventa determinante, tanto che vi è dedicato l'intero capitolo quinto, dove si mostra come oggi l'*epistemologia*, che ricoprirebbe un ruolo centrale nell'indagine speculativa a partire dalla modernità cartesiana, sia messa radicalmente in discussione. In particolare, Pouivet sostiene che l'epistemologia contemporanea si caratterizzi

per la critica allo scetticismo: a partire da George E. Moore non sarebbe più possibile concepire una teoria della conoscenza umana come risposta alla sfida scettica, poiché tale sfida non è esterna, ma interna alla stessa indagine epistemologica. D'altra parte, la ricerca delle condizioni di possibilità della conoscenza deve tenere conto anche della dipendenza dell'impresa conoscitiva da fattori sociologici e storici, aspetto su cui insistono tanto i filosofi continentali, quanto i filosofi della scienza. Pouivet sposta l'attenzione sull'eredità wittgensteiniana circa la certezza, sulla nozione di fallibilismo, sulla centralità della nozione di garanzia e sull'epistemologia delle virtù (*épistémologie des vertus*) o *etica delle credenze*, senza peraltro cercare eventuali nessi, che pure esistono. L'ultima corrente citata si avvantaggerebbe della rinascita della metafisica in quanto auspica una piena realizzazione delle capacità umane.

Questo riferimento antropologico determina l'argomento dell'ultimo capitolo, dedicato all'attenzione prestata dalla filosofia contemporanea al tema della natura umana. L'eredità *classica*, meglio la concezione ricevuta, legata al dualismo viene imputata a Cartesio e la possibilità di un *nuovo* modo di impostare il problema viene ravvisata negli scritti di Wittgenstein, la cui lettura è suggerita perché capace di superare la separazione tra anima e corpo, meglio tra mondo spirituale e mondo materiale, nella direzione della nozione di sopravvenienza (*survenance*), formulata nell'accezione di Donald Davidson, o in quella di un ritorno alle sottili distinzioni aristoteliche che consentirebbero di concepire gli atti mentali come funzioni, cioè come capacità e come disposizioni che si manifestano nell'uso del linguaggio, anziché come enti appartenenti a una ontologia particolare.

Nelle conclusioni Pouivet cede al linguaggio provocatorio e si chiede retoricamente se davvero la filosofia del XX secolo *sia la più stupida di tutte* (p. 214), in quanto essa sembra essere un supermercato in cui ogni opzione diventa disponibile. Il suo invito è di riscoprire la dimensione etica del filosofare, che consiste nell'esercizio critico del pensiero: « certains s'apercevront mieux de l'état de confusion de leurs compagnons, et ils tâcheront de réduire les conséquences de cette folie, mais étant eux-mêmes dans un drôle d'état, leur succès pourrait n'être que très limité. L'alcool n'est pas la seule raison de la confusion mentale des hommes ; la philosophie, parfois en est une autre. Dans ce dernier cas, l'abstinence ne suffit pas. C'est encore de la philosophie, mais plus claire, plus précise et plus minutieuse, qu'il nous faut » (p. 225).

Ciascuna delle sei parti in cui è divisa l'opera si conclude con una essenziale bibliografia e con dei consigli di lettura, ma i cui rimandi sono limitati alle edizioni in lingua francese, senza riferimenti alle edizioni originali. Una menzione meritano i 13 approfondimenti, volti a colmare alcune lacune; nell'ordine riguardano la nozione di popolarità in filosofia, il valore dell'argomentazione, la fenomenologia, l'opportunità di interrogarsi sulla verità delle tesi sostenute dai filosofi, il carattere di attualità delle proposte filosofiche lontane nel tempo, le teorie della verità, la rinascita della metafisica, la categoria di post-moderno, l'importanza del senso comune, la nozione di responsabilità epistemica, il rapporto tra filosofia e psicologia, il mito dell'interiorità e la questione dell'identità personale.

Chi si occupa di storia della filosofia contemporanea sa bene quanto sia complesso offrire una autentica *storia* di ciò che si sta ancora sviluppando e il rischio costante sia quello di scambiare ciò che è importante da ciò che è di *moda*. Un lavoro meta-storico come quello di Pouivet può pertanto avere un suo valore, ma solo se lo si apprezza quale *atlante filosofico* utile a mappare la filosofia contemporanea e non una proposta storica, né storiografica: « l'ambition de ce livre est d'être une géographie – la moins approximative possible – de la philosophie contemporaine, et d'en proposer une carte permettant de ne pas se perdre en chemin » (p. 213). Da questo punto di vista il testo è più di un

manuale, in quanto presuppone una certa conoscenza dei temi di cui tratta, ma meno di una rassegna storica, in quanto trascura autori e tradizioni importanti, basti pensare al pragmatismo e all'utilitarismo, ed entra nel merito del dibattito senza esitare ad esprimere giudizi di merito, giudizi che Pouivet argomenta con maggiore perizia in altri saggi della sua vasta produzione.

Marco Damonte, Genova

Pascal Engel, *Les vices du savoir*, Marseille: Agone, 2019, 615 pages.

L'éthique intellectuelle porte, selon P. Engel, sur les devoirs ou les vertus dans la formation de nos croyances et de nos connaissances et sur leur légitimité épistémologique. Elle examine en particulier comment les buts de la vie intellectuelle peuvent être pervertis. Par exemple, on s'accorde aujourd'hui à alerter les doctorants sur le plagiat et d'autres forfeitures de la recherche scientifique ; et dans ce domaine, des chartes déontologiques sont rédigées ; les fausses nouvelles sont traquées dans les bons journaux. C'est dire combien les questions d'éthique sont jugées sérieuses, même par des institutions. Mais, avons-nous vraiment besoin d'une « éthique intellectuelle » ? Le livre de P. Engel répond positivement, mais s'attache à ne pas, pour autant, indûment moraliser la vie intellectuelle.

Deux sortes d'explication de la rationalité – devenues courantes pour ne pas dire rebattues – sont récusées. Pour P. Engel, les normes de rationalité ne sont pas réductibles à des constructions sociales, celles que le pouvoir d'institutions ou des mécanismes sociologiques nous imposeraient, sans qu'elles soient, pour elles-mêmes, jamais justifiées. Il récusé ainsi le paralogisme relativiste faisant de la rationalité une convention. Il est aussi prudent au sujet de la naturalisation des normes de rationalité. Une théorie naturaliste et évolutionniste, empruntée aux sciences cognitives, n'explique pas *pourquoi* nous *devons* nous efforcer d'être rationnel – en quoi et pourquoi la rationalité est une norme et une valeur. En revanche, l'éthique intellectuelle proposée par P. Engel est une apologétique philosophique de la raison sous la forme d'une vigoureuse défense des Lumières et du rationalisme.

La vie de l'esprit est-elle susceptible de blâme moral ? Avons-nous des obligations intellectuelles ? En quoi consistent nos vices intellectuels ? Répondre à ces questions d'éthique intellectuelle suppose de dire quelle est l'« essence de la croyance » et conduit l'auteur à se prononcer en faveur d'une conception affirmative (et non seulement critique) des notions de vérité et de justification épistémique.

Que la vérité soit une norme est une thèse que P. Engel défend inlassablement.⁶ « Croire, c'est croire vrai » (p. 99) : se demander si l'on croit que *P*, c'est poser la question de la vérité de *P*. Justification épistémique et justification pratique doivent être fermement distinguées. La première ne tient pas aux conséquences bénéfiques pour l'individu ou le groupe, ni ne fait de la croyance une affaire de volonté ou de désir. Elle est une pure affaire d'évidence. Croire, c'est ainsi avoir des raisons contrôlables. Et puisque l'essence de la croyance est la norme de vérité et celle de la justification, « la thèse défendue ici est une version de l'évidentialisme » (p. 41) : il faut croire pour des raisons, montrer que ce que l'on croit est vrai, en se justifiant par des preuves. La double normativité aléthique et épistémique, constitutive de la croyance, fixe ainsi des conditions de correction, c'est-à-dire de légitimité.

⁶ Depuis *La norme du vrai* (Paris: Gallimard, 1989), et dans plusieurs livres en français et en anglais (en particulier, *Truth*, Stocksfield: Acumen, 2002).

La croyance est présentée comme un savoir potentiel – et à ce titre elle doit en avoir les conditions de vérité et de justification. Il ne faut croire que le vrai et sur la base des meilleures raisons ou preuves. Il est incohérent de croire quelque chose *en le sachant faux, sans avoir des raisons d'y croire* ou en les pensant nettement insuffisantes.

L'auteur va d'une « éthique première de la croyance », affirmant que l'ajustement à la réalité (vérité) et la justification (raisons de croire) caractérisent l'essence de la croyance, à une « éthique seconde de la croyance », laquelle explicite la façon dont les normes épistémiques régulent la conduite d'un individu. Mais « comment les normes, les réquisits normatifs et les raisons normatives peuvent-ils motiver un sujet et contrôler son comportement et ses croyances ? » (p. 256). Les vertus intellectuelles sont comprises par P. Engel comme le respect des normes épistémiques, une sensibilité rationnelle aux raisons de croire. La vertu intellectuelle est « une disposition rationnelle, fondée sur une connaissance des raisons » (p. 273). S'il s'agit de vertu, le modèle n'est pas emprunté à Aristote ou Thomas d'Aquin ; il transpose plutôt, dans le domaine cognitif, le rapport, chez Kant, entre l'impératif catégorique (pour P. Engel, l'évidentialisme normatif) et la vertu morale (le respect du devoir).⁷ Chez l'auteur, comme pour Kant, la vertu est l'intériorisation du devoir. Ce que P. Engel appelle « vices du savoir » est l'insensibilité coupable aux raisons. Le vicieux contrevient à la décence intellectuelle. La curiosité, la futilité, la bêtise sont des péchés contre l'esprit dont les conséquences délétères sont une vie intellectuelle bigarrée, le triomphe du baratin et la confusion mentale.

Les vices intellectuels sont compris alors comme des dysfonctionnements et des dispositions négatives mettant en échec la justification épistémique et le savoir. Ce sont des pathologies, plus ou moins calamiteuses, pour la vie intellectuelle et scientifique. L'insensibilité aux raisons peut aller de l'ignorance à un rejet volontaire et au mépris systématique des normes que sont la vérité et la connaissance. P. Engel distingue des « vices de l'enquête » (curiosité vaine et fausseté d'esprit), des « vices du jugement » (bêtise et vanité intellectuelle) et des « vices de l'insensibilité aux raisons » (sottise et foutaise). Ces derniers sont les plus nocifs pour la vie de l'esprit. Dans les chapitres consacrés à l'examen des vices intellectuels, la finesse et la richesse des analyses, servies par une impressionnante culture philosophique, mais aussi littéraire et artistique, sont remarquables. Et toujours revient le même diagnostic : « si le discours vain, celui de l'impertinent et du *bullshitter*, est blâmable et constitue un vice de l'esprit, ce n'est pas parce qu'il contrevient à la morale, mais parce qu'il manifeste une insensibilité aux raisons et à la vérité en tant que normes de l'assertion » (p. 396). Cela semble une théorie épistémologique bien austère. Mais la peinture, haute en couleurs, faite de « la bêtise et ses formes », au chapitre VIII – y sont entre autres croqués la sottise et l'esprit faux – montre que la défense du puritanisme épistémologique peut s'accorder avec des bonheurs d'écriture et, tant le style est enlevé, les délices du lecteur.

Deux chapitres, consacrés d'une part à la croyance religieuse et, d'autre part, à Descartes, sont d'importants à-côtés dans l'articulation entre les deux éthiques, première et seconde. L'évidentialisme normatif est difficilement compatible avec la croyance religieuse, laquelle est, par principe, en déficit de raisons justificatrices, sauf à admettre, sans doute, la validité des preuves traditionnelles, ou d'autres, de l'existence de Dieu. D'après P. Engel, une épistémologie de la croyance religieuse est alors « inutile ou vide »

7 Voir Immanuel Kant: Métaphysique des mœurs II, Doctrine de la vertu (Paris: Vrin, 1996).

(p. 234).⁸ Elle ne traite guère que d'attitudes qui ne relèvent pas d'une évaluation épistémique ; elles ne sont pas réellement dirigées vers des propositions et, ainsi, ne sont ni vraies ni fausses. Dans l'éthique intellectuelle proposée, le fidéisme se comprend mieux. Mais il ne se justifie pas, et il ne prétend pas l'être.

Un chapitre est aussi consacré à l'« idéal arétique » (de vertu, en grec), dans le domaine de la connaissance, chez Descartes, lequel défend une forme d'évidentialisme internaliste. La présentation par P. Engel d'un tel idéal affirme retrouver, chez l'auteur du *Discours de la méthode*, une articulation entre un évidentialisme et des règles destinées au gouvernement de notre esprit. La règle d'or épistémique est de ne rien reconnaître comme vrai qu'on ne le connaisse être tel. Ce dont doivent nous convaincre la théorie de la normativité épistémique ouvrant le livre et la psychologie philosophique de la vie intellectuelle qui s'ensuit.

Il est à remarquer, avec P. Engel lui-même, que si certains vices intellectuels sont, dans ce livre, décrits par le menu, les vertus y restent dans l'ombre. Cela s'explique : faire son devoir intellectuel c'est toujours répondre comme il convient à la vérité et aux raisons. Finalement, la seule vertu est le respect de l'évidence ! Il n'y a rien à en dire de plus. Disert sur les vices, mais tout en retenue sur les vertus, le livre n'est-il pas une tétatologie épistémologique ? L'éthique intellectuelle de P. Engel porte sur des obligations. Elle dit bien peu sur l'attraction pour le bien épistémique dont il faut espérer, cependant, qu'elle est une caractéristique de notre rationalité. C'est un peu comme si Dante, auquel le prologue fait subtilement appel, n'avait guère rédigé que *L'Enfer*. On souhaiterait en savoir plus de la vie intellectuelle bonne ! Une éthique intellectuelle pourrait-elle être autre chose qu'un rappel des commandements épistémiques, la vérité, la justification, l'évidence, suivi d'un exposé de nos péchés intellectuels ?

Mais cette perspective sombre ne serait-elle pas la conséquence d'une certaine réticence de P. Engel dans la description des motivations à l'œuvre dans la vie intellectuelle ? Il entend ne faire entrer aucune préoccupation pratique dans la caractérisation des normes épistémologiques. Mais peut-on décrire une vie intellectuelle vertueuse en la délestant si radicalement de toute composante motivationnelle ? Et surtout sans examiner sa finalité ? La vérité ? Oui, mais pourquoi faut-il vouloir, voire aimer, la vérité ? Pourquoi est-il bon d'être sensible aux raisons et d'être rationnel ? Le montrera-t-on jamais sans fonder la théorie des vertus sur une anthropologie métaphysique, manifestant en quoi les vertus nous font exceller dans notre nature ? N'y a-t-il pas un lien conceptuel entre ce que c'est d'être humain, notre nature humaine, et notre appétit intellectuel ?⁹

P. Engel jugerait peut-être que répondre à ces questions nous entrainerait vers le néo-pragmatisme – un primat du pratique sur le théorique, qu'il récuse fermement – ou vers une néo-scholastique, c'est-à-dire une « conception néo-thomiste des vertus et des vices fondés seulement dans les motivations de l'agent en vue d'un bien épistémique » (p. 539). Pour P. Engel, la normativité épistémique équivaut, dans le domaine spéculatif, à celui de l'impératif catégorique, dans le domaine pratique ; mais l'équivalence fonctionnelle n'implique pas la confusion de l'épistémologique et du moral. Rien ne doit mettre en question l'autonomie d'une éthique intellectuelle, en fait celle de l'épistémologie elle-

⁸ Un jugement qu'on peut ne pas partager. Voir Roger Pouivet: *L'épistémologie des croyances religieuses* (Paris: Le Cerf, 2013).

⁹ Je propose de répondre à ces questions dans *L'Éthique intellectuelle, une épistémologie des vertus* (Paris: Vrin, 2020).

même, qui expose, voire fixe, les normes de la rationalité théorique. Ce qui revient à dire que, selon P. Engel, l'éthique intellectuelle, finalement, n'est pas de l'éthique tout court.

Roger Pouivet, Nancy

Jenny Pelletier et Magali Roques (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy: essays in honor of Claude Panaccio*, s.l. : Springer, 2017, 463 pages.

Dans ce livre, Jenny Pelletier et Magali Roques rendent leur hommage à l'importante contribution de Claude Panaccio à l'étude de la philosophie latine du bas Moyen Âge, et en particulier à l'étude de l'hypothèse du langage mental dans le contexte scolastique. Panaccio, professeur émérite de philosophie à l'Université du Québec à Montréal, est un éminent spécialiste de la philosophie de Guillaume d'Ockham et ce volume contient des contributions de chercheurs et chercheuses d'horizons différents qui ont, pour la plupart, échangé avec le philosophe québécois notamment à travers une dizaine d'ateliers dédiés à l'étude du nominalisme.

Dans le premier chapitre, les éditrices font une brève présentation du travail de Panaccio et de l'état de la question du langage mental au bas Moyen Âge. Elles annoncent que, même si cette dernière est le sujet central de ce « quasi-Festschrift », tous les articles ne portent pas spécifiquement sur ce sujet étant donnée l'influence de Panaccio sur de nombreux aspects de la philosophie médiévale. Le premier chapitre situe ainsi la contribution du philosophe québécois dans le panorama des études sur l'hypothèse du langage mental, qui ne se limite pas au Moyen Âge mais qui, bien au contraire, a une grande portée dans l'épistémologie contemporaine.

Les éditrices nous offrent, ensuite, un entretien entremêlé d'anecdotes personnelles où Panaccio décrit son parcours académique. Ce portrait d'un philosophe presque aussi engagé dans le paysage politique du Québec du 20^e siècle qu'en philosophie permet de comprendre les chemins qui l'ont mené au sujet de la recherche pour laquelle il sera connu. Après ce deuxième chapitre de mise en contexte, on en vient aux articles qui dialoguent avec le travail de Panaccio et les études récentes en philosophie médiévale.

La première partie du livre traite de la philosophie de Guillaume d'Ockham, et contient des contributions de chercheurs et chercheuses ayant croisé le parcours de Panaccio à différents niveaux, et qui ont parfois des divergences importantes mais très fécondes avec lui. D'un côté, nous trouvons les philosophes avec qui il a échangé au fil des années, tel que Calvin Normore. Celui-ci fait non seulement l'éloge de la méthode de Panaccio et de son précieux apport à l'histoire de la philosophie, mais offre aussi un compte rendu de sa contribution à l'étude de l'ontologie et de la sémantique de Guillaume d'Ockham. Normore conclut son article en soulignant les points de désaccord qu'il a eus avec son collègue au cours de leurs nombreux échanges. De l'autre côté, figurent les représentants d'une génération plus récente, qui critiquent et entrent en dialogue avec les écrits de Panaccio. C'est le cas de Susan Brower-Toland, qui reprend dans ce volume le débat autour de l'externalisme d'Ockham à propos du contenu mental. Selon elle, et *contra* Panaccio, cette étiquette externaliste n'est pas nécessairement justifiée, puisqu'Ockham semble admettre que les caractéristiques internes des états mentaux peuvent déterminer le contenu de nos états mentaux intuitifs.

L'article d'Aurélien Robert, qui ouvre la première partie du livre, traite de l'ontologie d'Ockham dans le contexte de la philosophie de l'esprit et suggère que, compte tenu de la théorie des concepts du philosophe ainsi que des changements qu'elle a subis, son ontologie permet de comprendre la distinction entre deux modes de cognition: *in se* et *in*

alio. Robert fait un inventaire de différentes interprétations portant sur la cognition des substances matérielles chez Ockham pour souligner que, même si l'interprétation de Panaccio a des limites importantes, elle reste la plus plausible, en particulier comparée à celles d'Adams et Scott. Toujours sur le sujet de l'évolution de la théorie des concepts chez Ockham, Fabrizio Amerini, partiellement en accord avec Normore et Panaccio, soutient que l'avis ockhamien sur les *syncategoremata* n'a pas évolué avec ladite théorie. Les *syncategoremata* sont toujours compris comme des signes de l'esprit, séparés du langage parlé, et co-signifiant les mêmes choses que les *categoremata* mentaux auxquels ils sont liés. La contribution d'Ernesto Perini-Santos, qui précède celle d'Amerini, est la seule de cette section qui porte sur la logique, plus précisément la logique modale d'Ockham. Elle trace les lignes générales de cette théorie en tant que cadre métathéorique.

Les éditrices contribuent également à cette partie du livre. Le chapitre de Magali Roques reprend la discussion ontologique concernant le langage pour traiter de la question des définitions réelles. Jenny Pelletier traite de la sémantique des transcendants chez Ockham et examine comment le bien, ainsi que l'un et le vrai, requièrent une base métaphysique, à savoir la postulation d'un être au-delà des concepts, sur laquelle la sémantique ockhamienne puisse s'appuyer. Si dans ce chapitre le bien n'est pas nécessairement pris dans un sens moral, Sonja Schierbaum, dans l'article suivant, se penche sur la philosophie morale d'Ockham à proprement parler. Schierbaum traite notamment du volontarisme ockhamien, le défendant contre la possible accusation d'avoir laissé la porte ouverte à l'irrationalisme.

La deuxième partie du livre est consacrée plus largement au contexte historique des problèmes philosophiques discutés par Guillaume d'Ockham. Il s'agit de le faire dialoguer avec ses prédécesseurs ou contemporains tels que Roger Bacon, Gauthier Burley, Gauthier Chatton, Pierre Auriol et Jean Buridan. On voit ainsi émerger les thématiques philosophiques développées par Panaccio dans ses travaux sur le Moyen Âge. Dans le premier article de cette section, Frédéric Goubier compare les théories de la *suppositio* chez Ockham et Bacon, pour montrer que, même si tous les deux discutent du rôle du locuteur dans l'équivocation entre la *suppositio personalis*, la *suppositio materialis* et la *suppositio simplex*, pour Bacon, le rôle du locuteur est plus important dans la suppression des ambiguïtés.

Dans le chapitre suivant, Martin Pickavé examine la critique ockhamienne de la théorie de la perception sensorielle de Pierre Auriol, au regard de l'« argument de l'illusion ». Ici encore, ce n'est pas Ockham qui prend le dessus, mais bien Auriol, puisque ce dernier aurait été mal interprété par le *Venerabilis inceptor*, possiblement en raison de la divergence entre leurs théories de la perception.

L'article de David Piché est l'une des quatre contributions en langue française du volume. Il compare la discussion éthique et épistémologique des actes de croyance selon Ockham, Chatton, son farouche adversaire, ainsi que Durand de Saint-Pourçain. Il fait écho à l'article de Schierbaum en présentant une autre défense du volontarisme ockhamien, cette fois-ci contre les accusations d'incohérence entre son volontarisme et son épistémologie.

Catarina Dutilh Novaes renoue avec la logique et trace un parcours historique de la notion de syllogisme. Par l'intermédiaire de Kilwardby, elle compare la définition aristotélicienne du syllogisme avec celles qui apparaissent au 14^e siècle, notamment avec Ockham et Buridan. Cela permet de voir à quel point la position ockhamienne diffère de celle d'Aristote, dont Buridan se trouve plus proche conceptuellement. Dans le champ

logique toujours, E. Jennifer Ashworth compare les *obligationes* d'Ockham, de Burley et de leurs successeurs en Angleterre et en Europe continentale, sur la question de l'*impositio* et de son application aux *sophismata*. Elle traite ainsi des idées de Roger Swyneshed, Richard Brinkley et Ralph Strode, philosophes du 14^e siècle moins connus du grand public, mais dont l'influence dans le contexte académique d'« Oxbridge » mérite l'examen.

L'unité thématique du troisième volet du livre provient des questions principales que Panaccio a soulevées dans ses études ockhamistes, à savoir, celles portant sur l'ontologie, la philosophie du langage et la philosophie de l'esprit. Ces questions sont considérées dans un spectre temporel plus large, même si elles dépassent rarement le cadre général de la philosophie médiévale. Irène Rosier-Catach interroge l'incidence de la question de l'*attentio*, chez Abélard, sur les liens entre ontologie, sémantique et psychologie, sa portée étant étendue à la signification des termes, au problème des universaux, ainsi qu'à la formation de propositions. Claude Lafleur et Joanne Carrier vont aux sources de la discussion sur le langage mental. Ils proposent une exégèse du *Divisio Scientiarum* d'Arnoul de Provence, dont ils révisent l'édition et la traduction, et soulèvent la question de la possible influence d'Al-Fârâbî sur ce texte. Ils comparent ensuite cette influence au rapport entre Al-Fârâbî et Jean Damascène présenté par Panaccio dans son livre de 1999, *Le discours intérieur*. Sten Ebbesen, sur la base d'une expérience proposée par Psammétique Ier (décrite par Hérodote), se penche sur les modistes des 13^e et 14^e siècles, notamment Radulphus Brito, Boèce de Dacie et Jean de Jandun. Il s'interroge sur l'acquisition du langage et se demande si le langage est inné au point qu'il soit possible d'en acquérir un sans l'apprendre. La conclusion, selon la plupart de ces auteurs, est négative. Antoine Côté, à son tour, examine les aspects ontologiques du langage et s'oppose à l'interprétation traditionnelle des universaux chez Jacques de Viterbe. À travers des comparaisons exégétiques, Côté soutient que la position de Jacques de Viterbe à propos de la nature des concepts est bien trop réaliste pour être comparable à celle d'Ockham. Les similarités soulignées par l'édition critique de l'*Ordinatio* d'Ockham ne sont donc pas pertinentes de ce point de vue.

Peter King examine la situation scientifique de la psychologie à Paris et à Oxford à la fin du Moyen Âge. Il compare les maîtres ès arts continentaux à ceux d'Oxford sur les questions du *De Anima* I. Tandis que les premiers étaient préoccupés par les difficultés proprement philosophiques et théologiques que posent ce texte, les *oxonienses* les ont ignorées, possiblement parce qu'ils privilégiaient une façon mathématisée de faire de la philosophie naturelle, au détriment des questions purement psychologiques. C'est ce contexte qui a permis à Ockham de nier la scientificité de la psychologie en tant que discipline indépendante de la philosophie. La contribution de Peter John Hartman au volume se démarque des autres en termes de présentation, mais n'en est pas pour autant moindre : il propose une édition et une traduction anglaise des *Sentences A/B* III, d. 23, qq. 1–2 de Durand de Saint-Pourçain portant sur les habitus cognitifs. Hartman compare l'avis de Saint-Pourçain aux thèses de Godefroid de Fontaines et de Hervé Nédellec sur le statut ontologique des *habitus* et leur rôle causal. Sa contribution aborde ainsi les thématiques concernant l'ontologie dans le contexte de la psychologie et de la morale au bas Moyen Âge, thématiques abordées de façon tangentielle dans la première partie du livre, par Pelletier et Schierbaum.

La contribution de Gyula Klima reprend la discussion – sujet de plusieurs échanges avec Panaccio –, sur la façon dont la compréhension nominaliste du concept d'identité lié aux caractéristiques internes des qualités mentales précède le scepticisme cartésien. Klima

nuance ici sa thèse initiale à la lumière d'Adam de Wodeham, en considérant certains types de modalités qui auraient été connues par Descartes, mais pas encore par le jeune collègue d'Ockham. Il arrive ainsi à la conclusion que Wodeham n'aurait pas pu adopter une posture aussi sceptique que Descartes, puisqu'il ne possédait pas les mêmes principes modaux que ce dernier. Cet article, se référant aussi bien à Descartes et à Kant qu'au film *Matrix*, est, avec celui d'Alain de Libera dont il sera question plus bas, une des contributions qui met le plus en pratique – voire à l'épreuve – la méthode de Panaccio, qui tente de faire dialoguer certains éléments de la philosophie médiévale avec des philosophies postérieures. Jack Zupko suit l'élan de la discussion épistémologique de ce volet du livre et compare les théories de la conscience de la perception sensorielle (*sensory awareness*) chez Jean Buridan et Nicolas Oresme. Débutant son parcours historique avec le « problème de la conscience » chez Aristote et chez les stoïciens, Zupko montre que Buridan attribue la *sensory awareness* à tous les animaux, alors qu'Oresme la restreint aux êtres humains, et cela principalement à cause de leurs interprétations divergentes du *De Anima*. L'article de Joël Biard porte sur les *Sentences* de Pierre d'Ailly, notamment sur la question du probable dans l'analyse épistémique des concepts, une notion qui occupe une place remarquable, à côté de l'évidence et de la certitude, dans la discussion de la théorie de la connaissance vers la moitié du 14^e siècle. C'est Alain de Libera qui clôt cette troisième partie du livre, en comparant les notions de cognition intuitive et cognition abstraite au Moyen Âge avec, d'un côté, les deux sens de '*Vorstellung*' chez Brentano et Husserl, et, de l'autre, la distinction entre présentation et représentation couramment utilisée en philosophie analytique. Ici encore, on retrouve des traces de la méthode de Panaccio en histoire de la philosophie, à travers de fortes comparaisons entre théories médiévales et contemporaines. Cette fois-ci cependant, en suivant son opposition habituelle à la méthode de Panaccio, de Libera montre que les juxtapositions théoriques ou conceptuelles ne sont pas toujours adéquates et que les théories médiévales de la (re) présentation ont des caractéristiques uniques qui les rendent irréductibles à des théories plus tardives comme celles de Brentano/Husserl et de Peirce.

Finalement, dans la quatrième et dernière partie du livre, c'est Claude Panaccio lui-même qui prend la parole, avec un essai sur l'importance de l'histoire de la philosophie. Il analyse la façon dont les historiens et historiennes de la philosophie interprètent les textes et soutient que les philosophes ont toujours fait face aux mêmes phénomènes de problématiques philosophiques (à savoir, les phénomènes logico-linguistiques de prédication, de modalité et de vérité). Il s'intéresse ensuite à la manière dont ceux et celles qui étudient l'histoire de la philosophie comprennent la pertinence des textes qu'ils examinent, radicalement différents des textes d'aujourd'hui.

Bien plus qu'un simple *Festschrift* témoignant de l'influence de Panaccio sur des philosophes de différentes générations et de différents continents, cet ouvrage représente une admirable contribution à l'étude de la philosophie médiévale autour de la figure d'Ockham et aux problématiques ontologico-sémantiques du Moyen Âge latin, ainsi qu'à l'histoire de la philosophie et sa méthode. Le chemin tracé par Claude Panaccio à partir de l'hypothèse du langage mental au Moyen Âge s'est révélé fécond et a ouvert un large éventail de discussions en histoire de la philosophie, nombreuses d'entre elles encore en cours, comme ce volume le démontre.¹⁰

Aline Medeiros Ramos, Montréal

¹⁰ Je souhaite remercier chaleureusement Isabelle Chouinard et Hélène Leblanc d'avoir révisé le français de ce compte rendu. J'assume la responsabilité de toute erreur ou omission.

Fernando Zalamea, *Philosophie synthétique de la mathématique contemporaine*, Paris: Hermann, 2018, 299 pages.

Charles Alunni, *Spectres de Bachelard. Gaston Bachelard et l'école surrationaliste*, Paris: Hermann, 2018, 494 pages.

Apparsi entrambi in una collana dal significativo titolo d'ispirazione bachelardiana 'Pensée des sciences' e diretta da Charles Alunni, tali poderosi volumi hanno molte finalità in comune sia sul piano filosofico più in generale che in quello più strettamente epistemologico; sollecitati dai recenti cambiamenti in atto nelle varie scienze, hanno l'obiettivo di tracciare delle linee programmatiche per una nuova 'svolta' nel senso schlickiano del termine nell'ambito della filosofia della scienza di questo primo ventennio del XXI secolo. Il volume di Zalamea ha in particolar modo come oggetto di indagine gli sviluppi avvenuti all'interno del corpus delle matematiche della seconda metà del secolo scorso; quello di Alunni prende in considerazione i contributi dati da Gaston Bachelard alla chiarificazione epistemologica del pensiero matematico più in generale col dare inizio a quella che viene chiamata 'scuola surrazionalista'. I due scritti ci immettono direttamente da una parte nel 'tissu' vivente di un ramo del pensiero scientifico, dove vengono intravisti aspetti e problemi che esigono fortemente un nuovo approccio filosofico, e dall'altra in una figura che, riletta alla luce dell'intero patrimonio epistemologico del '900, permette di assegnarle un più giusto ruolo e di ricominciare a vederla sotto altre e più fruttuose angolazioni.

Apparso nella versione originale in spagnolo nel 2009 e poi in traduzione inglese nel 2012, il volume di Zalamea, tradotto da Charles Alunni, pone sin dall'inizio una serie di questioni apparentemente di natura storica, ma in realtà di natura prettamente epistemologica, come ad esempio delimitare lo spettro e la specificità delle matematiche moderne e contemporanee, le quali ultime come viene spesso sottolineato sulla scia di Bachelard non hanno avuto ancora la filosofia che si meritano; quelle moderne, che vanno da Galois a Hilbert secondo l'autore, hanno portato all'instaurarsi di una filosofia che ne ha colto solo qualche aspetto importante ma ridotto all'aspetto logico-linguistico e ai progetti fondazionali. Quelle contemporanee che vanno dal 1950 ai nostri giorni sono definite nel loro complesso 'matematica avanzata' (cap. 2), caratterizzata da cambiamenti epocali alcuni dei quali vengono minuziosamente analizzati a partire dai fondamentali contributi di Alexandre Grothendieck. Questi decisivi lavori aspettano ancora di essere compresi adeguatamente anche perché come spesso viene ripetuto richiedono un approccio qualitativamente diverso sia sul versante ontologico che in quello più prettamente epistemologico; i termini proposti 'philosophie synthétique' o 'épistémologie transitoire', infatti, rispondono a questa esigenza di fondo: «la filosofia delle matematiche ha raramente tenuto conto della vera e propria *esplosione* che ha caratterizzato la matematica durante gli ultimi cinquant'anni» (p. 20). Tale situazione ritenuta 'scandalosa' è dovuta al predominio dell'approccio logico-insiemistico, già denunciato negli anni '30 dal filosofo della matematica francese Albert Lautman (1908–1944) come 'nuova scolastica' insieme al matematico ed epistemologo italiano Federigo Enriques. Lautman, le cui opere sono state riedite e tradotte in spagnolo dallo stesso Zalamea, è ritenuto filosofo 'eccezionale': «pur penetrando nel vasto conglomerato delle matematiche del suo tempo, Lautman è stato in grado di far venire fuori alcune caratteristiche delle matematiche avanzate, caratteristiche *non presenti* nelle matematiche elementari», come ad esempio la «*gerarchizzazione complessa*» delle diverse teorie matematiche irriducibili le une alle altre, la «*ricchezza* di modelli irriducibili a pure manipolazioni linguistiche», «*l'unità* dei metodi

strutturali», la «dinamica dell'attività matematica» e «*l'intreccio teorematico*» (pp. 24–25).

Tali strumenti avanzati da Lautman e ritenuti da Jean Petitot di natura ermeneutica, che hanno trovato le loro basi in quel filone unico nel suo genere di *philosophie mathématique* sviluppatasi in Francia fra '800 e '900, permettono poi a Zalamea di porsi programmaticamente agli *avant-postes* delle matematiche come diceva Bachelard; e questo gli permette di dare più senso epistemico a quelle che vengono chiamate 'forme di grande creatività' prodotte al loro interno anche grazie ad un'altra fonte non secondaria del suo percorso. Strategica a tal fine diventa la rilettura dell'opera di Peirce, che combinata con i contributi di un'altra figura poco nota come quella di Gilles Châtelet, gli permette di entrare in quella che viene definita la 'rivoluzione einsteiniana' operata da Grothendieck nell'ambito delle matematiche contemporanee (cap. 4), figura al centro di un successivo lavoro apparso nel 2019. Alla luce dei fondamentali lavori di Grothendieck, Zalamea procede poi a delineare lo 'spettro' di ulteriori sviluppi in opere di altri matematici che arricchiscono «la filosofia di nuove problematiche e di nuovi strumenti» (p. 123). Essi vengono racchiusi in altri tre 'spettri complementari': matematica *eidale* grazie ai lavori di Serre, Langlands, Lawvere, Shelah (cap. 5), matematica *quidditale* nei contributi di Atiyah, Lax, Connes e Kontsevich (cap. 6), matematica *archeale* grazie a Freyd, Simpson, Zilber e Gromov (cap. 7). Questi lavori nel loro complesso sono ritenuti strategici perché ridimensionano nettamente l'idea, già presente in Leibniz e Riemann, che le matematiche possano essere descritte solo come il «linguaggio universale delle scienze», come una specie di «macchinaria strutturale per le scienze» (p. 147), così come aveva magistralmente capito a livello epistemologico già Gaston Bachelard negli anni '30. Esse sono considerate vero e proprio pensiero, portatrici di una nuova visione, di un 'nuovo spirito scientifico', che non è stato oggetto di riflessioni adeguate alla loro complessità raggiunta anche perché l'approccio da parte della cosiddetta filosofia della scienza *Standard* è ritenuto non del tutto appropriato a capirne le diverse dinamiche.

Nella terza parte Zalamea, dopo aver esplorato quella che chiama 'la fenomenologia della creatività matematica', arriva a proporre una *filosofia sintetica* delle matematiche alla luce dei risultati raggiunti da alcuni logici matematici come Shelah, Zilber e Hrushovski che «hanno sottolineato l'emergenza di profondi e nascosti nuclei geometrici alla base delle manipolazioni logiche» (p. 200); non a caso viene analizzato il cosiddetto 'ritorno del geometrico', a fondamento anche della logica lineare di Jean-Yves Girard, sino ad arrivare a ritenere opportuna la necessità di una «*geometrizzazione dell'epistemologia* che aiuterebbe ad andare al di là della 'logicizzazione dell'epistemologia' portata avanti per tutto il '900. L'influenza della *filosofia analitica* basata sulla *logica classica* di primo ordine dovrebbe essere controbilanciata da una *filosofia sintetica* più vicina all'emergente *logica dei fasci*» (p. 223). Tutto ciò, e quella che viene chiamata 'geometria complessa', per Zalamea porta ad un cambiamento di paradigma sia nelle matematiche che nella stessa logica, che deve diventare oggetto di una adeguata riflessione filosofica che sino ad ora non si è verificata. La 'svolta' proprio nel senso di Schlick viene pertanto invocata per «costruire delle corrispondenze *polivalenti* fra filosofia e matematica, o meglio fra filosofia e matematiche *al plurale*» (p. 79) per capire sulla scia di Lautman la complessità del mondo matematico non riducibile a schemi unilaterali e assoluti. Zalamea si rivela pertanto una figura di matematico-filosofo, di 'intelletto scientifico e filosofico' insieme per usare una espressione del matematico ed epistemologo italiano del primo Novecento

Federigo Enriques, in quanto nelle sue pagine segue in maniera costante questo «*imperativo: tanta matematica quanta filosofia*» (p. 78).

Lo stesso volume di Charles Alunni parte programmaticamente da questo ‘imperativo’, la necessità di un costante e rinnovato rapporto critico fra scienza e filosofia, ritenuto sempre presente in tutti gli scritti di Gaston Bachelard sin dalla sua prima opera del 1928, anno cruciale per lo sviluppo della filosofia della scienza, *l'Essai sur la connaissance approchée*; già in tale opera il mondo matematico a partire da Riemann a Weyl è stato visto nella sua complessità senza arrivare a posizioni normative e unidirezionali come viene sottolineato a più riprese nel corso di tale monografia. Il percorso epistemologico intrapreso da Bachelard viene non a caso incentrato proprio sul weylianio ‘mondo aperto’ delle matematiche e d'altronde lo stesso titolo *Spectres de Bachelard* sta proprio ad indicarne questo aspetto poliedrico in quanto venutosi a situarsi agli ‘avant-postes’ dei cambiamenti scientifici in atto. Il peso epistemico avuto dalle matematiche nell'opera complessiva bachelardiana è stato poco preso in considerazione dalla pur abbondante letteratura critica; ed il merito del volume di Alunni, frutto di una più che ventennale immersione in tale pensiero, è quello di farci vedere nella prima parte un ‘altro’ Bachelard, la cui filosofia delle scienze è ritenuta uno ‘studio difficile’, bisognosa ancora di altri approcci, di altre ‘riletture’ perché ci mette di fronte ai «fondamenti ricorrenti sia delle scienze che della filosofia... per le sue anticipatrici proiezioni» (p. 5). Lo stesso sottotitolo *Gaston Bachelard et l'école surrationaliste* risponde a tale esigenza di una rilettura più consona agli obiettivi primari di tale originale percorso epistemologico; e nello stesso tempo è anche una risposta indiretta a chi in questi ultimi anni arriva a negare il fatto che in Francia ci sia stata una vera e propria filosofia della scienza in quanto la relativa letteratura prodotta è stata lontana da quella *Standard*. Il volume di Alunni non solo confuta tale punto di vista, ma si pone l'obiettivo di far vedere l'esistenza di un «orientamento alternativo ed una risposta, implicita ed esplicita, alle diverse revisioni alle quali Bachelard è stato sottomesso sulla base di un ritorno incessante alle fonti e alle fibre che strutturano la sua impresa» (p. 6).

Utilizzando ermeneuticamente lo stesso concetto bachelardiano di ‘spettro’, Alunni sviscera sin dal primo capitolo l'altro centrale asse di tale percorso, quello che chiama il *programma surrazionalista*, sinonimo di razionalismo multiplo; tale espressione è utilizzata per combattere le visioni riduttive del razionalismo classico e ha trovato le prime fondamentali radici nella relatività, le cui ‘potenze spettrali’ sono state individuate nelle magistrali pagine da parte di Bachelard dedicate al calcolo tensoriale e al ruolo degli operatori, ancora oggi oggetto di pochi studi. Ma soprattutto viene sottolineata la capacità unica nel suo genere, da parte dell'epistemologo francese, di saper tradurre in appropriati termini filosofici la portata conoscitiva ed insieme ontologica dei processi di matematizzazione nella nuova fisica, prima di quella relativistica e poi della meccanica quantistica. Alunni passa in rassegna a tal fine le diverse interpretazioni anche più recenti, considerate riduttive e nello stesso fuorvianti, date a *La valeur inductive de la relativité*, opera scritta nel 1929; a tal fine si rivela molto appropriata l'analisi del nuovo senso epistemico che assume in Bachelard il termine ‘induzione’ (capp. I–II) come sinonimo di potenza matematica in grado di anticipare le strutture del reale. Alunni vede sin dall'inizio del percorso bachelardiano una filosofia non analitica della scienza e delle matematiche in particolar modo ritenuta implicita nella relatività e nelle prime formulazioni della meccanica quantistica. In tal modo si arriva a vedere sotto una diversa angolatura il valore creativo assegnato alle matematiche attraverso l'analisi delle pagine di *L'expérience de*

l'espace dans la physique contemporaine del 1937 e di *La Philosophie du non* del 1940, opera dove il programma surrazionalista viene meglio esplicitato come 'filosofia del nuovo spirito scientifico'. Tale visione dinamica delle matematiche, inoltre, e non ridotte al semplice aspetto logico-convenzionale presente sin dal primo Bachelard, viene ulteriormente esplicitata nell'analizzare un altro suo breve scritto, completamente trascurato, quello dedicato a Spinoza dal titolo 'Physique et métaphysique' del 1933, proprio per evidenziare il nuovo livello 'metafisico' raggiunto dal pensiero matematico del primo Novecento.

La centralità strategica assegnata alle matematiche da parte di Bachelard è alla base dei diversi capitoli della seconda parte del volume di Alunni che la vede operante in altre figure sia del primo che del secondo Novecento europeo come Albert Lautman, Gustave Juvet, Maximilien Winter, Federigo Enriques, Ettore Majorana, Gilles Châtelet e Gian-Carlo Rota. I fondamentali contributi di questi autori, poco studiati, vengono riletti alla luce della 'filosofia aperta' bachelardiana sino a poter parlare di una vera e propria *scuola surrazionalista*, che ha affrontato con strumenti più adeguati temi e problemi di quel filone, unico nel suo genere, di *philosophie mathématique* non presenti nella pur vasta letteratura analitica come ad esempio il carattere insieme conoscitivo e veritativo delle matematiche, il loro creativo dinamismo interno, la particolare dimensione storica, lo stretto rapporto con la fisica, l'essenziale carattere non convenzionale. Questa ottica bachelardiana permette ad Alunni di guardare con una nuova prospettiva la stessa storia e le origini della filosofia della scienza in Francia grazie all'analisi del ruolo avuto dalla *Revue de Métaphysique et de Morale*, tale da configurarsi al suo inizio come una rivista di filosofia della matematica; per questo inoltre viene dato il giusto rilievo agli importanti contributi di Maximilien Winter (cap. IX), figura completamente dimenticata, per i suoi pionieristici studi sulle implicazioni filosofiche delle teorie logiche e matematiche fra '800 e '900 oltre ad aver avuto un ruolo di cerniera fra la Francia e l'Italia.

Merito del volume di Alunni, inoltre, è quello di vedere le origini, gli sviluppi e le articolazioni del programma surrazionalista tale da poter parlare di un movimento europeo in ambito epistemologico che ha caratterizzato diversamente il Novecento; e a tal fine viene utilizzata l'espressione 'armonie nascoste' (cap. IX) per la presenza al suo interno di diverse prospettive accomunate da questo modo del tutto particolare di considerare le matematiche. Non è dunque esagerato nel parlare di un 'altro' Novecento, poco scandagliato ma ricco e foriero di altri orizzonti epistemici, sempre all'interno del pensiero matematico e fisico-matematico, che gli approcci analitici per vari motivi hanno escluso da quello che Jean Cavailles e Lautman chiamavano 'l'ingrato paese della filosofia della scienza'. In tal modo figure completamente non studiate, come prima ad esempio Gustave Juvet (cap. VIII) e poi Gilles Châtelet (cap. XI), vengono ad acquistare un ruolo non secondario nell'intero panorama del pensiero filosofico-scientifico del '900 in quanto hanno apportato un diverso orientamento insieme ad un nuovo linguaggio ed hanno avvertito la necessità di una particolare ed ulteriore 'svolta' nella filosofia della scienza. Tali autori, presi isolatamente, possono sembrare eccentrici, fuori dagli schemi, poco rigorosi; ma inseriti, come fa Alunni, all'interno di tale programma surrazionalista, come anche Majorana e Gian-Carlo Rota (capp. X e XII), offrono un ventaglio di opzioni teoretiche più in grado di far fronte alla sempre crescente complessità del mondo matematico senza cadere in quella che Winter, già nei primi anni del '900, avvertiva come 'nuova scolastica' presente in certe prese di posizione da parte di coloro che si avviavano a sviluppare la fondazione logica della scienza.

Pertanto tale volume di Charles Alunni non soltanto può segnare una svolta negli studi critici sul pensiero di Gaston Bachelard in quanto riesce ad assegnargli il giusto ruolo nell'ambito della filosofia della scienza del '900, ma può contribuire a ridisegnare la stessa topologia storica e teoretica di questa disciplina che per molto tempo è stata vista in funzione delle *koiné* prodotte, prima da quella neoempirista con le sue propaggini analitiche e dopo dalle cosiddette epistemologie storiche post-popperiane; oggi che da diverse parti al suo interno si avverte l'esigenza di una ulteriore 'svolta' per i continui cambiamenti in atto, questa rilettura del pensiero bachelardiano può rivelarsi uno strumento ermeneutico per elaborare degli approcci più adeguati alla complessità crescente del pensiero scientifico e in grado di esplicitarne la implicita dimensione filosofica.

Mario Castellana, Lecce