

Recensions

Tour du monde des concepts

Collectif sous la direction de Pierre Legendre, Paris, Fayard, 2014

Voilà un ouvrage original, savant et utile dans le contexte mondial de brassage des cultures et des peuples, qu'il s'agisse d'homogénéisation, de désordre apparent ou de métissage créateur que défendent, aujourd'hui nombreux, des constats, des points de vue orientés ou des approches cursives. La réalité des cultures et des langues qui les portent est bien plus complexe. Ces dernières peuvent révéler des proximités ou des écarts entre elles qui valent d'être creusés, pas seulement aux plans sémantiques et comparatifs, mais pour ce qu'elles peuvent éclairer, au-delà de leur génie propre, sur leur façon de structurer et penser le monde. A fortiori dans les catégories qui l'influencent, le structurent ou agissent au sein de lui. L'anthropologie culturelle, sous cet angle des concepts dans-une-langue, mais aussi des corpus culturels symboliques fondateurs dont ils proviennent ou se soutiennent encore, peut faire ici merveille.

L'idée du livre et sa recherche ont consisté à se saisir des neuf concepts suivants, Contrat, Corps, Danse, État, Loi, Nature, Religion, Société, Vérité, et à faire écho de leur signification contextuelle, de leur évolution au sein d'une langue ou d'une famille de langues et des enjeux correspondants de civilisation. Ont été choisis les neuf registres que sont l'arabe, le persan, les deux langues africaines du Burkina Faso et du Gabon, le chinois, l'hindi, le japonais, le russe et le turc. Chacun des domaines a été confié à un spécialiste éminent des sémantiques linguistiques en cause, mais aussi – et ce n'est pas le moindre des intérêts d'une telle approche – en vue d'examiner les rapprochements, échanges et comparaisons extrêmement heuristiques et éclairants des langues entre elles : arabe / persan / turc ou sanskrit / persan / pâli / hindi / ou russe / latin / grec / slavon ou encore chinois / tibétain / japonais, etc. On renvoie le lecteur aux différentes monographies qui sont à chaque fois, comme le dit le préfacier Jean-Noël Robert, des « voyages dans les profondeurs linguistiques », et dont P. Legendre a voulu qu'elles fassent aussi traverser les cultures et civilisations retenues comme des entités affirmées, historiques et vivantes.

Sans s'ajouter de manière redondante à tant de travaux sur la mondialisation, la globalisation, le dialogue ou le choc des cultures et leur œuvre de déstructuration/restructuration des trames culturelles, nationales ou internationales en cause, le projet orchestré par Pierre Legendre va plus au fond et au cœur où se nouent le symbolique et ses efférences dans le réel. Les chapitres consacrés à l'arabe/persan par Ali Ammir-Moezzi (p. 42 à 74), au chinois par Kristoffer Schipper (p. 139 à 187), au russe par Rémi Camus (p. 317 à 388), par exemple, déclinent et regardent, dans ces langues et leur histoire, les concepts choisis. Comment ceux de Nature, de Société, de Religion, d'État ou de Vérité ne seraient-ils pas cruciaux et révélateurs d'une substance et de valeurs dynamiques à considérer ? À tous égards déterminants au plan de l'anthropologie culturelle, ils arbitrent de spécificités et de différences majeures quant aux pensées et aux formes symboliques où s'origine l'investissement anthropologique, sinon parfois politique, avec ses conséquences organisationnelles et destinales.

L'Occident conquérant, apparemment triomphant sous les dehors de la technique, de l'abolition des frontières, du « marché mondial » et d'un homogène réducteur, trouve dans les langues de l'« autre », des résistances idéologiques, mentales ou des canons spirituels, issus de traditions spécifiques différentielles. Celles-ci, dans leur configuration générative, faite de créations internes ou d'emprunts, « conceptualisent » à leur façon des logiques, des conceptions originales et parlent alors autrement du monde des hommes et de soi. La substance occidentale s'y confronte parfois au nom de son propre, risquant l'affrontement avec des représentations ou des traditions dont la genèse et l'évolution, parfois contraires, voudraient lui tenir tête ou se démarquer d'un penser univoque.

« L'interlocution mondiale » a encore à voir avec des données de culture, des pratiques et des horizons de significations, qui non seulement existent mais portent l'enjeu d'une diversité effective. Elle devrait s'en enrichir en contrepoint de la tendance actuelle à l'unicité, et de la progression d'une langue anglaise signalée dans l'ouvrage comme une hégémonie problématique. Il faudrait ici relancer le débat à partir des notions de « structure » et de « fonction » des langues qui laissent, selon nous, le sens ultime préservé.

Claude-Raphaël Samama

**Heidegger et l'antisémitisme, Sur les « Cahiers noirs »,
par Peter Trawny, Paris, Seuil, 2014, 160 p.
(traduction en français par Julia Christ et Jean-Claude Monod,
titre allemand original : *Heidegger und der Mythos des jüdischen Weltverschwörung*)**

Il est des livres assassins ! Non pas seulement qu'ils parlent de la mort à penser ou donner, mais quand, dans un cas d'espèce, ils la portent au cœur ou l'engagent au sujet d'un homme, pas seulement en effigie, mais dans sa réalité, comme personne et comme œuvre. Celui de Peter Trawny, éminent directeur de l'Institut Martin Heidegger, est de ceux-là qui remuent le couteau dans une plaie saignante ou, comme il dit, dans « autant de cicatrices purulentes », et s'achevant ainsi : « Une blessure de la pensée est advenue. » En effet.

En neuf brefs chapitres d'une forte densité et extrêmement référencés, l'auteur ouvre pour nous les portes de la demeure hantée du maître où, de ses placards déjà un peu fendus, tombent de nombreux et insoupçonnés cadavres.

Qu'Heidegger ait eu des complaisances pour le troisième Reich, qu'il ait été recteur plus ou moins actif de l'université de Fribourg de 1933 à 1934, qu'à la suite de la catastrophe que connut son pays, il resta jusqu'au bout très peu prolix sur elle, cela a été largement commenté. La profondeur et la rigueur d'une pensée, son influence, suffisaient jusque là à lui épargner le discrédit définitif d'une idéologisation orientée, et à relativiser la portée d'engagements ambigus. Il n'en sera plus ainsi.

On ignorait encore les arcanes, le noyau ardent d'une philosophie toute contaminée par ce que Nietzsche appelait la « maladie », c'est-à-dire l'antisémitisme ! L'amant heureux d'Hanna Arendt aurait, lui aussi, été atteint de ce mal chronique, travaillé par lui insidieusement, profondément, au point que sa pensée, maintenant ne s'en séparerait plus ! On ne pourrait désormais et plus gravement, distinguer entre une pensée indépendante, autonome, elle à sauvegarder, et une autre infectée, délirante, toute gâtée par des prémisses erronées, conçues dans l'artifice, très peu fondées finalement et à courte vue. Au point que certains présumés et des conclusions arbitraires n'ouvriraient plus alors qu'à des chemins qui ne mènent nulle part, pour reprendre le titre d'un ouvrage célèbre de Heidegger. La créativité langagière, les dialectiques propres à la pensée allemande, laquelle parfois se mord la queue ou s'égare dans la seule sphère des mots, devenus à eux seuls des idées, l'apparente cohérence de puissantes ou indéniables généalogies philosophiques, ne feraient plus illusion.

Au-delà de ses connotations sociologiques ou historiques, il en irait ainsi pour le terme d'« antisémitisme », quand il devient un concept en philosophie. Aussi étonnant que cela paraisse, c'est une telle insidieuse opération qui courrait tout au long de la pensée heideggérienne, aggravée par sa sournoise dissimulation en de nombreux cahiers posthumes, tenus en permanence, mais non interdits à la publication par dernières volontés.

La vérité profonde d'une philosophie apparaîtrait ici dans des échanges privés, ou le journal intime, recueillant non pas le fiel d'une haine raciale, primaire et grossière, mais un procès en règle de la Weltjudentum – la juiverie mondiale – en une vision appauvrie de l'histoire du monde, devenue celle de la métaphysique occidentale corrompue par les indignes « sages de Sion ». Où à nouveau les juifs seraient les boucs émissaires, en tant que porteurs d'une

position calamiteuse dans l'« histoire de l'être ». Laquelle et comment ? Cela n'est jamais dit et qui serait fondamental !

Le procès antisémite qu'éclaire l'ouvrage s'origine paradoxalement dans le contraire d'une véritable discussion philosophique argumentée. Cette absence se voit d'abord à propos des fondements remis en cause de la phénoménologie, comme méthode et horizon d'une rationalité universelle et inconditionnée. Même si la théorie de Husserl – dédicataire, rappelons-le, de *Sein und Zeit* – le forma, Heidegger n'eut de cesse d'opposer, à un maître peu enclin aux envolées subjectives, l'existence singulière et sa « temporalité » fondatrice comme « souci » et « oubli » de l'être au regard des « étants ». Ce qui est bien autre chose, en effet, que réfléchir sur le fondement pur des concepts après leur réduction éidétique, c'est-à-dire à l'essentiel !

C'est ensuite, par un détour étonnamment trivial de sa pensée, que Heidegger ne cessa d'attribuer aux Juifs un « don pour le calcul », à entendre ici, en dépit d'une confuse assimilation, dans le sens le plus trivial du stéréotype commerçant, autant que dans celui de la science physico-mathématique rigoureuse et en effet, calculante ! Entreprise d'une généralisation perverse, consistant à attribuer des traits caricaturaux, équivoques ou inventés, à un groupe humain, stigmatisé dans son ensemble, défini comme « race » et alors facile à instrumentaliser pour toute sorte de fins !

La pensée de Heidegger ne se prive pas d'une telle opération. Les trois protagonistes de la gigantomachie heideggérienne, les anciens Grecs, les Allemands et les Juifs formeraient la trame d'un combat idéal, « historial », métaphysique, où il faudrait déclarer un « vainqueur ». Dans ce jeu imaginé, devrait gagner la seule race enracinée vraiment dans l'être, l'entité centrale germanique, si même peu définie en soi et posant, de surcroît, la question d'une préséance ! Évidemment, cette dernière reviendrait au peuple allemand, excédant tous les autres par de supposées grandeurs et des arguments pro domo d'authenticité, de proximité d'un idéal collectif authentifié, etc.

On voit ici le retournement sophistique et une forme d'imposture de la pensée, si c'est de cela qu'il s'agit (ou s'est agi, plus tard) dans le parcours généalogique du système heideggérien. Viennent dans ce sillage des valeurs qui n'ont plus rien à voir avec la cohérence rationnelle, la réalité de l'histoire du monde, les effectivités du devenir, la destinée de l'homme. Toutes se voient remplacées par des traits fantasmatiques, issus de l'arbitraire d'une pensée qui s'aveugle et se noie dans ce qui ne la concerne plus comme exercice de clarification ou de conquête rationnelle. Ni horizon envisageable ! Nostalgie en fait vis-à-vis d'une abstraction métaphysique, son écart à la vérité comme empirie ou rationalité !

Il devient alors important de souligner que Heidegger ne débat philosophiquement en rien avec le concept ontologique originaire de l'hébraïco-judaïsme (créationnisme, élection éthique et conditionnelle, dé-sincarnation du divin, universalité de la Loi, etc.), pas plus qu'il ne lui opposerait terme à terme son éventuel opposé grec (naturalisme présocratique, polythéiste ou réflexif Platon/Aristote, etc.) – ce que fera à sa façon un Levinas. Pas plus ne soumet-il à une quelconque critique le concept d'« allemand » ou sa catégorie, choix idéologique et non fondé en-raison ou en-histoire, entre un ethnicisme forcé et une an-historicité réelle, un mytho-folklore pseudo-aryen et d'autres fadaïses anthropologiques... Il engage sa bataille armée de préjugés, de confusion des niveaux, d'archétypes socio-raciologiques d'une tradition nationale, et de discours dominants idéologico-politiques, contextuels d'un temps partagé de haine et d'effroi. Cqfd. La philosophie a cédé ici le pas à l'idéologie, aux préventions et à la « subjectivité » (le fameux *Dasein* devenu le dieu) ; à aucun moment, au débat véritable d'un « commencement » de l'histoire réelle, de l'accomplissement prométhéen de l'esprit comme raison logique (le calcul, en effet, et la science). On ne trouve ici que le fantasme d'une « perte » n'ayant jamais eu lieu, pour la raison que rien ne peut tenir la gageure d'une temporalité insoumise au devenir...

À un débat qui devrait maintenant être assez rapidement clos, à la défaveur d'un immense sophisme philosophique et d'une idéologie masquée, on ajoutera quelques remarques. On ne

peut plus passer sous silence l'opposition extrême de Heidegger à Nietzsche, pour lequel l'Allemagne autant que les Allemands, à quarante ans à peine de distance d'écriture respective, sont loin d'être le modèle des peuples, qu'il s'agisse de valeurs conservatrices, conformistes et austères, de culture alourdie de nationalisme et d'une infatuation sans avenir. Cela se trouve dans presque tous les livres de l'auteur du Zarathoustra.

Si, par ailleurs, dans la pensée de Heidegger, le fond (arkhè, Grund) ontologique – ce qui s'articule autour de l'« histoire de l'être » – est caché par la dimension de l'onto-historique, que deviennent dans le tableau les autres peuples non occidentaux et leurs propres assignations ou destinées ? Comment penser un partage « raciologique » élargi – au-delà alors des « Juifs » –, si s'introduit l'arbitraire pseudo-philosophique et alors, une « généalogie » différentielle, cette fois, non occidentale, de la question de l'être ? Et comment situer aujourd'hui le règne universel des « étants », sorti certes tout droit du prométhéisme euro-péen-centré, mais relayé par un mimétisme d'une plus grande puissance encore ? Mort en 1976, le philosophe a-t-il seulement pensé aux « culturalités » de la Chine ou de l'Inde, à l'avènement d'un « Tiers-monde » dans l'histoire, via sa décolonisation ?

Et dans cette même ligne de pensée, à propos des juifs, qui sont au centre des Cahiers noirs et de l'ouvrage éclairant de Trawny, qu'inspira à l'homme de la forêt du même qualificatif, la création en 1948 d'un État juif national en Israël, cette normalisation pour beaucoup d'une condition diasporique perçue comme anémique, si même la disparition des juifs d'Europe ne sembla pas l'émouvoir ?

Laissons le dernier mot à Trawny : « La question de savoir si les passages antisémites des Cahiers noirs nous incitent nécessairement à faire nos adieux à la philosophie de Heidegger n'est pas absurde. Celui qui veut faire de la philosophie avec Heidegger ne peut plus fermer les yeux devant les implications antisémites de certaines de ses pensées. » (p. 156)

Une grande philosophie, ou plutôt dans le cas de Heidegger une problématisation généalogique et structurelle de la seule question ontologique, peut-elle à ce point dissimuler son vice ? Ce serait celui d'une grande « projection », d'« interprétations délirantes » et autre « transfert négatif » au sens psychanalytique, consistant à affronter un ennemi inventé – ce qui signe le symptôme paranoïaque.

Nietzsche qualifiait l'antisémitisme de « maladie », il en croyait gravement atteint et alors, victime son peuple, à terme suicidaire. L'histoire l'a prouvé et lui donna ainsi raison. Heidegger, homme victime lui aussi de ce « ressentiment » délétère, voilà du nouveau grain à moudre dans l'histoire de l'être, élargie cette fois à une dimension où se renverse sa figure longtemps accréditée, si le « Temps » doit être mis avant l'« Être ». Et ce dernier, en dépendre. Sans reste !

Claude-Raphaël Samama

La philosophie de Samuel Alexander
Une métaphysique de l'évolution
par René Daval, Paris, Hermann Editeurs, 2015

Samuel Alexander (1859-1938) est un philosophe néoréaliste et un métaphysicien. Philosophe britannique, il a vécu et enseigné de la fin du XIXe siècle jusqu'à la première moitié du XXe siècle. Il est encore méconnu. Le livre de René Daval, *La philosophie de Samuel Alexander, une métaphysique de l'évolution*, est un hommage philosophique rendu à l'un des pères fondateurs de la philosophie néoréaliste et analytique. René Daval nous offre une lecture de la philosophie néoréaliste de S. Alexander. Qui est Samuel Alexander ? Que pouvons-nous retenir de son système philosophique fondé sur l'analyse du concept de déité ?

La structure de l'ouvrage présente et analyse les étapes intellectuelles de la philosophie de S. Alexander. René Daval propose cette réflexion philosophique à l'aune des principaux ouvrages de S. Alexander : *Moral Order and Progress, an Analysis of Ethical Conceptions*

(1889), *Space, Time and Deity* (1920), *Philosophical and literary Pieces*, *Collected Works* (1939).

Le concept de déité est l'une des formes de l'originalité de la philosophie de S. Alexander. Elle prépare le concept d'« émergence » repris par le philosophe pragmatiste américain, G.H. Mead. Le concept d'émergence est un moment important dans la philosophie néoréaliste de S. Alexander. L'émergence alimente une métaphysique de l'évolution fondée sur la déité. La métaphysique de l'évolution telle qu'Alexander la définit est une analyse de la connaissance comme principe émergent, et fondée sur une philosophie évolutionniste questionnant l'éthique, l'esthétique, la valeur et le naturalisme.

La question initiale de l'ouvrage et de la philosophie d'Alexander est une question éthique : comment le caractère social de la moralité porte-t-il l'évolution d'une société selon une vitalité ? Alexander développe sa réflexion autour de l'équilibre de la vie organique. C'est cette même vie organique équilibrée qui garantit la santé comme fin de la moralité. L'évolution réside dans la temporalité selon la succession et la juxtaposition d'existences finies.

Les existences finies des individus d'une espèce croissent selon une évolution dans l'échelle des êtres en fonction de la venue de propriétés nouvelles, selon l'émergence de propriétés nouvelles. Alexander définit l'émergence comme la succession dans l'échelle des êtres d'une capacité de perfectionnement en devenir, en temporalité.

Nous retrouvons dans la thèse de l'émergence les idées du naturalisme, du panthéisme et du vitalisme. Face à elles, Alexander questionne les théories auxquelles il ne veut prétendre : l'idéalisme et l'évolutionnisme scientifique et sociologique. L'approche néoréaliste de la connaissance marque la séparation entre l'objet de la connaissance et le mode de connaissance que le sujet humain en a. L'analyse de l'émergence chez Alexander dessine les contours d'une philosophie générale de l'évolution interrogeant des fondamentaux, comme le sont l'espace, le temps, l'univers, le beau, le bien, la liberté.

Par ailleurs, pour compléter la philosophie générale de l'évolution, il est important de remarquer le développement d'une théorie de l'émergence évolutive et autogénérée. René Daval la qualifie de métaphysique de l'évolution. Elle peut avoir pour origine le vitalisme. Retenons les quelques points suivants :

- le vitalisme dans l'équilibre de la vie organique est basé sur l'évolution permanente des structures de société selon l'idéal moral ;
- le vitalisme de l'émergence des jugements moraux dans la vie organique peut éventuellement déboucher sur la santé morale de l'homme bon, celui qui associe l'égoïsme, l'altruisme, l'énergie de la volonté et le bon caractère ;
- le vitalisme devient le signe de la santé organique, selon l'équilibre de la vie organique de l'espèce fondée en société ;
- l'individu de l'espèce, fondant la société, cherche la perfection par l'énergie de la volonté ;
- le vitalisme est évolutif ; le développement d'un nouvel idéal est analogue à celui d'une nouvelle espèce dans le monde organique.

Dans la vie organique inhérente au fonctionnement du monde organique, les choses extérieures et les esprits se côtoient. Les deux possèdent une réalité. Selon la théorie de la connaissance du néoréalisme qui,

rappelons-le, procède à la séparation entre l'objet de la connaissance et la connaissance générale par le sujet humain, il est possible de considérer l'esprit et les esprits comme des objets du monde à part entière, au même titre que la chose extérieure, celle des objets d'expérience. C'est la première étape de la construction de la métaphysique d'Alexander qui développe la philosophie du vitalisme dans la recherche et l'analyse de ses fondements pour en faire un sujet à part : les principes métaphysiques du réalisme de la théorie de la connaissance.

Le réalisme d'une théorie de la connaissance analyse la métaphysique de l'évolution en interrogeant la notion d'esprit. L'esprit est une des choses de la nature et de l'univers. Les choses physiques sont l'autre partie des choses de la nature et de l'univers. Émergeant du niveau de l'existence vivante, l'esprit a conscience des choses, et de soi, par la volonté d'un pouvoir de connaître et de faire. Pourtant, il n'y a pas de privilège de l'esprit. L'objet connu par l'esprit correspond à un être fini, situé plus bas dans l'échelle des êtres. La conscience est l'acte de l'esprit. Alexander ne défend pas une position idéaliste : les choses ne doivent ni leur être, ni leur existence à l'esprit. L'esprit est dans l'échelle des êtres, un élément naturel fini qui a émergé de la capacité de perfection du monde organique des êtres, de la matière dans l'Espace-Temps. L'esprit est évolutif ; et chaque acte de l'esprit est un fragment d'une masse plus grande. Les actes de l'esprit et les objets composent les uns par rapport aux autres un processus mental qui opère dans la masse de la vie et de la matière, tout en étant conditionné par la matrice de l'Espace-Temps.

Chez Alexander, l'esprit est synonyme de processus dans la matière se faisant hors de la conscience, mais également dans la conscience. L'esprit est à la fois la conscience de la marque de l'univers imprégnant la matière, ainsi que l'un des éléments de cette marque. Le concept d'émergence laisse entendre l'émergence de l'univers, sous une forme d'autogestion évolutive. Chez Alexander, le néoréalisme justifie une théorie de la connaissance par l'utilisation du concept métaphysique d'univers. L'univers dans son processus d'auto-évolution porte le nom de déité. La conscience qu'a l'esprit de la déité, lui donne accès aux valeurs de vérité, de bonté, de beauté. L'esprit saisit ces valeurs lorsqu'il émerge dans le processus évolutif de la vie organique. À ce moment, on parle d'une morale, de l'introduction d'une morale. Retenons que l'esprit signifie un passage entre une explication de la connaissance selon des bases métaphysiques (le concept de déité) et le pragmatisme d'une morale appliquée. Le rattachement de la vie aux mouvements physiques et chimiques conduit les objets de la morale émergée à évoluer toujours et toujours en fonction de l'évolution des êtres. Le néoréalisme d'Alexander côtoie le panthéisme de Spinoza. Alexander introduit l'idée d'évolution dans la métaphysique de Spinoza. Le naturalisme d'Alexander affirme que le monde s'auto-crée, sans conscience d'une fin ; monde où des êtres finis apparaissent, qui eux ont une fin.

L'ouvrage de référence d'Alexander s'intitule *Space, Time and Deity*. René Daval nous offre une traduction de passages significatifs de l'ouvrage. Le philosophe de Manchester y développe sa thèse de la déité. Qu'est-ce donc que le concept de déité ?

À suivre Alexander, clairement interprété par René Daval, l'univers est la manifestation d'une vitalité évolutive engendrant des êtres finis. La création dans son auto-génération conduit au concept de déité en tant que justification métaphysique de cette auto-créeation infinie et intemporelle. Les êtres répondent à des conditions de finitude, incarnées par les événements (qualifiés de points-instants par Alexander). C'est la congruence et la cohérence des événements en tant que points-instants, eux-mêmes générés, qui justifient l'Espace-Temps comme matrice. Cette matrice est constitutive de l'esprit et de la matière. En pensant l'Espace-Temps comme matrice, Alexander parachève la théorie du vitalisme par la conduite d'une métaphysique de l'évolution qui sera à même d'expliquer la relation existant entre les esprits et les corps.

Dans l'évolution des points-instants, les objets physico-chimiques sont rattrapés par un quelque chose d'informe : la valeur. La valeur et les valeurs s'expliquent de la manière suivante. Dans les relations qui unissent les organismes aux conditions de vie, il y a le rappel de la répartition des êtres par échelle, allant du plus bas au plus haut selon l'ordre d'émergence. Aussi, une doctrine de la répartition scalaire des êtres, et établie selon le modèle de la sélection naturelle, revient-elle à tramer une histoire naturelle des valeurs dans le monde de la vie. Ces mêmes valeurs, une fois fondées dans la matrice d'Espace-Temps, s'incarnent en morale. La valeur dans un organisme n'appartient pas à l'organisme lui-même, mais à sa relation aux conditions de vie. Les évolutions des organismes, des esprits et de

l'esprit, dans l'Espace-Temps relèvent de la dynamique de la déité : celle de l'infinité de l'évolution.

La croyance en l'équilibre de la vie organique postule la croyance selon laquelle l'être ou les êtres divins et les êtres non divins possèdent la déité. Existe-t-il alors, selon Alexander, une forme de mysticisme autour du concept de déité ? La déité est un potentiel de développement ininterrompu des esprits. Alexander le définit comme « the colour of the universe ». Ainsi, la déité émerge de l'esprit quand certaines complexités de mouvement ont été atteintes. Dire que la déité est un absolu dans l'échelle des êtres, c'est dire que pour chaque niveau d'existence, la déité est la qualité empirique prochaine la plus haute. Cette qualité empirique prochaine exprime la formulation philosophique de la métaphysique de l'évolution. La déité est la qualité empirique d'une évolution universelle où de nouvelles valeurs émergeront selon les êtres. Selon Alexander, les valeurs doivent être de plus en plus positives. Alexander affirme l'évolution positive d'une vie auto-générée.

Vincent Canivé

Le spirituel et la psychanalyse

*par Claude-Raphaël Samama, Paris, L'Harmattan,
Coll. « Etudes psychanalytiques », 2015, 225 p.*

Cet ouvrage composé de plusieurs essais, déjà parus ou inédits, se veut à contre-courant de ceux qui rejettent, dénigrent ou contestent ce savoir qu'est la psychanalyse, devenue depuis objet de toutes les exégèses partisans, manipulations idéologiques ou instrumentations pro domo. Son propos est clairement indiqué en couverture : « Les sociétés contemporaines voudraient nier les ressorts profonds du mental, régler mécaniquement ce qui relève de la mémoire, de la parole, de la sexualité, des jeux et enjeux complexes du désir et de la subjectivité profonde. La vie totalisée de l'esprit relève d'une destinée symbolique et d'une énergie propre autant que de l'imaginaire dans le symptôme, les rêves, les fantasmes individuels ou collectifs ou les créations de l'art. Les essais de ce livre se proposent de conforter la pensée psychanalytique première et l'existence d'un Inconscient élargi comme concept et réalité. »

On ne trouvera pas dans cet ouvrage les habituelles querelles d'école auxquelles, hélas, la psychanalyse a été ou est encore confrontée et qui nuisent tant à son image. La fragmentation du savoir psychanalytique fait aujourd'hui de l'ombre à sa positivité, quand elle ne retarde pas sa mobilisation comme grille d'interprétation de manifestations individuelles ou collectives résistant à une lecture rationnelle.

Il s'agit pour l'auteur de réhabiliter la pensée freudienne comme outil de mise à jour de l'Inconscient. Celui-ci n'est pas seulement de l'ordre du symptôme individuel ou le résultat d'une clinique opératoire, mais vaut pour une herméneutique élargie aux champs, du social autant que du politique, du religieux que de l'économique, de l'esthétique que de la morale. Là encore jouent, se jouent de nous, les pulsions autant que les fantasmes, le désir autant que son refoulement, la censure autant que le transfert, le sadisme, le masochisme ou le narcissisme, cette énergétique où se livrent depuis toujours eros ou thanatos, les forces de la vie ou celles de la mort.

Pour ceux qui individuellement ont à voir avec leur propre spirituel, l'inconscient est dans une dynamique contrapuntique avec la conscience au long cours. Il ne peut être détaché d'un concept plein de l'esprit, si celui-ci est au bout d'une conquête, ni par ailleurs court-circuité au nom du pragmatisme délétère et appauvrissant des dites « quick therapies ». Ayant à voir avec le sexuel en sa genèse et son procès dans une durée active, l'inconscient reste un arrière-plan de la pensée et la source d'un imaginaire créateur. Dont bien sûr les usages peuvent différer.

Au-delà d'un tel dédoublement et d'une synthèse à rétablir en vue d'accéder à un concept accompli de l'esprit, plusieurs chapitres du livre proposent d'élargir le champ de la psychanalyse aux problèmes plus généraux du temps, aux crises de mœurs, de croyances, de société, de civilisation, auxquelles se confrontent sans cesse les hommes et leur l'histoire, liaison quasi organique qui n'avait pas échappé à Freud lui-même. Une grande partie de ce registre – de la vie collective à la culture, de l'art aux religions ou à la guerre – a été en effet largement traitée par le père de la psychanalyse et certains de ses disciples, de Rank à Reik, de Roheim à Devereux ou plus tard, Reich, Groddeck, Binswanger ou Marcuse, à leur façon. Sans oublier un André Breton et tout le surréalisme. Une telle issue est malheureusement aujourd'hui occultée ou négligée par la recherche dans les sciences humaines et sociales. À noter que Lacan est, dans cet ouvrage, mis à une place « rhétorique » et Jung à celle d'un ésotérisme dérivant.

On aura compris qu'au-delà de « ses images » publiques ou en débat, c'est vers la voie de l'anthropologie que la psychanalyse doit et peut encore servir, pour le meilleur encore, de thérapies personnelles profitables, mais surtout de thérapies du monde du monde. Celui-ci comme il est, comme il va ou comme il ne veut pas se voir.

Thorsten Botz-Bornstein