

Canadian Philosophical Reviews

Revue Canadienne de Comptes rendus en Philosophie

Editor

Roger A. Shiner
Department of Philosophy
University of Alberta
Edmonton, Alberta, Canada
T6G 2E5

Editeur associé

J. N. Kaufmann
Département de Philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières
C.P. 500
Trois-Rivières, Québec, Canada
G9A 5H7

The editors will consider for publication submitted reviews of publications that are strictly educational textbooks. Reviews must be a maximum of 1000 words in length, and should be sent to the appropriate editor.

Les éditeurs considéreront pour fin de publication des recensions d'ouvrages qui se présentent comme des manuels destinés à l'enseignement. Ces recensions ne doivent pas dépasser 1000 mots; elles devront être envoyées à l'éditeur respectif.

Subscription prices for a volume of ten issues:

Institutions: \$68.00 (Canada)	US\$64.00 or CDN\$78.00 (Non-Canadian)
Individuals: \$34.00 (Canada)	US\$32.00 or CDN\$44.00 (Non-Canadian)
Students: \$16.00 (Canada)	US\$18.00 or CDN\$22.00 (Non-Canadian)

Prix de l'abonnement à un volume de dix numéros:

Institutions: \$68.00 (Canada)	US\$64.00 or CDN\$78.00 (Hors-Canada)
Individus: \$34.00 (Canada)	US\$32.00 or CDN\$44.00 (Hors-Canada)
Etudiants: \$16.00 (Canada)	US\$18.00 or CDN\$22.00 (Hors-Canada)

Published ten issues yearly / dix par an numéros

Subscriptions should be sent to the publisher:

Les abonnements peuvent être pris chez l'éditeur:



academic printing & publishing
P.O. Box 4834, South Edmonton, Alberta,
Canada T6E 5G7

Second Class Mail Registration No. 5550

ISSN 0228-491X

©1986 Academic Printing and Publishing

TABLE OF CONTENTS/TABLE DES MATIÈRES

Walter L. Adamson, <i>Marx and the Disillusionment of Marxism</i> (Douglas Kellner)	93
Annette C. Baier, <i>Postures of the Mind</i> (Robert Hanna)	95
Kenneth Blackwell, ed., <i>The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell</i> (Wallace Matson)	99
John Dunn, <i>The Politics of Socialism: An Essay in Political Theory</i> (Michael Howard)	101
François Fédier, <i>Interprétations</i> (Pierre Bellemare)	104
Jonathan Glover, <i>What Sort of People Should There Be?</i> (Benjamin Freedman)	106
Berel Lang, <i>Philosophy and the Art of Writing</i> (Cynthia C. Rostankowski)	109
François Laruelle, <i>Une biographie de l'homme ordinaire: Des Autorités et des Minorités</i> (Danièle Letocha)	111
Michel Legrand, <i>Psychanalyse, science, société</i> (Ghyslain Charron)	117
Gareth Matthews, <i>Dialogues with Children</i> (Arsène Richard)	122
George Reale, <i>The Systems of the Hellenistic Age</i> (Ronna Burger)	124
Paul Ricoeur, <i>Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction</i> (Roberto Miguelez)	126
Stephan Strasser, <i>Understanding and Explanation</i> (William Bechtel)	131
Joel C. Weinsheimer, <i>Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method</i> (Jerold J. Wallulis)	133
Crispin Wright, <i>Frege's Conception of Numbers as Objects</i> (Steven Wagner)	135
Bertrand Russell, <i>The Philosophy of Logical Atomism</i> , Edited with an Introduction by D.F. Pears (Bernard Linsky)	138

WALTER L. ADAMSON. *Marx and the Disillusionment of Marxism*. Berkeley: University of California Press 1985. Pp. x + 258. US\$25.50. ISBN 0-520-05286-4.

Walter Adamson begins his study of Marx and contemporary neo-Marxism with a rehearsal of Marxism's oft-cited problems: oppressive regimes which rule in the name of Marxism, the lack of a fully-developed Marxist morality, inaccurate descriptions of contemporary capitalism, and problems in the relation between the Marxian theories of history and society and visions of socialism. Fortunately, Adamson does not simply engage in another tedious demolition job or ideological denunciation of the god that failed in the manner of the French 'new philosophers' and 'post-structuralists' or one-time American Leftists like Isaac Balbus. Instead Adamson quickly asserts Sartre's position that "'there is no going beyond" a philosophy "so long as man has not gone beyond the historical moment" it expresses' (2) and that, as of yet, we have neither transcended this historical moment nor has a superior philosophy or political ideology appeared.

Adamson's chief argument, however, is that Marxism's value today is primarily as an intellectual method that 'teaches us how to interpret social and historical reality, and to relate that interpretation to our current political concerns' (4). Adamson attempts to demonstrate the continuing methodological validity of Marxism through both a return to Marx's texts in the first half of the book, and through examination of methodological developments by neo-Marxist thinkers like Gramsci, Korsch, Lukacs, the Frankfurt school, and others in the second half of the book. Both sets of his methodological inquiries are informed and interesting, and frequently provide a fresh look at Marx's texts and at several problems clustered around Marx's method of historical and social analysis and its development by his successors in the Marxian tradition.

In Part One, Adamson examines Marx's major writings from his early *1844 Manuscripts* through his late political writings and attempts to show that Marx's corpus contains four major variants concerning his concept of history, his analysis of the relation between theory and practice and the role

of theory, and his conception of the relations between production and culture and methods of cultural interpretation and critique. Adamson convincingly argues that the major difference within the Marxian corpus is between the anthropological view of history, the activist role of theory, and a view of culture conceptualized as a relatively autonomous mode of production in his early writings contrasted to later theories of history, culture, and production which emphasize the primacy of economic forces, or forms of practice, or historical laws.

Adamson's careful examination of the different positions on basic issues in Marx's writings is impressive as a textual analysis but despite his correct insistence on the importance of history for political and social analysis, his own approach to Marx is insufficiently historical and contextual. That is, Adamson often fails to show how Marx's different positions on, say, history or the role of theory in practice, generally are due to different responses to varying historical situations or theoretical tasks. That is, I would urge a more contextualist approach to Marx which perceives that Marx takes different theoretical and political routes in different intellectual and historical contexts. This contextualist approach would both stress that part of the value of Marx's writings lies in precisely their variety and diversity of theoretical and political approaches (rather than in some supposedly 'true' theoretical or political position) and would resist trying to find *the* Marxist doctrine of history, production, the state, or whatever. Instead, a contextualist approach would discuss differences in theoretical or political analysis in terms of diverse historical, theoretical, or political tasks being addressed in specific contexts.

In the second part, Adamson shows how various neo-Marxist thinkers developed different aspects of Marx's own theory of history, methods of interpretation and critique, and political analysis. Here Adamson's own interests frequently come to the fore and I particularly found his emphasis on the importance of learning and education within the socialist project interesting — which I gather is a focus of some of his earlier work on Gramsci and others. But here conflicts emerge between Adamson's attempt to provide a survey and overview of various contemporary Marxian positions on the issues he chooses to focus on as opposed to a desire to recommend and develop his own positions on interpretation, politics, and the role of theory in practice. He concludes with some useful proposals concerning the contributions of Walter Benjamin, Pierre Bourdieu, and the linguist Roman Jakobson to the politics of interpretation, but doesn't really develop his own position.

It is to be hoped that Adamson will more fully develop his own views in later works but I want to close with mention of what I consider to be his major problem in characterizing and appraising Marx and contemporary Marxism. Adamson generally separates Marxian methods from its allegedly flawed political ideology and ignores the fact that Marxism is a unique synthesis of theory, method, and politics. Adamson tends to ignore Marxian theory (i.e. its account of contemporary capitalism, imperialism, the capitalist state, the media and culture in contemporary capitalism, etc.). Whereas surely aspects

of Marx's theory and critique of contemporary capitalist societies are outmoded or flawed, other aspects remain relevant and valid. Minimally, Marx still provides a vocabulary (as well as a method) for talking about and criticizing contemporary capitalist societies and many of his concepts, analyses, and theoretical positions are still to some extent useful and valid.

Although Adamson stresses the importance of the relation between method and politics he ignores the centrality of *theory*, in this sense, to the Marxian enterprise. What is needed is a careful examination and sorting out of Marx's theory of contemporary capitalist society in the light of its historical development since Marx's day. This is precisely the contribution of Herbert Marcuse and his colleagues in the Institute for Social Research (see my recent book *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*), though critical theory needs to be developed and updated again in the light of more recent historical, technological, and cultural developments. Adamson provides some useful insights into the sort of methodologies that might be used to develop a critical theory of the present age and emancipatory political responses to its problems, but does not himself contribute much in this book to the production of such theories that are of increasingly importance and necessity as we enter into the age of Star Wars.

DOUGLAS KELLNER
The University of Texas

ANNETTE BAIER. *Postures of the Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1985. Pp. xiii + 314. US\$29.50 (cloth: ISBN 0-8166-1326-5); US\$14.95 (paper: ISBN 0-8166-1327-3).

It is sometimes hard to remember, in these days of the ascendancy of Derrida and Foucault, that modern anti-rationalism begins not in Nietzsche but in Hume. Annette Baier's *Postures of the Mind* is a collection of essays defending a broadly Humean version of anti-rationalism — which is to say that it airs healthy doubts about the absolute sovereignty of Reason in human affairs and about the centrality of a priori laws for thinking or moral action. I say 'healthy doubts' because for a Humean the critique of pure Reason rests upon an unshaken faith in common sense and common sensibility. By contrast, the Nietzschean anti-rationalist has only unhealthy doubts — a sneaking suspicion that every form of faith is a result of self-deception, and is therefore a

'bad faith.' So the recurrence to Hume is not unimportant: in itself it bespeaks a certain confidence that human beings essentially *know their way about*.

Baier treats of many issues in these essays, although they fall roughly into two groupings: (1) those concerned with topics in the philosophy of mind (part I); (2) those concerned with topics in moral philosophy (part II). In grouping (1) we find discussions of memory, intentionality, desire, representation, persons, passions, and action-theory. In grouping (2) we find discussions of animal ethics, moral points of view, promising, the critique of moral theory, the concept of security against harm, and secular faith. Despite the two groupings, Baier is generally able to fuse cognitive and moral concerns in such a way as to make manifest the truth that any sharp division between mind and morals is somewhat of a put-up job. (This leads to the suspicion that *all* sharp divisions between areas of concern in philosophy are put-up jobs; as philosophical specialists, we prefer to suppress this suspicion.)

In many of the essays, Baier's strategy is dialectical and as she puts it, 'negative' (xiii): she begins with some current writer's views on a topic or issue, criticizes these views, and then briefly develops her own opinion in light of the views criticized. In this way she critically discusses Cavell on promising (essay 10), Danto on representation and basic actions (essay 3), Davidson on reasons for action (essay 7), Frankfurt on caring (essay 6), and MacIntyre on modernity (essay 14). Although discussions in this style have their value, the results are most interesting when Baier abandons this format and strikes out on her own (see especially essays 4, 11, 12 and 15).

In order to consolidate some of the things Baier has to say, I want to focus briefly on two clusters of thematically related essays. The first cluster deals with the topic of intentionality and purposive thinking. In 'Mixing Memory and Desire' (essay 1) Baier defends the view that both memory and intention, despite their private or narcissistic surface-structures, presuppose social norms: 'first-order singular intentions and memories depend upon first-person *plural* ones, and so are *public-dependents*' (9). In the case of intentions, Baier points out that one can intend to act if and only if one is 'competent' (12-13) so to act. Competence involves a necessary relation to shared norms and standards of practice. A crucial part of intentional competence is that every successful intention (as opposed, say, to an expectation or wish) requires a 'timetable' (15) — that is, a more or less continuous narrative linking present with future. Intentionality depends upon *narrative skill*.

In 'Intention, Practical Knowledge, and Representation' (essay 3), the theme of intention is picked up again. This time Baier's point is that contrary to most accounts of intentionality, intentions do not presuppose representations. All representation requires intentional agency, but not the converse. Using (of all people) Descartes, Baier argues that the object of intention is given *directly* in the intention itself, without intermediary representations. What this means is that no enclosing ring of mere appearance prevents the agent from being directed to the object: back to the things themselves. In this way the picture of the solitary intender dissolves; for intentions will attach directly to what is already in the public arena. The direct linkage of intentions

and the public arena opens up intentionality to such essentially communal actions as mimicking, joking, commenting, alluding, and so on. Further it points to actions which are essentially 'collective' (48) — a very important idea indeed for the analysis of political phenomena.

Baier's treatment of intentionality and thought as immediated and social achieves a certain closure in 'Mind and Change of Mind' (essay 4). Here she argues more generally that thinking itself essentially requires no representational component — such as language or beliefs — but at bottom presupposes only shared conventions or rules, standards of appropriateness, and the ability to 'change one's mind' or make a judgment. Baier isolates a layer of pre-linguistic thinking by ingeniously performing a genealogical thought-experiment. She imagines what she calls 'half-wantons' (53) who are the immediate precursors to beings who think and act as we do. The upshot is a warning against over-intellectualizing thought — the crucial ability of judgment is not essentially a matter of making assertions but instead involves the dimension of *criticism*: the reflective articulation of things and situations with an eye to harmony and disharmony, appropriateness and inappropriateness (63). In a word, thinking requires first not the will-to-truth, but rather something like taste. (In this regard, Hume's essay, 'Of the Standard of Taste,' begins to stand forth as a central Humean text.)

The second cluster of essays I want to touch on deals with the topic of moral theory and the prospects of moral philosophy. In 'Theory and Reflective Practices' (essay 11) Baier raises a skeptical doubt about the very idea of a moral theory. (For a very similar view, see B. Williams's *Ethics and the Limits of Philosophy* [Cambridge, MA.: Harvard University Press 1985]: [reviewed in *C.P.R./R.C.C.P.* 5.10 December 1985] (Ed.)) She takes moral theory to involve (1) a codification of moral laws or imperatives, and (2) an indexing of this codification to situations of full compliance with the moral laws — utopias. Moral theory fails according to Baier in both its dimensions. The codification of moral laws is intended to secure moral agreement, but in fact it serves only to increase moral disagreement (211). For every codification is implacably inconsistent with many others, and hence the plurality of codifications (say, utilitarian, Kantian, contractarian, Thomistic) creates a moral Babel. On the other hand, the idea of a moral utopia fails in that by definition it cannot help people to discern their duty here and now. As against moral theorizing, Baier develops her own view that morality is not a priori legislation, but rather a 'response to a natural response' (220): a situated, critical reflection upon natural responses, which takes into account current practices, norms, and the various possibilities of good and evil.

This line of thought is pursued again by Baier in 'Doing Without Moral Theory' (essay 12), where she again attacks moral theory, but goes on to elaborate what moral philosophy would look like after moral theorizing has ceased. Baier describes what she calls (following Hume again) 'mental geography' (237), which is a kind of descriptive moral and social reflection trained upon actual cultures and practices. The moral philosopher is now to pay closer attention to anthropology, psychology, and sociology, especially

insofar as there are developmental studies. Post-theoretical moral philosophy will also involve the responsible criticism of existing practices, which of course makes it strictly continuous with the 'response to a natural response' which Baier sees as characteristic of all morality. In this way, contrary to the dictates of moral rationalism, 'such moral philosophy would merge with other disciplines and with the reflections of common life' (244).

Having removed any possibility of philosophy's providing an *a priori* underpinning for morality, Baier turns in 'Secular Faith' (essay 15) to the problem of how to avoid moral skepticism. In the absence of any divine or rationalistic ground of morality, Baier sees that morality is a bootstrap affair, dependent only on the very human agents whose actions and responses constitute morality. What is required for morality is a 'secular faith' in cooperative human nature. Such a faith has no absolute guarantee (compare Kierkegaard's image of a life spent above an abyss of seventy-thousand fathoms), but it possesses the peculiar Jamesian characteristic that by simply having faith, one tends to realize that which faith aims at. So where one acts 'as if' morality were well-grounded, then one fulfills the very condition for belonging to the 'Kingdom of Ends' which one hopes for. In this very Kantian way moral skepticism is avoided. For, according to Baier, one sees that the lack of such secular faith removes the very possibility of reasonable behaviour.

There is far more to *Postures of the Mind* than I have given hint of, but perhaps enough has been said already to give a general idea of the contents. Let me now make two critical remarks. First, naturally the challenge for any modern Humean is to carry out the critique of rationalism while avoiding Hume's notorious epistemic skepticism. As with other recent English-speaking philosophers, Baier appeals to the later Wittgenstein for aid (see the Preface). But it remains an open question as to whether the later Wittgenstein really possesses the wherewithal to provide a satisfying account of thought and knowledge. The *Philosophical Investigations* is in my opinion essentially an aporetic book the Socratic sense (compare it with the *Theaetetus*), a book of many hard questions and few answers. Not that Wittgenstein cannot *help* towards such an account — it is just that he has in fact done little to provide it.

Secondly, Baier's account of post-rationalistic moral philosophy seems to waver between making it indistinguishable from higher-order ordinary moral reflection and giving it a more transcendental role. In 'Doing Without Moral Theory,' she seems to come close to saying that moral philosophy should wither away as an autonomous activity, since critical reflection on our natural responses is something everyone must do. But in 'Secular Faith' she employs a rather Kantian transcendental-style argument to point out that it is a condition of the possibility of our acting reasonably at all that we act as if we were going to belong to the Kingdom of Ends. This kind of thinking is surely distinct from that of straightforward critical reflection on existing practices. In this essay at least Baier seems to admit that there is perhaps more to moral rationalism than she previously allowed.

Thus although *Postures of the Mind* is in the main an anti-rationalistic book, it seems by implication to point beyond itself to an enriched rationalism (enriched, that is, by a 'healthy' unNietzschean anti-rationalistic critique) rather than to a static anti-rationalism. This would seem to mean that Humean deconstruction must end, and positive reconstruction begin. We can look forward to Baier's attempts in this positive direction.

ROBERT HANNA
Yale University

KENNETH BLACKWELL. *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell*. London: George Allen & Unwin 1985. Pp. ix + 262. US\$20.00. ISBN 0-04-190008-1.

This is an important and pioneering study by the archivist of the Bertrand Russell Archives at McMaster University.

The major part of Russell's writing concerned ethics (and politics); it brought him his renown outside 'professional philosophy'; it was read by intellectuals, to most of whom most of it was congenial. Why then has it hitherto received almost no scholarly attention? Mainly, no doubt, because in metaethics (the principal interest of moral philosophers today) Russell's brand of non-cognitivism was, as he admitted, unoriginal and unsatisfactory. The disquisitions on how to live the good life were in consequence regarded as 'not really philosophy' though admirably high-minded expressions of the sage's insights, to which the appropriate response was 'Amen' or joining the sit-in. If his lordship had not written on symbolic logic and epistemology he might still have been the Voltaire of our time — and would have received like scant notice in the histories of philosophy.

Blackwell shows to the contrary that 'Russell's normative ethic is a systematic whole' (18): an ethic of 'impersonal self-enlargement' stemming from a lifelong admiration for Spinoza. Russell made no secret of this ethical affinity — Blackwell documents it with great thoroughness mainly from published sources — nevertheless it has gone almost completely unnoticed. Perhaps commentators have assumed that this could have been no more than a sentimental attachment because Russell also said more than once that he thought Spinoza's metaphysic was wrong 'from beginning to end' (86). But this issue was entirely separate for Russell, in whose view no ethic could ever be logically connected to any metaphysic. He expressly claimed that it was

'unnecessary for one who is a monist in feeling ... to be a monist in doctrine' (81).

Blackwell does not examine Russell's metaethics beyond noting that he 'proceeded from intuitionism through emotivism to a tentative naturalism, ... always [in] an attempt to climb out of non-cognitivism' (5), nor does he mention, except in passing, Russell's moral stances. The book is about 'impersonal self-enlargement' and 'intellectual love of God' as unifying concepts of a normative ethical theory.

Russell's interest in Spinoza began in his undergraduate days. For a time he was a Hegelian absolute idealist and accepted the ethic that was supposed to go with it, which emphasized the importance of being in touch with the whole and adjusting oneself thereto. Finding substantially the same notion in Spinoza, he retained it after he had abandoned Hegel.

The impersonality of the self-enlargement sets the ethic apart from the self-realizationism of Aristotle, always Russell's *bête noire* (to whom he was, of course, much closer than he imagined in this as in other matters). One must get 'free from the prison-house of Self' (77), he Platonically exclaimed when still a young man. He even recommended and tried to practise quasi-Buddhist mortifications and austerities. In later life this mellowed to the view that (in Blackwell's words) '[i]t is not in reflecting on, and trying to suppress, the shortcomings of self that [the] way lies; it lies rather in nurturing the growth of interests outside self and thereby enlarging self.'

Russell put great emphasis also on the 'intellectual love of God,' a notion that he claimed to understand better than the Spinoza exegetes. He identified it with the emotional state that accompanies intellectual discovery, the recognition of the necessity in things: 'happy contemplation of what is eternal' (117). It brings philosophic calm, a feeling of profound (though apparently not quite mystical) peace. The intellectual love of God enables one to deal with the narrow self, whose egoistic demands so often lead on the one hand to private misery and, on the other, to interpersonal strife and war. Russell actually spoke of the self that intellectually loves God as 'the infinite self' and claimed that '[b]etween the infinite nature in one man and the infinite nature in another, there can be no essential conflict' (144). This is of course Spinozistic Reason, objective and the same in all.

Russell believed that a philosophical ethic should have practical applications. In *The Conquest of Happiness* he spelled out what he thought to be the desirable consequences of cultivating impersonal self-enlargement. The debt to Spinoza was again explicitly acknowledged. The primary problem to be addressed, he felt, was that of conflict; and the well-known solution (in Blackwell's summary) 'be more generous, think of others, put yourself in the position of those who will experience the suffering you may inflict; and improve the balance of power ... act in accordance with such an old-fashioned maxim as "love thy neighbour as thyself", suitably modified by respect for self-preservation' (171). A key notion, surely suggested by his study of Leibniz, was that of compossibility of desires. Desire for the survival of the human species is the most compossible desire. Hence the aim of the moralist should

be to foster the development of compossible desires — 'what all men can enjoy in common,' in Spinoza's phrase.

Blackwell evaluates Russell's ethic, fairly enough, by the criteria that Russell set up when judging Aristotle and Santayana: self-consistency, consistency with the remainder of the author's views, consonancy with our own feelings regarding its answers to ethical problems, 'importance' (ability to offer a comprehensive way of life), and universalizability. The ethic passes with reasonably high marks. However, Blackwell finds it less clear how Russell might have dealt with criticisms that could be made on the basis of other criteria, notably that the ethic requires so impersonal an outlook as to annihilate all distinctions of feeling and treatment between self and others, kinfolk and strangers. 'Yet despite these faults, the ethic seems likely to be useful in promoting generosity — selflessness in feeling — and rationality — impartiality in thought. Both are virtues we sorely need' (202). The author's final verdict is one of 'restrained approval' (171). For '[t]he possibility and value of impersonal thought are widely accepted, the possibility and value of impersonal feeling are not. And what has gone unrecognized is Russell's combination of the two into the ethic of impersonal self-enlargement' (178).

Dr. Blackwell's scholarship is prodigious but unobtrusive (in a way, too unobtrusive: the abominable practice is followed of putting all the notes at the back of the book). And he writes with clarity and grace rivalling the master's. This is and will remain the standard work on a subject the importance and interest of which it fully demonstrates.

WALLACE MATSON

University of California, Berkeley

JOHN DUNN. *The Politics of Socialism: An Essay in Political Theory*. New York: Cambridge University Press 1984. Pp. xviii + 107. US\$29.95 (cloth: ISBN 0-521-26736-6); US\$8.95 (paper: ISBN 0-521-31840-8).

The subject of this book is the 'emergence, intermittent advance and recent faltering of socialism in advanced capitalist countries (vii). Socialist politics has emerged, made progress, and will remain as a prominent dimension of advanced capitalist societies because of 'the aversive stimuli of anarchic production and ... the large and arbitrary inequalities which this generates' (49). There is nothing new in this. Dunn's original contribution lies in his analysis

of socialism's recent faltering, the responsibility for which he places largely on the shoulders of socialists themselves. While displaying great sensitivity to the obstacles in the path of socialists such as the power of capital in the media, or the dependence of any national economy on the world market, Dunn nonetheless maintains that, 'The failures of democratic socialism in the West over the last ten years have been predominantly intellectual failures' (92), failures in socialist political theory and practice.

According to Dunn, any political theory has three tasks: 1. to describe accurately the existing social order, and to examine counterfactual consequences of alternative arrangements; 2. to provide a coherent and convincing conception of human good; and 3. to indicate what should be done to address existing problems and realize ideals. Dunn finds socialist theory to be strongest in its analysis of capitalist society, but weak in its causal analysis of the workings of a socialist economy or a socialist state. He has doubts about the coherence of socialist conceptions of the good. But he finds socialist theory most wanting in providing a strategy for transition.

Dunn resolutely rejects the Leninist road, with all due respect paid to the inequality of competition in capitalist democracy, and the persistent possibility of repression in the face of even democratic socialist success. He argues that representative political agencies require above all the qualities of trustworthiness and efficacy. Leninism, the appeal of which lies in its claims to efficacy, requires an unreasonable degree of trust in the party, given the degree of centralization, suspension of mechanisms of accountability, and the mere imputation of identity and interests to the working class (20). Moreover, Dunn objects to any attempt to claim the allegiance of a class or group, while bypassing that class's subjective sense of its own identity. Political identification has to be earned, and 'democratic politics is largely an exercise in competing to secure, retain or subvert such identifications' (24). The problem is compounded by the heterogeneity of the working class, which precludes any party from claiming to assess and represent its interest monopolistically (25-7). However, Dunn is too skeptical of the Marxist expectation that the working class will ever undertake to rule and transform society, with or without a party as its agent. More attention could be given to trends toward worker or community control, within capitalist societies, which at least open the possibility of a more responsible and active working class citizenry.

In addition to the negative reasons for rejecting Leninism, there are positive reasons for socialists to embrace the political processes and institutions characteristic of capitalist democracies. 'Because socialism aspires to subordinate the workings of all human institutions to benign cultural values, instead of abandoning most of the responsibility for the workings of production to the supposedly automatic operations of the market, it is compelled to trust more expansively to the effectiveness and benignity of its political institutions than most capitalist societies most of the time have occasion to do' (81). The very scale of the socialist project, and the difficulties encountered in attempting it, resulting in loss of support of the majority, constitute obstacles for socialist parties that capitalist parties do not face, and temptations to

resort to coercion and repression of dissent (67,44). Hence to earn the trust of an electorate, sufficient to enable a socialist party to prevail through inevitable mistakes and opposition, it is all the more important that it demonstrate its commitment to democratic institutions — constitutionalism and the rule of law — a maxim that should be taken to heart by reformists as well as revolutionaries (62, 69, 81).

The reformist or democratic socialist alternative, according to Dunn, suffers from a lack of efficacy, particularly concerning the task of socialist economic planning. The experience of socialist economic planning 'has made intellectually indefensible the image of integral rational control as a real alternative to the causal determination of economic outcomes through ... market mechanisms' (83). The point is not that capitalist organization is superior, but only that 'socialist production is just as intricately and refractorily problematic as capitalist production' (85), whether one looks to eastern Europe, or to the social democracies of western Europe. Dunn charges socialists with failing to come to terms with this experience, and it is this failing, rather than any intrinsic desirability of capitalism, or merely the objective obstacles to socialist success, that account for socialism's recent faltering, notably in Britain (14-17). The difficult political task is to win the subjective allegiance of the majority 'and use this allegiance in ways which are objectively to their advantage' (93). The virtue of capitalist democracy is that it forces socialists to 'attempt this task as a precondition for obtaining power' (93).

This book provides a healthy antidote to the twin poisons of complacent waiting for an imminent transition to socialism, or the propensity to blame socialist failure on the structure of capitalist society or the mendacity of capitalists (not to mention popular apathy and ignorance). But one wonders just how much of the faltering of contemporary socialism can be traced to its intellectual shortcomings. There are after all times which are not favorable for socialist advance, no matter how good the theory. Without giving due attention to demographics and world economic conditions, it is hard to know what weight to give to socialist theory's weaknesses in accounting for its political failings. But weaknesses there are, and the directions Dunn outlines for socialist theory are the necessary ones, if it is to serve the purpose not merely of critique, nor of self-righteous evasion, but of building a coherent and attractive alternative to capitalism.

If the tone of the book seems unduly pessimistic, it is a consequence of Dunn's exclusive focus on electoral politics. While he acknowledges the importance of recent socialist accommodation of feminist, ecological, and Third World concerns, both in theory and in practice, he rightly points out that this has happened 'in a superficial and disaggregated manner' (74), leaving us without a coherent socialist vision. But the very emergence of these movements, and of socialist currents and non-electoral forms of struggle within them, is an important component of socialist politics, without which

parliamentary socialism, no matter how well-grounded in theory, can be little more than enlightened management of capitalism.

MICHAEL W. HOWARD
University of Maine at Orono

FRANÇOIS FÉDIER. *Interprétations*. Paris: Presses Universitaires de France (Collection 'Epiméthée') 1985. 141 p. 110 FF. ISBN 2-13-038968-6.

On connaît peut-être le nom de François Fédier par la traduction annotée des *Remarques sur Oedipe* et des *Remarques sur Antigone* de Hölderlin qu'il a publiée il y a une vingtaine d'années (collection 10/18, no 263). Le dernier des trois textes très différents qui composent son récent livre s'occupe aussi de littérature: il s'agit de 'quelques interprétations' d'un recueil du poète Dominique Fourcade, *Ciel pas d'angle* (chez P.O.L., 1983). Je n'en parlerai pas, non plus que du second texte, courte réflexion sur la modernité qui s'articule autour de citations d'écrits théoriques de Matisse et de Cézanne. Je me concentrerai plutôt sur la première (15-88) et principale des trois parties, la plus techniquement philosophique: un commentaire, ou plus exactement, un début de commentaire, du *Peri Hermeneias* d'Aristote. En effet, le travail, qui nous promettait d'abord (34) d'embrasser les six premiers chapitres, est malheureusement resté inachevé: il ne couvre que les 27 premières lignes (16a1-16a28).

Qu'on se rassure: l'auteur n'a pas été foudroyé à sa table de travail, plume en main, et ceci n'est pas une édition posthume, témoignage ému de ses élèves reconnaissants. Non. Comme il nous l'explique dans une note justificative (87-8), Fédier a un beau jour reçu, de la part du directeur de la collection 'Epiméthée,' 'l'offre stimulante de publier quelque texte qu'il voudrait'; il s'est alors souvenu qu'il avait dans ses tiroirs un manuscrit, entrepris à l'automne de 1969, laissé en plan trois ou quatre mois plus tard; c'est ce manuscrit, toujours incomplet, qu'il a confié aux Presses Universitaires de France.

A l'intention de ceux qui pourraient avoir été déçus, voire s'offusquer de cette façon de procéder, il a cette petite phrase (88): 'Que le commentaire s'interrompe brusquement n'a aucune importance — je crois que le propos est assez perceptible.' Est-ce si sûr? Dès la seconde ligne du texte (33-4), Fédier, qui se montre constamment, obsessivement, soucieux de dégager le sens

original, grec, du moindre mot, de la moindre particule d'Aristote, bute sur le problème massif que pose la traduction du terme 'logos.' Nous apprenons que 'ce mot est intraduisible par excellence, parce qu'en lui se rassemble l'expérience fondamentale et fondatrice que font de l'être et de leur propre être, les hommes grecs.' Etant donné que 'les premiers chapitres du *Peri Hermeneias* sont eux-mêmes entièrement portés par l'expérience du logos,' on n'en aura pas trop de tout l'espace du commentaire pour 'tourner sans cesse autour de (la) difficulté' que pose la compréhension de ce petit mot de 5 lettres dans lequel 'se concentre tout ce qui fait maximale question.' Ce n'est donc qu'en fin de parcours, et encore il n'est pas permis de trop espérer, qu'on pourra éventuellement commencer à y voir un peu plus clair: '*à la fin du commentaire*, devraient s'être assemblées les conditions *pour qu'on ne mésestime pas* ce qu'est le logos.' (C'est moi qui souligne.) Cinquante-cinq pages plus loin (78), nous sommes encore, paraît-il, très loin du compte: 'Inutile de dire que nous sommes encore par tous les côtés incapables de penser avec suffisamment de richesse ce qu'est le logos.' En réalité, nous sommes *déjà* à moins de dix pages du terme abrupt et prématuré de notre périple. Dans le peu d'espace qui lui reste, l'auteur aura à peine le temps de soulever un petit peu un coin du rideau (78 et 82), avant que celui-ci ne s'abaisse définitivement sur la scène, nous frustrant de ce qui, à tout le moins, *s'annonçait* comme l'essentiel.

Que le lecteur potentiel d'*Interprétations* soit donc averti: on requiert de lui de la patience et, sans doute aussi, un certain sens de l'humour.

Il serait malgré tout injuste de décrire ce travail comme un moignon: le premier et le second chapitre du *Peri Hermeneias*, les seuls qu'il couvre, sont des textes d'une densité extrême et qui demandent qu'on s'y attarde. Dans tout ce patient commentaire que Fédier a accumulé sur les 27 lignes d'Aristote, beaucoup, sans aucun doute, mérite considération: ainsi un effort pour repenser Aristote dans une perspective phénoménologique assure à cet essai une place distinctive parmi les travaux existants; ainsi, une vive sensibilité étymologique peut-elle aider à percer les secrets d'une terminologie alors encore toute neuve mais dont la fraîcheur première n'a pas qu'avoir été gâtée par son inclusion dans le 'vocabulaire technique de la philosophie'. Malheureusement, ce travail est aussi obéré de certaines faiblesses. Je n'en mentionnerai qu'une, pour faire court, mais elle est assez grave. Elle procède de l'esprit dans lequel l'auteur du commentaire a conduit son entreprise.

Il nous dit (87) que l'érudition n'est pas son affaire. (Ce n'est d'ailleurs pas tout à fait exact: sans doute, a-t-il un net parti-pris contre 'les philologues et les spécialistes' (24), mais cela ne l'empêche pas de puiser à son tour dans les ressources du savoir, tout particulièrement celles de la linguistique, et de parsemer son commentaire de nombreuses références littéraires et philosophiques — 'l'expérience décisive reste, là, d'avoir vu Heidegger travailler en séminaire.' 88). Soit, les érudits ont l'haïssable habitude d'ensevelir les grands textes sous des fatras d'informations inutiles, mais il demeure qu'en tournant le dos à une tradition universitaire autre que la sienne, Fédier s'est privé du profit qu'on ne peut manquer de retirer du commerce avec les

grands esprits du passé qui se sont exercés à lire les mêmes textes. Ils n'étaient pas tous que des philologues.

Je ne donne qu'un exemple, celui de cette phrase (16a4-5) que Fédier traduit ainsi: 'et de même que les façons d'écrire ne sont pas les mêmes chez tous (les hommes), de même les intonations¹ ne sont pas les mêmes'; et qu'il comprend de cette manière: 'chacun (c'est-à-dire chaque homme) a son écriture et sa façon propre de prononcer.' Cette lecture diffère de l'interprétation traditionnelle, celle qui circule au moins depuis Ammonius (*In De Interpretatione*, éd. Busse, 19, 12 et ss). Cette interprétation veut qu'Aristote songe ici aux différences de langues et de systèmes d'écriture plutôt qu'aux particularités individuelles. Le fait d'être reçue ne confère, bien entendu, aucun privilège à cette lecture, mais on aurait tout de même aimé que le commentateur fasse état de cette autre lecture, plus courante, et peut-être, du moins de prime abord, plus probable que la sienne.

PIERRE BELLEMARE
Université d'Ottawa

1 'Intonation'. C'est par ce mot que Fédier traduit 'phônè', généralement rendu par 'voix'. Fédier définit la 'phônè' comme 'la voix de l'homme en tant qu'il parle' (35). (Plus loin (39): 'le phonique = ce qui est de l'ordre d'une intonation humaine.') Cette définition est trompeuse ou, à tout le moins, équivoque: une immense variété d'animaux autres que l'homme possèdent la 'phônè' (cf. l'*Index Aristotelicus* 842A38 et ss).

JONATHAN GLOVER. *What Sort of People Should There Be?* Markham, ON and New York: Penguin Press 1984. Pp. iv + 190. Cdn\$6.95; US\$5.95. ISBN: 01-402222-4.

This brief book, directed (apparently) towards the profession, deals in the first instance with scientific developments that have the potential to alter human nature. Those technologies discussed include genetic engineering, psychoactive medication, behaviour control, automation, telepathy, and magic machines that let you experience anything — Nozick's 'experience machine'. The alert reader will be asking, 'Telepathy? Magic? Technologies?' This reader is not on Glover's wavelength. This reader has not yet managed

to liberate his imagination from any contact with the world as we know it. This book is not for this reader.

In the second instance, Glover is concerned to deal with a variety of ethical and connected conceptual issues. In a Grand Tour of twentieth-century preoccupations of British philosophers, we are granted glimpses at questions of personal identity, Moore's isolation test, what's wrong with contractarianism, and the metaphysical quandaries associated with (sufficiently distant) future generations. In these discussions Glover seems to be having a good deal more fun, and some of this will rub off on the reader. Indeed, after a quick once-over on the technologies, he retreats with indecent haste to the comfort of these abstractions. It is a Pareto-optimal move: Glover is relieved; we are grateful. We will need to return to this point.

Some will buy this book hoping for an answer to the question posed in the title. They may turn to the back, as in a mystery novel, to find out the answer; and they will not be totally disappointed. The author suggests that the sort of people there should be are people who enjoy their lives; who think, or research, or, at the least, do genuinely complicated things; who work part of the time, at intrinsically-absorbing tasks; who spend plenty of time with their friends and (for all one can tell from this book, nuclear) family. There should be, in short, people like the author, and those with whom he deals. Glover reveals some embarrassment at this conclusion, valuing intellectual activities of various types and personal relationships above all else. He quotes Orwell on how it is that intellectuals live such comfortable lives, denied to miners. He is comforted by the sense that these grubbier activities are means to these other, intrinsically-desirable ends.

(One discussion points out the problem posed by the computer age for this value-system. Glover is concerned with the value of propositional thought when machines may be able to do this better. But thought is safe — it's a safe and absorbing hobby.)

Questions of technology seem on the surface (on the cover) to represent the core of this book's concern, but the discussions on technologies are deeply unsatisfying. Methodologically, the author is committed to using extreme thought-experiments as a means of analyzing, dissecting, the ethical issues raised by scientific advances. In the case of genetic engineering, we are to imagine somatic and germ-line changes which efficiently achieve their goals without harmful side-effects. (While noting the practical problems inherent in the above, Glover states that they may be overcome). In respect to drugs, we are to consider one 'which has no side-effects involving any risk or impairment to health, and which is in no way addictive. It does not lead to any blurring of awareness or to lethargy... It induces no tendency to social quietism.' (76) Behaviour control is to be imagined as emanating from a machine programmed (by unanimous consent!) by the community, which will alter our desires in ways which will make us happy. (85)

The ethical bottom line for these technologies is 'It all depends.' Risks and benefits need to be weighed. There is a potential for abuse which must be minimized. We need to attend to liberal values and diversity (and to Western

European social democracy's way of doing things — cf. 51). But there is nothing 'in principle' wrong with any of these modes of control or of being, although practically speaking they may be difficult of attainment.

No effort whatsoever is made to weigh these risks and benefits or even to mention them (save in the case of genetic engineering, and then cursorily). What then was the point of introducing them? Purportedly, there are certain intrinsic objections that have been made to them which Glover is concerned to refute. But he does nothing of the kind. When objections are raised to the introduction of electronic surveillance for psychiatric patients, the objections take hold, if at all, against a technology (or range of technologies) that is (or will shortly be) available; that has certain describable uses and abuses; that goes wrong in predictable ways; that fits into a given social context. Now comes Glover to tell us that really none of these *are* intrinsic, in the sense that in each case a fix may be imagined. But of course the technology is none the better, nor the objections any the worse, for this imaginative exercise. It is true that some people raise deeper objections, e.g., against genetic engineering aimed at improving the species. But the objectors are often, and obviously, speaking loosely; and Glover's responses tend to the familiar. (It is difficult to draw the line between positive and negative engineering; we try to better the lot of our children through environmental adjustment, e.g., schooling, so why not genetically?)

If our imaginations are unfettered enough, in any event, any technology or social practice can be justified 'in principle'. I have found the record of a debate on slavery from the nineteenth century, in which one interlocutor managed to show that there was nothing intrinsically wrong with that peculiar institution. And at that, he didn't need resort to Glover's extravagances; cf. Glover's 'We can imagine a society in which bargaining and swindling did not exist, and in which daydreams and sexual fantasies were no longer a matter for embarrassment.' (64). Glover anticipates that his speculations will be dismissed for being as thin as science fiction. (130) The problem is rather that they are nowhere near *thick enough* for science fiction.

The attention to the second agenda is a good deal better. (With some outstanding and sloppy exceptions; e.g., 95: Psychological egoism with the 'external' perspective does not reach his conclusion; 151: It had never been shown that action to avoid disaster for future generations should have the same weight as for current people — and under any plausible construal of *effective* obligation, obviously false). But why then deal with the first agenda at all? It seems that this is the revenge of applied ethics. A short time ago, nothing in applied ethics could get published unless it pretended to be straight philosophy; it may be that at this time a patina of application needs to be put on to sell straight philosophy. And no one is better off.

BENJAMIN FREEDMAN

Westminster Institute, London, Ont.

BEREL LANG. *Philosophy and the Art of Writing*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press 1983. Pp. 246. US\$28.50. ISBN 0-8387-5030-3.

This is a chameleon of a book. It changes as one continues to read it. One begins with a book on philosophy as a form of literary art, goes on into a book on style, and concludes with a book on the criticism of fictional literature. Any one of these three topics would have made an interesting book, and each of the three sections of this book is interesting and worthwhile in varying degrees. But the three diverse topics, divided as they are without benefit of transitional explanatory material, leave the reader unclear regarding just what it is that he or she is reading. Because the sections are conceptually independent of one another, a brief review of each will follow, with some concluding remarks about the book as a whole.

Poetics and Philosophical Discourse. This section engages the reader in some issues which are not only interesting, but provocative of serious thought. Lang distinguishes four categories of philosophical writings, each with subcategories. They are: the dialogue, the meditation or essay, the commentary and the treatise. It is Lang's claim that the substance of a philosophical work is determined by its literary form and style, and he attempts to show how this is so.

The dialogue form for Lang includes the writings of Plato and Hume's *Dialogue Concerning Natural Religion*, although not Berkeley's *Dialogues*. This category is distinguished by the absence of a voice in the dialogue which can be properly identified with the author of the work. Rather, the conclusions drawn from the dialogue are a synthesis of the ideas presented in the text, in effect giving the reader the role of author, according to Lang.

The meditation or essay, which includes Descartes's *Meditations* and Pascal's *Pensées*, is characterized by a constant and articulated point of view, and has the voice of the text as a subject of it. The reader must seek to duplicate the experiences of the author in order to understand the philosophical work. Lang also includes in this category the autobiography, exemplified by Vico or Mill, and the confession such as those of St. Augustine and Rousseau.

The voice of the treatise is that of an observer, giving information independent of his or her experience. This form, says Lang, increases the authority of the author's views because of the neutrality with which the ideas are presented. Leibniz's *Monadology*, Hume's *Treatise of Human Nature* and Kant's three *Critiques* are included in this category, as is Berkeley's *Three Dialogues*.

The commentary includes works which resemble the treatise in their neutrality, but differ in that the voice of the author of the commentary defers to a primary text. In a sense, the commentary gives new evidence for the authority of the primary text. Examples of this category include St. Thomas Aquinas on the *Metaphysics* of Aristotle, and Kemp Smith on Kant's *Critique of Pure Reason*. Lang points out that some primary works are not candidates

for commentaries, 'since one would be doing the original work all over again' (31), and he includes aphoristic writings, the dialogue and the meditation as examples.

At this point, one would expect the chapters which follow to develop the relevant distinctions and nuances among the four categories. One would expect this because of Lang's intimations to this effect in his preface to his work. This, however, does not occur. The reader is not given anything further concerning the categories of philosophical writing in terms of the significance of the distinctions in themselves. Instead, Lang enters into a discussion of philosophical style in terms of three modes of writing. These modes (expository, performative and reflexive) provide the spatio-temporal setting for the philosophical work. Lang goes on to develop these distinctions and elaborate on them, frequently comparing philosophy with literary fiction. Unfortunately, this material also remains undeveloped in and unconnected to what follows.

Chapter three deals with irony as being the characteristic form of philosophical humor, and the characteristic trope of philosophy. Once again Lang engages in a process of sorting, this time of types of humor. Irony is settled upon for philosophy because both heavily depend upon the appearance-reality distinction. Chapter four involves a discussion of Plato's Dialogues, relating two modes of expression (presentation and representation) which set up a kind of dialectic process in the reader, an early stage in the process of philosophy. Chapter five compares philosophy to art, and distinguishes it from science. Some very interesting comments are made about the differences between the creative processes in art and science in this section, perhaps worth the reading of the entire chapter. In all however, while speculatively intriguing, there is much that goes without argument in this chapter.

Poetics and Persons. In the two chapters comprising this section, style and point of view are examined. In 'Style as Instrument, Style as Person,' Lang works at an introspective, reflective, figurative discussion of style. By writing about style in this varied and evocative way, Lang exemplifies to an extent what he has to say about style. For example, in speaking of style as metonymy, the quality of the work is identified as a part of the working writer; a kind of organic notion of style is articulated.

In chapter seven, a case is made for the importance of point of view in devising or recognizing literary structure. The reader must recognize and be able to acquaint him or herself with it, in order to enter into the literary character of the work.

There is no connection made between these two chapters, and the reader is left to speculate as to what the significant or relevant connections might be. Both are long and convoluted, and convey less information than they might actually bear because the reader continues to look for connections and relationships among the chapters in each part, and among the parts themselves. No connections are forthcoming, however.

Breaking into the Text. This section consists of a series of essays about different literary works. While engaging in themselves, these essays neither il-

illustrate nor exemplify in any obvious way the discussions in the chapters which came before. Rather, they are a collection of philosophical reflections on particular works of literary fiction or criticism, each for its own sake. Writers as diverse as Shakespeare, Jorge Luis Borges, and George Orwell are considered, not to mention Derrida. An analysis of *King Lear* is offered in one chapter, a discussion of Borges's stories as expressive of the questioning of the distinction between illusion and reality is offered in another. Chapter ten examines the concept of decency in Orwell's writings, and the final chapter of the work once again takes up the task of distinguishing among different views on a matter, this time the matter of literary criticism.

Conclusion. It would have been far better had this set of writings not been called a book, but rather a set of collected essays on various, not necessarily related, topics. As it stands, the reader looks for connections among the chapters where none exist. This makes the experience of reading the book very confusing, leading one up conceptual blind alleys, and down organizational cul-de-sacs. This, along with the disconcerting use of only the masculine third person pronoun throughout ('he,' never 'he or she'), and a less than transparent use of language made for more difficulties than need ever have come to pass. So many of the thoughts expressed in *Philosophy and the Art of Writing* are insightful and worthwhile. It is unfortunate that they were obscured by a format to which they were not properly suited.

CYNTHIA C. ROSTANKOWSKI
Santa Clara University

FRANÇOIS LARUELLE, *Une biographie de l'homme ordinaire. Des Autorités et des Minorités*. Paris: Aubier-Montagne (Collection 'Analyse et raisons') 1985. 256 p. 110 FF. ISBN 2-7007-3335-5.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que le cadre de cette collection n'est pas le plus approprié à cet ouvrage qui tonne contre toute la rationalité occidentale et ses procédures analytiques. Cet ouvrage traite de la positivité en tant qu'expérience de soi, non relationnelle et non discursive. Pourtant, dans une proportion de trois sur cinq, les énoncés prennent une forme syntaxiquement ou sémantiquement négative: le règlement de compte avec la tradition qui occupait l'A. dans *Le principe de minorité* (1981, dont il fut rendu compte ici, cf. *R. C. C. P.* II, 5) se poursuit. Le présent traité reformule, dans l'ordre apodictique

tique qu'on ne rencontre plus guère hors des manuels, la même thèse centrale et, il faut le souligner, originale, mais en se référant cette fois plus nettement à Husserl qu'à Kant. Le lecteur doit cependant être informé qu'il ne trouvera là ni la figure des gens ordinaires, ni un traitement biographique au sens usuel de ces termes.

Du point de vue thématique, ce livre présente une unité massive. Un bref avertissement nous informe qu'il s'agit de la fondation d'une science rigoureuse de l'homme, mais distincte à la fois, c'est son intérêt, ou son risque, de la Philosophie et des 'Sciences de l'homme' qui en dérivent' (5). L'A. demande qu'on fasse une lecture linéaire des théorèmes qui ponctuent la progression déductive parce qu'ils suivent 'l'ordre nécessaire des expériences ici décrites comme étant celles de la vie de tout homme' (5); ces théorèmes sont au nombre de cent quarante, gouvernés par un système de cinq axiomes 'humains' énoncés dans l'introduction (7 à 38) fort abrupte, visant à disqualifier en droit l'anthropologie philosophique et positive que la nouvelle description, théoriquement fondée, doit remplacer: 1) l'homme existe réellement et il est réellement distinct du Monde; 2) l'homme est un vivant mystique condamné à l'action; 3) comme vivant pratique, l'homme est condamné à la philosophie; 4) son destin s'appelle le 'Monde,' l' 'Histoire,' le 'Langage,' la 'Sexualité,' le 'Pouvoir' etc. (que l'A. désigne globalement comme 'les Autorités'); 5) une science rigoureuse de l'homme ordinaire est possible: elle part de l'individu (que l'auteur désigne par les termes 'l'Un,' 'les Minorités' ou encore 'les Solitudes').

La pensée minoritaire (ou 'unaire') est présentée comme la seule voie pour atteindre l'essence réelle de l'homme afin d'en instituer la science transcendante, une et définitive. Contre les sciences positives de l'homme, l'A. invoque leur absence de fondement et d'unité ainsi que leur caractère de 'sciences d'occasion' (8); elles ne portent pas sur l'homme mais bien sur les figures du préjugé anthropo-logique qu'il mime en tant qu'homme historique, homme parlant, homme social, etc.. Car le point de vue des Autorités (ou pensée autoritaire) a réduit l'homme au statut de résidu sectoriel des grands attributs autoritaires (aussi appelés 'les grands universels'). Ces pseudo-sciences ne peuvent produire qu'un artéfact, un ersatz théorique. L'A. ne fait pas de nuances entre ces disciplines et n'examine aucun raisonnement spécifique: il lui suffit de dénoncer leur 'opportunisme déclaré' (9).

Il faut concevoir ces entreprises perdantes comme un avatar de la tradition philosophique, ultime responsable de l'hallucination et de tous les maux de la pensée contemporaine. L'A. démasque alors l'adversaire que combat sa thèse: la pensée unitaire gréco-chrétienne (ou gréco-occidentale, ou encore logico-réelle), dans son extension à tous les champs théoriques, de Platon à Derrida inclusivement. La question de l'homme se révèle le prétexte à une guerre totale.

La pensée du Logos procède en postulant une Totalité a priori mais perdue, dont le Monde porte les scissions à négocier, à dépasser ou à réconcilier: le Même et l'Autre, l'Etre et la Différence, etc.. Et l'homme mythique qu'elle définit comme être-au-monde croit se découvrir dans la dérélition,

l'exil, le manque, l'écart ou l'aliénation, c'est-à-dire dans la nostalgie de la transcendance, et cela, parce que la définition confuse et nihiliste de son essence a fait de lui un attribut d'autre chose. Dans ce fantasme humiliant, la quête de l'unité est solidaire de l'illusion première: la transcendance se révèle toujours comme le propre de l'Être; elle 'règne encore dans les déconstruction unitaires de l'humanisme' (12) qui ressortissent bel et bien à la métaphysique qu'elles prétendent renier. Fables que ces discours décadents, nous dit-on.

Une injonction tranche: 'c'est changer de paradigme de penser qui est nécessaire' (14), et commencer par penser l'homme comme 'individual' plutôt que sous le concept individuel/universel. 'L'individual est l'individu sans reste ni excès, celui qui n'est rien — qu'individu et qui précède a priori toutes les formes d'individualité. L'individual est une pensée de l'Un plutôt que de l'Être' (14). Le choix de l'Un, explique l'A. plus loin, permet une prise sur ce qui n'est que réel: l'expérience du réel phénoménal; au contraire, le choix de l'Être ouvre sur un réel qui n'est (et ne restera) que possible: l'ordre phénoménologique (42-43). C'est pourquoi le mode individuel, lieu de l'homme ordinaire, réel, fini, positif et autonome, est l'impensé par excellence de la tradition autoritaire qui le cherche vainement 'au-delà' de l'immédiat, selon la formule grecque et juive du compromis unitaire.

Le nouveau paradigme minoritaire permet d'énoncer les structures de l'homme ordinaire en décrivant ses expériences transcendantales finies (16), à même son vécu inaliénable. Cette science rigoureuse travaille avec les données immédiates de l'homme dont l'essence se définit par 'des caractères absolument originaux, primitifs, internes et sans équivalents dans le Monde: par l'Un ou l'irréfléchi' (16). L'un avant toute unité, l'homme avant le Monde, le sujet avant l'objet, le réel avant le Logos, voilà la lecture qui interdit de conclure des Autorités aux minorités. La pensée minoritaire s'articule donc dans 'l'indifférence apriorique au philosophique tel qu'il existe' (29), plutôt que dans quelque fatuité dialectique récupérable par la pensée autoritaire.

On s'attendrait que, cette rupture une fois consommée, le discours procédât sereinement à la description eïdétique annoncée. Il n'en est rien. Les quatre chapitres du livre réitèrent avec une violence croissante le réquisitoire contre la bêtise complaisante du paradigme gréco-juif — post-moderne et ses fétiches unitaires (42 et *pass.*), ne laissant que peu de place aux théorèmes préremptoirs de la thèse positive. La *veritas transcendentalis* veut purger le siècle de 'cette haine nihiliste de la vérité qui fait l'essentiel de l'activité philosophique contemporaine' (68). Echo nietzschéen, bien que l'A. s'en défende: il affectionne manifestement la rhétorique du colimaçon hargneux, laquelle devient rapidement prévisible pour le lecteur; on n'en reprendra pas ici les spirales redondantes.

Le premier chapitre intitulé 'Qui sont les minorités?' (39-82) reprend d'abord le principe de minorité qu'avait exploré le livre précédent: 'Les Minorités déterminent en dernière instance les Autorités qui ne les déterminent pas en retour' (42), parce que, dans leur essence même, elles échappent aux grands universels. D'où une loi générale d'unilatéralité qui garantit l'Un

(ou l'individu) de tout affect externe. Pensée sous ce principe, son essence transcendante *réelle* donne l'Un comme finitude absolue, plénitude auto-suffisante, singularité inengendrée, indépassable et inaliénable. Son noyau invariant s'appréhende a priori par expérience directe, sur un terrain pré-ontologique, pré-représentatif, pré-langagier, pré-politique etc., parce que pré-philosophique. Les figures superficielles de l'homme-au-Monde sont alors comprises pour ce qu'elles sont: dérivées, superflues et veules: de fait, elles défigurent l'homme ordinaire dont la souveraine indifférence doit être reçue comme radicalement privée et mystique. Et cette essence de l'Un n'est pas une expérience que nous avons, mais bien une expérience que nous *sommes* (65): celle de la passivité foncière. 'La critique réelle de l'Etat, les individus la font lorsqu'ils maintiennent leur existence dans les limites de leur essence réelle' (82).

Dans le second chapitre, traitant de 'Qui sont les Autorités?' (83-102), l'A. montre que, pour celui qui est ancré dans la pensée minoritaire, l'expérience des Autorités est seconde et non constituante, puisque le mystique précède toute existence, sans même appeler ce sur quoi il y a précession. L'instance de l'Autorité correspond à une conception mondaine et philosophique: c'est un mixte de réalité et de logicité (97) qui fait illusion et hallucine l'individu. Cette distorsion signale d'abord l'oubli de l'Un. 'La causalité individuelle qui est d'*avant* le Monde, se montre, défigurée, dans la figure du Monde, et c'est l'autorité' (98). Il faut donc travailler contre la définition autoritaire de l'essence de l'homme en opposant à la causalité individuelle anthropologique cette autre (et seule) causalité individuelle anthropique, conforme au réel. Il est à noter que le terme d'idéologie n'apparaît pas dans ces pages.

Poursuivant le parcours des expériences de l'Un dans l'ordre réel, l'A. expose, dans son troisième chapitre sur la 'Mystique ordinaire' (103-177), comment l'Un, dont l'essence invisible est mystère, rapatrie tout le réel en son site a-topique ou non positionnel, appelé ici 'chora'. C'est 'le *rasoir* de la finitude' (131) qui discrédite la pensée topologique, et bannit les catégories de *bic et nunc*, de situation, d'horizon, de dialectique sociale, d'aliénation, de dissémination, etc., toutes tributaires de la représentation d'un centre, donc d'une périphérie et surtout, des marges où pataugent les contemporains. La finitude congédie le Monde pour l'Un jouissant, sans distance, de l'originale irréfléchi. L'agir mystique est un non-agir: il consiste à dénoncer l'illusion dans une inentamable indifférence. Parodiant *Jn I, 10*, l'A. affirme que le repli mystique muet effectue la critique *réelle* 'par le réel fini de la chora éloignante, et d'abord par l'homme ordinaire qui (se) sait, de manière irréfléchie, non inclus dans le Monde, qui sait que le Monde ne l'a pas connu' (155). Le moment mystique ferme donc l'Un sur lui-même.

Le chapitre quatrième caractérise la 'Pragmatique ordinaire' (179-247) en la rapportant à l'Un, hors de l'espace, du temps et du mouvement, c'est-à-dire hors des cadres de la causalité empirique. Le seul 'usage du Monde' pertinent consiste à produire du sens de manière immédiate, sans interpréter ni transformer ce Monde qu'en fait, l'Un n'effleure même pas. 'L'agir n'a pas

d'ob-jet, c'est un sujet fini, dépourvu de la structure ontologico-unitaire de l'objectivation et de celle de la surjection' (185-186).

Comme le précédent, cet agir est un non-agir. Le moment pragmatique se présente comme le second moyen (après le moment mystique) dont l'homme dispose pour sortir de 'l'ensorcellement unitaire' (203) et ceci, par la production d'un sens a-logique ou 'savoir non-thétique (de) soi' (212). Transcendamment déduite de l'Un, l'essence de la pragmatique consiste dans la pulsion finie, immanente et non orientée, 'qui reste en soi, ne pénètre pas dans le Monde et ne reforme pas une unité supérieure avec lui' (222). L'apparente altérité que ce non-agir atteint sans médiation ni transcendance, c'est l'Un lui-même. Voilà une des applications de la loi générale d'unilatéralité qui gouverne la pensée minoritaire. Depuis sa radicale subjectivité, l'A. peut conclure que 'les Autorités sont un mal insondable, mal infini de la circularité et de l'unité, du mauvais indécidable unitaire et spéculaire' (237). C'est le mal de raison.

Considérons maintenant le traitement auquel l'A. soumet cette vigoureuse thématique. Il rejette délibérément l'approche aporétique, décrétée co-extensive à la métaphysique autoritaire. Mais il n'a pu s'en tenir, comme il le voulait, à la forme dogmatique d'un *tractatus* linéaire. En effet, le ton cassant de l'argumentation heurtée et méprisante, qui développe les impasses des adversaires, affaiblit le débat et rend la lecture ardue. En fait, cet ouvrage est un essai dont le sentiment d'orthodoxie s'assure à chaque pas de l'hérésie régnante, pour la taxer ensuite d'hypocrisie, de négativisme calculé, d'aveuglement, de logomachie, de mégalomanie, d'impuissance, de mauvaise conscience, de maniérisme, d'affabulation ou de terrorisme. Bref, nous avons affaire à une pratique nietzschienne du discours incendiaire, déguisée en système déductif spinoziste. Ainsi, l'absence voulue de toute citation ou référence textuelle interdit la confrontation assez spécifique pour être scientifique ou, du moins, rigoureuse; seuls quelques noms abhorrés apparaissent entre parenthèses, dans un contexte souvent contestable: Kant, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Derrida (et d'autres), cependant que des allusions visent Lévinas, Foucault, Deleuze ou Lacan. Ils personnifient, dans une image caricaturale et monolithique, le mal dont tous sont atteints et dont tous mourront. Enfin, les tics de langage opposent un barrage fastidieux de guillemets, tirets, parenthèses, majuscules, crochets et néologismes pléthoriques.

Quant à l'essentiel, soit les articulations de la thèse et ses résultats, ils soulèvent une série de problèmes théoriques dont on ne relèvera que les plus difficiles. Examinons d'abord le recours au transcendantal pour évincer le métaphysique (et toute la fonction 'méta' dont l'empirique serait un dérivé logique). Dans sa postulation de l'essence, l'A. énonce des idées qui ne sont ni des concepts ni des faits. Reconnait-il ou non qu'il s'agit de règles? Par exemple, 'l'ordinaire' est, dit-il, un concept introuvable en philosophie parce que ce n'est pas un concept (192). Or, les trois sens du terme qu'il distingue, dans l'expression 'l'homme ordinaire', sans parenté avec le vulgaire ou le quotidien des faits, s'enchaînent dans l'ordre de procession irréversible suivant: 1)

l'essence réelle de l'individu fini; 2) l'existant fini mystique; 3) l'existence pragmatique. On peut constater que cela revient à passer *more geometrico* de l'essence à l'existence, du fait psychique au fait ontique. L'A. a affirmé que l'essence est entendue au sens husserlien de noyau invariant, mis à jour par la réduction eidétique. On peut lui opposer que l'essence transcendante n'est, à proprement parler, ni un fait originaire, ni une donnée immédiate car, si elle est bien logiquement indépendante de l'expérience qu'elle détermine, c'est à partir des récurrences de l'empirie qu'on l'obtient, c'est-à-dire qu'on est contraint de la *supposer*. Ainsi, la subjectivité transcendante des *Méditations cartésiennes* fonde et inclut l'objectivité, selon des règles de nécessité, et non selon une loi de causalité transcendante qui irait du réel absolu (l'Un) à des effets moins réels (l'usage du Monde). L'A. n'a pas perçu l'incommensurabilité épistémologique entre le registre de la nécessité et celui de la causalité.

Il s'ensuit que L'A. soutient un néo-réalisme des essences transcendantes, abusivement promues au rang de causes de l'existence, dans la mouvance statique de l'Un. Il affirme en outre qu'il faut de la mauvaise foi pour nier le point de départ: chacun, dit-il, fait l'expérience réelle (et non l'hypothèse seconde) de cet ego transcendantal: sans passer par l'intuition, l'Un est cette expérience même. Le réel fini est absolu et invisible, secret et privé, indifférent à ce qui n'est pas soi, insularité foetale, en quelque sorte. Cet ordre de réalité ne me paraît pas correspondre à la définition du transcendantal comme condition nécessaire d'*intelligibilité*. Selon les exigences de l'A. lui-même, la science rigoureuse qu'il institue tombe sous le coup de la science-fiction.

Pour que l'ensemble de la thèse pût tenir, il faudrait concéder à l'A. un improbable topos anté-prédicatif, pré-linguistique, pré-ontologique, pré-anthropologique, etc., bref, pré-culturel, analogue à l'état de nature. L'injonction de l'éprouver immédiatement et d'en faire la théorie transparente s'avère inapplicable. D'une part, la condition humaine ne s'éprouve pas sans médiations et, d'autre part, l'homme ne se connaît pas comme il s'éprouve, ni dans l'art, ni dans la science, ni dans la philosophie, ni dans l'hénologie qu'on nous propose ici. Le discours 'unaire' ne surmonte pas le tragique de cet écart.

Et c'est bien une hénologie classique que l'A. déploie statiquement dans cette séquence de chapitres. Deux hypostases visibles, les moments mystique et pragmatique, expriment, de façon automatique et non intentionnelle, la générosité de l'Un, tout en le laissant intact: il 'n'est en rien affecté ou diminué par cette reconnaissance' d'une apparente altérité (207). Mystique et pragmatique immobiles ne possèdent pas d'autonomie 'au-delà de l'Un dont pourtant nous ne sommes pas 'sortis' parce qu'il n'est pas une unité' (206).

Un problème connexe surgit quant à la légitimité d'une généralisation (non interrogée) de la science rigoureuse de l'Un, insulaire et privé, à l'homme générique. Par quelle contagion magique l'essence d'un ego intime et clos, radicalement indifférent au Monde, serait-elle qualifiée d'universelle? Comment cette extension non fondée n'assimilerait-elle pas la catégorie de l'homme ordinaire aux grands universels de la pensée autoritaire? Il y a con-

tradiction à passer de la Solitude au genre des Solitudes, et les dénégations de l'A. ne me convainquent pas qu'il a vu cet écueil.

Enfin, si l'on considère la large place faite aux ravages de l'hallucination métaphysique, on peut exiger que l'A. rende compte de sa présence et de sa durée totalitaires (dans les deux sens du terme). Ce discours autoritaire, qui présente beaucoup des caractères de l'idéologie, est constaté omniprésent et, en même temps, qualifié d'intenable et d'invivable. En effet, sans aborder la question de front, le texte note que l'hallucination métaphysique n'est pas une nuée destinée à s'évanouir avec le soleil de la raison, et ceci précisément parce qu'il s'agit d'une croyance rationnelle (113). L'Un choisit de ne pas répondre et de quitter le terrain circulaire de la philosophie. On objectera à l'A. que si, comme il le soutient, l'Un est réellement premier, incontournable et inaliénable, c'est à l'époque de Thalès qu'il aurait pu et dû quitter le terrain autoritaire et inaugurer le discours minoritaire.

On l'a vue, toute l'entreprise (incluant le précédent ouvrage de l'A.) travaille sur l'enjeu non thématized de la liberté. La pensée autoritaire qu'orchestre la philosophie porte l'odieuse de ne pouvoir concevoir, par définition, qu'un sujet prisonnier de cavernes variées, d'emblée assujetti au non-moi, et mendiant des fragments de libertés possibles. A cette perspective de négociation à la pièce, l'A. oppose une fin de non-recevoir. La liberté n'a pas de degrés, le moment initial est celui où s'exerce une exigence et un choix radicaux. Par la conversion à l'Un, l'homme s'arrogerait d'emblée une liberté entière et inaliénable, car l'Un est pure liberté jouissant d'elle-même. Ce discours n'a, en fait, rien de théorique malgré ses revendications à cet effet; son intelligibilité est entièrement régie par un engagement pratique. Encore faut-il que le choix initial ne soit pas lui-même fictif.

DANIÈLE LETOCHA
Université d'Ottawa

MICHEL LEGRAND. *Psychoanalyse, science, société*. Bruxelles: Pierre Mardaga 1983. 280p. ISBN 2-87009-191-5.

L'A. s'interroge sur la portée cognitive de la psychanalyse et sur les enjeux socio-politiques de sa pratique. Il examine d'abord les vues de l'épistémologie empiriste (Popper, Nagel, Farrell), puis celles de l'épistémologie théoricienne de

L. Althusser. Mais c'est l'épistémologie de T.S. Kuhn et son concept de paradigme qui lui servent d'opérateur de connexion épistémo-politique.

Selon Popper, les théories psychanalytiques sont ainsi formulées qu'on ne peut déduire d'elles des implications empiriques testables. N'étant pas empiriquement falsifiables, de telles théories ne sont pas scientifiques. M. Legrand pense lui aussi que si l'on donne, par exemple, à la théorie du complexe d'Oedipe son sens conceptuel le plus radical, celle-ci devient infalsifiable. Il en va de même pour la théorie de la castration, du moins, telle que formulée par Lacan. Comment falsifier la thèse de la castration symbolique, qui ne concerne pas le pénis mais le Phallus et qui est postulée présente en toute limitation ou séparation inévitable. Dans la perspective popperienne, une telle théorie relève plutôt du mythe ou de la spéculation philosophique.

L'épistémologie d'Althusser, elle, se situe à la confluence du marxisme et de la tradition épistémologique française. A. Koyré et G. Bachelard ont insisté sur la rupture entre la connaissance commune et la connaissance scientifique. Althusser dira que cette connaissance pré-scientifique, à laquelle la science doit s'arracher, est précisément ce que le marxisme appelle l'idéologie. Freud, affirme Althusser, a fondé une science nouvelle, celle de l'inconscient, et le mérite revient à Lacan d'avoir réinstallé la psychanalyse sur ses bases théoriques propres. La psychanalyse est une pratique (la cure), une technique (méthode de la cure), et une théorie qui fonde cette pratique et cette technique. C'est la théorie qui est l'élément principal. C'est elle qui explique pourquoi, pour être efficace, cette pratique doit se jouer dans et par le langage. La production du concept d'inconscient et la connaissance ainsi rendue possible des formations de l'inconscient impliquent une rupture avec l'idéologie qui caractérise l'homme par la conscience et la maîtrise de soi. De même, le concept de sexualité infantile, intrinsèquement perverse, développé par Freud constitue une rupture avec l'idée légitimante d'une sexualité foncièrement génitale, à visée reproductrice. Pour Althusser, 'la fin ultime de la science est la connaissance concrète d'objets réels et concrets singuliers' (47). Cet objectif s'accomplit grâce au travail théorique. Comment la pratique analytique produit-elle cette connaissance? Si l'on prend l'exemple d'un rêve raconté en situation analytique, retrouve-t-on ici les trois composantes du procès de production, au sens marxiste du terme, c'est-à-dire la matière première, les outils de production, le produit fini? La matière première, c'est le récit du rêve et les associations; les instruments de production sont les concepts fondamentaux de la théorie du rêve; le produit fini est le rêve interprété, c'est-à-dire la manifestation du sens jusque là voilé. Notons qu'à la différence de Popper, Althusser 'ne fait aucune place à la mise à l'épreuve de la théorie par la réalité' (59). M. Legrand estime que les catégories de l'épistémologie althussérienne sont en fin de compte 'impuissantes à concevoir la réalité de l'inconscient, inlassablement affirmée par Freud'. En effet, selon Althusser 'les objets désignés par les concepts théoriques n'existent pas au sens fort du terme; ils n'ont d'autre existence que dans la pensée scientifique qui les produit et sont dits en ce sens, par contraste avec les objets réels,

objets de connaissance ou encore objets formels-abstraites' (56). Resterait donc à élucider le rapport entre ces deux ordres d'objets.

Ni Popper ni Althusser ne s'intéressent sérieusement à la question de la formation des théories. L'approche de T.S. Kuhn et son modèle d'historisation de la science permettent d'interroger le statut de la psychanalyse sous un nouvel angle. La psychanalyse est-elle passée par les quatre étapes fondamentales que parcourt toute science dans son développement: l'avant-science où la recherche y apparaît comme anarchique; la formation d'un domaine d'études scientifiques qui suppose un paradigme, c'est-à-dire un cadre de référence stable à l'intérieur duquel un groupe de scientifiques peut mener des recherches ordonnées et cohérentes; l'activité scientifique normale qui n'a pas pour but d'inventer de nouvelles théories mais qui est dirigée vers une connaissance plus approfondie des phénomènes et théories que le paradigme fournit déjà; enfin la crise scientifique où, devant un problème impossible à résoudre dans le paradigme admis, certains scientifiques cherchent une solution en dehors du paradigme? Se constitue ainsi progressivement, après un moment de prolifération de théories, un nouveau paradigme qui lui aussi rencontrera ses limites dans une anomalie et disparaîtra lui-même au profit d'un autre paradigme. Est-il légitime de parler d'un paradigme psychanalytique? Si oui, en quel sens les travaux des psychanalystes sont-ils organisés par un paradigme? On pourrait dire scientifique la psychanalyse dans la mesure où on reconnaîtrait en elle les étapes par lesquelles passe toute science. L'A. montre que selon les critères kuhnien, la psychanalyse est bel et bien une science.

Comment choisir entre ces trois conceptions de la science? M. Legrand examine ces trois épistémologies à la lumière de deux critères: vérité et justesse. Vérité: une épistémologie ressaisit-elle adéquatement la réalité de ce que d'ordinaire on appelle science? Justesse: que produit comme effet l'épistémologie en question? Il estime que la conception de Popper est idéaliste, c'est-à-dire qu'elle n'est pas conforme au dynamisme effectif des sciences, à cela même qui commande leur fonctionnement et leur évolution. Du point de vue de la justesse, il juge que Popper néglige et même voile la structuration préalable de la réalité qui dessine le cadre à l'intérieur duquel s'institue le débat critique entre les hypothèses (93). L'effet d'une telle dissimulation est de rendre impossible l'articulation entre science et intérêts sociaux. Quant à Althusser, il a lui-même renoncé à la thèse que la science puisse rompre avec toute idéologie. Il reconnaît que c'est en s'appuyant sur des options idéologiques prolétariennes que la science marxiste a pu se constituer. Mais alors comment Althusser peut-il soutenir que le prolétariat poursuit ses intérêts particuliers de classe et qu'au niveau cognitif il se trouve dans l'universel, dans la vérité et l'objectivité? L'avantage de la conception kuhnienne est de nous offrir les moyens d'articuler les choix de la science et les options idéologiques et sociales. Pour prendre position sur la question de la scientificité de la psychanalyse, l'A. va donc s'inspirer de Kuhn. Il n'y a pas de sens selon lui à se demander si 'la' psychanalyse considérée comme un tout est scientifique ou non. La seule question significative est bien plutôt: 'y a-t-il une dimension scientifique ou des aspects scientifiques dans cette nébuleuse multiforme

qu'est 'la' psychanalyse? On ne peut parler de 'la' psychanalyse comme d'une théorie ou ensemble de théories unifiées. Pour formuler une question spécifique à laquelle on puisse donner une réponse véritable, il faut déterminer à la fois ce qu'on entend par scientifique et à quelle thèse ou dimension psychanalytique on fait référence. Il sera ainsi possible de montrer que tels outils, fonctionnant avec une certaine rigueur, nous permettent d'approcher la réalité psychique sous un certain angle et d'opérer en elle tel changement selon un protocole réglé. On aura alors fait voir que le champ de recherche désigné comme psychanalytique contient des aspects scientifiques. Ce qui n'empêche nullement la psychanalyse 'd'être grosse d'options idéologiques et sociales' (102). C'est précisément ces options que l'A. se propose de mettre à jour dans la deuxième partie de son ouvrage.

L'objet électif de la psychanalyse est la vie individuelle et familiale principalement dans ses aspects fantasmatique, inconscient et infantile. Cet objet délimité et construit par la théorie psychanalytique appartient à l'espace social qu'est la société capitaliste-bourgeoise. L'A. utilise l'œuvre historique de P. Ariès, *l'Anti-Oedipe* de Deleuze et Guattari, ainsi que l'œuvre de G. Mendel pour élucider les conditions historiques d'émergence de la psychanalyse. Pour saisir les implications idéologiques de la psychanalyse, il faut s'apercevoir que celle-ci ne fait pas que découper un objet dans un espace plus vaste. Bien sûr, dans l'opération même de circonscrire son objet et de l'explorer, la théorie psychanalytique inclut et exclut. Elle exclut, par exemple, le socio-politique. Le problème vient de ce qu'elle le recode ensuite en termes psycho-familiaux. L'A. distingue le recodage qui porte sur le social donné dans l'extra-analytique et le recodage qui concerne le social présent dans l'intra-analytique (120). Se servant de l'œuvre de R. Castel, M. Legrand montre que 'non seulement les conditions sociales qui habitent le dispositif intra-analytique sont niées, occultées, méconnues en tant que telles, mais encore elles sont reprises, réinterprétées intra-analytiquement' (129). Bref, les psychanalystes n'ont que trop tendance à oublier et même à voiler les conditions sociales de possibilité opérantes dans l'intra-analytique, et même à recoder en termes psycho-familiaux oedipiens la réalité socio-politique extra-analytique. Pensons ici à *L'Univers contestataire* où deux psychanalystes tentaient d'expliquer les événements de mai 68 en France par les motivations inconscientes des acteurs individuels.

Comment penser l'articulation du psychique et du socio-politique? Dans la troisième partie de son livre (139-225), intitulé 'A la recherche d'alternatives: la tentative Sociopsychanalytique,' l'A. se propose d'accomplir une réappropriation critique de la psychanalyse, en s'inspirant des travaux de Gérard Mendel. Il importe de distinguer en ceux-ci trois aspects: l'apport théorique, la pratique d'intervention institutionnelle, les modalités de fonctionnement interne de celle-ci. Après avoir analysé un à un les nombreux textes de Mendel, Legrand prend position sur l'ensemble de l'œuvre quant à chacune de ces trois dimensions. Au plan théorique, il trouve originale la distinction entre le pouvoir et l'autorité, c'est-à-dire entre le pouvoir et les modes d'exercice du pouvoir. De même, lui paraît originale, 'l'articulation

entre les rapports de pouvoir actuels qui structurent la vie institutionnelle et sociale et les schèmes inactuels, cristallisés dans les personnalités à la faveur d'un parcours psycho-affectif infantile et venant interférer avec les premiers pour les recouvrir et les légitimer' (219). Mais comme l'autorité n'est qu'une des modalités d'exercice du pouvoir, la théorie sociopsychanalytique devrait se pencher sur les autres formes de force ou de coercition, par exemple, la séduction manipulatoire et la direction. Quant à l'intervention sociopsychanalytique, l'A. lui reproche d'être davantage orientée vers l'appropriation de connaissances que vers l'obtention de résultats pragmatiquement évaluables. Enfin, il se demande jusqu'à quel point le fonctionnement interne de la Sociopsychanalyse est-il de fait autogestionnaire. Et dans la mesure où l'idéal autogestionnaire inspire la vie du groupe SP, les mêmes principes sont-ils généralement transposables dans d'autres entreprises? La Sociopsychanalyse n'a pas encore élaboré un modèle de ce que serait, par exemple, une école ou un hôpital autogérés. Il reste donc à expliciter les conditions et les limites de cette version de la démocratie directe qu'est l'autogestion.

Dans la quatrième partie, l'A. reproduit, à titre d'illustration, deux contributions déjà publiées qui montrent bien la fécondité de la perspective qu'il adopte. Le premier texte fait voir en quoi l'ouvrage de G. Mendel et C. Guedeney, *L'angoisse atomique et les centrales nucléaires*, constitue un bel exemple de recodage de l'extra-analytique, c'est-à-dire de psychologisation de faits sociaux. Ayant vécu plusieurs années au contact des milieux nucléaires, C. Guedeney a longuement observé les manifestations relevant de l'angoisse. Elle a interprété ses observations en utilisant comme outils conceptuels le noyau dur du paradigme psychanalytique (l'inconscient, le moi et les mécanismes de défense). G. Mendel a opéré sur le matériel déjà interprété une interprétation seconde qui invoque des concepts comme 'imago maternelle', 'imago paternelle' etc. Si devant un phénomène comme l'angoisse nucléaire, l'approche psychanalytique est parfaitement légitime, elle est aussi périlleuse. Périlleuse en ceci qu'elle risque toujours de réduire les dynamismes sociaux et politiques aux motivations inconscientes des agents individuels. L'A. montre comment le texte de C. Guedeney dévalorise le danger nucléaire au bénéfice du fantasme. 'A la lecture de C. Guedeney, on ne peut manquer de relever des traces claires d'une option politique précise, à savoir d'une option pro-nucléaire' (234). Il ne s'agit pas de déclarer indue cette option. M. Legrand précise: 'Ce qui paraît contestable par contre, c'est de la défendre comme si elle découlait tout naturellement des résultats scientifiques. Or les énoncés scientifiques dont j'ai rendu compte viennent se mélanger, dans le tissu du texte qui se veut de part en part scientifique, à d'autres énoncés qui discréditent l'option anti-nucléaire et légitiment l'option pro-nucléaire, occultant par là même le débat politique' (235). Quant à la seconde contribution de cette quatrième partie, elle analyse certains aspects des enjeux socio-politiques du lacanisme. La thèse de l'A. est que la théorie lacanienne exclut toute possibilité d'une articulation véritable du destin individuel et des structures historico-sociales, car elle a pour effet d'évacuer la réalité de la domination sociale. Ainsi le lacanisme affirme qu'homme et femme sont à égalité devant la

structuration symbolique du sexe, que l'un et l'autre sont également marqués par la castration symbolique. Mais Lacan n'offre aucun outil pour penser les inégalités effectives entre les sexes. A cet égard, M. Legrand se dit d'accord avec la critique de C. Castoriadis. En somme la doctrine lacanienne occulte la dimension socio-historique, c'est-à-dire qu'en se rabattant toujours sur le réquisit transcendantal d'une loi en général, elle se refuse à considérer les différences entre les lois empiriques déterminées. Elle se révèle donc incapable d'analyser sérieusement les modes historiques de socialisation de la psyché.

M. Legrand nous livre dans cet ouvrage passionné et passionnant une analyse à la fois riche et subtile des principales thèses avancées ces dernières années sur la portée cognitive de la psychanalyse et sur les enjeux socio-politiques qu'implique sa pratique. L'A. nous raconte ses pérégrinations à travers la psychanalyse, le marxisme et la sociopsychanalyse. Cette autobiographie intellectuelle est aussi une fête pour la pensée théorique. L'A. a horreur du sommeil dogmatique. C'est un plaisir de le voir débattre ses propres théories passées, et croiser le fer avec les auteurs dont il s'inspire. Bref, l'esprit critique est toujours convié au festin et jamais ne se défile. En dépit des déconvenues rencontrées, l'A. souhaite garder quelque chose de l'héritage psychanalytique. Il conserve l'espoir de donner un sens politique à sa pratique, si technique et limitée soit-elle. L'idéal autogestionnaire qui anime sa pensée et sa pratique va de pair avec un égal mépris pour le dogmatisme et le scepticisme, qui ne sont en fin de compte que des formes particulières de totalitarisme. Tous ceux qui cherchent à renouer le fil épistémologique et le fil socio-politique, à articuler ordre psychique et ordre social trouveront dans cet excellent ouvrage une mine d'idées originales et fécondes.

GHYSLAIN CHARRON
Université d'Ottawa

MATTHEWS, GARETH, B. *Dialogues with Children*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1984. xiii + 121 pages. US\$12.50. ISBN 0-674-20282-1

La pratique systématique de la philosophie avec les enfants est une chose toute récente et, tout compte fait, encore assez peu répandue. Les mentalités récentes et traditionnelles présentent des obstacles scientifiques (ou présentés comme tels) et culturels qui rendent difficile la justification de cette pratique.

Voici un livre qui rapporte et illustre une pratique du dialogue philosophique avec les enfants et du même coup tente de justifier cette pratique. Les dialogues que M. Matthews rapporte sont ceux qu'il a eus avec des enfants à partir de récits qu'il leur avait créés et/ou lus. Ils gravitent autour d'idées qui suscitent toujours un intérêt particulier chez les enfants, telles les idées de bonheur, de désir, d'histoire, d'identité personnelle, de langage, de connaissance, de voyage dans le temps, etc. Ces dialogues sont tissés de réflexions des plus intéressantes et parfois des plus inattendues, surtout qu'elles viennent de la bouche d'enfants. Ces discussions ont été enregistrées sur magnétophone, même que les enfants en étaient conscients (7), à l'exception d'une session où les batteries se sont éteintes au cours de l'échange (83). Ainsi, le texte, présenté comme le rapport de conversations qu'il a eues avec les enfants (2), exprime par lui-même toute la richesse des échanges que les enfants ont eus entre eux et/ou avec le professeur Matthews. Mais comme celui-ci s'adresse à des adultes, c'est dans le dialogue même qu'il faut chercher les renseignements touchant le statut de la philosophie, les possibilités des enfants et la perception des adultes. En effet le dialogue, l'expérience et le langage sont, en circularité d'influences, les lieux privilégiés, même originaires de la philosophie. Par contre, sans dialogue, l'expérience et le langage des enfants ne fourniraient pas toute la philosophie dont ils sont capables. Ils soulèveraient moins de questions et de problèmes. Mais en tablant sur leur expérience et leur langage, M. Matthews invite des enfants au dialogue et les lance sur la voie de la réflexion philosophique. Leur réflexion ne jaillit jamais d'un point de départ ou zéro absolu, mais toujours d'une parole ou d'un récit déjà entamés. Et la qualité de leur réflexion est toujours conditionnée par et fonction de la qualité de la parole et du récit déjà énoncés. Sans doute que celui qui initie le dialogue lui donne une orientation. Mais de leur côté les enfants sont aussi les acteurs et créateurs du dialogue. Ils prolongent et orientent le récit initial. En écoutant, M. Matthews peut continuer son récit à la lumière de ce que les enfants ont déjà exprimé. La réflexion évolue donc entre un premier récit et le second qui a été engendré par la discussion. Ainsi ce que Matthews nous dit, c'est que la philosophie commence et se continue à deux.... Matthews nous dit encore que sans le dialogue, les possibilités des enfants resteraient à jamais enfouies et en friche. Leur réflexion qui jaillit du dialogue révèle et développe leurs possibilités. En dialoguant ils apprennent à parler et à écouter; ils raffinent leurs habilités de penser et de réflexion. Le dialogue les habilite à la critique et à l'auto-critique. En somme, le dialogue construit leur personnalité. Le dialogue devient pédagogie par excellence. L'enfant qui pratique le dialogue instaure le rationnel et l'humanité en lui. Ainsi les possibilités des enfants — comme la philosophie — commencent à deux ... Le troisième enseignement que Matthews propose aux adultes, c'est que d'une part les enfants peuvent s'intéresser aux questions qui intéressent les adultes et d'autre part, ils peuvent nous aider à explorer ces questions en apportant une contribution qui soit aussi valable que la nôtre (cf. 3). Vous y constaterez que les enfants ont 'la capacité de faire de la philosophie' (116). Ils peuvent s'intéresser aux ques-

tions auxquelles les adultes eux-mêmes portent peu ou pas d'attention (cf. 116). Si M. Jean Piaget a été la figure dominante de la psychologie du développement cognitif, il possédait une conception de la philosophie appartenant à la culture française et suisse. Mais il y a sûrement des façons de réfléchir qui sont plus appropriées aux capacités des enfants (117-118).

Le livre 'Dialogues with Children' de M. Matthews peut sûrement servir de modèle à ceux qui ont le courage et le goût de l'aventure. Apprendre à dialoguer avec les enfants peut nous aider à réinventer la philosophie, à retrouver une pédagogie oubliée, peut-être même nous aider à rénover par le dedans tout le système éducatif.

ARSÈNE RICHARD
Université de Moncton

GIOVANNI REALE. *The Systems of the Hellenistic Age*. Edited and translated by John Catan. Albany: State University of New York Press 1985. Pp. xxiii + 499. US\$44.50 (cloth: ISBN 0-88706-027-7); US\$14.75 (paper: ISBN 0-88706-008-0).

'Once while Diogenes was sunning himself in the Kraneus, Alexander stood over him and said: "Ask of me whatever you wish." And Diogenes replied: "Leave me to my sun."' (Diogenes Laertius 6.38). With this opening citation, Giovanni Reale captures the thought shared by the Hellenistic schools examined in this work: philosophy amounts to an 'art of living' and its fundamental principle is the avoidance of dissatisfaction by asking as little as possible from life. Such a principle, one might reasonably assume, reflects the resigned tone of an age that witnessed the collapse of a way of life — that of the Greek polis — and of a certain philosophic exuberance that somehow belonged to it. But the principle discloses, in Reale's eyes, a more positive germ of truth: 'the possibility of salvation for man *always* lies within himself' (xxii). Indeed, Reale justifies the decision to begin the English translation of his *History of Ancient Philosophy* with this, the third of five volumes, by his belief that the philosophies treated here can give a sense of great peace to our contemporaries, suffering from the loss of 'all the ancient certitudes' (xxii). Whether that is in fact a desirable or a possible ambition for philosophy is one of the questions that this study implicitly compels us to raise. The book does succeed, in any case, in demonstrating — something more moderate — that

all of Greek thought is 'a truly inexhaustible mine of suggestive intellectual stimulus' (xxii).

Setting the stage for his study, Reale characterizes the transformation of Hellenic into Hellenistic culture and explores why the latter is governed by the new ideal of the cosmopolitan individual in place of the citizen, possessing the virtues of *autarcheia* or self-autonomy and *ataraxia* or tranquility of spirit. The implications of this ideal begin to emerge through Reale's analysis, in the first part of the book, of the minor Socratic schools, the successors of Plato in the Academy, and those of Aristotle in the Peripatos. Reale sees each of these developments as a decline, in contrast with the positive contribution he finds in the new Hellenistic schools. It appears, nevertheless, that all of these thinkers share equally in the same loss, namely, of the achievements of the 'second sailing' embarked on by Plato and brought to completion by Aristotle. This may be, potentially, the most interesting thesis of the study as a whole. Unfortunately, it suffers, I believe, from an inadequate understanding, or at least elucidation, of what exactly Plato means by the 'second sailing.' In his 'autobiography' in the *Phaedo*, Socrates announces his replacement of pre-Socratic physics with, in Reale's words, 'the postulation through *logoi* of the existence of the meta-empirical Ideas' (114). The abandonment of this turn amounts, as Reale understands it, to the loss of 'the sense of transcendence, of meta-physics, of the spiritual' (10). But whether the 'second sailing' of the *Phaedo* is to be understood as a transcendent metaphysics is questionable: Socrates claims to pursue this path having abandoned any attempt to attain direct knowledge of 'the beings themselves.' Since, in any case, Reale's thesis about the Hellenistic forgetting of the 'second sailing' constitutes the core of his book, the English reader of this third volume sorely misses the discussion of Plato in the second.

Outlining the logic, physics, and ethics of Epicureanism and Stoicism, in the second and third parts of this volume, Reale sees the two schools as opposites, on the common basis of the negation of Platonic/Aristotelian metaphysics. (Though he does not suggest it, Reale's account makes one think of the antinomies whose common presuppositions Kant discloses, particularly since some of the issues, e.g. atomism vs. the infinite divisibility of matter, are the same.) After examining, in the fourth part, how the Sceptics and Stoics are compelled to develop and refine their respective positions in reaction to each other, Reale ends the study by tracing the eventual dominance of the eclectic tendency to the exhaustion of the 'life-forces' of each of the previous schools, and finally to the influence of the practical Roman spirit.

The theme that recurs throughout this history is the reduction of logic and physics to mere supports of ethics. (I assume it does not require comparison with the Italian original to judge the following a very deficient translation, particularly disturbing since variations on the sentence appear in almost every chapter of the book: 'We will show, in fact, that the ethics of these systems jut out clearly beyond the physics which is supposed to be its support. The physics itself, in its turn, juts out beyond the logic' (xviii, cf. for example, 161, 234). Hellenistic philosophy thus appears to be defined by a

paradox: while pursuing the Socratic turn with a vengeance — philosophy is nothing but a way of life — these thinkers appeal for its basis to a pre-Socratic physics, abandoning anything like eidetic analysis. The moral ideal of the sage replaces the Platonic 'ideas,' or as Reale maintains, Aristotle's unmoved mover. And yet, as Reale acknowledges, such an ideal can hardly be derived from the materialistic presuppositions of the physics intended as a foundation.

Reale's stated ambition is to dispel all the prejudices clouding the study of Hellenistic philosophy, e.g. the 'theoreticistic' prejudice of taking Plato and Aristotle as models or the 'classicistic' prejudice against all Eastern influence. It is not entirely evident, however, judging simply from the material furnished by this study, that these are unjustified prejudices which ought to be dispelled. Plato, according to Diogenes Laertius, when asked what he thought of Diogenes the Cynic, replied, 'he is a Socrates gone mad' (cited on p. 19). This Platonic formulation could be applied, with only slightly less justification, to the other figures we encounter on the stage of Hellenistic philosophy. The Sceptics, to take just one example of a 'mad Socraticism,' insist that we can know nothing, not even that we know nothing.

According to the Hellenistic thinkers investigated in this work, men do not desire to know for the sake of knowing but rather to escape from unhappiness; verification of the truth of sensation is the basic epistemological problem; ethics must be constructed on the basis of the fundamental impulse of every animal, to self-preservation, or in accordance with nature, identified with the attraction to pleasure and avoidance of pain. If these and related positions appear to be the hallmarks of early modern thought, Reale's work implies — although it does not examine all the consequences of such a suggestion — that modernity begins after the death of Aristotle, even if it may have temporarily disappeared at the end of the Pagan era.

RONNA BURGER
Tulane University

PAUL RICOEUR. *Temps et récit*, Tome II: *La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Editions du Seuil 1984. 238 p. 90 FF. ISBN 2-02-006372-7 (édition complète). ISBN 2-02-006963-6 (volume II).

La configuration dans le récit de fiction constitue la troisième partie du programme initié dans le tome I de *Temps et récit*. Ce premier tome, rappelons-le, comprend deux parties. La première est consacrée à l'analyse des apories

du temps chez saint Augustin, à celle de la théorie aristotélicienne de l'intrigue, enfin à la distinction des formes fondamentales de rapports mimétiques existant dans toute intrigue, donc dans tout récit: le rapport au temps agi et vécu (Mimèsis I), celui à l'opération même de mise en intrigue (Mimèsis II), celui, enfin, au temps de la lecture du récit (Mimèsis III). La thèse capitale qui sous-tend cette partie et commande le programme de l'ouvrage dans son ensemble peut se lire ainsi; le temps ne devient-il temps humain que dans la mesure où il est articulé sur le mode narratif? Et le récit, n'atteindrait-il pas alors sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle? (Ricoeur, [1983] p.85).

Dans cette perspective, la mise en intrigue se présente comme opération médiatrice entre un stade de l'expérience pratique qui la précède — et qui est aussi celui d'un temps préfiguré — et un stade qui lui succède — celui d'un temps refiguré —, la mise en intrigue étant alors à proprement parler opération de configuration du temps. Temps et récit: on voit bien alors que ce serait par le moyen de l'invention d'intrigues que nous reconfigurons une expérience temporelle qui, autrement, demeurerait confuse, informe et, à la limite, muette (Ricoeur, [1983] p. 13).

Mais ces intrigues ne sont pas toutes du même ordre, certaines ont cette caractéristique singulière d'avoir une prétention de vérité: c'est le cas de l'histoire. La deuxième partie du tome I de *Temps et récit* est justement consacrée à 'l'histoire et le récit', le tome II qui nous occupe maintenant étant alors, lui, entièrement dévoué à l'étude de l'autre grand ensemble d'intrigues, celles qui constituent les récits de fiction.

Dans le compte rendu que nous avons réalisé du tome I de *Temps et récit* (Miguelé, 1983) nous avons retracé la filiation du projet de Ricoeur dans une lignée qui, depuis Husserl jusqu'à Derrida en passant tout particulièrement par E. Fink pose la question du temps comme question ontologique fondamentale — dans la mesure où le contenu de l'*ego* transcendantal, source et raison ultime de tout contenu ontologique, ne serait appréhensible que sous la forme du temps, sous les modalités de la temporalité—, et finit par thématiser cette question dans son rapport avec le langage, voire l'écriture. Ce n'était, en effet, que dans une telle lignée qu'il devenait alors possible de se demander, comme le fait Ricoeur, comment des formes discursives précises pouvaient configurer, constituer même au sens phénoménologique du mot, nos expériences personnelles, l'univers du vécu. En faisant du récit la forme discursive par excellence — sinon unique — configurante de la temporalité, Ricoeur essaie ainsi de mener ce programme à son terme.

Mais, ce terme nous ne le trouvons pas encore dans le tome II. Puisque la refiguration du temps par le récit est, selon Ricoeur, l'œuvre *conjointe* du récit historique et du récit de fiction (Ricoeur, [1983] p.136), ce ne sera que dans un troisième tome que l'on verra la problématique du temps raconté, reprise dans son ensemble, traiter alors la question centrale de la refiguration en commun d'une expérience phénoménologique du temps dont le caractère essentiellement aporétique a été signalé dès le départ de l'entreprise. Ainsi, de la même manière que nous nous bornions dans le compte rendu du tome I à

examiner la seule thèse portant sur le récit historique, nous ne ferons ici que commenter l'analyse du récit de fiction, réservant une appréciation du programme dans son ensemble au commentaire du troisième et dernier volume annoncé.

Par rapport au récit historique Ricoeur se devait de lever une hypothèque fondamentale, à savoir qu'il n'est nullement sûr que la forme du discours historique soit ou doive être la forme narrative. D'une part, en effet, on a cru trouver *sous* la forme narrative historique une structure profonde, de nature nomologique. D'autre part, avec l'historiographie française tout particulièrement, on a cru pouvoir dénier le caractère narratif de l'histoire en même temps qu'une histoire de type événementiel, l'éclipse du récit devant s'accorder avec la naissance d'une histoire du 'fait social total.'

Comment Ricoeur levait-il cette hypothèque dans le tome I? L'histoire la plus éloignée de la forme narrative, affirme Ricoeur, continue d'être reliée à la *compréhension* narrative par un lien de 'dérivation.' Ce lien de dérivation serait assuré par la procédure d'imputation causale singulière qui s'exercerait sur des 'entités sociétales' analogues à des individus de sorte que celles-ci devraient être considérées comme des 'quasi-personnages' et, à son tour, l'imputation causale singulière comme une 'quasi-intrigue.'

Si nous rappelons cette problématique décisive rencontrée à propos du récit historique c'est parce que le volume II présupposera une homologie complète au point de vue épistémologique dans la problématique du récit de fiction. En effet, rapport à cette forme de récit, Ricoeur s'attachera aussi à répondre à une question préalable, à savoir qu'il n'est nullement sûr que la forme de la fiction soit ou doive être le récit — conçu comme intrigue, comme mimésis d'une action —. D'une part, la sémiotique narrative revendique la découverte d'une rationalité profonde, sous-jacente à la configuration narrative concrète, et dont celle-ci ne serait que la manifestation à la surface du récit. Si, comme le fait la sémiotique, l'on pense cette structure profonde comme contrainte *achronique*, on saisit alors bien l'enjeu que représente cette recherche dans le programme de *Temps et récit*. Mais, d'autre part, l'intrigue, n'est-elle pas en train de disparaître de l'horizon littéraire? La notion de caractère, ne se serait-elle pas affranchie dans le roman moderne de celle d'intrigue pour, enfin, l'éclipser entièrement? *Mutatis mutandis*, le 'modèle' sémiotique et le roman moderne seraient au récit de fiction ce que le 'modèle' nomologique et la nouvelle historiographie au récit historique.

Comment Ricoeur lève-t-il cette hypothèque symétrique concernant le récit de fiction? Après une méticuleuse analyse des tentatives sémiotiques de logification et déchronologisation des structures narratives (tout particulièrement celles de V.P. Propp, C. Bremond et A.J. Greimas), Ricoeur se sentira autorisé à affirmer non seulement que l'analyse sémiotique est, en fait, téléologiquement guidée par l'anticipation du stade final, celui de la narration, mais encore que l'enrichissement croissant constatable du modèle tout au long de ce parcours sémiotique qui s'achemine vers une grammaire dite de surface ne procède d'autre chose que de notre compétence à suivre une histoire et de notre familiarité acquise avec la tradition narrative (86 et 85).

Ainsi, tout comme dans le cas du récit historique, la compréhension narrative ne pourrait nullement disparaître au profit d'une rationalité logique, nomologique ou structurale mais, bien au contraire, elle en constituerait même sa condition d'exercice.

D'autre part, et à la suite d'un examen des transformations du roman moderne, Ricoeur ne verra pas dans les expansions successives du caractère une perte ou la disparition progressive du concept de mise en intrigue, voire de l'imitation d'une action. Il relèverait encore de l'action, en un sens même plus subtil, les changements purement intérieurs qui caractérisent le roman 'de caractère' et le roman 'de pensée' (22 et 21). Si des signes — comme l'abandon du critère de complétude — peuvent se laisser prendre pour symptômes de la fin de la tradition de mise en intrigue, la fonction narrative, dira Ricoeur, peut se métamorphoser mais elle ne peut pas mourir: qu'est-ce que serait une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie *raconter*? (48).

Il nous faudrait beaucoup plus d'espace que celui dont nous pouvons disposer ici pour examiner la manière dont Ricoeur essaie de résoudre ce double et homologue problème préalable rencontré à propos des récits historiques et de fiction. Nous voudrions cependant signaler ce qui nous semble constituer une différence non dépourvue de conséquences considérables, dans la justification théorique de ce que, pour Ricoeur, se présente d'abord comme un constat.

Voici, dans sa plus grande condensation, cette problématique homologue: dans le récit historique, ce qui fait question c'est le récit — c'est-à-dire la forme narrative —, dans le récit de fiction, c'est la nature de la fiction qui fait problème. D'où double tâche: comment justifier la narration historique — sans, par ailleurs, tomber dans un pur et simple narrativisme —, et comment justifier la mise en intrigue, la mimésis d'une action — sans, par ailleurs, méconnaître les transformations de l'intrigue —. Dans le volume I, la nécessité narrative de l'histoire repose entièrement sur l'analogie organiciste qui fait de la société un individu — un 'quasi-personnage' suivant le mot de Ricoeur. Cette analogie n'est pas pensée comme un présupposé épistémologique fondant un 'paradigme' historique mais comme un véritable 'fait': c'est, écrit Ricoeur — et c'est lui qui souligne — *parce que chaque société est composée d'individus* qu'elle se comporte sur la scène de l'histoire comme un grand individu' (Ricoeur, [1983] p. 278). Cette 'ontologisation' de la narration historique enlève en droit à l'histoire toute possibilité d'une réelle variabilité discursive: d'une manière ou d'une autre, tout discours historique *doit* dépendre d'une compréhension de type narratif parce que l'histoire porte sur des 'grands individus,' les sociétés — ce que Husserl a, le premier, appelé 'des personnalités de rang supérieur' —.

Nous avons signalé dans notre compte rendu du volume I de *Temps et récit* (Migueluez, [1983] 303/04) les objections que suscite une telle solution — surtout à la lumière du rapport organicisme/fonctionnalisme —. Ce que nous pouvons remarquer maintenant est qu'aucune nécessité ontologique ne semble attachée à la mimésis d'une action dans le récit de fiction. D'une part, en effet, le roman 'de caractère' et le roman 'de pensée' semblent se présenter *en*

fait comme des prolongements subtils de la notion d'action (mécanisme d'intériorisation des changements). D'autre part, si nécessité il y a de narrations d'actions elle ne semble être, comme nous l'avons vu, que la conséquence d'une impossibilité d'imaginer une culture sans narration. Il y a plus car Ricoeur semble, par rapport à ce problème, osciller entre l'affirmation de l'inéluctable pérennité de la forme essentielle de la mise en intrigue au travers de toutes les transformations possibles, et l'idée d'un 'style historique', d'un 'paradigme' que rien n'excluerait, en principe, d'une transformation telle qu'on ne puisse plus le reconnaître (48).

Or, cette indécision, si elle était réelle, ne pourrait pas manquer d'avoir des conséquences au niveau même de la question décisive de l'analyse des opérations de refiguration du temps par le discours narratif. En effet, si cette refiguration est l'oeuvre *conjointe* du récit historique et du récit de fiction, comment repérer ses mécanismes si dans le cas du récit de fiction, et à la différence du récit historique, nous aurions affaire à des changements décisifs dans la structure de la mise en intrigue? Ricoeur a dû, dans le premier chapitre du tome II, tâcher de montrer que le roman moderne gardait un lien de filiation avec le *muthos* tragique grec. Il a cru pouvoir affirmer dans le volume I, grâce à l'analogie organiciste, que l'histoire sera toujours reliée à la compréhension narrative. Mais, comment fonder la pérennité du *muthos* aristotélicien? Et, préalablement, pourquoi le faire? (et pourquoi l'avoir fait pour le récit historique?).

Signalons, enfin, que ce volume II de *Temps et récit* comporte encore deux chapitres, l'un consacré aux 'jeux avec le temps,' l'autre à l'exploration de l'idée d'expérience temporelle fictive' par le biais d'une analyse de trois oeuvres (*Mrs Dalloway*, de Virginia Wolf, *Der Zauberberg*, de Thomas Mann, *A la recherche du temps perdu*, de Marcel Proust). Ce sera encore dans le volume III que le tournant pris par le programme de Ricoeur avec l'exploration de cette idée convergera dans la double et complémentaire analyse du monde du texte et du monde de vie du lecteur. Ce n'est qu'avec la plus grande impatience que nous attendons ce volume.

ROBERTO MIGUELEZ
Université d'Ottawa

Bibliographie

Miguelé, R., Compte rendu de RICOEUR, P., *Temps et récit*, Tome I: Paris, Editions du Seuil 1983: *Revue canadienne de comptes rendus en philosophie*, Vol. III, No. 6, 1983.

Ricoeur, P., *Temps et récit*, tome I: Paris, Editions du Seuil 1983.

STEPHAN STRASSER. *Understanding and Explanation: Basic Ideas Concerning the Humanity of the Human Sciences*. Pittsburgh: Duquesne University Press 1985. Pp. ix + 196. US\$18.50 ISBN 0-8207-0173-4.

This book's objective is to present an account of understanding and explanation adequate to sciences like psychology and politics. It is written within a phenomenological framework and draws heavily upon Husserl and especially Merleau-Ponty. Strasser criticizes extensively what he terms 'scientistic' approaches to human beings which he claims ignores the intentionality of mental states. In this regard he quotes Charles Taylor approvingly — 'there is no mode of explanation which eschews concepts involving intentionality which will be adequate to that range of behavior which we now account for with such concepts as "action" and "desire".' Strasser adds 'in other words: the scientistic explanation of behavior does not explain behavior' (144).

This attack is based on Strasser's analysis of the concepts of understanding and explanation. Explanation for Strasser is causal explanation. Understanding, in contrast, he takes, following the later Dilthey, to involve an expression of the inner life of human beings. Having treated understanding as an expression of a person's inner life, Strasser confronts the serious question of whether we must simply accept a person's own statements as canonical, or whether the scientist can claim to understand the person more adequately. Strasser's position is that the practitioners of the human sciences can produce an improved understanding but that doing so involves entering into dialogue with the subject-object. This dialogue yields a dialectical process that moves between understanding and explaining: 'Our main point is the fact that the relationship between "understanding" and "explanation" is a dialectical one. The primary intuitive understanding — Understanding I — enables the student to give an initial rudimentary explanation, and from this first theoretical orientation another kind of understanding may originate, Understanding II' (31). This dialectical process is to continue as we proceed to develop ever more adequate understanding.

This dialectic requires a starting point which Strasser claims is found in the initial givenness of experience: 'There simply does not exist any substitute for the original "giving" experience; and such an experience constitutes at the same time the first — *the first*, not the ultimate — *source of understanding*' (38). Strasser is aware of a variety of challenges to the claim that there is any prior understanding independent of any explanatory framework, and a significant portion of the book is directed toward answering those challenges that he attributes to the Hegelian and Wittgensteinian traditions. While he does not hold that this initial understanding can be directly expressed in speech, he proposes that it can be accessed more indirectly through dialogue, where explanations of human activity are tested by whether the agent to be explained accepts the explanations.

This brings us to the heart of Strasser's position — the claim that only phenomenology can deal adequately with the 'interiority' of human ex-

istence: 'My conclusion is therefore that we are unable to deal with social life in human science while completely ignoring the dimension of interiority. It is only within the conceptual framework of phenomenology that we can understand and explain the different phenomena which belong to the inner aspect of human behavior' (120). He tries to defend this claim about the value of phenomenological analysis against challenges (which he attributes to the psychoanalyst and the Marxist but which could equally come from many contemporary cognitive psychologists) that people's own reports of what is happening in their inner life is unreliable. Here is where the distinction between explanation and understanding become critical in Strasser's account, for he claims that the conflict is unnecessary if one maintains a distinction between explanation and understanding, and treats the person's self report as the first level of understanding. While further acknowledging that people can be deceived about their interior states, Strasser argues for the priority of our conscious states in doing human science and maintains that while we may be deceived about them, we can recognize even this fact so that 'consciousness is able to know its limits' (147).

Throughout this book Strasser tends to oversimplify positions and polarize them. This is true of his distinction between human science and physical science, a distinction he makes seem sharper than it is by construing natural science as necessarily treating human beings as totally passive and reified, not active subjects (see p. 67). This seems far from the inevitable position of the natural scientist. The explanatory models of contemporary cognitive science, for example, think of human beings as natural systems and yet as agents deciding on courses of action on the basis of their desires and available information. The dichotomy Strasser draws is perhaps due in part to the fact that he does not actively consider the framework of contemporary cognitive science (although he does mention cognitive psychology), but takes learning theory as the paradigm of scientific psychology (see p. 75). This is a serious omission for a book on the human sciences written in the 1980s.

While there are some interesting ideas in this text, most philosophers will find it short on argument. Moreover, philosophers from the analytical tradition will find a very distorted picture of themselves in this text. Most of the analytical philosophy he discusses is now quite dated and he ignores more recent contributions. Thus, he focuses on positivism and ordinary-language philosophy and totally ignores recent work in philosophy of mind or philosophy of science that is relevant to the human science and departs radically from the claims Strasser criticizes. Thus, analytic philosophers who have been prominent in recent discussions about the human sciences, such as Fodor, Putnam, and Searle, are totally ignored. The general tone of his discussions, moreover, make it appear that for Strasser analytical philosophy is simply a convenient foil, not a tradition to be seriously considered. His style is indicative of his attitude. He discusses analytic philosophers in a style many will find condescending. He speaks repeatedly of von Wright, for example, as 'our Finnish thinker' or 'our analytic philosopher.' The omissions are critical when Strasser discusses topics like teleology and human action. His focus is

exclusively on von Wright and he fails to note that there have been a variety of attempts within the analytic tradition to deal both with the question of what distinguishes actions from behaviors (see Goldman, Davidson, etc.) and to analyze teleological statements (see Wimsatt, Wright, etc.). To criticize a tradition by criticizing a few select representatives and ignoring its major current exemplars does not manifest the desire for serious dialogue but rather an attempt to repudiate.

WILLIAM BECHTEL
Georgia State University

JOEL C. WEINSHEIMER. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven, CT: York University Press 1985. Pp. xiii + 278. US\$20.00. ISBN 0-300-03320-6.

Joel C. Weinsheimer has written a very good and useful commentary to the major opus of Hans-Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode* was the definitive and comprehensive statement of Gadamer's conception of philosophical hermeneutics and none of his writings before or since its publication in 1960 has matched it in importance. Unfortunately *Truth and Method*, the English translation, did not appear until 1975 and lacked an extensive appendage of translator footnotes so needed to explain Gadamer's technical vocabulary. In addition most recent discussion of Gadamer in English have not given an exposition of philosophical hermeneutics in its own terms, but have sought to distinguish it sharply from the critical theory of Jürgen Habermas (Thomas McCarthy) or to integrate it with the tradition of American pragmatism (Richard Rorty, Richard Bernstein). Weinsheimer's commentary, appearing a full twenty-five years after the German original, is the first English book devoted solely to the philosophical hermeneutics of Gadamer and an excellent aid to a difficult and sometimes obscure translation.

Weinsheimer, a professor of English, states in the Preface that his 'modest and ambitious' purpose is 'to offer a detailed, comprehensive, and noncontroversial exposition of *Truth and Method* in a form accessible to the nonspecialist reader' (x). This statement of purpose and his professional background could lead the philosophical reader to expect a commentary of only superficial philosophical interest. However this is emphatically not the

case, as Weinsheimer displays an impressive knowledge of art, history, and, above all, modern German philosophy. In fact, the book is helpful to specialists in all these fields and is especially rewarding to the philosophical specialist with a prior background in Gadamer, Heidegger, Ricoeur, or some other hermeneutical thinker.

The Introduction is misleadingly labelled as such, since it is more accurately an attempt to update the title and a major theme of Gadamer's book with the contemporary discussion in the philosophy of science. Although many commentators, including Ricoeur, have been inclined to interpret the title ironically or dichotomously, viz. 'Truth or Method,' Weinsheimer makes a loyal attempt to defend the conjunction in *Truth and Method*. Moreover he finds that developments in the post-positivistic philosophy of science indicate that the 'method' of science contains important aspects of hermeneutical 'truth.' Thus whereas Gadamer wrote in *Truth and Method* that method 'is everywhere one and the same, and only displays itself in an exemplary manner in the natural sciences' (9), Weinsheimer points to Kuhn, Lakatos, and Toulmin as establishing the pluralism of scientific methods and to Michael Polanyi as demonstrating the important role of tacit, personal knowledge in the scientific community. Nevertheless the import of these developments is subject to a great deal of debate and I was not persuaded by Weinsheimer's attempt at conciliation. Polanyi is hardly a 'mainstream' philosopher of science and assertions made by some philosophers of science that, for example, science does not concern itself with truth, are strenuously disputed by others whom Weinsheimer does not mention. Although the conciliatory stance of Weinsheimer and others such as Rorty, Bernstein, and Mary Hesse is a potentially attractive option for philosophical hermeneutics, the oppositional stance of Charles Taylor in his *Philosophical Papers* also has much to be said for it and is, in my opinion, in closer alliance with Gadamer's thought.

The remaining parts of the book form the commentary proper and are divided into three chapters corresponding to the three major parts of *Truth and Method*. In each chapter Weinsheimer does an excellent job of describing the process of hermeneutical understanding that is common to art, history and language. Gadamer conceives of interpretation as being initiated not by us, but by what we wish to understand. In Heidegger's formula, 'Die Sprache spricht,' we are addressed by the work of art, the historical text, or even the underlying phenomenon of language. As a result, our effort to understand is a response to an event which is not outside us but to which we belong. We are caught up in effective history of which we are a part and its transmission occurs beyond our willing and doing. Weinsheimer clarifies in detail the crucial notion of tradition that is the surrounding context for all hermeneutical understanding. He also makes plausible perhaps Gadamer's most controversial thesis, that all understanding is at the same time application. The meaning of the artwork or text, the content of a conversation have always to be worked out in the present and this working out, according to Gadamer, always carries with it the possibility of the disclosure of truth that affects our

lives. Thus to be conscious of effective history is for Gadamer to be open to its application to the present.

Among the three chapters, the second is the most important and the most highly recommended. In the second part of *Truth and Method* Gadamer distinguishes his conception of hermeneutics from those of Schleiermacher and Dilthey and expounds in greatest detail on his central notions. In the first section of his second chapter, Weinsheimer gives an accurate presentation of Schleiermacher and Dilthey and a helpful contrast of their views with Gadamer. In the next sections on 'Prejudice as a Condition of Truth' and 'Understanding as Applying,' he provides a very useful exposition of such terms as 'effective history,' 'tradition,' 'belongingness,' and 'truth.' Especially these sections of the chapter should be read by anyone seeking a familiarity with Gadamer's hermeneutics. For the specialist who has some expertise in German they could even provide the impulse to undertake the daunting task of reading *Wahrheit und Methode* in the original. In any case, they and other parts of Weinsheimer's commentary help elucidate a translation that is neither particularly accessible to the novice nor particularly illuminating to the expert. *Gadamer's Hermeneutics* is to be highly recommended, in great part because it compensates for the deficiencies in the translation it is meant to accompany. Weinsheimer has achieved his purpose of offering a commentary to *Truth and Method* that is detailed and comprehensive, although the material of the commentary is anything but noncontroversial.

JERALD WALLULIS

University of South Carolina

CRISPIN WRIGHT. *Frege's Conception of Numbers as Objects*. New York: Pergamon Press 1983. Pp. xxi + 193. US\$22.50 (cloth: ISBN 0-08-030352-8): US\$15.50 (cloth: ISBN 0-08-025726-7). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press (for Aberdeen University Press) 1983. US\$24.50 (cloth): US\$17.00 (paper).

Wright (W.) reconstructs and comments on Frege's *Grundlagen* (GL). His approach is heavily indebted to Dummett, Geach, and Wiggins.

W. wishes to defend a Fregean Platonism and logicism. But the discussion of logicism is thin: W. ignores serious questions about logical cognition and its relation to arithmetic, and about the boundaries of logic. Thus I will con-

fine myself to ontology. Here I disagree with W. both on Frege interpretation and substance. But having set out positive accounts elsewhere (*Pacific Phil. Quarterly*, 7/1982, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1/1983), I will simply raise some questions.

First, a summary: W. takes the truth of the usual arithmetical theorems for granted, dismissing formalism and fictionalism. He is principally concerned with two theses: that number is a sortal concept (the S-thesis) and that numbers are objects (the O-thesis). These, for W., define Fregean Platonism. According to the S-thesis, number is like 'cat,' not 'yellow thing': it involves 'a notion of *identity* for the things which fall under it' (2). To understand 'cat' is to understand when a cat seen now is the same as one seen earlier. Further, the question how many cats satisfy a certain condition always has a good sense if the condition itself does. Nonsortal concepts fail these tests (2-3). W. defends the S-thesis against empiricist doubts about abstract concepts and against charges of indeterminate identity between numbers and Roman conquerors or different sequences of sets. Turning to the O-thesis, *object* is a logical/linguistic category for Frege. Thus, W. argues that ontological categories are fundamentally linguistic — they do not reflect language-independent aspects of reality. The O-thesis is then defended (and quite well) against nonreferential construals of number terms.

W. is superficial on sortality, showing no sense of the difficulties involved. E.g., does the question how many yellow things there are on my desk really 'lack a good sense'? Sometimes there are definitely none; now, over a hundred. Do I really lack criteria for identity among yellow things (3)? I can perfectly well tell a lemon skin from a part of its surface. The analysis of *sortal* is much more problematic than W. supposes. All the more reason not to apply this notion to the philosophy of number, where it does no work. The sortal-nonsortal distinction is relevant to concepts of spatially or temporally extended objects and seems closely linked to problems about ostensive reference. Since numbers are abstract, the same issues cannot arise. And the issues that concern W. are unrelated to sortality. E.g., empiricists are not *particularly* skeptical about abstract *sortal* concepts. Nor is the 'Caesar' problem happily seen as one about sortality. It concerns relations between numbers and intuitively different entities, but the differences between 'cat' and 'yellow thing' have nothing to do with relations of yellow things (or cats) to those that don't seem yellow (or feline). And if 'number' should somehow be more like 'yellow thing' than 'cat,' we could still want to know whether Caesar is a number. So W. seems wrong about the nature and significance of the Caesar problem.

W.'s solution to the problem (114) is, incidentally, doubtful in a historically interesting way. Although riddled with technical difficulties, its general intent is clear: persons are not numbers because we could not reasonably suppose that any number words stand for them. Or: because the concepts we apply to numbers are not whose we apply to persons. That is *roughly* how Descartes tried to prove dualism: from our ability to doubt that minds are

bodies, and from the disjointness of psychological from geometrical concepts. This failed. W. does not explain why his own strategy is better.

In contrast, W. understands the O-thesis well. But that thesis itself appears heroic. The claim that numbers are referents of singular terms requires, first, an interlinguistic ('transcendent') notion of singular term. It will lack interest if it is tied to our language of the moment. Yet W. offers no hope here (64). Suppose, however, that the category of singular terms is indeed transcendent. We would still need a metaphysical correlate to the singular-general distinction. If *object* is a genuine ontological category, then some entities, apparently, must be designated by singular terms alone, others only by predicates. Frege consequently affirmed the theory of concept and object. But it led straight to the paradox of the concept horse, which seems a sufficient condemnation, in spite of W.'s defense (18-24).

Yet something may be salvageable. The difficulty lies in maintaining that some entities can't be denoted by singular terms; there is no obvious paradox in holding that some things can't be the referents of predicates. Postulating a class of such things would thus provide a logical/linguistic notion of objecthood. It would have an ontological correlate in the notion of a particular (on one traditional conception). Particulars are opposed to universals. The former comprise ordinary concrete things but also, e.g., sets, souls, and geometrical objects. The latter might themselves come in levels, but all are alike, and unlike the particulars, in being the referents of predicates (in some languages). An appropriate O-thesis would then be that numbers are objects in this sense. This idea certainly needs work — e.g., why can't predicates refer to the objects? But it retains some Fregean flavor while avoiding immediate inconsistency. It may thus be worth exploring as an alternative to W.'s position.

Anyway, the viability of an O-thesis is crucial to W. For the S-thesis is best abandoned. If no sense can be made of objecthood, then what remains of W.'s position is just this (14,24): there are numbers because the axioms of arithmetic are true and require a 'standard' construal. This is indeed a powerful argument, but Benacerraf already gave it ('Mathematical Truth,' *Journal of Philosophy*, 1973). And it is not particularly Fregean.

Although W.'s prose could be more succinct and his argumentation more perspicuous, he is generally clear. There are many good points and interesting arguments. A drawback is the total absence of historical perspective (which also makes the book unsuitable for introductory teaching). I recommend it for readers with good backgrounds in Frege and in the current philosophies of mathematics and language.

STEVEN J. WAGNER
University of Illinois, Urbana-Champaign

BERTRAND RUSSELL. *The Philosophy of Logical Atomism*. Edited with an Introduction by D.F. Pears. La Salle, IL: Open Court Publishing Co. 1985. Pp. 188. US\$7.95. ISBN 0-87548-443-3.

David Pear's substantial introductory essay for this new edition of Russell's 1918 lectures on logical atomism and his 1924 essay 'Logical Atomism' clarifies several difficult problems for that theory. It is also of note as exemplifying a shift of attitude towards atomism in recent years. In the past Russell has been hounded for having a dogmatic ontology of universals and sense data (where Wittgenstein was wisely neutral in the *Tractatus*) and the old confusion of meaning with naming. Breaking with this tradition Pears presents Russell as engaged in the development of a coherent empiricist theory of meaning, one which holds that meaning *can be* learned by definition until one encounters ultimate, unanalyzable expressions which can only be learned by acquaintance with objects of direct experience much as names can be learned by acquaintance with their referents.

Pears discusses several puzzles about Russell's views, some well worked over, and some new. Thus he presents a remarkably sympathetic account of Russell's notorious suggestion that perhaps only 'this' and 'that' may qualify as logically proper names, explains the often noticed but little discussed remarks that ordinary names like 'Scott' might be *used as* logically proper names, and resolves a seeming contradiction in using contingent properties such as authoring *Waverly* to analyze 'Scott' while not allowing contingent features of sense data, such as place in the visual field, to analyze the names of sense data. Pears does not see these issues as the results of loose talk or the use of vivid but not strictly correct examples. He does not find Russell to be at all sloppy.

Pears' introduction discusses Russell's views on learning meanings and direct reference, both issues of great interest to current philosophy of language. It is surprising then not to find any discussion of *facts*, while several different semantic theories — situation semantics, theories of properties and Kaplan's discussions of 'Russellian propositions' — all mark a resurgence of atomistic, metaphysically rich notions of semantics which challenge the holistic orthodoxy of Quine and Davidson. Logical atomism had the last explicit talk of facts and universals in semantics before these new theories. We should read Russell's logical atomism to learn about facts as well as reference and the nature of analysis.

Bernard Linsky
University of Alberta