

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 six issues:

Institutions: \$34.00 (Canada)	US\$34.00 or CDN\$38.00 (Non-Canadian)
Individuals: \$16.00 (Canada)	US\$16.00 or CDN\$20.00 (Non-Canadian)
Students: \$11.00 (Canada)	US\$11.00 or CDN\$15.00 (Non-Canadian)

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

Institutions: \$34.00 (Canada)	US\$34.00 or CDN\$38.00 (Hors-Canada)
Individus: \$16.00 (Canada)	US\$16.00 or CDN\$20.00 (Hors-Canada)
Etudiants: \$11.00 (Canada)	US\$11.00 or CDN\$15.00 (Hors-Canada)

Published bi-monthly / publiée bimestriellement

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

©1983 Academic Printing and Publishing

Vol. III no. 6 December/Decembre 1983

E.M. Barth & J.L. Martens, <i>Argumentation — Approaches to Theory Formation</i> (Suzanne Leblanc)	255
E. Brito, <i>La christologie de Hegel. Verbum Crucis</i> (Benoît Garceau)	258
Mary Evans, <i>Lucien Goldmann: An Introduction</i> (John Tietz)	261
Hans Fink, <i>Social Philosophy</i> (Angela Miles)	263
Yvon Gauthier, <i>Théorétiques: Pour une philosophie constructiviste des sciences</i> (Louis Marchildon)	265
Pierre Gisel et Philibert Sécretan, <i>Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale</i> (Theodor G. Bucher)	268
O.H. Green, ed., <i>Respect for Persons</i> (Elizabeth Telfer)	272
Martin Hollis and Steven Lukes, eds., <i>Rationality and Relativism</i> (A.R. Louch)	274
J.F.M. Hunter, <i>Thinking about Sex and Love</i> (Jenny Teichmann)	276
Ernest Joós, <i>Lukács's last autocriticism: the Ontology</i> (Josiane Boulad Ayoub)	278
Ian Kennedy, <i>Unmasking Medicine</i> (Joseph Ellin)	281
Saul A. Kripke, <i>Wittgenstein on Rules and Private Language</i> (James Bogen)	284
Saul A. Kripke, <i>Wittgenstein on Rules and Private Language</i> (G. Kreisel)	287
Emmanuel LeRoy Ladurie, <i>La sorcière de Jasmin</i> (Francis Parmentier)	290
Peter Loptson, ed., <i>Anne Conway: The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy</i> (Catherine Wilson)	292
John Mepham and David Hillel-Reuben, eds., <i>Issues in Marxist Philosophy, Vol. IV</i> (Robert Ware)	296
Paul Ricoeur, <i>Temps et récit</i> (Roberto Miguelez)	299
Roger Scruton, <i>From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy</i> (Leonard G. Miller)	304
Krister Segerberg, <i>Classical Propositional Operators: An Exercise in the Foundations of Logic</i> (Alasdair Urquhart)	306
Dan Sperber, <i>Le savoir des anthropologues; trois essais</i> (Dominique Legros)	308
Jean-René Vernes, <i>Critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant</i> (Jean-Paul Margot)	311
Paul Woodruff, <i>Plato: Hippias Major</i> (John Malcolm)	313
Denis Zaslawsky, <i>Analyse de l'être</i> (Maryvonne Roth)	315

Canadian Philosophical Reviews

**QUATRIÈME CONGRÈS CANADIEN DE RECHERCHE EN LOISIR
FOURTH CANADIAN CONGRESS ON LEISURE RESEARCH
MAY 7-10 MAI 1984
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES
TROIS-RIVIÈRES, QUÉBEC, CANADA**

Thème général

Les fondements de la recherche en matière de loisir au Canada

Le congrès veut servir de carrefour et de lieu de rassemblement des chercheurs intéressés à l'avancement des connaissances sur le loisir. Il entend faire une large place aux aspects épistémologiques, méthodologiques et opérationnels de la recherche en la matière, en s'interrogeant sur ses orientations, ses thématiques, ses problématiques et ses fondements. Il faut aussi tenir compte des politiques de financement, des milieux d'enseignement, des priorités politiques ou économiques du moment; la recherche est parfois déterminée par des facteurs sociaux ou culturels qui infléchissent ses possibilités de développement.

Durant le Congrès, un symposium sur le loisir sera organisé afin de permettre aux chercheurs de faire état de leur recherche. Les participants désireux de présenter une communication devront envoyer un résumé à l'adresse indiquée. Sans vouloir être limitatif, les exposés peuvent être présentés dans un des onze ateliers suivants. Cependant, d'autres importants secteurs de recherche pourront aussi être couverts, par exemple, le tourisme, parcs et loisirs de plein air, populations spéciales, etc. Les ateliers portent sur: Recherche et méthodologie; Théories et modèles; Psychologie et psychologie sociale; Économie; Sociologie et anthropologie; Écologie, géographie et aménagement; Gestion et planification; Action communautaire; Formation et marché du travail; Sport et loisir; L'étude du temps.

Congress theme

The foundations of leisure research in Canada

The main purpose of this Congress is to provide a forum for researchers interested in leisure research. A major portion of this Congress will be devoted to questions pertaining to the epistemological, methodological and operational aspects of research in this field. To achieve this goal, researchers will be invited to question the various orientations of leisure research, to identify issues and to re-examine its foundations. One must keep in mind, however, that research cannot be conducted without taking into account social and cultural factors which tend to alter its potential development. Therefore, leisure policies, educational settings, current political and economic aspects must not be set aside.

During the Congress, a symposium will be organized for researchers in order to present scientific communications. Those wishing to present a paper should forward an abstract to the congress address. The following list of disciplinary fields and subject matters is not limited. Other areas remain open, for example, parks and outdoor recreation, special populations, tourism, etc. Selected workshops are: Research and Methodology; Models and Theories; Psychology and Social Psychology; Economics; Sociology and Anthropology; Ecology, Geography and Environmental Planning; Management and Planning; Community Development; Professional and Labor Market Preparation; Sport and Leisure; The Study of Time.

Participants wishing to present papers should forward an abstract to:

Les participants qui désirent présenter une communication
devront envoyer un résumé à :

Congrès canadien de recherche en loisir /
Canadian Congress on Leisure Research
Département des sciences du loisir
Université du Québec à Trois-Rivières
C.P. 500, Trois-Rivières, (Québec) Canada, G9A 5H7
Tél.: 819-376-5621

Président du congrès: Max D'Amours

Président du comité scientifique: Gilles Pronovost

E.M. BARTH, & J.L. MARTENS, *Argumentation — Approaches to Theory Formation*, Amsterdam: John Benjamins B.V. (Studies in Language Companion Series, Volume 8) 1982. Pp. xvii + 333. U.S.\$38.00. ISBN 90-272-30072.

Ce livre est le recueil des contributions à l'Université de Groningen (Pays-Bas) en 1978. Il comporte, en plus d'une brève préface, seize articles répartis en cinq groupes respectivement intitulés 'Re-modelling Logic,' 'Choosing the Rules,' 'Describing argumentative dialogues,' 'Analysing Philosophy' et 'Analysing Interaction.' La dernière section du livre comporte une bibliographie chronologique des principaux ouvrages parus en théorie de l'argumentation.

La plupart des articles du recueil renvoient, pour une large part de leur substance, à des travaux antérieurs, ou même se présentent comme un résumé d'articles ou de livres déjà parus. Le propos du colloque était en effet de réunir certains chercheurs intéressés à la question de l'argumentation dans le but de déterminer 'si un certain degré de synthèses [était] réalisable entre des programmes de recherche concurrents' (vii; je traduis) — et déjà existants. Malheureusement, si tant est que la possibilité d'une telle synthèse ait été discutée au cours du colloque, rien n'en transparait dans le recueil — pas même dans les courts textes rédigés 'a posteriori' par E.M. Barth en guise d'introduction à chacune des parties énumérées plus haut.

Que faut-il entendre ici par 'théorie de l'argumentation'? Barth propose, en Préface, une réponse à cette question. Dans sa première phase, la théorie de l'argumentation consiste à passer de la 'recherche d'un fondement pré-prédicatif pour une conviction, une croyance, un théorème ou un point de vue [E. Husserl et le programme phénoménologique] à la justification d'une position explicite (S.E. Toulmin 1958).' Dans une deuxième phase (rhétorique), 'la justification est reliée aux concessions spécifiques d'un auditoire (C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, 1952).' Dans la troisième phase (dialectique), '“l'audience” figure ... sur le plan théorique comme un partenaire actif dans une discussion entre deux (ou plus de deux) parties ou rôles dialectiques' (viii). C'est dans cette troisième étape que s'inscrivent les exposés du colloque, de l'ensemble desquels se dégagent six perspectives théoriques. La première d'entre elles, et selon toute apparence la mieux élaborée, se caractérise par l'utilisation et le développement de la logique dialogique (Lorenzen, Lorenz, Barth, Krabbe, Inhetveen et van Dun). Les autres perspectives sont plus idiosyncratiques; il s'agit de celles de Hintikka (J.) et Hintikka (M.B.), de Leopold-Wildburger (ces deux premières ayant en commun de recourir à la théorie des jeux), de Günther et Heidrich (lesquels utilisent une grammaire de type Montague), de Naess et d'Apostel.

La logique dialogique est née des travaux de P. Lorenzen et de K. Lorenz sur les fondements de la logique. L'article de Lorenzen traite de la fondation dialogique des calculs logiques. Par un coup d'œil sur l'histoire de ces calculs, des sophistes à Hilbert et Beth, Lorenzen circonscrit le problème de fondation comme celui de la construction méthodique, sur la base de pratiques non-langagières, d'un ortholangage rendant possible toute argumentation interdiscursive. Résumant le programme déjà exposé à l'occasion des John-Locke-lectures sur *Normative Logic and Ethics* (1967/68), il propose d'élargir les règles de dialogue dont il découvre des inconvénients (a) par une 'règle de dialogue effective' permettant au proposant d'attaquer n'importe quel coup précédent de l'opposant; (b) par une 'règle de dialogue classique' autorisant le proposant d'attaquer *et* de se défendre contre n'importe quel coup fait antérieurement par l'opposant. Cet article est complété par celui de Inhetveen, qui concerne l'interprétation dialogique des opérateurs modaux. L'article de Lorenz porte sur la conception de la vérité qui se dégage de la théorie dialogique. Dans cette théorie, la vérité d'une proposition A se définit par l'existence d'une stratégie gagnante dans un jeu dont cette proposition fait l'objet. Des stratégies formelles gagnantes peuvent être définies, qui caractérisent les propositions formellement vraies d'un système.

Les travaux de E.M. Barth et de E.C.W. Krabbe se veulent le développement et la systématisation de la logique dialogique de Lorenzen et Lorenz. Le premier article de Krabbe est consacré à la question de la nature de la théorie de l'argumentation, et en particulier à ce qui permet de distinguer (tout en préservant leur compatibilité) cette dernière des théories logiques au sens strict. Quant au premier article de Barth, son propos est de déterminer les normes caractéristiques de systèmes de règles gouvernant les discussions critiques issues de conflits d'opinions déclarées. Les seconds articles de Barth et Krabbe concernent chacun une application philosophique de la théorie logique dialogique. Krabbe veut montrer que les jeux dialogiques formels sont particulièrement adaptés à la résolution de conflits dans un contexte philosophique de 'critique immanente.' De son côté, Barth constate, à propos de la notion de limite telle qu'introduite dans la théorie de Cauchy-Weierstrass, une tension entre deux paradigmes, l'un ontologique et l'autre dialogique. L'article de van Dun concerne la formulation dialogique d'une 'logique de la moralité commune,' laquelle doit notamment rendre compte des énoncés comportant des modalités déontiques.

Alors que la logique dialogique accorde une position fondamentale, dans l'ordre de l'argumentation, au rapport entre les locuteurs, la théorie proposée par Hintikka privilégie, toujours dans le même ordre, le rapport (sémantique) langage-monde. J. et M.B. Hintikka distinguent, dans leur article, deux conceptions de l'inférence logique: la conception traditionnelle (logique classique) et une autre, en vertu de laquelle l'inférence logique possède un caractère informatif. Ainsi, 'l'art de la déduction se ramène [rait] essentiellement à l'art de poser des questions' (75). Le questionnement et la déduction seraient deux stratégies en bonne partie équivalentes du processus de recherche d'information ('information gathering'), lequel est conceptualisable dans

le cadre de la théorie des jeux. La même thèse est reprise par J. Hintikka dans un second article, à propos du problème de décision posé par les quantificateurs partiellement ordonnés. Faisant également référence à la théorie des jeux, U. Leopold-Wildburger suggère, dans un bref article, 'une analogie entre la structure des dialogues et celle des problèmes de décision dans des conditions d'information incertaine' (273).

A. Günther et C.H. Heidrich, chercheurs en théorie de la communication linguistique, ont pour objectif de développer, sur la base de la sémiotique de R. Montague, des grammaires pour dialogues, qui permettent de décrire la génération d'arguments en tenant compte des attitudes propositionnelles des interlocuteurs impliqués. L'article de Günther consiste dans la présentation d'une 'base pour dialogue,' c'est-à-dire d'un 'répertoire classifié d'objets qui peuvent être utilisés pour la construction de dialogues' (178). L'auteur dégage certaines caractéristiques informelles du procédé argumentatif, utilisables dans la définition d'un modèle pour dialogue, et il définit quatre types de règles pour dialogues, qui ont pour objet la connexion d'attitudes propositionnelles et/ou de types d'actes de langage. L'exposé de Heidrich concerne la description linguistique et la représentation de dialogues tels que définis par Günther dans la théorie de Montague.

A. Naess évalue, dans son article, l'importance de la théorie de l'argumentation en regard de la thèse que la logique ne saurait se passer d'analyses argumentatives empiriques. Le type d'analyse qu'il propose est spécifiquement adapté à la sorte de chaînes argumentatives qui caractérise notamment, selon lui, l'argumentation philosophique 'profonde et ouverte.' L'auteur entreprend d'examiner, plus spécifiquement encore, les règles de discussion relatives aux situations où l'un des interlocuteurs demande à l'autre d'être plus précis, de façon à exprimer dans la suite son accord ou son désaccord quant à la thèse proposée. L'analyse fait apparaître que l'accord et le désaccord ne sont jamais que relatifs à une étape donnée dans une discussion. Le concept de discussion associé à cette analyse peut servir, selon Naess, à rendre compte de la notion de cercle (spirale) herméneutique. Dans un second article, l'auteur présente une application d'analyse argumentative à l'Ethique de Spinoza, avec une attention particulière aux thèses d'équivalence.

La perspective théorique de L. Apostel concernant la notion d'argumentation se fonde sur les trois thèses suivantes, présentées au début de son article: 1) 'Aucun système formel n'est 'une logique' s'il est seulement donné syntaxiquement par un ensemble de restrictions concernant les séquences de signes autorisées et leur mode de transformation' (93); 2) 'Seules les algèbres qui ont des relations spécifiques à la pensée humaine ont le droit d'être appelées 'logiques' '' (idem); 3) la logique comprend trois parties fondamentales: la rhétorique (règles d'évaluation des débats, disputes, argumentations), l'heuristique (règles relatives à la recherche de solutions de problèmes) et la théorie de la justification ou de la preuve (règles de consolidation des résultats de la recherche heuristique). Selon Apostel, la théorie de la discussion est une partie de la théorie de l'interaction, laquelle est à son tour une partie de la théorie de l'action. La position fondamentale des concepts de la théorie de l'action est ce

qui doit permettre d'éviter l'arbitraire des règles formelles d'argumentation, et indirectement des règles d'inférence de la logique, qui sont, selon l'auteur, basées sur les précédentes.

SUZANNE LEBLANC

(Centre de logique, de philosophie
des sciences et de philosophie du langage)

Leuven, Belgique

E. BRITO, *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, traduit par B. Pottier. Paris: Beauchesne 1983. Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle Série, 40. 696 p. 195FF ISBN 2-7010-1056-X.

Parmi les préoccupations majeures de la théologie des vingt dernières années, il faut sans doute inscrire celle d'instituer avec le hégélianisme un dialogue fécond. Les travaux de Chapelle (1963-1971), Bruaire (1964), Splett (1965), T. Koch (1967), Theunissen (1970), H. Küng (1970) et A. Léonard (1970), pour ne nommer que les plus connus, ont tous été inspirés par la conviction que Hegel donne au théologien beaucoup à penser et que la lecture de son œuvre, plus que celle de tout autre philosophe, l'engage à concentrer son attention sur l'essentiel du mystère chrétien.

Malgré cette floraison de lectures théologiques de Hegel, aucune étude approfondie de sa christologie n'avait encore été réalisée. A part le travail de H. Küng, jugé trop superficiel par les spécialistes, et celui plus récent et moins connu de J. Yerkes (1978), on ne s'était pas encore arrêté à commenter, à la lumière de son système, l'ensemble des textes christologiques de Hegel. C'est cette lacune que l'ouvrage de Brito cherche à combler. Auteur d'une thèse de doctorat présentée à Louvain en 1976 sur *La christologie de Hegel*, puis d'un premier volume en 1979 sur *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, il livre ici, dans ce magnum opus, les résultats d'une dizaine d'années de recherche.

Brito a eu l'heureuse idée de veiller le plus possible à ne pas confondre la lecture du texte hégélien et son appréciation théologique. Aussi divise-t-il son ouvrage en deux parties: la première, la plus substantielle (15-532) se borne à laisser parler le philosophe, en épelant pour ainsi dire son texte, se permettant d'exprimer le point de vue personnel du théologien seulement dans les notes qui jalonnent le commentaire; la deuxième, sous forme de conclusion

systématique intitulée *Pour une christologie post-hégélienne* (533-656), vise à discerner dans le hégélianisme ce qui peut contribuer à un renouveau de la christologie et ce qui le sépare de la foi de la communauté croyante. En isolant ainsi les deux tâches herméneutique et critique, l'auteur nous offre, à mon avis, un modèle de lecture théologique de Hegel, supérieur à celui que l'on a le plus souvent employé jusqu'ici, où trop souvent la foi du théologien, faute d'être suffisamment exprimée, pouvait être soupçonnée d'être trop présente dans la lecture du texte hégélien.

Exposer la pensée christologique de Hegel consiste pour Brito à en étudier d'abord la genèse dans les écrits de Tübingue, Berne et Francfort, puis à en analyser les grands déploiements dans les écrits de la maturité. Pour les textes de jeunesse, auxquels il consacre le chapitre d'introduction, il s'en tient à la chronologie de G. Schüler (1963) et accorde, à mon avis, trop peu d'importance à la mise au point de H.S. Harris (*Hegel's Development*, 1972). Reprendre une étude d'ensemble des *Theologische Jugendschriften* était une tâche difficile; Brito s'en acquitte fort bien, avec mesure et prudence, refusant de voir dans ces textes de jeunesse autre chose que des débuts tâtonnants et s'appliquant à montrer que dans les vues de Hegel sur le Christ, avant la période de Iéna, le moment crucial de la négativité, qui sera au centre de sa christologie de la maturité, est encore absent.

La lecture des trois grands textes christologiques — de la *Phénoménologie*, des *Leçons sur la philosophie de la religion* et de l'*Encyclopédie* — occupe la partie la plus développée de l'ouvrage. Elle s'inspire, au départ, des travaux de Chapelle sur la théologie de Hegel et de ceux de Léonard sur la structure de son système. Chapelle avait discerné dans l'œuvre de la maturité la présence de trois théologies: la théologie ascétique de la *Phénoménologie*, la théologie positive des *Leçons* et la théologie spéculative de l'*Encyclopédie*. Léonard avait en outre montré qu'il y a chez Hegel trois points de vue sur son système et trois façons différentes de l'exposer, correspondant aux trois syllogismes qui clôturent l'*Encyclopédie*: au premier syllogisme (Logique-Nature-Esprit) correspond le point de vue des *Leçons de Berlin*; au deuxième (N-E-L) correspond le point de vue de la *Phénoménologie*, et au troisième (E-L-N) celui de l'*Encyclopédie*. Etudiant pour sa part la christologie exposée dans chacune de ces trois grandes œuvres, Brito réussit à dégager, de façon pénétrante et à l'aide d'une remarquable érudition, trois christologies hégéliennes: celle de la *Phénoménologie*, dont le point de vue est celui de la réflexivité de la conscience et où le Christ exerce le rôle de Médiateur de l'Esprit, 'Celui en qui la création, la faute et le salut apparaissent comme l'altérité que la conscience assume pour accéder à la vérité' (525); la christologie des *Leçons*, dont le point de vue est celui de l'histoire du salut et où le Christ est vu comme l'accomplissement historique de la révélation de Dieu: il est Celui qui doit mourir pour que la communauté des croyants advienne en Esprit; enfin la christologie de l'*Encyclopédie*, dont le point de vue est celui de l'Esprit Absolu qui découvre dans le Christ Celui qui manifeste les abîmes de la conscience et qui accomplit les promesses de

l'histoire parce qu'il est 'en sa vérité ultime, l'autorévélation de l'Absolu à partir de so,' (532, note 145).

Le commentaire que nous donne Brito des textes christologiques de la *Phénoménologie* et des *Leçons* (celui de l'*Encyclopédie* nous a paru un peu trop bref et les graves problèmes posés par les trois syllogismes de la révélation concrète un peu trop facilement éludés) représente une importante contribution à l'étude de Hegel. Certaines pages — je pense, par exemple, aux pages 270-86, où l'auteur analyse les principales catégories avec lesquelles le discours christologique des *Leçons* de Berlin a été tissé — réussissent à clarifier, avec beaucoup de finesse, des passages parmi les plus difficiles du philosophe berlinois.

Le dialogue théologique que Brito entreprend avec Hegel, dans la deuxième partie de son ouvrage, aura peut-être moins d'intérêt pour le philosophe, à qui se destine ce compte-rendu; néanmoins on me permettra d'en résumer les thèses principales. Le point de départ de la christologie *post-hégélienne* esquissée par Brito réside non pas dans la spéculation mais dans la prière, telle que la comprend la tradition théologique à laquelle il appartient: celle des Exercices de Saint Ignace, dont la logique, à son avis, se montre à même de conjuguer l'alliance de la liberté de Dieu et de la subjectivité de l'homme et d'absoudre de sa limite la logique hégélienne de l'autogénèse de la liberté (536, note 13). Au lieu de s'articuler, comme chez Hegel, autour des trois moments systématiques (Logique, Nature, Esprit), la dialectique christologique de Brito va se déployer selon quatre perspectives, empruntées à la contemplation ignatienne: celles du don, de la présence, du travail et de la communion. Elle permettra à notre auteur d'opérer sur l'œuvre de Hegel une sorte de *discernement des esprits*, typique de la tradition ignatienne.

Comment Hegel sort-il de ce jugement théologique? D'une part, comme le philosophe susceptible d'aider le théologien à penser le lien entre l'absolu et l'historique, entre le dévoilement de l'absolu dans l'histoire et le dévoilement de l'histoire dans sa profondeur divine: l'autorévélation du Dieu Trinité dans l'histoire du Christ. Ce fut le mérite incontestable de Hegel d'articuler l'automanifestation de Dieu et le salut de l'homme et il semble que beaucoup de théologiens actuels pourraient apprendre de lui à ne jamais séparer la doctrine de la Trinité de celle de l'Incarnation. D'autre part, comme le philosophe qui n'a pu éviter la gnose et n'a pu s'empêcher de réduire l'événement de la réconciliation par le Christ à une simple 'symbolische Darstellung' de l'éternelle histoire de l'Esprit (618). Le prométhéisme hégélien prolonge paradoxalement, aux yeux de Brito, l'humilité luthérienne. 'Le cœur protestant de Hegel a trouvé sa paix — comme celui de Luther dans la seule "foi instrumentale" — dans quelque chose de solide et de sûr, non certes dans le *Gewissen* luthérien ... mais dans un *Wissen* spéculatif de ce Logos qui se représente comme l'Amour infini qui est Esprit, à qui revient tout honneur, et qui, dans son infaillible justesse, au-dessus des aléas pratiques de l'existence chrétienne, dépouille "miséricordieusement" l'homme de toutes ses inquiétudes. Seul l'Esprit justifie, car il se justifie: lui seul est capable de se

légitimer pour soi-même; et la justification, la légitimation de l'Esprit n'est rien d'autre que le déploiement du Concept, qui n'admet aucune contingence. La grande Logique ne serait-elle pas, au fond, un nouveau "de consolatione philosophiae" écrit à l'ombre de l'*angustia* luthérienne?" (p. 626).

La discussion des thèses de l'auteur dépasse l'objectif de ce compte-rendu. Qu'il me suffise d'estimer son commentaire de Hegel fort éclairant, mené avec rigueur et force érudition. La partie proprement théologique de l'ouvrage expose des vues, sinon originales, fort équilibrées, où domine l'inspiration théocentrique d'U. von Balthasar. L'étalage d'une érudition massive, parfois accablante, dans les notes au bas des pages, fait également penser aux travaux du théologien catholique de Bâle. En un mot, il s'agit d'un livre qu'on ne lira probablement pas avec plaisir, mais qui est sans doute destiné à occuper une place de tout premier plan parmi les lectures théologiques de Hegel.

BENOÎT GARCEAU
Université d'Ottawa

MARY EVANS, *Lucien Goldmann: An Introduction*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press 1981. Pp. vii + 165. US\$27.50. ISBN 0-7108-0067-3.

Lucien Goldmann died in 1970 at the age of 57. Although his work is well-known in some circles, it has not had the wider exposure and influence that it deserves. English translations of six of his books are currently available, however, and it seems likely that Goldmann's 'genetic structuralist' account of literature will become more familiar.

Goldmann is generally thought of as a Marxist, and in the politics of Anglo-American literary criticism that places him in the 'sociological' camp opposed by much larger, multifarious forces comprised of the 'new criticism,' F.R. Leavis, Northrop Frye, W.K. Wimsatt Jr., Rene Wellek, Cleanth Brooks, John Ransom, etc.. In this battle for the hearts and minds of literature students (and to a much lesser extent the general reading public), Goldmann takes an interesting middle position between that of 'the tradition' as a kind of platonic, ahistorical universal which guides literature and the more strident varieties of Marxism which claim that the sole function of literature is to free the proletariat from the domination of capitalism, property and even ideas — where writers must become, as Stalin said, 'engineers of the human soul.' For Goldmann, history is the matrix for ideas, and all ideas

reflect their social influences no matter how 'spiritual' their content. Spirituality is something Goldmann takes seriously, however. His view is that the acting subject is not an isolated individual who creates independently of society, but is in fact a 'transindividual subject,' a functional part of a social context within which ideas, music, literature, philosophy, etc. unify the structure of communal experience. The history of literature is essential to its interpretation because the structure of literature is social whatever its content.

Much of this is reminiscent of Lukacs' *The Theory of the Novel* and *History and Class Consciousness*, and Goldmann did say that Lukacs was 'the most important thinker of the 20th Century.' This was, however, the early Lukacs and not the narrow-minded, rigid, shrill, mechanistic Lukacs of the Stalinist phase. But Goldmann emerged from under the shadow of Lukacs with a rather different view of literature that emphasizes the personal psychology of aesthetic creation as much as the social conditions that make possible the structures of creation.

Mary Evans' short book is intended to be an introduction to Goldmann's thought. It is clearly written, mainly expository and gives good summaries of the major works. It has a short bibliography but, unforgivably, no index. Despite its good points, however, this is not the introduction potential readers of Goldmann need. Evans tends to assume too much background on the part of her readers, and if they had it much of this book would be superfluous. Her first chapter on the intellectual background, for example, is largely taken up with Lukacs, but should deal more with Kant, Hegel and Marx. It closes with a passing reference to Piaget claiming that he was as influential for Goldmann as was Lukacs, but that is the last we hear of Piaget. Evans does discuss Malraux, Genet, Sartre, and Robbe-Grillet, but there is no attempt at bringing in figures such as Derrida or Foucault (both clearly relevant), and no discussion of Lévi-Strauss or Althusser. There is no contrast or comparison with major critics such as Bloom, Trilling, Ransom, Wimsatt, Wellek, Frye, or Eliot. Leavis is mentioned, but there is no real discussion of how his views about literary tradition square with Goldmann's attempt to historicise structure. On the side of social philosophy, Evans concludes her book with a critical chapter that raises some good questions about Goldmann's reassessment of capitalism ('essentially romantic') and hopes for managerial technocracy (compare with Alasdair MacIntyre *After Virtue* ([reviewed in *C.P.R.* Vol. II. no. 4 (Ed.)]). She briefly mentions Marcuse and E.P. Thompson (too briefly; an interesting comparison would be possible between Goldmann and Thompson on individualism and historical explanation), but there is no mention of the functionalist theories of Talcott Parsons or David Riesman. There should be more discussion of central figures such as Weber (how does Goldmann criticise Weber's theory of 'objectivity?') and Durkheim (who deeply influenced American sociology following World War II). There is no discussion of work done by the Frankfurt School that parallels Goldmann's; some of the most vicious attacks on Goldmann came from other Marxists who saw him as a defender of 'elitism' (code for 'bourgeois'). In-

deed, Goldmann tried to reintroduce 'geistliche Entwicklung' as fundamental to the philosophy of literature. More should be made out of this by Evans in connection with Goldmann's views on individual creativity. Finally, there is no discussion of Heidegger or of Goldmann's *Lukacs and Heidegger: Towards a New Philosophy* (Boston: Routledge and Kegan Paul 1978). Despite these criticisms, Evans' book remains one of the few available presentations of Goldmann's thoughts.

JOHN TIETZ

Simon Fraser University

HANS FINK, *Social Philosophy*. Agincourt, Ont. and New York: Methuen 1981. Pp. vi + 122. Cdn\$14.50; US\$13.00 (cloth: ISBN 0-416-71990-2); Cdn\$6.50; US\$5.95 (paper: ISBN 0-416-72000-5).

This short and readable book is based on 'a somewhat similar book which (the author) published in Danish in 1975.' It certainly warrants his decision to rewrite it and make it available in English. The book is a clear and concise introductory presentation of an historical materialist analysis of the major Western social philosophies. Fink places his examination of developing political ideas and social movements within a general framework of the rise and fall of the free market and the class forces associated with it. The ideas of Aquinas, Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Kant, Adam Smith, Bentham, J.S. Mill, Hegel, Marx, Bernstein, Lenin, Luxemburg and Keynes are discussed in the context of their age and in relation to each other and to emerging social forces, social philosophies and social movements.

In a book of this length this involves the summarizing of whole historical periods and massive social transformations in mere paragraphs and sometimes even sentences. It also requires the development of simple explanatory working definitions for such varied and complex social and philosophical concepts as natural rights (in its varied meanings), the categorical imperative, utilitarianism, feudalism, mercantilism, absolutism, capitalism and fascism, to list only a few. The author clearly owes his ability to write well, with an enormous economy of words and without doing violence to the concepts, to a profound and sure grasp of both the historical and philosophical material. Each chapter could have been an introduction to selected readings from the thinkers and movements under discussion. But the

readings are wisely not included because excerpts and selections are rarely successful. As it is, this admirably short book is no text book in the North American mode. Instead, it provides a very fine simple overview to accompany the students' reading of the actual texts. The book will thus be extremely useful to teachers who take an historical materialist approach in their classes. Because it is so short, it can also be used as an example of this approach by teachers who wish to study historical materialist methodology during some of their classes.

Of course, even those who are happy with the author's materialist approach will disagree with specifics. This need not be a deterrent to using the book, for the author's necessarily simple statements on various controversial theoretical questions serve as much to open these questions for discussion as to close them. Is it true, for instance, that 'liberalism is ... not, as it is sometimes taken to be, the opposite of authoritarianism' (36)? Does Hegel's *Philosophy of Right* seem in fact like an uneasy compromise, setting out confidently from liberal premises, but gradually losing conviction, and hedging liberal principles with powerful checks from above' (81)? Is it enough to say 'Fascism [simply] is a way of running any capitalist economy, a way which is bound to be tempting to strong capitalist interests when crisis reaches such great proportions that the social unrest accompanying it seems to threaten private property in the means of production' (102: bracketed word added)?

The necessary simplicity of the book is bound to irk each reader more in the areas of their specialization. I confess to being particularly unsatisfied with the book's treatment of post World War II economic, social and political developments. The rigorous theoretical framework used to analyse earlier periods seems to collapse, or rather to peter out, at the end of the book in the face of the vast questions current social change and social movements pose to an orthodox class analysis.

In his Introduction the author tantalizingly acknowledges that 'the question of how the relation between men and women should be understood can be raised today in ways which have never been possible before, and large-scale automation of the labour-process gives a new dimension to questions about the distribution of labour' (4). Yet this important insight is nowhere taken up and explored. Instead, the new radicalism of the 1960's is presented, not as a response to new opportunities for freedom but simply as a response to capitalist recession and crisis: In fact, these movements developed in a period which people experienced as unprecedentedly prosperous. Fink's definition of them as simply reactive means that he fails to recognize the new social analysis and new concepts of politics, power and the good society emerging within them. The historical sense that informs his discussion of earlier movements deserts him in the current period. His comments on the new movements are restricted to the negative (but nevertheless interesting and unexplored) fact that: 'None of these movements [of 'women,' 'ethnic minorities,' 'students' and the ecologically concerned] has had much to do with the working class and its organizations' (108, bracketed words added).

In this the author's treatment of modern social movements suffers from

the weakness that it is restricted to noting simply either that these are *not* class struggles, or that they *are* (see the quotation above about fascism). Neither option provides an adequate account of the specificity, significance and meaning of these movements and their politics. Both approaches also preclude the kind of critical reflection on the changing social and economic context of advanced capitalism that might be stimulated by careful attention to the changing nature of popular struggle and emerging new social philosophies.

This weakness unfortunately undermines the book's success in its aim to provide a framework for the study of social philosophy which helps one not only 'to see things in a wider perspective, but also ... to make up one's mind in an informed way about what is to be done' (110). The book, nevertheless succeeds resoundingly in presenting a succinct and useful introduction to the classical historical materialist approach to the study of social philosophy.

ANGELA R. MILES

(*Department of Sociology*)

St. Francis Xavier University

YVON GAUTHIER, *Théorétiques. Pour une philosophie constructiviste des sciences*. Longueuil, Qué.: Le Préambule 1982. 366 p. ISBN 2-89133-028-5.

Le dernier livre d'Yvon Gauthier se veut, comme le titre l'indique, un plaidoyer pour une philosophie constructiviste des sciences. L'auteur a déjà, dans ses *Fondements des mathématiques*, exposé et défendu l'approche constructiviste en logique et en mathématiques. Il s'agit ici 'd'étendre (cette perspective fondationnelle) à la physique et aux autres sciences' (79). Car 'la thèse ultime du constructivisme, (c'est que) la physique et les mathématiques ont la même visée, c'est-à-dire la construction du continu' (299).

L'ouvrage s'amorce sur une théorie de la négation locale où non seulement, comme en logique intuitionniste, $\neg\neg p \not\rightarrow p$, mais encore $p \not\rightarrow \neg\neg p$. La négation est locale 'lorsque le domaine d'assertion D est ouvert et son extérieur E est aussi ouvert' (21). Ni D ni E ne peuvent être globalisés. L'intérêt de la négation locale consiste en la possibilité d'applications nouvelles en mathématiques; et, surtout, elle semble plus près de l'intention constructiviste, 'qui affirme la priorité des constructions et du constructeur — l'agent linguistique constructeur — sur les structures du savoir' (71).

De toutes les théorétiques, c'est la physique qui retient d'abord et le plus longtemps l'attention de Gauthier. Les sections consacrées à la mécanique classique et à la théorie de la relativité y retracent l'omniprésence de la géométrie. La structure mathématique de la mécanique quantique, par ailleurs, est celle des espaces de Hilbert. L'auteur y introduit ce qu'il appelle 'l'observateur local' comme 'complément d'un sous-ensemble localisé' (47), ou 'sous-variété ouverte de l'espace de Hilbert' (52). La théorie des particules élémentaires, du moins pour son modèle standard, s'articule autour de la notion de groupe de Lie.

Se distinguant nettement de l'épistémologie contemporaine, l'auteur propose 'une interprétation de la théorie physique en termes de sa structure mathématique, c'est-à-dire syntaxique et non plus en fonction de la classe de ses structures ou sous-structures empiriques' (297). Mais a-t-il rendu cette interprétation plausible? Si tel est le cas, ce n'est pas sans avoir privilégié les aspects de la théorie physique qui tendent à illustrer sa thèse. Certes l'élaboration d'une théorie est en partie l'acte créateur d'un agent constructeur. Mais, contrairement au mathématicien, le physicien construit à partir d'un substrat qui lui est extérieur, et d'où la structure construite tire continuellement sa légitimation. Si, selon le mot de Gonseth, 'les mathématiques sont la physique de l'objet quelconque' (15), n'est-ce pas que l'objet physique, lui, n'est pas quelconque? Gauthier rappelle très justement que 'la théorie mathématique elle-même ... est une sorte de réseau de possibilités formelles qu'un contenu physique ne peut jamais recouvrir entièrement.' Et, poursuit-il, 'c'est dans ce sens que nous disons que le réel physique est construit, tout aussi bien que sa structure mathématique' (76-7). Or qu'est-ce qui conditionne le choix parmi toutes les possibilités, si ce n'est le donné empirique? Quelques résultats numériques ébranlent parfois tout un édifice théorique. Certes l'évidence peut être trompeuse, mais le fardeau de la preuve incombe certainement à qui soutient le contraire. L'auteur n'a pas vraiment relevé le gant. Il est vrai que 'l'observation est toujours imprégnée de théorie' (78), mais la théorie testée par une expérience est souvent indépendante des théories auxiliaires utilisées dans l'élaboration de l'expérience. D'ailleurs, il est révélateur que, lorsqu'il se tient 'au plus près de l'activité scientifique elle-même' (80), le constructivisme de Gauthier n'est plus aussi radical. En effet, 'l'électrodynamique quantique ... est une très bonne théorie dans le sens que son adéquation aux expériences est très grande' (302), et 'seule la structure microphysique du monde quantique autorise l'acceptation du principe de complémentarité' (116).

Après son examen de la physique, l'auteur se tourne vers la multiplicité des théorétiques modernes. La théorie de l'information, la théorie des probabilités et leur jonction dans la mécanique statistique des processus hors d'équilibre font l'objet du chapitre III. Le chapitre suivant s'ouvre sur la théorie des catastrophes de Thom et se développe vers la double notion de modèles en sciences logicomathématiques et en sciences sociales et humaines. Gauthier pose le problème d'un traitement constructiviste de la théorie des catastrophes, par contraste avec l'orientation réaliste de Thom. L' 'intermède épistémologique' rappelle d'abord quelques thèses de Kuhn, Lakatos et

Feyerabend, les premières étant peut-être un peu trop rapprochées de celles de l'auteur. Mais ce chapitre est surtout consacré à une analyse critique de l'empirisme de Van Fraassen et à ses points communs et divergences avec la thèse constructiviste. Le chapitre suivant s'attache à la notion de structure, 'notion théorique, c'est-à-dire qu'elle n'a de valeur, de validité, qu'insérée dans une théorie' (208). Le constructivisme de Lévi-Strauss, comme celui de Piaget, est insuffisant car, chez le premier, 'la structure préexiste à la construction' (213) tandis que, chez le second, 'tout fonctionne ... comme si l'enfant était constructiviste et l'adulte formaliste' (215). Le difficile chapitre VII est consacré au langage. Déjà, Gauthier a signalé que le langage 'peut très bien jouer le rôle du sujet transcendantal, puisqu'il est impersonnel, les consciences individuelles ne constituant que les instances particulières de son activité' (80). Ici, la question du langage est retracée de Hegel à Habermas, en passant par Heidegger et Lacan. Foucault, Althusser et les 'histoires' font ensuite l'objet du chapitre VIII. L'auteur saisit à nouveau l'occasion de suggérer que si, pur Foucault, l'homme est devenu une hypothèse superflue dans les sciences de l'homme, de même 'le monde ou la réalité physique est une hypothèse superflue en physique' (265). Le chapitre IX reprend l'opposition entre réalisme et constructivisme, à travers une analyse de *La nouvelle alliance* de Prigogine et Stengers.

Peu nombreux sont les livres où, dans le même nombre de pages, on aborde tant de sujets. Et cette fantastique équipée à travers les savoirs contemporains a quelque chose de fascinant. Il est dommage toutefois que l'auteur n'ait pas fait plus d'efforts pour faciliter la marche du lecteur. Trop souvent, la présentation souffre d'inexactitudes, parfois mineures, mais qui ne rendent pas moins la lecture plus difficile. Mentionnons ici l'expérience de Michelson-Morley (87-9), l'introduction des groupes de Lie (121-2), la discussion du renversement du temps (139-40), etc. La coordination des chapitres est quelquefois boiteuse, en partie à cause du fait que plusieurs sections reprennent des articles que l'auteur a publiés dans d'autres contextes. Certains passages sont répétés presque mot pour mot, par exemple aux pages 189-90 et 304-305, et aux pages 118 et 307. Aussi, en passant, est-il particulièrement agaçant que des ouvrages entiers soient fréquemment écartés par une boutade.

La théorie de la négation locale, élaborée au premier chapitre, n'est pas vraiment utilisée dans le reste du livre, si ce n'est dans la discussion de l'observateur local en mécanique quantique. En introduisant l'observateur comme complément d'un ensemble localisé, Gauthier semble se référer à ce qu'il appelle le complément métrique. Ce type de complément se distingue du complément orthogonal ou du complément ensembliste, utilisés en logique quantique pour caractériser la négation et la fausseté. La négation qui correspond au complément métrique est locale, mais elle est différente de celle de la logique quantique. Par ailleurs, la signification physique de la notion d'observateur ainsi obtenue devrait certainement être précisée. On voit mal en particulier la relation avec l'observateur usuel qui est justement extérieur à l'espace d'états du système quantique observé.

La théorie physique, selon l'auteur, est essentiellement constituée d'un formalisme mathématique et d'une interprétation physique, elle-même redoublée d'une méta-interprétation. Cette notion d'interprétation, capitale si l'on veut faire l'économie de celle de réel physique, n'a pas été suffisamment développée. Si, d'autre part, l'auteur signale avec justesse que, contrairement à la thèse d'Everett, le formalisme de la mécanique quantique n'engendre pas sa propre interprétation, il n'a pas réfuté le coeur de la théorie des multivers. L'interprétation d'Everett est toujours possible, bien qu'elle ne soit certainement pas la seule possible.

Il est indéniable que le constructivisme projette sur certaines questions épistémologiques un jour radicalement neuf. L'applicabilité des mathématiques à la physique ne fait plus problème si elles ont ultimement le même but. L'extraordinaire fécondité des théories et du raisonnement spéculatif ressortit au compréhensible. Par contre, la thèse constructiviste apporte avec elle de nouveaux problèmes que l'auteur n'a malheureusement qu'effleurés. Comment, par exemple, expliquer l'intersubjectivité? Qu'est-ce qui fait que différents sujets construisent indépendamment, parmi tous les possibles, le même objet? Ou il s'agit d'une incroyable coïncidence; ou ces sujets ont tous une structure sous-jacente semblable, et alors on retrouve une forme de réalisme; ou bien il n'y a qu'un seul sujet, et l'on tombe dans le solipsisme.

Entre l'exposé de la thèse constructiviste et la discussion des multiples théorétiques, le lien est parfois assez ténu. L'auteur a révélé un immense champ d'applications possibles, et il a montré certains avantages d'une interprétation constructiviste. Il n'a pas cependant procédé à l'examen détaillé et rigoureux d'une théorie ou d'un domaine particulier où tous les aspects et toutes les subtilités d'interprétations réalistes, constructiviste ou autres seraient opposés. On ne lui en fera toutefois pas reproche. *Théorétiques* est un livre tout aussi polémique qu'académique, et la métaphore y tient une place égale à l'argumentation. L'auteur a réussi à saisir l'intérêt du lecteur, et le procès de justification de sa thèse trouvera sûrement de nouveaux artisans.

LOUIS MARCHILDON

(Département de physique)

Université du Québec à Trois-Rivières

PIERRE GISEL et PHILIBERT SECRETAN, eds., *Analogie et dialectique*. Essais de théologie fondamentale. (Lieux Théologique No 3) Genève: Labor et Fides 1982. 281 p.

Le volume reproduit les onze conférences tenues dans le cadre d'un séminaire théologique oecuménique de 3e cycle des universités en Suisse Romande. Les deux concepts 'analogie' et 'dialectique' sont considérés comme notions clefs dont la pénétration historique et systématique pourraient servir de stimulus dans le langage appliqué au rapport avec Dieu.

L'ouverture de Jean-Luc Marion est suivi de quatre exposés sur l'analogie de Ghislain Lafont, Colman E. O'Neill, Enrique Dussel et Philibert Secretan. La deuxième partie est consacrée à la dialectique avec les trois discours de Pierre-Jean Labarrière, André Clair et Christophe Calame. Les thèmes sont repris dans une troisième partie sous l'angle de perspectives théologiques par Gabriel-Ph. Widmer, Eberhard Jüngel et Pierre Gisel. Puisque la richesse de ces discussions ne se prête guère à une analyse détaillée, contentons-nous de l'énumération des titres révélateurs suivie de quelques indications assez générales.

Sous 'La vanité d'être et le nom de Dieu' Marion ouvre le débat avec Heidegger et 'l'onto-théologie.' Heidegger prévoyait libérer Dieu de l'emprise métaphysique sans toutefois s'y aventurer et c'est pour cela qu'il faut aller au-delà de lui. Pour mieux marquer l'écart qui sépare Dieu de son idole, Marion invente un procédé typographique de barrer le mot 'Dieu' au lieu de le mettre entre parenthèse. Thomas d'Aquin qui fait précéder l'être par l'amour nous donnerait la leçon de continuer à parler jusqu'à parvenir à mieux entrevoir la transcendance de l'amour.

L'originalité du premier discours sur l'analogie de Lafont 'Le "Parménide" de Platon et Saint Thomas d'Aquin' consiste dans l'importance attribuée au Parménide et son interprétation historique. L'auteur tient compte du renouveau des études néoplatoniciennes et de la critique heideggerienne de l'onto-théologie. La réflexion sur les noms divins est caractéristique du néoplatonisme, une manière légitime d'envisager le problème du langage théologique qui s'inscrit au terme du débat entre l'un et l'être. Le traité des *Noms divins* de Pseudo-Denys n'est autre chose qu'un commentaire chrétien du Parménide, une tradition ouvertement acceptée au Moyen Age. Lafont voit un deuxième apport dans Plotin qui renoue avec l'orientation théologique déjà tracée par les pythagoriciens. Une troisième ligne pense-t-il trouver chez Porphyre qui approfondit la notion d'être. La conscience de cette reprise pourrait nous mener à une meilleure compréhension de St. Thomas.

O'Neill se limite avec 'La prédication analogique: L'élément négatif' à la notion d'analogie du 17e siècle tout en constatant que la prédication analogique ressort à l'ordre linguistique. En théologie, l'analogie serait considérée comme une connaissance acquise de Dieu. Les dangers d'une approche purement dialectique se laisseraient mitiger dans le contexte plus large d'une théologie analogique.

Un autre point de vue est introduit par Dussel avec 'Pensée analectique en philosophie de la libération.' La méthode dialectique aurait besoin d'être dépassée par la méthode analectique, car la dialectique est l'expansion de la totalité à partir de soi; la dialectique dominatrice et immorale se révèle être un mouvement conquérant, tandis que la méthode analectique vise une

croissance de la totalité caractérisée par le fait d'être intrinsèquement éthique et d'accepter autrui comme autre. Cette méthode se qualifie comme pédagogie de la libération.

Un des éditeurs, Secretan, se laisse guider dans 'Dialectique et analectique' par la question': comment concilier raison et foi? Dialectique et analectique seraient deux régimes de pensée profondément accordés au divin; reste à clarifier leur fonctionnement comme instruments de la théologie. Secretan envisage la dialectique dans sa puissance de syntèse comme constitutive de la raison. L'effort théologique tend à saisir le déchiffrement qui s'opère pour découvrir derrière l'image un motif intelligible. L'analogie, transposée en analectique, satisfait aux conditions d'un discours théologique. Deux excursions sur l'analogie de l'expérience chez Kant et l'analogie de l'autre chez Husserl terminent l'exposé.

Labarrière propose avec 'La dialectique hégélienne' une présentation historique qui se termine sur le rejet catégorique que cette dialectique hégélienne serait à l'origine des idéologies totalitaires.

Clair poursuit la présentation historique avec 'Kierkegaard et l'acte dialectique.' Chez Socrate la dialectique, alimentée par l'ironie, serait vraiment dans son élément puisqu'elle porte entièrement sur l'existence par quoi elle devient dialectique qualitative. Le conseil que Clair nous donne c'est commencer à penser l'existence, c'est entrer dans sa détermination.

Dans la 'Dialectique et négativité' Calame nous propose quelques considérations sur Kant et Hegel et se consacre ensuite au marxisme avec référence à l'Ecole de Francfort. L'articulation est centrée de la notion de contradiction.

'La dialectique en théologie' de Widmer reprend le cheminement historique des tentatives de Barth, Bultmann, Brunner et Gogarten. Cette dialectique apparaît comme l'arme la plus puissante en face d'un libéralisme menaçant, considérée comme une tentative de penser la révélation en tenant compte des propriétés contraires que le Christ est Homme et Dieu, l'homme est pécheur et justifié. La structure 'incarnation' est historico-dialectique; elle détermine la connaissance qu'on peut en prendre du christianisme. Les apories de l'intellectus fidei apparaissent au théologien comme les conditions de la libération en vue du règne de la justice et de l'amour.

Dans la contribution 'La signification de l'analogie pour la théologie,' Jünger ne fait qu'énumérer un certain nombre de thèses sur l'analogie, qu'il rattache aux propriétés essentielles de Dieu. Dans la tradition, la théologie aurait péché par sa méconnaissance du caractère d'interpellation et d'événement propre au discours approprié sur Dieu.

L'éditeur Gisel termine les perspectives théologiques avec 'De l'affirmation et de la négation.' Des concepts comme Dieu et le réel, le jeu de la négation, le mystère pascal et d'autres lui servent d'accrochage. La théologie témoigne qu'il n'y a pas d'existence humaine qui ne passe par la reconnaissance concrète de figures. Le thème de l'analogia fidei n'est peut-être que l'expression dogmatique de cette profonde vérité humaine.

Un appréciation générale s'avère d'autant plus difficile que l'ampleur et la

qualité des contributions varient selon le thème et l'auteur. Sans porter préjudice aux mérites indéniables de cette publication, il reste des aspects moins bien réussis.

La période d'après guerre a connu un essor frappant au sujet de l'analogie orientée particulièrement vers le rapport — en langage platonicien — entre *doxa* et *epistème*. Dans nos discours, on en trouve des traces plutôt faibles. Et ce qui est plus décevant encore, c'est que l'ensemble de la dialectique ne convaincra que ceux qui sont déjà disciples fervents de cette méthode. Je m'explique sur ce dernier point.

D'un côté les auteurs soulignent dans leur description dialectique les propriétés qui sont acceptables sans les moindres réserves par n'importe quel philosophe chrétien. Ceci est clair quand il est dit que 'le problème de la dialectique dans la théologie est donc bien l'un des aspects de la question de la compatibilité ou de l'incompatibilité de la foi chrétienne et de la mentalité moderne...' (241), ou que l' 'on désigne comme dialectique toute conception qui affirme, en même temps et sous le même rapport, les propriétés contraires d'une réalité, par exemple celles de la nature divine et celles de la nature humaine du Christ...' (230). De l'autre côté on se heurte à la confusion déjà suffisamment déplorée du concept de contradiction, par exemple 'Ces énoncés... transgressent les principes d'identité et de contradiction...' (232-3), 'La contradiction est alors le terme synthétique...' (211), 'Dans une contradiction les termes tirent leur identité même de leur opposition' (211), 'réconciliation des moments contradictoires' (150), à quoi un auteur ajoute en toute innocence 'ce qui n'a rien à voir avec je ne sais quel rejet du "principe de non-contradiction"...' (150). Rejeter un principe par les faits et affirmer théoriquement le respect de ce même principe, voilà une méthode vivement à déconseiller aux théologiens. Elle permettrait d'affirmer n'importe quoi et par ce fait rendrait toute pensée incohérente comme Jean Duns Scote l'avait démontré.

Le discours authentique entre Foi et Raison reste certes un souci élémentaire pour le chrétien. Si l'on concède facilement que 'analogie' et 'dialectique' sont deux pistes valables pour explorer jusqu'à quel point un engagement se justifie en vue des exigences rationnelles d'aujourd'hui, on reste un peu indécis devant quelques défauts méthodologiques fondamentaux qui se laissent cacher mais non éliminer par des analyses détaillées entre dialectique hégélienne, kierkegaardienne et autres.

THEODOR G. BUCHER
Theologische Hochschule, Chur/Suisse

The papers in this volume, most of which were presented at a Conference on 'Respect for Persons' held at Tulane, fall into three sections: 'Ethical Theory,' 'Self-Respect' and 'Moral Problems.' The first section, which is much the longest, consists of various analyses of what 'respect for persons' means, several comparing it unfavourably with utilitarianism as a basic moral principle. Thus Charles Landesman, in his 'Against Respect For Persons,' criticizes Kantian respect for persons for (among other reasons) omitting duties to animals and entailing duties to computers (as rational!); utilitarianism, while entailing respect for human rationality, can include animals, exclude computers and meet the familiar objections about individual rights. Landesman's reassurances about rights (as familiar as the objections) are really too brief to be convincing; perhaps he was constrained by a word-limit.

John E. Atwell elucidates Kant's notion of respect for persons by contrasting it with 'personal sympathy' and 'recognition of human rights': whereas both of these involve respect for the individual, Kant's notion is of respect for humanity in oneself and others. Atwell provides an account, derived from the *Doctrine of Virtue*, of how we are to respect humanity in ourselves; this is interesting but (as presented) inconsistent, since Kant is portrayed as saying both that we are worthy of respect only as *moral* beings and that certain duties to self (e.g. to refrain from suicide) are required by respect for our *animal* nature.

Suicide is also a topic in Baruch A. Brody's interesting 'Towards a Theory of Respect for Persons.' He maintains that some of our duties to others, such as a duty to restrain a suicide, are duties to preserve another person's capacity to perform 'activities which we value in human beings.' In a forceful comment on Brody's paper, Bart Gruzalski maintains that respect for persons concerns *autonomy*, a person's expression of his own 'settled values'; the 'acts which we value' account would legitimate interference with autonomy, and would allow one person to exploit others to foster his own 'valued acts.' Gruzalski goes on to claim that utilitarianism caters satisfactorily for respect for persons, in his 'autonomy' sense; I am not convinced by his replies to familiar objections to this claim.

Carl F. Cranor contributes what might be unkindly characterized as one of those 'three senses of respect' papers. The most significant part of it concerns identification with others as a kind of respect. As in Atwell's paper, Bernard Williams' plea for 'an effort at identification' is quoted; both Atwell and Cranor are doubtful about identification as an aspect of respect for persons, but neither discusses what it might entail in any detail.

For Edward Johnson in 'Ignoring Persons,' both the utilitarian tradition and the Kantian tradition followed by Rawls fail to do justice to the individual and historical nature of people. This paper is rich in quotation and suggestion, but the topic is too large and complex for the length of the paper. One

suggestion in it is disturbing: Johnson quotes with approval Stanley Hauerwas, who says, 'when someone is dying ... we care ... for them because they are Uncle Charlie, or my father, or a good friend.' What happened to the Good Samaritan?

The three papers on self-respect are all interesting. David Sachs asks whether self-respect and respect for others are independent. There is much absorbing detail here on self-respect and self-esteem. Thomas E. Hill, in 'Self-Respect Reconsidered,' discusses the importance for self-respect of self-imposed standards by which an agent judges himself. This paper does not distinguish clearly enough between failure to form or live up to these standards and the loss of self-esteem following from either of these failures. But the examples are interesting and the discussion lively. In the same area, Michael S. Pritchard considers 'Self-Regard and The Supererogatory.' Much of this is on the familiar 'universalizability of morality' issue. On this Pritchard oddly concludes that the supererogatory must be a sphere in which we have the *right* to adopt non-universalizable personal standards. But the issue is surely not a substantive moral issue but a conceptual one about the scope and meaning of 'morality.' The discussion of shame and guilt, however, is useful.

Of the three papers on moral problems, that by W.R. Carter, 'On the Scope of Justice and the Community of Persons,' addresses indirectly the problem of animals, via an analysis of 'a person' as consisting of two elements: the 'metson' or metaphysical person, and the 'morson' or moral person. When first introduced, morsons seem to be moral agents in general; later they seem to be only conscientious moral agents. But respect for persons was never meant to be respect only for *good* persons. John Deigh's 'Respect and The Right to be Punished' persuasively argues that citizens have a right to a general system of social control which respects autonomy by employing punishment rather than therapy. But Deigh suggests that an individual offender does not have a right to be punished rather than pardoned: if officials have a right to punish they have a right to waive punishment. This seems to be inconclusive, since they might have a duty on *other* grounds to impose punishment if the offender claims it.

Jan Narveson's witty piece, 'The Right To Be Old and The Right To Have Young,' is much longer than the other papers in this volume (it was not read at the Tulane conference). Narveson argues from a Nozickian, libertarian standpoint that we have no obligation to support the old. He then discusses the problem posed by an ever-increasing number of old people and a scarcity of resources. In such a situation, he says, the right to have young might need to be curtailed, and certainly no-one would have the right to have children whom they cannot themselves support. This paper is full of interest, but the basic connexion between the first and second sections is not clear to me: would not a Nozickian libertarian argue in any case that people have no right to the support of others for their children, and does not Narveson's problem of old versus young arise only if the old do have the right to support which the first part of the paper denies?

As I have tried to indicate, the more specific the topic the better the paper;

but the collection as a whole is interesting and useful, not least for the contributors' wide-ranging references to other literature. One blemish, however, is the very large number of misprints; most are trivial and obvious, but a whole phrase or line seems to be omitted at the bottom of p.215, the second quantifier at the top of p. 163 should be (Et), not (Ex), and R.G. Frey, author of *Interests and Rights*, is called 'Fry' on pages 156 and 167.

ELIZABETH TELFER
University of Glasgow

MARTIN HOLLIS and STEVEN LUKES, eds., *Rationality and Relativism*. Don Mills, Ont.: Oxford University Press; Cambridge, MA: MIT Press 1982. Pp. viii + 312: (cloth) Cdn\$34.25: ISBN 0-631-12773-9; US\$25.00: ISBN 0-262-08130-X; (paper) Cdn\$14.25: ISBN 0-631-13126-4; US\$12.50: ISBN 0-262-58061-6.

Looking back toward, though not necessarily as far as, childhood we can be amused or embarrassed by views or tastes we once held or had. Ah, how stupid we were then ... but that pharisaical condescension toward our earlier selves translates all too easily into anxiety about what is to come. For *now* we are earlier states of our still later selves. And might not we think *then* how stupid we are now? This chastening question admits a hopeful if humble interpretation. We can say: we're growing. What *is* objectively better, truer, more discriminating than what was, but what is to come, barring senility, is better still. Knowledge and taste are not so much relative as tentative, always subject to revision, enlargement of vision, more highly developed sensitivities.

Some responses to the fear of relativism take this tone. Gellner argues that today's knowledge can in principle be superseded tomorrow, just as yesterday's has been superseded today. Epistemically, he says, we are getting better every day. Never mind that it is 'one kind of man' that made the 'single world' of modern science. The proof of its superiority to other modes or 'styles' of thought is that it 'appears manifestly accessible to all men' (200).

But perhaps, as Hacking speculates, a linguistic community may exclude some candidates for truth-or-falsity. How should we then say, never mind, they'll come round. The problem with Azande beliefs in witchcraft arises when your interlocutor appears to accept common ground for beliefs in trees

and rivers, but refuses to apply those standards to the case of witches. For now you must defend, not just your rejection of witches, but the system of rules that tell you in what a defense consists. This is Wittgenstein's complaint against Fraser, which only Lukes, in his fine paper, mentions. What Fraser did went beyond describing a world of magic; he judged it by the rules he followed in describing it. He thought of himself as explaining odd human practices, just as we would explain the courting rituals of birds or the colors of fish on a conception of adaptation. Where he went astray was in forgetting that explaining by giving reasons is not merely an application of the rules of argument and evidence, but a defense of the conception of rationality which these rules articulate. Most of the contributors to this volume, I think, fail to recognize that distinction.

Two other, and more popular conceptions of relativism receive on the other hand a great deal of attention. These are the ideas (1) that external understanding of another society is not possible and (2) that the 'credibility,' as Barnes and Bloor call it, of all beliefs has a causal explanation. (One may hit upon the truth, they concede, but as it were accidentally, since it is the environmental shapers of one's thought that lead one to it.)

When held in a strong form, these arguments deny the possibility of objective knowledge of human as opposed to American or Azande nature. They share also a fatal flaw, as this volume rather tiresomely repeats. The strong thesis of cultural solipsism implies, as Hollis says, a place to stand. The idea that we live in different and incommensurable worlds is inconsistent with any account which would show that in other cultures we inhabit different worlds. So if anthropology is possible, relativism must be false. As to the sociology of knowledge, Jon Elster appears to have got its measure. Advances in knowledge may come about exclusively by causes that are extraneous to the reasons for believing them. What else could we mean when we say 'I'll sleep on it'? But it does not follow that there are or are not good reasons to believe what is said after sleeping on it.

The contributors respond in various ways to arguments and observations like these. Horton, for example, supposes that the test of rationality is after all prediction and control. So if a foreign practice is unintelligible, it is just a sign that social science has not become scientific enough. Lukes responds by reminding him that some aspects anyway of social explanation are inherently perspectival. The opacity of a human practice results from its not being justified by any of the criteria known to or appreciated by us, and not because we have failed to do our science well enough.

Dan Sperber, in the other most notable essay in this collection, reflects in a thoughtful way about his informant, Filate, who wants him to go into the forest and kill the dragon he believes to be there. When Sperber puts together the edited notes of that encounter with the full version, he is struck by the fact, not that 'rationality,' whatever it is, governs investigator but not informant, but that they share fears and an ambivalence about them deeper than their rational beliefs. Tell it honestly enough, Sperber seems to say, and the full story discloses under the superficialities of academic courtesy (sometimes

more barbarously called methodology) a common humanity in the the most out-of-the-way-places and among the least Oxonian customs. It would be a pity if, mesmerized by the glamor of field-work, we lost sight of our common humanity. I am grateful for the candor with which Sperber sees himself as subject.

The index, curiously, does not list tribes so frequently and unconsciously taken in vain by gossipy anthropologists and their philosophical camp-followers. There is a reference to 'wishful thinking,' but none to the Azande. Does the white man's burden live on among philosophers of social science, or should we blame an unacknowledged indexer?

A.R. LOUCH

Claremont Graduate School

J.F.M. HUNTER, *Thinking about Sex and Love*. Toronto: Gage Publications 1981. Cdn\$12.95 (cloth: ISBN 0-7715-9526-3); Cdn\$8.95 (paper: ISBN 0-7715-9527-1).

This book was written, says its author, in response to complaints by his non-philosophical friends that philosophers refuse to give advice on moral problems. As such it appears to be aimed at laymen rather than at academics.

The first chapter is called 'Why Does Sex Seem so Important?', a question which receives the commonsense answers: Because we are passionate creatures: and: Because there is a strong instinct which drives us along. A third reason given by Hunter, that sexual contact is emotional as well as physical, is surely not always true, and is anyway probably not always guessed at by sexually inexperienced people to whom nevertheless sex may well seem pretty important.

The second chapter is called 'What Are the Moral Issues in our Sex Lives?'. Hunter discusses only a few issues, namely, promiscuity, infidelity, and the problems associated with making a declaration of love. His general conclusion here is that infidelity and promiscuity are alright as long as one can avoid cruelty, deceit, unfairness and selfishness. But he gives no account of what constitutes cruelty, unfairness, etc. in a sexual context — is 'mental cruelty' to be included, for instance? It is as if the accusations of the feminists — i.e., that men exploit women a lot, and typically, and in many different ways, and do not even understand that they are doing so — it is as if these accusations

had never been voiced. It seems strange to me that Hunter did not bother to consider them. It also seems strange to me that he should describe 'the' moral issues as having to do mainly, or indeed entirely, with infidelity and promiscuity. Let's look at a solitary man, a non-WASP and a Welshman:

The hunchback in the park
A solitary mister...
Made all day until bell time
A woman figure without fault,
Straight as a young elm,
Straight and tall from his crooked bones,
That she might stand in the night
After the locks and chains ...

(Dylan Thomas, 'The Hunchback in the Park,'
from *Deaths and Entrances*)

Is this man likely to worry about whether to be faithful to his wife? No, he can have no wife. Perhaps he will be wondering if in the circumstances it would be alright to give up day-dreaming and become a Peeping Tom. — I mention the example in order to draw attention to the fact that the moral issues associated with sex and love are multifarious. Hunter gets only as far as the tip. Thus there is in his book only passing reference to commercial sex; no mention, as I have already said, of feminist points of view; no discussion of such questions as, say, the internal clash between typically liberal moral attitudes towards censorship (on the one hand) and towards hard pornography and snuff movies (on the other); and no reference to the current no doubt absurd but nevertheless widely-held and influential pop-scientific theory that in our species the biological life-interests of males and females are intrinsically opposed. All these topics, and lots of others, involve important moral issues in the area of sex and love. One can't cover everything of course, but I do believe that Hunter has focussed his attention on too narrow a field.

Chapter 3 is called 'Sex and Personal Intimacy.' Hunter's view is that whether one chooses to go in for personal intimacy in one's sex life, or alternatively chooses a different style, is a matter of personal preference, not of morality. In a very general way one of course has to agree; yet on the other hand one suspects that some choices here are certain to involve people in cruelty, deceit, etc. Again, the absence of any discussion of what cruelty and unfairness and so on actually look like in a sexual context, and the absence of any examples, does mean that it is difficult to draw conclusions from or about the contents of this chapter.

Chapter 4 is called 'What are the Ethics of Birth Control, Abortion, and Homosexuality?' Hunter takes a progressive 1980's line on all three topics.

Chapter 5 is called 'How Can we Know the Answers to Moral Questions?' and seems to be aimed partly at those people, mentioned by the author in his Introduction, who claim not to be able to understand statements which say things about what *ought* or *ought not* to be done. Naturally one welcomes any attempt made to convince such nihilists that they have got it all wrong.

But one rather doubts whether the nihilists ever read books on moral philosophy.

In this work children are rarely mentioned, and then mainly in connection with contraception and abortion. One does not have to be an anti-contraceptionist to feel that it is peculiar of Hunter to simply ignore the circumstance that, while there is lots of sexual activity which does not result in children, still, all children — and that means *all of us* — got here as a result of sex. For that is a circumstance which has much emotional (and more than just emotional) significance. No doubt it is something that is likely to mean more to a woman than to a man; still, it can mean a lot even to a mere male; Shakespeare, for example, refers to it fairly often, notably in the sonnets. — And here is another poet:

This is no child with a child's face,
this has no name to name it by:
yet you and I have known it well.
This is our hunter and our chase,
the third who lay in our embrace.

This is the strength that your arm knows,
the arc of flesh that is my breast,
the precise crystals of our eyes.
This is the blood's wild tree that grows
the intricate and folded rose.

(Judith Wright, 'Woman to Man,'
from *Collected Poems*)

That is from a poem about making love.

JENNY TEICHMAN
New Hall, Cambridge

ERNEST JOÓS, *Lukács's last autocriticism: the Ontology*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press 1983, 149 p.. US\$12.95. ISBN 0-391-02589-9.

E. Joós, professeur de philosophie à l'Université Concordia (Montréal), s'intéresse surtout à la métaphysique et à la pensée des grands phénoménologues contemporains. Dans son livre sur l'*Ontologie* de son compatriote Lukács, qui comporte deux appendices (124-49) du plus haut intérêt

(‘An interview with G. Lukács’ — âgé de 85 ans; et surtout ‘The Vienna Paper: The Ontological Foundations of Human Thinking and Action’; ces deux textes sont donnés dans une traduction de l’auteur), Joós tente d’apprécier les positions ontologiques du philosophe marxiste en vertu d’un critère qu’il nomme ‘la cohérence interne d’une vie’ (5: ‘internal consistency of a life’). La thèse principale de l’auteur est que l’*Ontologie*, ouvrage inachevé qui date des dernières années de la vie et du travail de Lukács, doit être considérée en continuité avec l’essai *Tactics and Ethics*, qui remonte au moment de l’entrée de Lukács au parti communiste. Il s’agissait pour Lukács, soutient l’auteur, de donner avec sa conception de l’être social, du point de vue ontologique, un fondement théorétique au marxisme entendu comme philosophie de la praxis. L’*Ontologie* se prête aussi, dans un certain sens, à lire comme une autobiographie intellectuelle: la dernière autocritique de Lukács, le témoignage ultime de ses efforts pour réévaluer le marxisme, de son déchirement entre la fidélité au matérialisme marxiste et aux exigences — incompatibles aux yeux de l’auteur — du développement d’une ontologie.

Après avoir défini la problématique de son ouvrage (chapitre I) et s’être demandé en quoi réside l’authenticité de Lukács ou son honnêteté intellectuelle (chapitre II), Joós entreprend dans son chapitre III, de penser l’articulation, chez Lukács, des problèmes ressortissant à l’éthique à ceux du rapport entre praxis et théorie. Il trouve dans la question de la liberté, telle qu’elle se pose chez Lukács, le fil conducteur de son cheminement: le désir de construire une éthique marxiste le fait déboucher sur le champ ontologique. Le chapitre IV s’attelle donc à l’analyse de l’ontologie lukácsienne interprétée par l’auteur comme une contribution à l’élaboration d’une théorie de la praxis politique. Joós distingue d’abord entre les thèses qui, eu égard à une telle théorie, conviendraient à une idéologie et les thèses d’une ontologie, en définissant ce qu’il entend par idéologie et — plus longuement — par ontologie. Il dessine ensuite le cadre intellectuel de ‘l’apprentissage ontologique’ de Lukács: la naissance et la genèse du projet; il souligne, de manière éclairante, le rôle décisif qu’a joué le modèle ontologique de Hartmann pour provoquer la réflexion ontologique de Lukács et décider de l’orientation de son approche: partir ‘von unten,’ des formes primitives de la réalité et non plus ‘von oben’ (50). Dans les dernières sections de ce chapitre l’auteur identifie les principales propositions de Lukács constitutives du sens de ses conceptions ontologiques. Le lecteur, s’il regrettera de voir que l’auteur ne s’attarde guère sur cette identification (48 à 50), se réjouira de voir figurer à l’annexe 2, la communication — bien que, malheureusement, elle ne soit pas reportée intégralement — de Lukács au Congrès international de philosophie, tenu en 68 à Vienne, qui, somme toute, expose, en résumé, son projet d’une ontologie matérialiste unifiant la dialectique de la nature et celle de la société et situant la place de l’être social (ou acteur social) sur l’axe monde — histoire. Toute la fin de ce chapitre IV est, du reste, consacrée à la confrontation entre les thèses de cette communication dite de Vienne et les critiques qui leur furent adressées par les disciples et les amis marxistes de Lukács. Le chapitre V s’attache à montrer l’utilité ou l’intérêt de l’ontologie de Lukács. L’auteur

s'appuie, pour ce faire, à sa critique commentée de l'ouvrage de L. Goldmann qui compare Lukács et Heidegger. Une telle comparaison, soutient l'auteur, est presque intenable: il dégage le désaccord fondamental qui existe entre les deux penseurs au sujet de leurs principes ontologiques respectifs et précise les différences majeures impliquées par l'acception divergente des catégories employées par Lukács et par Heidegger. Bref, ainsi que l'auteur le note en reprenant à son compte la formulation heideggerienne, la réflexion de Lukács se situe sur le plan ontique plutôt que sur celui ontologique, proprement dit (86). Le chapitre VI, examine, en guise de conclusion, le sens et le rôle de la notion de la personne dans l'ontologie de Lukács afin de mesurer le degré 'd'applicabilité' de ses analyses et la nouveauté de celles-ci. L'auteur compte justifier du même coup sa qualification de l'*Ontologie* de Lukács comme une autocritique, la dernière et la plus accomplie du philosophe marxiste.

Le lecteur appréciera l'effort que fait un spécialiste de la pensée ontologique doublé d'un philosophe non marxiste, d'étudier, et de publiciser, un texte important pour la compréhension de l'œuvre de Lukács mais néanmoins négligé par les commentateurs marxistes. Goldmann, par exemple, dans sa comparaison entre Lukács et Heidegger ne s'occupe pas de l'*Ontologie*, ainsi que le relève l'auteur. On pourrait se demander, cependant, notamment en regard des chapitres IV et V, si l'auteur, alors même qu'il déroule son interprétation du projet ontologique de Lukács et qu'il établit sa nécessité en tant que prolégomènes à une conception de la praxis politique, ne mesure pas les propositions de Lukács à la lumière d'un modèle ontologique donné comme le seul modèle ontologique possible; autrement dit, sous l'angle des propres présupposés de l'auteur et de ses catégories ontologiques. L'intérêt *intrinsèque* d'une ontologie matérialiste en tant que telle, n'est pas suffisamment dégagée par une analyse qui rapporterait cette tentative à ses prémisses, à ses postulats de base, tels qu'ils se donnent chez Lukács en vertu de son optique particulière, pour évaluer la cohérence interne de son développement et l'atteinte logique de ses visées. C'est ainsi que le commentaire de l'auteur relatif aux critiques des disciples de Lukács ou aux remarques de Goldmann reste davantage un commentaire qu'une véritable analyse. Il tourne court en ce sens qu'il n'examine pas le point de vue lui-même, celui d'une ontologie aux catégories matérialistes et dialectiques, mais qu'il questionne le 'framework' de Lukács et ce qu'il engendre à *partir du* point de vue du seul modèle ontologique considéré légitime par l'auteur; or ce glissement est contre-productif: il empêche qu'ait lieu une discussion plus élaborée de ce que ferait l'intérêt ontologique, précisément, de l'*Ontologie* de Lukács, ou encore de sa fertilité ontologique. Le non pluralisme ontologique qui gouverne l'approche de l'auteur se révèle sur la question de la typologie des ontologies. La classification des ontologies (37) réduit celles-ci à deux types: elle n'admet que les ontologies dites métaphysiques et celles dites phénoménologiques ou descriptives. Ce parti-pris méthodologique binaire, si l'on peut dire, permet au lecteur de comprendre pourquoi l'auteur se refuse à valider comme ontologies celles dont la matrice catégorielle se révèle moins tributaire de la métaphysique ou de l'éthique, ou plutôt de la conception que se fait l'auteur

des possibilités de la métaphysique et de l'éthique. Dès lors le lecteur reste moins surpris par les affirmations péremptoires ou les questions contre-intuitives de la p. 53 relatives aux thèses ontologiques de Lukács; de même il est moins étonné par l'intransigeance manifestée aux notes 9 et 10 (117-18) du chapitre IV qui font état des réactions de l'auteur aux positions de M. Bunge sur la question d'une ontologie scientifique. Il semblerait pourtant que le critère de la cohérence invoqué par l'auteur aurait sa place aussi sur ce point: Lukács a voulu renouveler, de l'intérieur du marxisme, et du point de vue matérialiste — à entendre, pour Lukács, scientifique — la conception de l'être social, et dans ce cas, il aurait fallu apprécier si les principes matérialistes de base, énoncés par Lukács au départ de son ontologie, restaient cohérents et compatibles avec sa conception de la conscience et de la liberté comme saut qualitatif ou propriétés émergentes caractéristiques de l'être social, en tant qu'être social, dans ses relations à son environnement, c'est-à-dire dans ses relations avec la nature et avec les autres hommes.

Reste enfin à signaler une erreur typographique qui se répète à plusieurs endroits du livre de l'auteur: 'supercede' serait à corriger, chaque fois, par 'supersede'.

JOSIANE BOULAD AYOUB
Université du Québec à Montréal

IAN KENNEDY, *Unmasking Medicine*. Winchester, MA: Allen & Unwin 1981. Pp. xiii + 189. US\$17.95. ISBN 0-04-610016-4.

'The conclusion exists,' Kennedy writes 'that illness is a spurious scientific term and that the doctor in purporting to determine its existence as an objective fact is engaged in a series of moral, social and political choices which we permit him to make The doctor is engaged in ... ensuring that the prevailing social and political attitudes and values are reinforced and are adhered to ...' (11). To point out that there are circumstances in which a doctor makes moral and 'political' rather than strictly medical judgments (Kennedy's example: is this assembly-line worker suffering from stress, or simply malingering?) is not to offer the 'unmasking' promised by the title. Kennedy, a British lawyer who is Director of the Centre of Law, Medicine and Ethics, King's College, London, proposes a sweeping thesis: medicine is not scientific; doctors' allegedly technical and medical judgments are in fact disguised moral and

political judgments; doctors exercise political power which 'may undermine the notion of individual responsibility and ... ultimately individual liberty' (8).

Kennedy cannot make up his mind just how radical he wishes to make his indictment of contemporary medicine. For the most part, his criticisms follow the standard litany of complaints that have been for over a decade the staple fare of 'biomedical ethics': medicine is too oriented to high tech diagnosis and treatment; doctors are insufficiently accountable for the control they exercise over people's lives; doctors are as confused as the rest of us about the moral principles which ought to guide the 'awesome decisions' of contemporary practice. But the book's central thesis, that medicine is 'political' and not scientific, lends itself to radicalism, and Kennedy cannot resist temptation. He flirts with the Foucault thesis, that doctors exercise coercive power used to bring into line 'those who, by their behavior, may be seen as potential deviants' (11); the Illich theme appears: 'the nature of modern medicine is positively dangerous to the health and well-being of the population' (26); Kennedy's own pet radical theme weaves in and out: 'medical practice is above all a political enterprise, one in which judgments about the proper order and governance of society are made' (2).

Kennedy's case that doctor's exercise 'political power' is entirely philosophical. He presents no evidence from sociology or politics to convince us that doctors exercise more power, or power of a more dangerous kind, than other powerful groups, lawyers for instance, or labor unions. Nor is it his intention to show that organized medicine, through the AMA and other political organs, is in fact a potent force for evil. His case is based entirely on his analysis of the logic of medical judgments. The argument depends on what he calls 'the evaluative nature of illness' (13). 'Illness,' he claims, 'a central concept of medicine, is not a matter of objective scientific fact' (7). Since 'health and illness are not matters of objective reality' (77), 'each diagnosis is an ethical decision (16) ... which includes social, moral and political components' (77). 'If illness is a judgment, the practice of medicine can be understood in terms of power. He who makes the judgment wields the power' (7).

What can it mean to say the judgment 'X is ill' is moral and political, not scientific or objective? The only reason Kennedy offers to support this claim is that illness describes 'deviation from a notional norm' (7). Hence if it is possible to ascribe an argument in support of Kennedy's position, it would be this: judgments of illness involve norms; norms entail values and ethics; values are matters of choice and power, not science: hence those who make judgments of illness exercise moral (hence political) power. But this argument is based on the elementary mistakes of assuming that all norms are (a) arbitrary and (b) ethical. To say that the normal temperature of an adult human is 98.6 degrees F, and deviation therefrom is a sign that something is amiss, is, however, to make a judgment which is neither arbitrary nor ethical. So Kennedy's argument is based on error; but can anything be said for his conclusion? Let us give Kennedy credit for not contending that the judgment 'Tom

has cancer' is not objective and scientific, but 'ethical.' So perhaps it is the judgment 'Cancer is an illness' which is supposed to be unscientific. This is more promising, but not much, for what could anyone mean by saying that cancer is *not* an illness? It's hard to imagine anything more paradigmatic of illness than a condition which causes its victims to waste away, suffer (often horribly), and then die. Of course we could, if we like, redefine illness to exclude anything we please, just as we could redefine 'building' to exclude the Empire State Building (by attaching to our definition the condition that nothing both higher than 1000 feet and built before 1940 is a building). That language and thought do not function in such an arbitrary way tends to show, not that language *is* 'political' and subject to manipulation for evil purposes, but that it isn't, and that it resists such purposes.

Nevertheless, any concept that is somewhat ill-defined can be manipulated for political ends, even architectural concepts: in the Viet Nam war, the U.S. air force claimed grass huts as 'structures' for the purpose of evaluating the success of bombing raids. That the concept of illness is subject to the same manipulations implies very little about how much political power doctors are able to exercise or whether their use of it is good or bad. Nor do any very striking conclusions follow from the fact that illness, like other concepts, is subject to alteration as society's attitudes change: no doubt we could, if we wished, regard progressive deterioration as a sign of spiritual advance and proximity to divinity, and thus a cause of celebration; but that this is possible entails neither that doctors (or anyone) exercise political power, nor that medicine is any less scientific, in its comprehension of the causes and cures of disease, than nuclear physics or plant physiology. That epilepsy, once thought to be a manifestation of divine inspiration, is now considered an illness due to organic brain disease, is a consequence not of reevaluation of ethical and political norms, but of the advance of knowledge. If Kennedy really wanted to be radical he could argue that medical terminology has a 1984-ish aspect, so that the medical authorities by decree simply give words whatever meaning suits their purposes; but to his credit, he lacks stomach for the truly preposterous.

The book is an 'extended version' of a series of BBC lectures. In later chapters, Kennedy advocates reform of the NHS, 'consumerism' in medicine, and more humane treatment for the hopelessly ill. These chapters are more modest and sensible than Kennedy's broader 'philosophical' views would lead one to expect.

JOSEPH ELLIN
Western Michigan University

SAUL A. KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Don Mills, Ont.: Oxford University Press; Cambridge, MA: Harvard University Press 1982. Pp. x + 150. Cdn\$27.25: ISBN 0-631-13077-2; US\$12.50: ISBN 0-674-95400-9.

This highly readable and vehemently interesting book presents and argues convincingly for an original account of what goes on in *Investigations I*, which, for Kripke, centers around a skeptical argument developed and dealt with for the most part in sections 138-242. Wittgenstein's skeptic argues that the meaning of a speaker's words is not determined by 'facts about the speaker,' by which Kripke means all that the speaker has done and all that has gone on in his head up to the time at which he or someone else tries to establish what he meant or intended to mean. If this is so, how can there be any such thing as what was meant? Wittgenstein admits that meaning is not determined by facts about the speaker. According to Kripke, he attempts to salvage meaning by holding that an interpretation (the claim that by such and such words the speaker meant so and so) is correct if it comes naturally to the speaker and if its assertion (by us and the speaker) is warranted. Conditions of warranted assertion are constituted by the public practices in which the members of a community of speakers agree. Their authority does not derive from correspondence between beliefs and assertions of community members with the facts, but instead, from the importance of the conventions and the practices to which they belong in their lives. Contrary to standard interpretations, the rejection of private languages is neither a philosophical panacea nor a thesis established independently of sections 138-242 by the arguments of sections 243 ff. Instead, it is an implausible, and hence unwelcome consequence of Wittgenstein's response to the skeptic.

Call the language of a speaker, Jones, up to any time, t , 'L1', leaving open the question whether words uttered before and after t have the same meanings. Suppose L1 includes the words 'add', 'addition', 'sum', 'plus', etc. Let F be a set of facts including all the facts about Jones' behavior as well as what has gone on in his head up to t . As Kripke presents the argument, the skeptic assumes that (1) the facts about Jones determine the meanings of the words 'addition' etc. in L1 only if F uniquely determines their correct interpretation. I shall use asterisked words (eg., 'addition*', 'sum*', etc.) to signify what we and Jones mean by terms without asterisks after t . Such facts as that Jones meant addition* by 'addition', sum* by 'sum' etc. before t must be excluded from F in order to give the skeptic a chance, for obviously, if F includes the fact that 'addition' in L1 meant addition*, or anything equivalent to it, F does determine what Jones meant. (I'll argue presently that this raises difficulties for the skeptic which Kripke doesn't consider). I gather from Kripke's presentation that the skeptic would assume (2) that the strongest possible reason for thinking F determines the correctness of an interpretation (eg., of 'addition' in L1 as meaning additon*) would be that F justified or required Jones to use the relevant L1 words (eg. to perform what he called 'additions', to correct

what he called 'mistakes', etc. etc.) in a way which accords uniquely with a single interpretation. Suppose then, (3) that in virtue of F, Jones was justified or required to do the same things and have the same things go on in his head when he did, thought, and talked about what he called 'addition' as we, who use 'addition' to mean addition*, and so on for 'sum' and all the rest. If F does not justify addition*, etc. as an interpretation of 'addition' etc. as used in L1 in spite of (3), then, by (2), F does not determine what Jones meant by the relevant words. Adapting a maneuver of Goodman's Kripke defines an operation, quaddition*, such that for any two numbers, x and y , such that each is less than a large number, n , never considered or manipulated by Jones before t , the quum* of x and y = the sum* of x and y . If either x or y is equal or greater than n their quum* is 5.¹ If (3) held, F determines that whenever Jones did what he called 'addition' before t , he was justified or required to call the correct sum* 'the correct sum'. Thus just like us, Jones should, given F, have said such things as ' $2 + 2 = 4$ ', ' $31 + 52 = 83$ ', etc. for all numbers under n . But by the definition of 'quaddition*' there is no difference between this and what F would have required or justified if by 'addition' Jones had meant quaddition*. Thus (4) F supports the interpretation of 'addition' in L1 as quaddition* just as much as it supports an interpretation in terms of addition*, and so on for 'sum' and the others. Addition* and quaddition* are different operations (after n , at least), and so F does not uniquely determine a correct interpretation of, and hence does not determine what Jones meant by 'addition' etc. All of the terms in L1 we might want to interpret can be Goodmanized, and so the argument can be generalized to the whole language. And because words in anyone's language, if interpreted at all, must be interpreted after some definite time, the argument can be applied to the interpretation of any use of language at any time.

The obscurity of Wittgenstein's own presentation, and the brevity of this review preclude consideration of the accuracy of Kripke's explication. Concerning this I will only note that although (as Kripke notes) Wittgenstein does not explicitly employ the Goodman maneuver, its use is important in providing a systematic way to generate examples of alternative interpretations for words in L1, and thus promising to fill what I take to be an important gap in Wittgenstein's own presentation. But apart from questions of its correctness as explication, the argument just sketched has the following problems.

First, recall that in order to get his argument off the ground, the skeptic must be allowed an inventory of F which does not commit him to including that fact that Jones meant such and such, or anything equivalent to it in F. But once we've allowed the skeptic that much, the consideration that no conclusions about what Jones meant follow from premises describing the facts in F loses its skeptical force. Consider an analogous case. No enumeration of evidence supports the claim that a sentence is confirmed without supplementation by a definition of 'confirmation', a principle of induction (eg., 'the straight rule', a Baysean theorem, or something of the kind) etc. which establishes what bearing the evidence has on the confirmation of the sentence.² Far from being a skeptical result, this is simply an instance of the

fact that conclusions can't be established from premises which say nothing about their subject matter. To be skeptical about confirmation, one must argue against plausible definitions of confirmation, principles of induction, etc; this is not simply to point out their need. Our skeptic does not consider any principles by which F might be brought to bear on the interpretation of 'addition' etc. as used in L1. Thus it is not clear to me that his argument establishes anything more than the non-skeptical conclusion that without principles of interpretation, premises which say nothing about the meaning of Jones' words will not support conclusions about their meaning. Furthermore, if quums* of numbers under n are their sums*; we ought to say that even if Jones was quadding* before t , he was adding* all the same. Thus, the skeptic must offer a principle of interpretation according to which the identity of the relevant quums* and sums* makes an interpretation of 'addition' in L1 as quaddition* as likely as an interpretation in terms of quaddition*.

Secondly, F has not been fully enough specified to allow an assessment of the plausibility of the skeptical argument. Quite apart from the need for a principle of interpretation, I would wonder eg., whether Jones would or should have told us before t , that what he calls 'sums' of numbers greater than 5 are always greater than 5, or that the larger the numbers, the larger their 'sum'? What would he have said about checking "sums" by "subtraction", and in general, what does he say about the relations between what he calls 'addition', 'subtraction', and 'multiplication'? Did or would he agree with the relevant Peano results? And so forth. By Goodmanizing, Kripke has argued that what looks to us like addition* is compatible with quaddition*, but I would want to know if the skeptic can make his argument and conclusion consistent with Jones' answering all such questions as those just listed as we would, and with his behaving accordingly.

Finally, notice that on Tarskian grounds both the sentences ' "addition" in L1 means quaddition*' and ' "addition" in L1 means addition*' must be stated in a meta language L2, while the skeptical conclusion that the latter is no more satisfied by F than the former belongs to yet another language, L3, which contains such predicates as 'satisfied in L2'. I would want to know whether the skeptic can give a coherent and technically acceptable account of L3, and its interpretation. Further, I would want to know whether his result amounts to anything more than a special case of Tarski's thesis that no language can say of any of its own sentences whether it is true, satisfied, correct, etc.

This review already contains more words than the editor wanted. But, if he will allow me just a few more, I'd like to conclude by recommending Kripke's book enthusiastically to anyone interested in the philosophy of language, philosophical psychology, or philosophical methodology, and to say I think it is invaluable for anyone who does or wants to study the later Philosophy of Wittgenstein.

JAMES BOGEN
Pitzer College

- 1 A quum is to quaddition what a sum is to addition. Note that the reference to time is not essential to the definition of 'quum', 'quaddition', etc. These depart from the definition of 'addition' with respect to the number, *n*. A specification of the time, *t*, helps us to find an *n* which Jones has never considered or 'added'. But we could find such an *n* by picking an incredibly large number without reference to time. But Kripke, 59, n. 46.
- 2 This is why Goodman offers a 'definition' of confirmation in *Fact, Fiction, and Forecast*, chp. III/1-3 before introducing the argument from 'grue' (III/4 ff). His point is not that observations of emeralds do not confirm the hypothesis that all emeralds are green for someone who lacks a principle of induction of a theory of confirmation, but rather that no principle of induction etc. can successfully bring the evidence to bear on the hypothesis (without a theory of projection which provides principles of another kind).

SAUL A. KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Don Mills, Ont.: Oxford University Press; Cambridge, MA: Harvard University Press 1982. Pp. x + 150. Cdn\$27.25: ISBN 0-631-13077-2; US\$12.50: ISBN 0-674-95400-9.

Some of us who saw a lot of the later W are struck by the clash between (i) large chunks of his posthumous publications and (ii) many of his more mature maxims and introductory remarks. (In my case (ii) dominated our conversations.) Kripke's book quotes passages in the *Investigations* which fit into a principal anglo-saxon tradition, in line with Hume. They conflict with (ii). For one thing W felt he was outside such traditions. More specifically, W is shown to violate a favourite maxim of his, quoted on p. 104: don't think, look! by not merely thinking, but arguing (the hind legs off a donkey), in the most traditional manner.

Others may examine W's failure to work his mature thoughts even into his last text (evidently, largely taken from earlier material), and the part played by editorial selection in keeping them from other texts. Here we ignore all the dialectics, and merely recall¹ briefly how a couple of Kripke's principal points are interpreted in the light of W's mature views, with one difference. Like W we stress the *sterility* of traditional arguments, as opposed to simple reminders where to look (in heaven and on earth). But unlike W we avoid dramatizing the blind spots, perpetuated or even created by those arguments, since exaggerations invite equally sterile counter arguments, and so on ad nauseam.

1. *Every course of action can be made to accord with the rule* [considered]; cf. p. 7. If we look we see that not every course of action is made to

accord with the rule. So, what can — logically as it were — be made to accord is just of dubious relevance here. Selection *from* those logical possibilities is of the essence.

Progress will require distinctions; most obviously, between (a) biological, for example, human, and (b) current electronic implementations of rules, called 'data processing' in the trade. In (a) many specific gadgets — or, behaviouristically, reactions: this is not an issue here — must be expected; as in other biological experience with its batteries of enzymes (handling the replication of DNA), of immune responses, or of so-called atoms of visual perception; not counting the many relics which lavish Nature has left over after selecting some successes. In contrast, in (b) technical or economic reasons require very few basic elements, success depending here on many, fast repetitions. We expect — and find — that the rewarding questions concerning rules are pretty different in (a) and (b); in keeping with a general lesson from (bitter) scientific experience: what is true in general — here: for rules, that is for the general concept of rule —, is liable to be trivial in each particular case.

Trivial, not illegitimate! Thus such questions of 'principle' as *whether a rule is followed correctly*, do have close parallels in (a) and (b). Fār from being subtle, those questions can in fact be asked without ever looking at the rule! But, by Aristotle, brooding over them will soon reach the point of diminishing returns. Worse still, it keeps us from looking for *relevant extensions* of experience which raise new and rewarding questions almost automatically; in the present case: about imaginative ways of ensuring the reliability of a rule, without the ritual of measures or criteria (key words: enriching data, cross checks). Ways familiar from experimental science which were close to W's interests, with his family background in engineering, but apparently not to Kripke's; cf. footnote 25 on p. 39.

Kripke's book touches most of the points above, including the biological business; cf. footnote 77 on p. 97. But pursuing scholarship of contemporary academic philosophy he never stops to face the principal question (for a philosopher in the popular sense): What — if anything — of substance can be said at present about any particular kind of implementing rules?

2. *A proof must be easy to take in and to remember*; in German: *übersehbar* — or, more elegantly, *überschaubar* (incidentally, unlike '*sichtbar*' not restricted to visual or other perception) —, resp. *einprägsam*. On p. 106, Kripke links this requirement to public inspection and agreement, with 'surveyable' in place of 'easy to take in.' Though, by p. 1, 1.7, this link struck him with the 'force of a revelation' it goes back at least to Hilbert's familiar sales talks for formalization. Anyhow, given the particular passages in W on which Kripke picks, his interpretation is not unreasonable, even if some of his reasons are; partly because of his pitiful struggles with quite elementary German; cf. footnote 63 on p. 74. But this should² not be enough to stop W from turning in his grave at the hackneyed thoughts, his *bête noire*, that an exceptionally gifted reader associated with his words.

Now, what do we find if we actually look at a proof? The requirement

above is equally relevant if the proof is to be convincing to *ourselves*, a matter which is suspect only when we 'think' (within the straight jacket of a particular ideology of rigour, to boot). Readers can transfer here the litany of § 1; about dubious doubts drawing attention away from more rewarding problems, or the question of principle, whether a proof is correct, blinding us to the principal question: What, if anything, of substance can be said about *all* correct proofs (even when restricted to some formal language)?

Reminder for specialists: Bourbaki's *L'architecture des mathématiques* suggests one recipe for making some — not: all correct! — proofs convincing: an analysis (easy to take in) into a *few* lemmas, each about a *few familiar* structures (hence: easy to remember). In this way, the objects in the final theorem, say, about the reals are seen as — an instance of — one basic structure (say, group) in one lemma, another (topological space) in another, or both (topological group) in a third. Thus the present scheme provides a natural place for W's preoccupation with *seeing as*, too.

Finally, on the matter of private language, experience shows that many effective uses of mathematics are indeed purely formal, public and mechanical; but also this: to understand, that is, (privately!) digest a proof, we have to put it into 'our own words,' especially, if it is complicated. Those words may be invented neologisms, metaphors or even diagrams. As with the digestion of food such 'additives' seem essential, at least, in trace amounts; and roughly, but not exactly, the same will suit all of us. So at least in the biological domain, some kind of capacity for private language may go with the capacity for understanding proofs. But to search here — and, above all, now — for greater precision would seem pretentious, and thus futile; a mistake in the sense of p. 101, footnote 81, 1.7 - 8, about explaining protophenomena.

In the same vein: the public varieties of language can be expected to be more rewarding to study, simply because of their more obvious survival value or, if W's jargon is preferred, 'role' in our lives; cf. The compulsive communicators, the title of the segment on humans in David Attenborough's TV series *Life on Earth*. Seen this way, the hoary questions about the capacity for doing higher mathematics, with their patently fabricated issues, for example, about certainty, would seem unpromising: lack of focus, as already mentioned, and lack of tools, since the capacity seems to be wholly confined to humans, with little scope for standard experimentation (on animals).

G. KREISEL
Stanford University

- 1 Recall from the literature since the midseventies. But on their own the earlier interpretations were (bound to be) dull, in accordance with W's own maxim in Tractatus 6.53, about sensible philosophical points having proper weight only *in opposition to* another's thesis. — N.B. W violates this maxim too, by merely imagining 'theses' instead of quoting from the rich supply in the literature.
- 2 However finicky in his own writing, W did not think of himself as a quibbler. He once said to me: If you want to know whether one shoe is black, the other white, ask me; if you want to know if there is a white spot on the black shoe, ask Moore.

Qui est Jasmin? Le plus grand poète du Lot-et-Garonne, dont le long poème *Françouneto*, reproduit en édition bilingue gascon-français dans la présente étude, et écrit en 1840, a été publié pour la première fois à Agen en 1842. Poète autodidacte, coiffeur de son état, il écrivait en occitan. Proche des paysans avec qui il était en mesure de communiquer en dialecte oral, il offre dans *Françouneto* (en français, 'Françounette' ou 'petite Française,' prénom ou surnom de l'héroïne du texte, accusée de son vivant de sorcellerie) une intrigue composée d'un noyau factuel, venu du XVIIe siècle, mais qu'enrobe la substance même de la mémoire collective populaire étalée sur cent soixante-dix ans.

En effet, culture savante et culture populaire suivaient alors — fin du 17e, début du 18e — des cheminements totalement séparés, ce qui rend le texte de *Françouneto* d'autant plus précieux aux yeux de l'historien LeRoy Ladurie, féru d'ethnologie et qui ne peut se '... contenter ... de la mentalité des Lumières, dans laquelle s'enracine jusqu'à nos jours l'idéologie des historiens, rationalistes, whigs ou libéraux. Je dois aussi regarder les Mimalé [une autre 'cause célèbre' de sorcellerie au XVIIIe siècle] avec l'œil haineux de leurs voisins, avec les lunettes éventuellement déformantes que portent ceux-ci,' (49).

Car c'est en réalité à l'analyse fouillée de trois épisodes 'homologues' de sorcellerie que s'attache l'auteur, épisodes étalés sur environ quatre siècles, du XIVe au XVIIIe, et situés respectivement dans le diocèse de Lausanne, pour le premier — entre 1397 et 1406 —, procès pour sorcellerie d'un dénommé Stedelen, — entre 1660 et 1700 pour le second — celui de Françouneto, dans le village de Roquefort — et entre 1785 et 1787 (juste avant la Révolution donc, en pleine victoire des 'Lumières') celui des Mimalé à Montesquiou, dans la même circonscription épiscopale que Roquefort.

Mais tandis que Stedelen, dont les activités 'maléfiques' se déroulent à la fin du moyen-âge, est brûlé sur l'ordre des juges, Françouneto sera sauvée *in extremis* par l'amour d'un homme, tandis que les Mimalé se moqueront avec insolence de leurs calomniateurs. C'est à la fin du Moyen-Age que se constitue en fait, et pour plusieurs siècles, le stéréotype sorcellaire qui caractérise Stedelen, Françounete et Mimalé, et dont le '... stigmate se nourrit, en ce qui les concerne, d'une substance campagnarde qui est bien antérieure à la cristallisation bas-médiévale et définitive du stéréotype en sa totalité,' (68).

Pourquoi, alors, avoir choisi *Françouneto* comme cas-type d'une étude approfondie du stéréotype sorcellaire? C'est que l'histoire de Françouneto s'inscrit dans une époque qui coïncide avec un changement d'attitude des élites face à la sorcellerie. En effet, protestants ou catholiques, les juges se veulent désormais éclairés, tout en demeurant bons chrétiens et si la décriminalisation officielle de la sorcellerie en France ne date que de 1682 (sur ordonnance royale), il n'en demeure pas moins que l'éveil de la Raison

s'est déjà fait sentir et que dès 1635-1645, le Parlement de Paris pratiquait déjà la relaxe pure et simple dans de nombreux cas de maléfice. Ainsi, le 'cas' Françonnetto sert de charnière à deux époques, celle où la sorcellerie mène encore au bûcher et celle où elle fait sourire, du moins chez les élites.

Françonnetto, c'est l'histoire d'une jolie fille de modestes cultivateurs ou *faisandiers* du hameau périphérique d'Estanquet, près du village et château de Roquefort. Reine des danses et autres festivités locales, elle séduit tous les garçons du village et des environs. Hélas, son *charme* ne se limite pas à faire perdre la tête aux jeunes gens: elle leur enlève la vigueur des bras, au point qu'ils deviennent incapables d'exercer les tâches quotidiennes. Ainsi, au terme d'une bagarre qui éclate à son propos Pascal, celui qu'elle préfère, l'emporte certes sur son adversaire, mais il se coupe le bras jusqu'au sang et, forgeron de son état, incapable de travailler pendant six mois, le voilà ruiné.

Autre incident, dans la nuit du 31 décembre au 1^{er} janvier (période critique dans toute l'Europe paysanne, au cours de laquelle, de la fête de Noël et pendant les douze jours suivants, les loups-garous et les sorciers donnent libre cours à leurs activités, car nous sommes en pleine jointure ou soudure du temps), où au terme d'un jeu innocent dit de cache-couteau, un autre jeune homme tombe et se casse le bras. Désormais, Françonnetto est soupçonnée d'avoir le mauvais œil et un personnage dit 'sorcier du Bois-Noir' se manifeste, et annonce aux jeunes gens rassemblés et consternés que la jolie danseuse est de naissance huguenote, du moins par son père, et qu'elle est sorcière car son père l'a donnée au diable à sa naissance.

Du coup, une foule de petits détails reviennent à l'esprit des auditeurs, qui voient partout des signes du 'maléfice.' Ainsi, le lopin de terre que cultivent Françonnetto et sa grand-mère échappe non seulement à la grêle, mais n'en devient que plus florissant, alors que ceux de la paroisse sont détruits. Enfin, une devineresse locale annonce que le fiancé de Françonnetto périra s'il ose consommer le mariage avec la Maudite.

Les accusations se faisant plus fréquentes, et l'agressivité de plus en plus forte, Françonnetto finit par 'intérioriser' le discours ambiant tenu à son endroit et, par un processus qui s'est répété maintes fois dans les cas de sorcellerie qui ont pu être étudiés dans les archives, elle finit par se convaincre elle-même: 'oui, je suis sous l'influence du diable, ou pour le moins je suis une femme nuisible, capable d'infliger la mort à d'autres personnes, et surtout à l'être que j'aime' (31).

Les choses vont de mal en pis car, au cours du pèlerinage marial de mai, tandis que Françonnetto pose ses lèvres sur la statuette de la Vierge que le prêtre lui a tendue, éclate un violent orage de grêle et de foudre, soufflant les cierges de l'autel et détruisant toutes les récoltes locales sauf celle — naturellement — du lopin de terre de Françonnetto et de sa grand-mère. Le scandale est énorme et commence alors le pogrom contre les auteurs présomptifs de maléfices.

Heureusement le forgeron Pascal, première victime de la Maudite, et toujours amoureux d'elle, décide de l'épouser, bravant les menaces de mort et de damnation. Or, la consommation du mariage se réalise sans incident — si l'on

peut dire — et Françoneto se trouve 'guérie,' heureusement mariée, et c'est sur ce *happy end* que Jasmin choisit de conclure son poème.

Comme LeRoy Ladurie le démontre à l'issue d'une véritable enquête policière qu'il a menée relativement à la datation de Françoneto, enquête menée sur le terrain auprès des habitants d'Estanquet, et enquête d'archives, l'épisode historique dont Jasmin s'est inspiré n'a pu se dérouler à la fin du 16ième comme le prétendait ce dernier, mais à la fin du 17e, c'est-à-dire à une époque stratégique qui voit un premier affaiblissement de la croyance aux sorciers.

S'inspirant des travaux de Soman, Muchembled, Dumézil et Guyonnarc'h, LeRoy Ladurie fait aussi appel dans la première partie de son ouvrage aux analyses d'Evans-Pritchard, notamment son *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, et à celles de Carlo Guinzburg qui s'est penché sur les paysans et demi-sorciers du Frioul au XVIe siècle, chez qui il a découvert les restes d'un ancien culte de la fertilité qui n'avait rien de chrétien et s'étendait depuis les pays Baltes jusqu'aux contrées latines.

A l'instar de Guinzburg, LeRoy Ladurie constate que dans le monde rural subsiste pendant fort longtemps — et ceci en dépit de près de deux mille ans de christianisation — des mythes irréductibles à l'idéologie officielle chrétienne, mythes centrés sur la recherche émotionnelle de la fécondité des moissons, ou centrés inversement sur les dommageables attaques contre cette fécondité agricole. C'est donc à un exercice d'histoire et d'ethnologie que nous convie le grand historien français des 'mentalités,' dont *La sorcière de Jasmin* constitue le dernier brillant exercice d'enquête minutieuse et fascinante, à la recherche des 'survivances païennes.'

FRANCIS PARMENTIER

(Département de français)

Université du Québec à Trois-Rivières

PETER LOPTSON, ed., *Anne Conway: The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Boston: M. Nijhoff 1982. Pp. ix + 252. US\$30.00. ISBN 90-247-2671-9.

Anne Conway, who lived from 1631 to 1679, left only one published work, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. The text appeared in a Latin edition edited by the multi-talented Francis Mercure Van

Helmont in 1690, and two years later in an English translation. Both versions are reproduced in Loptson's edition, which is prefaced by an introductory essay of sixty pages, and followed by a number of biographical appendices. The *Principles* fully deserves this reprinting. It emerges as a document of importance for an understanding of philosophical movement surrounding the Scientific Revolution, and we are indebted to Loptson for making it available.

Like Henry More, the Cambridge Platonist who was first her teacher and later her philosophical associate, Conway sought to harmonize her sense of the ethical and religious dimensions of life with the demand for a comprehensive theory of the material world, a task which the work of Galileo and Descartes had shown by implication to be preposterous. From the writings of the Neoplatonists and the Cabbala, and from the natural philosophy of the Renaissance, she extracted the picture of a flourishing and vital cosmos permeated by moral and spiritual values, utterly opposed to the Cartesian world of inert corpuscles ordered into patterns of mechanical interaction by God. In one sense, her work is indicative of the strong backward-looking reaction provoked by the mechanical philosophies of Descartes, Hobbes, and Spinoza; in another sense it looks forward to the considerably more complex physical world of the eighteenth century in which forces, ethers, and imponderable fluids become the dominant explanatory concepts in the physical sciences, and the notion of the organism assumes a new importance in medicine and physiology.

As a systematic philosopher, Conway is More's superior. Her writing is free from the obsession with the paranormal — with charms, apparitions, and witchcraft — which play a critical intellectual role in More's philosophy. She sees the world steadily and as a whole. The *Principles* themselves are presumably only a selection of her writings, which, according to More or Van Helmont were 'abruptly and scatteredly ... also obscurely, written in a Paper-book with a Black-lead Pen' and impossible to transcribe in full. Here she addresses herself to the problems of God, Space, Time, Substance, and Change in a meditative and fluid fashion.

For Conway, Spirit and Matter are not distinct substances, but mutually convertible. Matter is darker, thicker, and 'grosser' than Spirit, and Spirit is more penetrable than Matter, but the difference is 'only modal and gradual, not essential or substantial.' Her main criticism of Cartesian extended substance is that it is inconsistent with the nature of God's presence in the universe and, moreover, pointless. 'Every Creature,' she states,

hath a Communication with God in some of his Attributes, now I demand, In what Attribute dead Matter hath it, or a body that is incapable of Life and Sense forever? ... In God there is no dead Being, whereof he is or can be Partaker: Whence, therefore, shall this thing have its dead Essence?

'Suppose this dead Matter had undergone all Forms, and been transmuted into all Kinds of Figures, even the most regular and exact,' she continues, 'What doth this profit this Matter or Body, because it wants all Life and Sense?'

Every body has, she insists, 'a certain spirit or life ... a certain intelligent principle having knowledge, sense, love, desire, joy, grief ... activity and motion per se.' Like More, she is repelled by the theory of the beast-machine. 'Is a Horse then a mere Fabrick or dead Matter?' she asks, with indignation, 'or hath he a Spirit in him, having knowledge, sense, and love?'

In his introduction, Loptson concentrates on Conway's unusual theory of substance and material transformation, which, he suggests, is of relevance for contemporary discussions of essence and modality. Conway recognizes three substances: God, Christ and Creatures, and no created thing or species, on her view, possesses a particular essence. Here she sides with the moderns, against the Aristotelian tradition which understands species as characterized by certain necessary properties. Loptson interprets her as meaning that 'a lion could turn into, could be transformed into, a tin can. A given individual lion could in fact always have been a tin can. A human being could have been a planet or an electron. And an ashtray could have been a thinking thing.' Although he admits that Conway does not address the principle that 'whatever a substance can turn into it could always have been,' he suggests that her substances bear comparison with the propertyless objects inhabiting logical space of Wittgenstein's *Tractatus*. This strikes me as doubtful. Conway's central concern is with the actual potential for transformation in particular creatures. She is a believer in metempsychosis who speculates that the souls of men are re-born in an improved or degraded body according to what they deserve. As Alison Coudert has pointed out, the doctrine of the 'revolution of humane souls,' which More and Van Helmont shared, was a sort of humanitarian solution to the problem of divine justice. Rather than having to repent in an eternal Hell, a man might atone for his deeds of wickedness by living virtuously as a cow or a pig. At the same time, Conway subscribes to an Aristotelian theory of natural change popular through the Renaissance. On this view, the cosmos exhibits cycles of transformation; water becomes earth, which is converted into herbs, which is transformed into animal flesh, and the decomposition of the animal body provides an opportunity for the repetition of the cycle. This revolution too has religious significance, as an allegory of the progress of the soul towards spiritual purity and the meaning of death: 'wherefore also the Apostle proves and illustrates the Resurrection of the Dead by a Grain of Wheat, which being fallen into the ground, dies, and riseth again exceeding fruitful.' While Conway's doctrine that no individual thing can become another individual thing might serve as a kind of early prototype for a theory of Rigid Designation, her overriding concerns are moral and theological, rather than logical. The reason one person cannot become another is that he would then be subject to unmerited rewards or punishments; the question whether he could always have been that other person is simply senseless. Conway's theories of essence may be suggestive, but it is not clear that they invite comparison with the doctrines of any twentieth-century writer.

The question of Conway's influence on Leibniz is perhaps more controversial. Leibniz came to know of Conway's work through his close association with Van Helmont during 1696. He strongly approved of her writing and

noted in a letter to Burnet that their views were in alignment: '— all things are full of life and consciousness, contrary to the views of the Atomists.' On this basis Loptson argues that 'it is reasonable to see a major influence on and contribution to the mature development of the philosophy of the monadology from that source.' This claim may be defended by culling passages from the *Principles* which exhibit striking parallels with later passages of Leibniz's. Conway's view that 'the Spirit of a Man or Beast, is a certain innumerable multitude of Spirits united together in the said Body, which have their Order and Government so that there is one Captain or Chief Governor ...' resembles Leibniz's dominant-monad theory. So also her doctrine that 'every degree of Sin or Evil hath its Punishment, Grief, and Chastisement annexed to it in the very Nature of the Thing, by which the evil is again changed into Good,' corresponds to some of Leibniz's providential doctrines. The refusal to ascribe liberty of indifference to God, the theory of universal sympathy, the hierarchical ordering of creatures, the characterization of God as the 'infinite Fountain and Father of Goodness, Charity and Bounty [which] 'will always plentifully flow and send from itself Living Waters' all have their counterparts in Leibniz's system. But it is essential to remember that, even in his later years, Leibniz's philosophy was an attempt to reconcile his sense of the beauty, harmony, and fertility of the world with his belief in its clear and perspicuous architecture. Like the ultra-mechanists Descartes and Malebranche, he was not prepared to allow a spontaneous and unruly power of action to physical things. Leibniz was by nature a reconciler who found something to admire in almost everybody's system: Aristotle, Plato, Democritus, and Descartes all got his approval, and his praise for Conway's abilities must be evaluated in light of his extremely generous temperament. It is likely that Anne Conway was an important influence on the late doctrine of the *Monadology*, but her system is not, in the end, really comparable to his. Descartes, she allowed, 'taught many excellent and ingenious Things concerning the Mechanical part of Natural Operations, and how all Natural Motions proceed according to Rules and Laws Mechanical,' but, unlike Leibniz, she conceded no metaphysical importance to these teachings.

Anne Conway was an enormously sympathetic character. Described as a woman of 'incomparable Parts and Endowments,' she was learned in Latin, mathematics, and logic, and knew Greek, French, and some Hebrew. From the age of twelve to her death at forty-seven, she suffered from excruciating headaches, which confined her to a darkened room for long periods. Her letters are emblems of physical suffering. Philosophy itself seems to have provided her some relief. Like Pascal, she was able to forget her anguish in intellectual work, and her metaphysics itself made her suffering intelligible. 'Every pain or torment,' she writes, 'stirs up an opposing Spirit and Life in everything which suffers ... because through Pain and the enduring thereto, the Spirit ... is set at Liberty and made more Spiritual and consequently more Active and Operative through suffering.' After she died, F.M. Van Helmont

had her body preserved in spirits of wine pending her husband's return from the Continent: the final unorthodox episode in a life characteristic in many ways of What might be called 'the other seventeenth century.'

CATHERINE WILSON
University of Oregon

JOHN MEPHAM and DAVID-HILLEL RUBEN, eds., *Issues in Marxist Philosophy*, Vol. IV. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press 1981. Pp. viii + 242. US\$30.00 (cloth: ISBN 0-391-02378-0); US\$15.00 (paper: ISBN 0-391-02379-9).

This book is a sampler of work from seven authors on Marxist topics. Like the earlier volumes, it is devoted to current work in Anglo-American philosophy as applied to Marxist issues of broad interest. Unlike the earlier volumes the topics are diverse, falling under the general rubric of 'philosophical problems that arise in the context of socialist politics' (1). Many of the articles are preliminary reports on work in progress with the attendant problems of rambling diffuseness and overly long introductions that give the contexts for the prolegomena that follow. Too much of the work is also parasitical upon articles of others, giving one a bit of a sense of intruding in a workshop for others. Still, I read each disparate, individual piece with interest and pleasure, and I expect others will too, although some of the work is of more interest to the specialist.

Martin Barker argues against the reactionary politics of certain forms of biology and for the view that we 'have the possibility of socialism because of our biological nature' (73). O'Hagan criticizes the extreme view that 'the superstructures as such would wither away' in communist society (116ff) and develops the modest thesis that there will be coercive functions of 'preventing reemergence of class rule' (121). Keith Graham uses a broad notion of illocutionary acts to develop Skinner's views about the interpretation of historical texts. For idiosyncratic reasons, I give more attention to the other articles.

Andrew Collier's piece is a wide-ranging essay that attempts to 'remove all motivation for talk about socialist values' (22). He exhibits a deep antipathy for all theories that would make political change dependent on moralizing

and for organizations that would impose 'the ideals of an elite on a reluctant people' (30). He begins the essay by indicating the ways in which humanists have fallen prey to just these faults, and he rightly denies that there is any connection between his 'theoretical anti-humanism and practical callousness' (9). According to Collier, the criticism embodied in Marxist theory depends on 'the "emotive" nature of *the facts themselves*' (17). Marxist theory has its force because of people's naturalistic ends and not because of any 're-conditioning' by an elite. I agree with these and many other claims that he makes, but the arguments limp and the conclusions waver. Sometimes he suggests that Marxist theory eliminates values in its social science and is free from ideals (21 and 29). In fact there are ideals embodied in classical Marxist thought — detailed, no, but general ideals, yes. The crucial point is: 'there are no *specifically* socialist values' (22). On this issue, he alludes to disagreements about moral concepts and the dangers of moralizing elitism, but none of what he says comes close to establishing his claim. On the contrary, he seems to give a counterexample to his own position in stating the following 'uniquely socialist' goal: '*everyone is to have an equal share in the collective power over the resources of society*' (24). And the general point is made in saying that 'concepts like freedom and equality only acquire content in the contexts of concrete class struggles' (25). It would not be too implausible to suggest that the values (the relevant content) acquired in class struggle are those that are indeed uniquely socialist. For many reasons, it is important to depend on 'desires that existing individuals already have' (13), but that is in no way inconsistent with there being uniquely socialist values which may be both a motivating force and predictable as such, which I am convinced Marx believed. How minor a role they play is another issue, which Collier might have discussed. This essay has many laudable insights, but the arguments lack care.

Russell Keat contrasts 'socialist and conservative critiques of individualism, and ... their respective conceptions of community' (132). He uses a dialectical classification of relationships used by G.A. Cohen in 'Marx's Dialectic of Labor.' The following equations and political positions give Keat's schema for his remarks (137):

- (1) Pre-capitalist/feudal community = undifferentiated unity (conservatism)
- (2) Capitalist individualism = differentiated disunity (liberalism)
- (3) Socialist community = differentiated unity (socialism).

There is an interesting application of this to Marx's claims about production, but I think Keat's criticism of Marx fails for having ignored the distinction between collective and distributive properties and interests. Thus Keat criticizes Marx for advocating identical individual species interests under communism (147f). This ignores the differentiation that Marx clearly favored as indicated in his famous criticism of the French peasants (in 'The Eighteenth Brumaire of

Louis Bonaparte') for having 'no multiplicity of development, no diversity of talents, no wealth of social relationships.' Marx cannot be accused of constructing 'a *single form* of social relationships' and even less of advocating 'the elimination of "self-interest"' (149). It is a pity that Keat did not go beyond his own brief and vague suggestion that the differentiated unity should involve 'the real equality of people's opportunities to pursue and satisfy their own aims' (149).

In a clear and forceful article, Allen Wood maintains that Marx and Engels were concerned with oppression and not with equality except to the extent that equality was a pretext for oppression (196). Later he tells us that 'Marx can be faulted in his estimate of the idea of equality for paying too exclusive attention to working class oppression' (213). Moreover, Wood thinks that it is justifiable to 'supplement or extend Marx's views' by attributing strategic importance to sexual and racial equality — but not to working class equality (214f). Here, I can only register my disagreement with Wood's interpretation of the texts, although I think he is right in emphasizing that the principle 'equal right for equal labour' is 'too vague and nebulous' (204) and that the slogan for a higher phase of communism, 'from each according to his ability, to each according to his needs' is 'not an egalitarian slogan' (211). Still they are indications of higher forms of distribution, which Marx surely thought were to be preferred for overcoming the extreme differentials under capitalism as well as 'the narrow horizon of bourgeois right,' as Marx put it. Wood is clearly right in claiming that Marx was attacking 'the notion of distributive justice as a basis for working class demands' (201), but this is very different from saying that '[p]roletarians may formulate notions of equality more favourable to themselves, but in Marx's view the idea of equality is outmoded, unhelpful and obfuscatory when used by the working class movement' (199). Equality does not have to be the only or the fundamental notion to be considered at least as a relevant factor. Even though Marx said very little about equality, it seems clear that he wanted to correct gross inequalities of capitalism and the lesser inequalities of the early phase of communism. That seems to me to embody a concern for equality even if he did not expect or want a system of distribution that would guarantee exactly equal shares of well-being (cf. 209f). Equality was not the basis of Marx's revolutionary theory, but Wood has not shown that it played no part at all in the theory.

'[T]here is freedom under capitalism, in a plain, good sense, and if socialism will not give us more of it, we shall rightly be disappointed' (235). In his carefully argued and trenchant essay, G.A. Cohen reworks some preliminaries to the view that we will not be disappointed. As he argues here, the vast majority of people in capitalism are forced to sell their labor power, and it is because of their lack of property in the means of production that they are importantly unfree not to sell their labor power (224). This is only one way in which freedom is withdrawn from those who do not have property. His 'central contention is that liberals and libertarians ... do not give proper notice to the unfreedom which necessarily accompanies' capitalism (226). Cohen does acknowledge that there is freedom in capitalism and in doing so

clarifies the realm of freedom. There is some freedom even when people are forced. As he argues: 'you cannot be forced to do what you are not able to do, and you are not able to do what you are not free to do. Hence you are free to do what you are forced to do' (223). I think the argument is sound, although one could ask for more clarification on the criteria for being unfree. Cohen suggests that being unfree is being prevented from doing something by someone (so that things cannot make us unfree) (228). The paper ends with some suggestions that socialism provides more freedom than capitalism at least under particular conditions. Unfortunately, his friends forced him to delete an 'attempt to formulate criteria for answering questions about quantity of freedom' (231). He does remark that one's freedom to do something is diminished as the cost increases, but I think he needs to attend more to doing things freely as well as being free to do them. Our free activity is diminished by interference and obstacles even when we are not prevented from doing something that we are thus still free to do. This is one kind of partial freedom that is more restrictive than losing some full freedoms (cf. 237). Most are probably in fact free not to sell their labor power but only with great interference and adverse pressures. Our quantity of freedom surely depends upon doing things freely as well as being free to do them. There is much more in this essay that deserves careful attention.

The essays in this book are diverse but usually stimulating. It shows the high quality of work that is being done on philosophical issues in socialist politics.

ROBERT WARE
University of Calgary

PAUL RICOEUR, *Temps et récit*, Tome I: Paris: Editions du Seuil 1983. ISBN 2-02-006365-4.

'L'univers du vécu qui compose le contenu 'réel' de l'ego transcendantal n'est composable que sous la forme universelle du flux, unité où s'intègrent tous les éléments particuliers, comme s'écoulant eux-mêmes,' écrit Husserl dans les *Méditations cartésiennes* (1953), et si le temps en tant qu'*unité* d'éléments toujours pris dans ces modes du flux que sont le passé, le présent et l'avenir, est, par nécessité, unité où le vécu humain se compose, il est aussi, du point de vue du sujet humain unité composée, flux qui ne vit dans ses modes que

par une activité humaine. L'homme vit dans le temps, et ne peut pas ne pas y vivre, la question phénoménologique est pourtant plutôt celle du temps qui se fait dans le vécu humain, davantage celle de ce temps qui est fait par l'homme dans son agir et qui est, pour l'homme, le seul temps humain. Cette question, si elle n'était pas au centre du programme phénoménologique, n'en constituait pas moins une dimension essentielle dans la mesure où, comme le dit Husserl, le contenu 'réel' de l'*ego* transcendantal, source et raison ultime de toute forme et de tout contenu ontologique, n'est appréhendable, composable même que sous la forme du temps, sous les modalités de la temporalité. Et cette question, on le sait, n'a pas toujours été approchée dans la recherche phénoménologique en dehors de la question du langage. Cependant, si le langage a été thématiqué chez Husserl dans son rapport aux mécanismes de la constitution, il l'a surtout été, sinon uniquement, en tant que médiation, que medium, à la limite, comme le signale Derrida, comme 'élément d'une tradition (culturelle et historique) en laquelle seule sont possibles, au-delà de la finitude individuelle, la rétention et la prospection du sens' (Derrida, 1962). Il faut aller au-delà de Husserl, chez E. Fink et encore plus chez Derrida lui-même pour trouver que le langage, voire l'écriture devient autre chose qu'élément ou medium, 'la plus haute possibilité de toute *'constitution'* — ce en quoi, par ailleurs, on pourrait mesurer toute la profondeur transcendante de son historicité — (Derrida, 1962). Ce n' était qu'alors qu'il devenait possible de se demander comment des formes discursives précises, spécifiques, pouvaient configurer, voire même constituer au sens phénoménologique nos expériences temporelles, l'univers du vécu, ce contenu 'réel' composable seulement sous la forme du flux, le temps lui-même dans ses modalités.

C'est ce à quoi essaiera de répondre Paul Ricoeur par l'analyse du récit dans un double rapport: rapport à l'histoire et à la littérature de fiction — récit historique et récit de fiction étant considérés d'emblée comme les formes discursives qui concernent l'action et ses valeurs temporelles. Pour cela, Ricoeur divise son œuvre en trois parties: une première partie dans laquelle il pose les jalons théoriques de l'étude; une deuxième consacrée au rapport entre histoire et récit; et une troisième, qui fera l'objet du tome II de *Temps et récit*, pourtant sur le récit de fiction et sur le recroisement du mode historique et du mode fictif du récit. Ce commentaire ne porte donc que sur les deux premières parties de l'étude de Ricoeur et le lecteur saura comprendre que nombre d'interrogations que la lecture de ce premier volume réveille peuvent trouver leur réponse dans le deuxième volume encore non publié.

Peut-être faudrait-il lire *Temps et récit* dans une sorte de prolongement de *La métaphore vive* (1975). Là, Ricoeur examinait la fonction poétique du langage et croyait y découvrir, comme l'envers d'une fonction référentielle directe et descriptive, une référence dissimulée, certes, mais qui ne porterait pas moins sur un monde que le mode poétique ou, plus exactement, métaphorique constituerait sous des espèces propres, celui d'un 'être-comme' corrélatif du 'voir-comme' de la métaphore. Car, comme le signale dans l'Avant-propos de *Temps et récit* Ricoeur lui-même, la fonction mimétique du récit poserait un problème 'exactement parallèle' à celui de la référence

métaphorique, elle ne serait même qu'une application particulière de cette dernière à la sphère de l'agir humain: l'intrigue, disait Aristote, n'est-elle pas la *mimèsis* d'une action? Et le récit, n'est-il pas la forme discursive définie par la mise en intrigue?, dira Ricoeur. Et, enfin, ne pourrait-on pas voir 'dans les intrigues que nous inventons le moyen privilégié par lequel nous reconfigurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette?' (13). Voilà alors, dans un saisissant raccourci, la thèse capitale de l'ensemble de l'étude de Ricoeur. Ou encore: le temps, ne devient-il temps humain 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? (85).

Dans la fondation de cette thèse capitale, les deux jalons posés trouvent leur source chez Aristote et sa théorie de l'intrigue, chez Saint Augustin et ses apories du temps. Les trois premiers chapitres de ce volume seront ainsi consacrés, d'une part à une analyse de ces apories, d'autre part à une lecture de la *Poétique* d'Aristote qui débouchera sur la distinction fondamentale de trois types de rapports mimétiques existant dans toute intrigue, donc dans tout récit: le rapport au temps agi et vécu, celui à l'opération même de mise en intrigue, celui, enfin, au temps de la lecture du récit. Ce n'est qu'en construisant la liaison entre ces trois modes mimétiques que Ricoeur constituera la médiation entre temps et récit. En ce sens, la mise en intrigue apparaîtra comme l'opération médiatrice entre un stade de l'expérience pratique qui la précède et un stade qui lui succède. Ou encore il s'agira de suivre le destin d'un temps préfiguré (dans le champ pratique) à un temps refiguré par la médiation d'un temps configuré (dans le récit) (87). Or, la refiguration du temps par le récit est, selon Ricoeur, l'œuvre *conjointe* du récit historique et du récit de fiction (136). La problématique du temps raconté ne pourra donc être reprise dans son ensemble qu'à la fin de l'étude, c'est-à-dire du volume II consacré au récit de fiction. Bornons-nous, par conséquent, à la thèse que Ricoeur avance dans cet ouvrage concernant le récit historique.

Cette thèse se trouve énoncée à la suite d'une analyse de deux ordres de questions: le premier, celui qui, soit dans le cadre de l'historiographie française contemporaine représentée notamment sinon exclusivement par l'école des *Annales*, soit dans celui de l'épistémologie de l'histoire issue du positivisme logique s'organise autour de l'exigence d'abandonner en histoire la forme discursive du récit — voire autour du constat de son éloignement —. Le deuxième, celui qui, au contraire, s'organise autour du plaidoyer pour une histoire strictement narrative et qui suit, dans les pays anglo-saxons, l'éclatement du modèle nomologique. La position de Ricoeur se présentera alors en quelque sorte comme une position médiane par rapport à ces deux pôles: ni défense d'une histoire narrative, ni impossible adhésion à un modèle nomologique quelconque — mais, non plus, adhésion sans partage aux présupposés sur lesquels l'historiographie française contemporaine se croit autorisée de fonder le rejet du récit comme forme du discours historique. C'est après des analyses très méticuleuses du processus d'éclatement du modèle nomologique et des arguments narrativistes que Ricoeur arrive à une

discussion, décisive pour le destin de sa propre thèse, de la procédure d'imputation causale singulière d'une part, de la nature des entités de base de la connaissance historique sur lesquelles s'exerce cette imputation d'autre part. Ce serait, en effet, l'imputation causale singulière qui fournirait la structure de transition entre l'explication par des lois et la compréhension par l'intrigue. A leur tour, ces entités, dites par Ricoeur de 'premier rang' ou de 'premier ordre' que sont les 'entités sociétales,' indécomposables en actions individuelles, et auxquelles se référerait en dernière instance le discours de l'histoire, assureraient la parenté entre l'objet de l'histoire et les personnages du récit. Ce serait ainsi que l'histoire la plus éloignée de la forme narrative continuerait d'être reliée à la *compréhension* narrative par un lien de 'dérivation' — ce qui préserverait tacitement sa spécificité —. Et l'on touche alors le point décisif dans l'argumentation de Paul Ricoeur; comment est-il possible, en effet, que l'imputation causale singulière et les entités sociétales puissent jouer ce rôle médiateur permettant la 'dérivation' et sauvegardant la nécessité compréhensive? Ce serait parce que les entités sociétales doivent être considérées comme des 'quasi-personnages' tout comme, corrélativement, l'imputation causale singulière une 'quasi-intrigue.'

Sur quel présupposé, cependant, une telle considération peut s'imposer? Le préfixe 'quasi' renvoie dans les deux cas à un transfert analogique. Selon Ricoeur, ce transfert se trouverait doublement fondé: dans la théorie du récit et dans la structure du phénomène social. D'un côté, en effet, rien dans la notion de personnage, entendu comme celui qui fait l'action, n'exige que celui-ci soit un individu: 'la place du personnage peut être tenue par *quiconque* est désigné dans le récit comme sujet grammatical d'un prédicat d'action dans la phrase narrative de base 'X fait R'. 'L'individu responsable, dira Ricoeur encore, est seulement le premier d'une série d'*analogues* parmi lesquels figurent les peuples, les nations, les classes et toutes les communautés qui exemplifient la notion de société singulière.' De l'autre côté, on vient de le voir, 'le phénomène sociétal lui-même comporte un trait décisif qui règle l'extension analogique du rôle de personnage': la définition de 'société' utilisée par Ricoeur 'permet de traiter la société elle-même comme un grand individu, *analogue* aux individus qui la composent' (275, souligné par P.R.). Cette analogie est poussée tellement loin que Ricoeur n'hésitera même pas à soutenir la nécessité de préserver une analogie 'entre les individus et le temps des civilisations': celle 'de la croissance et du déclin, de la création et de la mort, analogie du destin' (312). Bref, la thèse centrale de Ricoeur concernant le récit historique repose entièrement sur un modèle organiciste de la société.

Or, comment justifier l'adoption de ce modèle organiciste dont les conséquences ou les implications, en sociologie, sont bien connues et se résument en un seul mot: fonctionnalisme (auquel, par ailleurs, la définition de 'société' de Mandelbaum retenue par Ricoeur répond mot à mot)? C'est, semblerait-il, sur la notion d' 'appartenance participative' que Ricoeur essaie de justifier cette adoption: les 'entités de premier ordre' que sont les nations, les sociétés, les civilisations, les classes sociales, les mentalités, anonymes au sens

propre du mot et qui, surtout dans l'école des *Annales* occupent la place tenue naguère par les grands hommes de l'histoire hégélienne — et qui, par ailleurs, marqueraient l'effacement de l'histoire politique au bénéfice de l'histoire économique, sociale et culturelle (249) —, ces entités nouvelles de l'historien porteraient cependant 'la marque indélébile de l'appartenance participative des agents concrets relevant de la sphère praxique et narrative' (255).

Est-ce cependant une justification? Cette 'marque indélébile' n'est justement que l'effet du transfert analogique. 'C'est, dira encore 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 et que l'historien peut attribuer à ces entités singulières l'initiative de certains cours d'action et la responsabilité historique (...) de certains résultats (...) (278). Mais, encore, cette relation de conséquence causale n'est pas logique, elle relève d'un choix épistémologique et, donc, n'explique strictement rien: c'est, en fait, parce qu'une société est composée d'individus qu'on *suppose* ou qu'on *postule* qu'elle va se comporter comme un (quasi) individu. Mais, on le voit alors, le postulat ne doit au fait qu'une suggestion et nullement une preuve.

Mais, est-ce qu'une société *n'est* composée *que* d'individus? S'agit-il réellement d'un 'fait'? L'origine de cette autre supposition n'est à chercher que dans l'orientation de la phénoménologie elle-même: c'est, comme le rappelle Ricoeur, dans la cinquième méditation cartésienne que Husserl appelle les communautés historiques, des 'personnalités de rang supérieur'. (C'est cependant dans des manuscrits inédits que cet organicisme se déploie dans toute son intensité et même son exacerbation. Voir à ce sujet R. Toulemont, 1962). Nous ne pouvons pas explorer dans ce commentaire le problème du rapport entre phénoménologie et organicisme sociologique. Nous signalerons seulement qu'il n'est pas, à notre avis, douteux qu'il existe une relation *nécessaire* entre les exigences 'constitutives' d'une démarche phénoménologique, et l'idée de 'personnes sociales d'ordre supérieur'. Il nous importe davantage ici de remarquer ce qui nous paraît être la répercussion majeure de l'adoption de ce modèle sur la théorie même du récit historique proposée par Ricoeur.

Si sans personnages il n'y a pas de récit, et si la notion de quasi-personnage suppose une considération organiciste des entités sociales, alors ou bien cette considération est nécessaire -et le discours historique doit nécessairement faire appel à la compréhension narrative-, ou bien elle est seulement *possible* -et le récit historique, que ce soit sous la forme de 'narration à personnage' ou de 'récit à quasi-personnage' demeure une forme *particulière* du discours historique dépendant directement d'une présupposition épistémologique, voire, comme argumente Hayden White, d'une des '*world hypotheses*' ('formiste,' 'organiciste,' 'mécaniste,' 'contextualiste') (White, 1973). Ricoeur choisit la première alternative et c'est justement pour cette raison qu'il se doit ou, plutôt, qu'il se devrait de prouver la *nécessité* d'une considération organiciste de la société. Or, l'histoire de la pensée sociologique s'est déjà chargée sinon de mettre en pièces au moins de signaler les conséquences

redoutables d'une telle considération. Malgré tout le soin apporté par Ricoeur à nuancer ses affirmations -ce que le préfixe 'quasi' se charge de rappeler partout-, le seul effet qu'entraîne ce qui, à notre avis, n'est essentiellement que le passage d'une théorie de l'action à une théorie de l'histoire-, est l'oubli de l'existence de *styles* de discours historique liés, sans doute, à des ontologies particulières -et dont le style narratif n'a, peut-être d'autre intérêt que celui qui découle de sa longue dominance historique. Ce qui n'est, cependant, pas peu dire!

ROBERTO MIGUELEZ

Université d'Ottawa

Bibliographie

- Derrida, J., *Introduction à L'origine de la géométrie* de E. Husserl (Paris: Presses Universitaires de France), p. 72.
- Husserl, E., *Méditations cartésiennes* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin 1953), p. 63.
- Ricoeur, P., *La métaphore vive* (Paris: Editions du Seuil 1975).
- Toulemont, R., *L'essence de la société selon Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France 1962).
- White, H., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press 1973), pp. 13 sq.

ROGER SCRUTON, *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*. Don Mills, Ont.: Oxford University Press; Boston: Routledge and Kegan Paul 1981. Pp. 298. Cdn\$27.25: US\$35.75. ISBN 0-7100-0798-1.

As the subtitle tells us, this is 'a short history of modern philosophy.' Addressing himself to both the lay reader and the professional, Scruton passes swiftly over three hundred years of European philosophy, and he does so quite successfully. The book is brief enough and clear enough to give the student a meaningful overview, while the perspective from which it is written is such that the more learned reader will find it interesting, witty and biting, and provocative.

The book is divided into five parts containing nineteen chapters. Whole chapters are given to Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Hegel, Marx, Frege, and Wittgenstein, and two are given to Kant. Four of the parts — Rationalism, Empiricism, Kant and Idealism, and Recent Philosophy — will surprise no

one. But the fifth one, *The Political Transformation*, may. Sandwiched between *Kant and Recent Philosophy*, it contains three chapters: one on political thought from Hobbes to Hegel, one on Marx, and one on the Utilitarians and their successors. The part on Empiricism contains a chapter on Hume, another on Locke and Berkeley, and a third on Shaftesbury, Hutcheson, and Butler. The part on recent philosophy, which is not as full or as balanced as I would have wished, contains chapters on Frege, phenomenology and existentialism, and Wittgenstein. Philosophy in the English-speaking world from 1900 to 1940 is given scant attention.

The structure of the book reflects the perspective from which Scruton views our philosophic past. He believes that from the time of Descartes we have been bewitched by a faulty philosophy of mind, namely, one that holds that the individual has privileged access to what is going on in his own mind, and that he knows with certainty what occurs there. As Scruton sees it, philosophers have been struggling ever since to escape from this mistaken philosophy, from the scepticism with which it threatens us, and from the metaphysical dualism that has accompanied it despite the threatened scepticism. The history of modern philosophy is presented by him as the history of this struggle. Locke and Berkeley, who might have been praised for their reaction to rationalism, are treated somewhat harshly because they are hopelessly entrapped by the first-person epistemology, while philosophers such as Kant and Hegel are treated in a surprisingly positive manner because they make valiant efforts to escape from it. Recent philosophy is credited with demolishing this philosophy of mind and the dualism that has gone with it.

The other theme Scruton sees running through modern philosophy is the attempt to deal adequately with man as an ethical and social being. Hence his treatment of 17th and 18th Century British moral philosophy, the political philosophy of Hobbes and Locke, the ethics of Kant, the social philosophy of Hegel, Utilitarianism, and Marx. He calls attention to the extreme individualism inherent in the Cartesian-Lockean epistemology, the strong individualism running from Hobbes through Locke to Mill, and the tendency of persons such as Hume and Mill to succumb to a subjective, non-rational ethics grounded in an overly simple picture of man driven by his emotions. Mill receives special criticism on this score. Again, we have Kant, Hegel, and Marx insisting, despite their grievous mistakes, that man as an active being can be understood only within a social context.

These two themes, the epistemological and the ethical, pure reason and practical reason, are seen to be related. It is Scruton's view that the difficulties associated with both rest on the faulty Cartesian-Lockean philosophy of mind that has dominated us for so long. Recent philosophy, he believes, has shown that language is possible only within a public setting, that the concept of knowledge has standing only within such a setting, that knowledge of one's self makes sense only if we also have knowledge of other persons, and that we can neither understand nor support morality until the older philosophy of

mind is replaced by a more adequate philosophy of action that sees man as a rational agent able to control his emotions and direct his affairs.

I have called attention to Scruton's philosophic orientation, but I wish to make it quite clear that he does not press it on the reader. Clearly, he has been influenced greatly by the later Wittgenstein, but he considers quite different views very appreciatively. He maintains that Kant is the foremost philosopher after Aristotle, and he acknowledges that Hegel is 'a towering presence in modern philosophy' and that Marx is 'perhaps the most influential philosopher of modern times.' He professes not to be as secure as he would like in his understanding of Hegel and the phenomenologists, but in their cases, as in all others, he presents meaningful accounts of what they are striving to do. His treatment of all philosophers is positive; the blemishes are shown, but no one is made to look foolish or unimportant. Scruton is always interested in the contribution the philosopher makes, haltingly or otherwise, to the solution of the two main problems he sees running through modern western philosophy. I read this book with both interest and profit.

LEONARD G. MILLER

University of Saskatchewan

KRISTER SEGERBERG, *Classical Propositional Operators: An exercise in the foundations of logic*. Don Mills, Ont. and New York: Oxford University Press 1982. Pp. x + 152. Cdn\$35.75: US\$24.95. ISBN 0-19-853173-7.

This is both an introductory textbook on abstract propositional logic and a monograph on a problem arising in modal logic. The logics considered in the book are systems in which one or more non-classical operators are added to some formulation of the classical propositional calculus; the best known examples are the standard systems of propositional modal logic.

The problem which the book addresses can be stated as follows. Modal logicians seldom pay much attention to the details of the underlying formulation of classical propositional calculus in the systems they consider; they usually assume that their results do not depend on the exact formulation adopted. However, this assumption is not always justified, and Segerberg is able to show by appropriate counter-examples that results are not always invariant with respect to the exact form used. The main aim of the book (considered as a research monograph) is to give an exact, rigorous formulation

and proof of the result that certain types of logical theorem do not depend on the form of classical logic adopted.

The first goal is to give a precise formulation of the family of logics considered. Chapter 1 is devoted to a very detailed analysis of propositional languages containing both Boolean and non-Boolean operators (at this point, the Boolean operators are distinguished purely nominally). Detailed proofs are provided for results usually glossed over in standard texts, such as the unique decomposability of a formula into its subformulas. Chapter 2 introduces the notion of a logic, which is defined as a kind of abstract consequence relation holding between sets of formulas; the concept of a logic generalizes Gentzen sequent systems with multiple right sides. An abstract relation $X \vdash Y$ holding between sets of formulas X and Y is said to be a common logic if it satisfies generalized versions of Gentzen's rules of thinning and cut, contains $A \vdash A$ for any A and is closed under uniform substitution.

In Chapter 3 the Boolean operators are picked out by syntactic conditions. Let $Cp_1 \dots p_n$ be an n -place connective with a classical two-valued truth-table corresponding to it. Then we associate with C the set $F(C)$ of all classically valid sequents with multiple right side which involve exactly the formulas p_1, \dots, p_n and $Cp_1 \dots p_n$. For example, if Cp is material implication, then $F(C)$ consists of the sequents $Cpq, p \vdash q, p \vdash Cpq, q, q \vdash Cpq, p, \vdash Cpq, p, q$. A Boolean operator D in a common logic L is said to be type determined if L contains all the sequents obtained from some $F(C)$ by replacing C by D . It is intuitively clear, and is proved in detail in this chapter that if a Boolean operator is type determined then it corresponds to one and only one classical truth-table. A logic is defined to be Boolean if every Boolean operator is type determined in it and $X \vdash \vdash Y$ hold for some sets of formulas X and Y . The chapter concludes with a proof-theoretic discussion of consequence relations.

Chapter 4 opens with a detailed discussion of the definability of Boolean connectives in a logic. A Boolean logic is said to be pre-classical if every truth-function can be defined in it. It might seem that this definition gives us an appropriate explication of the concept of classical propositional logic which it is one of the main aims of the book to supply. However, an ingenious counterexample due to Makinson shows that there are two distinct pre-classical logics which are syntactically equivalent in an appropriate sense, yet differ in their relationships to the family of all pre-classical logics.

To avoid such counter-examples, Segerberg in Chapter 5 finally defines a logic to be classical if it is pre-classical and is closed under substitution of tautological equivalents. The family of all classical logics in a given language forms a complete lattice with respect to containment. The culminating theorem of the book is a rigorous proof of the theorem that the structure of this lattice does not depend on which Boolean operators are adopted as primitives. This result gives a precise form to the intuitive principle mentioned in the second paragraph.

The last chapter contains a discussion of the choice of primitive modal operators and gives some results on the extent to which results in modal logic

are language-independent. The book concludes with a tentative definition of modal logic.

The book does not cover a lot of ground; however, a good deal of elementary material such as mathematical induction is covered in full detail, so that a beginning student would find this an excellent introduction to abstract propositional logic. As usual with Segerberg, the exposition is rigorous and elegant. The book is well produced and no significant errors were noted. The section on trees would have been improved by a few pictures.

ALASDAIR URQUHART

University of Toronto

DAN SPERBER, *Le savoir des anthropologues, trois essais*. Paris: Herman 1982. 141 p. 70FF. ISBN 2-7056-5945-5.

Quel philosophe peut s'abstenir de tenir compte de l'anthropologie? En même temps, quel philosophe dispose de l'expérience et de la formation qui lui permettrait de faire une lecture critique des thèses auxquelles le confrontent les anthropologues, *et surtout des matériaux ethnographiques avec lesquels ces thèses sont étayées*? Bien peu. Qu'on songe par exemple au fait que les *Mythologiques* de Lévi-Strauss reposent entièrement sur des mythes résumés. Qui peut, sans préparation, discerner les problèmes que ceci soulève?

Pour cette raison, je ne peux qu'applaudir à la parution du présent ouvrage de Sperber. En effet, c'est à ma connaissance le premier texte qui désassemble méthodiquement comment sont recueillis les matériaux ethnographiques, comment ils sont rédigés, et comment ils sont ensuite utilisés dans la formulation de thèses anthropologiques. Il trahit en quelque sorte les secrets de la cuisine ethnographique, et ce faisant, il permet de mieux percevoir les problèmes épistémologiques que posent la nature des travaux qui en sont issus. Mais c'est aussi plus que cela. Tout en exposant comment se fabriquent les objets ethnographiques, ou plutôt parce qu'il se donne un tel objet, ce livre montre également combien certaines des thèses les plus fondamentales de l'anthropologie, telle celle du relativisme cognitif reposent en fait sur des conceptions beaucoup trop naïves de la production ethnographique.

Le texte est composé de trois essais distincts: (1) *Ethnographie*

interprétative et anthropologie théorique: (2) *Les croyances apparemment irrationnelles*; (3) et finalement *Claude Lévi-Strauss aujourd'hui*.

Dans le premier essai, Sperber cherche à montrer comment les pratiques littéraires et les ambitions scientifiques s'étouffent mutuellement dans les ouvrages d'anthropologie. Pour cela il décortique quelques passages d'un des classiques de l'ethnographie — *La religion des Nuers* d'Evans-Pritchard — afin de montrer comment, même dans un travail de cette qualité, la vérité des données reste incertaine. Prenons un exemple du type de réflexion qu'il y poursuit. En effet, c'est le détail des analyses qui fait la force de l'ouvrage. Même si cet exemple conduit à réduire l'espace consacré aux autres essais, il donnera mieux que tout autre procédé une idée de ce que l'on peut attendre de l'ensemble du travail.

Sperber nous fait lire un très petit passage de *La religion des Nuers*, et nous demande de l'examiner attentivement:

J'ai vu un jour un Nuer se défendre contre la désapprobation silencieuse de sa famille et de ses proches qui lui en voulait de sacrifier trop souvent. On lui avait fait comprendre qu'on avait le sentiment que, par un goût immodéré de la viande, il détruisait le troupeau. Il dit que ce n'était pas vrai ... C'était pour [sa famille] qu'il avait tué le bétail. C'était "kokene yiekien ke yang," "le rachat de leurs vies en bétail."

De prime abord, on semble être en face d'un fait brut. Pourtant, ainsi que le remarque Sperber, c'est loin d'être vrai. On n'observe pas 'une désapprobation silencieuse,' on la devine. Un problème semblable se pose avec 'on lui avait fait comprendre qu'on avait le sentiment' C'est manifestement une déduction tirée par d'autres informateurs de l'ethnographe, non pas un fait immédiat.

Je dois ajouter ici que de telles remarques ne portent pas sur des problèmes anodins. J'ai fait une recherche de terrain de deux ans sur un groupe d'Indiens du Yukon, et j'en ai consacré plusieurs autres à la rédaction des matériaux recueillis. Bien entendu mon travail est également farci de raccourcis semblables. C'est inévitable. Mais la distance entre ce qui a vraiment été entendu et ce qui est ensuite présenté est parfois très grande. Je pense que tout ethnographe consciencieux pèse soigneusement le pour et le contre des raccourcis qu'il prend. Pourtant, je suis certain que tous conservent un doute profond sur ce qu'ils ont dû interpréter. Et ce qui est en jeu, est toujours finalement la validité de ce qu'ils racontent à leurs lecteurs.

La problème devient encore plus évident lorsque l'ethnographe glose sur un concept étranger aux nôtres. Par exemple, Evans-Pritchard se sert de l'anecdote précédente pour illustrer la façon dont les Nuer conçoivent les sacrifices *kuk kwoth*. Voici le commentaire qu'il donne ensuite:

... La conception [Nuer] d'un achat est que vous donnez quelque chose à un marchand qui se trouve par là mis dans l'obligation de vous aider. En même temps vous lui demandez un objet de son magasin dont vous avez besoin, et il doit vous le donner parce qu'en prenant votre cadeau il est entré dans

une relation réciproque avec vous. Ainsi kok [forme verbale de kuk] a le sens aussi bien d' "acheter" que de "vendre." ... La notion générale exprimée par ce mot est donc celle d'échange. Ce sens couvre, comme nos propres termes "rachat" et "rédemption," des usages à la fois religieux et commerciaux.

Sperber affirme, et je crois qu'il a raison, que la conception dite Nuer que l'on lit n'est en fait qu'une intuition d'Evan-Pritchard. Quant à la traduction de *kok* par 'rachat' et par 'rédemption,' il n'a pas de mal à montrer qu'elle est malvenue. A ce point on peut ajouter qu'il n'est pas certain que la notion d'échange soit associée chez nous à celle de rachat et de rédemption, et que le fait qu'Evans-Pritchard ait été un catholique un peu mystique peut expliquer le choix des termes.

Je ne puis bien sûr entrer dans plus de détails. Mais on peut déjà concevoir l'importance de ce premier essai: si les ethnographies dont se sert l'anthropologie théorique ne sont pas nécessairement fausses, il faut bien admettre que même les meilleures ne sont essentiellement que des interprétations, et finalement, qu'il y aurait avantage à séparer radicalement ethnographie et anthropologie, ce pour permettre aux ethnographes de se concentrer sur les problèmes de traduction, et ce pour remettre aux anthropologues des traductions ethnographiques dont la vérité est plus aisément contrôlable.

Le deuxième essai — *Les croyances apparemment irrationnelles* — remet en cause les arguments en faveur du relativisme cognitif, et l'argument apparemment décisif que semble fournir la diversité des croyances humaines. Bien que Sperber ne le dise pas, cet essai est absolument essentiel à son projet d'une ethnographie exclusivement interprétative. En effet, le relativisme cognitif consiste à affirmer que les individus de cultures différentes vivent dans des univers différents. Si ce slogan était vrai, toute tentative de traduction serait vouée d'avance à l'échec. Comme avec le premier essai, l'intérêt de ce texte tient avant tout dans la façon dont Sperber construit son argument. Il montre avec humour, simplicité, mais aussi avec une grande rigueur, comment les tenants du relativisme cognitif finissent par être contredits par leurs propres travaux.

Le troisième essai, celui qui porte sur Lévi-Strauss, n'est ni une attaque, ni une défense de cette personnalité marquante de l'anthropologie contemporaine. Entre les mains de Sperber qui la connaît bien, l'œuvre de Lévi-Strauss devient plutôt un moyen de montrer ce que même le meilleur de l'anthropologie contemporaine comporte de difficultés, d'incertitudes, et de lueurs d'espoir. Sperber prend en considération l'ensemble de ce travail bien connu, et poursuit avec celui-ci les thèmes qu'il a abordés auparavant. Il analyse par exemple les formules du genre tout mythe se ramène à l'expression $Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa(y)$, formules où Lévi-Strauss se veut scientifique, et démontre combien cela l'est peu, combien Lévi-Strauss confond démarche, méthodologie et théorie. En même temps, il met en évidence pourquoi il ne peut pas en être autrement pour Lévi-Strauss, ou pour tout autre. Il n'y a dans ces lignes aucune arrogance. C'est plutôt un constat serein et infiniment sain

des difficultés que comporte le structuralisme, et le constat d'un auteur qui en est un des meilleurs spécialistes.

En somme, Sperber offre un ouvrage qui permet de participer à la discussion de fond que chaque ethnographe, chaque anthropologue tient avec lui-même, à une discussion qui s'avère indispensable pour discerner la portée exacte et les limites du savoir des ethnographes et des anthropologues, et à une discussion qui est beaucoup trop souvent étouffée dans l'œuf aussitôt qu'entamée en public. Comment être un philosophe et ne pas saisir la perche ainsi tendue?

DOMINIQUE LEGROS

(*Department of Sociology and Anthropology*)

Concordia University

JEAN-RENÉ VERNES, *Critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant*. Paris: Aubier Montaigne 1982. Collection 'Philosophie de l'esprit.' Préface de Paul Ricoeur. 111 p. ISBN 2-7007-0289-1.

Voici un petit livre fait de conviction et d'étonnement. De conviction, d'abord, car il ne peut y avoir de science certaine que sur une base métaphysique et 'toute métaphysique rigoureuse doit partir du Cogito' (20). D'étonnement, ensuite, car comment ne pas trouver étrange qu'en dépit des rapides progrès de la théorie physique depuis Descartes 'nous sommes toujours dans l'incapacité de donner une preuve rigoureuse que la matière existe ou que les lois physiques continueront à être dans l'avenir ce qu'elles ont été dans le passé' (14). En réalité, même si la faiblesse du cartésianisme est manifeste lorsqu'il s'agit de passer de l'évidence du *Cogito* à la preuve de l'existence d'un 'quelque chose' extérieur à la conscience, l'explication matérialiste du monde est virtuellement contenue dans l'œuvre de Descartes. Certes, nous disposons avec le *Cogito* d'une intuition irrécusable, mais qu'en est-il de ce 'quelque chose' extérieur à la conscience? Quelle est sa nature? Là où la science ne fait que constater, la philosophie est seule capable de prouver que les données sensibles sont expliquées par une réalité matérielle. Demandra-t-on cette preuve à Kant et l'on s'apercevra que sa réponse est non seulement pré-critique dans ses méthodes de démonstration — universalité non ques-

tionnée du principe de causalité — mais que la 'révolution copernicienne' suppose une conception pré-cartésienne de la philosophie où l'on puisse, dès l'origine de la réflexion, distinguer les objets et la connaissance de ces objets. Alors, 'puisque Descartes ne s'est pas livré à une critique de la raison et que la critique kantienne n'est pas rigoureuse, c'est à Hume qu'il faut demander le modèle d'une telle critique, développée avec la rigueur de la méthode cartésienne' (35). La première partie du livre, qui comporte quatre chapitres, consiste à établir que la reconnaissance du possible *a priori* issue de la critique humienne du principe de causalité débouche nécessairement sur l'affirmation d'un objet métaphysique. Comment, en effet, réconcilier le possible imaginé — le fait qu'il y ait divers effets possibles pour une même cause - et le réel perçu — la constance des lois de la nature? Comment réconcilier le possible *a priori* imaginé et le réel nécessaire perçu si ce n'est par l'affirmation que la matière existe? La contradiction entre la contingence des images et la régularité des perceptions appelle une solution matérialiste qui, grâce à l'application humienne du doute cartésien à la représentation de l'avenir, indique les limites d'une solution kantienne qui repose sur des présupposés avancés sans critique préalable. Qui plus est, cette contradiction établit que la preuve de l'existence de la matière, seconde étape d'une démarche métaphysique rigoureuse, traduit une exigence inhérente à la conscience elle-même, et ne s'appuie pas sur un principe transcendant comme l'est le principe de causalité. Malgré Kant, et grâce à Hume, nous pouvons donc retourner à Descartes pour qui la matière donne l'explication des apparences sensibles et de la régularité de leurs successions. L'introduction de la notion tout à fait nouvelle de possible *a priori* conduit l'auteur à écrire que 'l'idée de hasard précède logiquement celle de déterminisme, de la même façon dont la connaissance du moi précède la connaissance du monde' (107). Vernes montre que la notion de hasard n'est irrationnelle que pour une rationalité qui identifie le principe de raison suffisante au principe de raison déterminante. Au contraire, en donnant crédit à la notion de possible *a priori*, la raison nécessitante vient se doubler d'une raison aléatoire qui, comme l'atteste l'étude des faits de hasard pris collectivement, est tout aussi nécessaire qu'une démonstration géométrique. Mais il convient maintenant de prouver — c'est l'objet de la seconde partie du livre — que l'équivalence pensée-nature qui ne pose guère de problème pour la raison nécessitante est également applicable à la raison aléatoire, c'est-à-dire que ce qui est possible pour la pensée est aussi possible dans la réalité. Pour ce faire, l'auteur s'appuie sur le calcul des probabilités et sur le fait que grâce à la notion de fréquence, le possible prend un sens expérimental et peut être quantifié. Il démontre ainsi que la notion de possible ne peut avoir d'autre sens que celle de pensable. La thèse fondamentale du livre de J.R. Vernes c'est que l'exigence de la raison ne consiste pas à lier par voie de nécessité les causes et les effets mais à découvrir un accord nécessaire entre les lois de la nature et les lois de la pensée. La nécessité rationnelle ne repose donc pas sur le principe *a priori* de causalité mais sur l'accord nécessaire entre les données constantes ou probables (le possible quantifié) de l'expérience et les exigences de la raison, de la réflexion *a priori* qui,

tout en étant unique, fonctionne différemment selon les objets auxquels elle s'applique.

Ces 110 pages ne satisferont sans doute pas tous et chacun des lecteurs. On pourra reprocher à Vernes d'être trop souvent convaincu et de ne pas faire justice à Kant et au conflit (antinomie) de la raison pure. Peut-être. Mais il n'en reste pas moins vrai que le principal mérite de *Critique de la raison aléatoire* est de nous libérer de la conception simpliste de la raison et de la conception erronée de la nécessité rationnelle. Contre le néo-rationalisme et la philosophie empiriste l'auteur nous découvre une raison qui refuse de s'appuyer sur une idée préformée de la réflexion a priori. Et dans cette perspective nous n'hésiterons pas à affirmer que le retour à Descartes devrait être le point de départ d'une nouvelle lecture de certains thèmes cartésiens. Qu'il nous soit permis de faire à ce sujet deux brefs commentaires. D'abord, si Descartes accepte si facilement l'aide de Hume c'est parce que l'appel à l'imagination des *Regulae*, la définition de l'homme par analogie avec une machine du *Traité de l'homme* ou les explications mécanicistes du *Traité du monde* indiquent que les explications dont fait usage la science cartésienne sont loin d'être des réductions logiques à des raisons. On peut donc dire, avec une certaine prudence, que déjà chez Descartes il y a dans beaucoup de cas hétérogénéité, voire même irréductibilité, de la cause et de l'effet. Descartes n'est certes pas Hume, mais il invalide sa propre définition de la *causa sive ratio*. La 'solution' qu'il offre au problème du pont dans la *sixième méditation* et sa conception du temps en sont des preuves supplémentaires. Ensuite, la notion de possible a priori est implicitement au centre de l'économie dubitative qui traverse les *Méditations* de Descartes. Car qu'est-ce donc que douter si ce n'est poser comme possible l'existence d'un monde peut-être irrationnel? Ne conviendrait-il pas alors de réévaluer, à la lumière du livre de Vernes, la raison nécessitante de Descartes et de se demander si la raison aléatoire n'a pas, elle aussi, sa place dans le 'grand rationalisme'? Bref, il semble difficile après *Critique de la raison aléatoire* de se soustraire à une seconde critique de la rationalité.

JEAN-PAUL MARGOT
Université d'Ottawa

PAUL WOODRUFF, *Plato: Hippias Major*. Indianapolis: Hackett 1982. Pp. xvi + 232. US\$19.50. ISBN 0-915145-25-1.

This book is of considerable value to students of Plato. It contains a very readable translation into the contemporary idiom, an extensive commentary

sensitive to textual, historical, dramatic and philosophical matters and a long essay dealing with such diverse topics as the authenticity of the dialogue, its literary features and logical and ontological considerations which arise from it. As my basic evaluation of the work is favorable, I shall not emphasize its virtues, but shall proceed to offer the customary reservations.

W. translates *kalos* as 'fine' and its opposite, *aischros* as 'foul.' This is because he thinks the usual translations, 'beautiful' and 'ugly,' present the dialogue as 'a disappointing treatise in aesthetics' (xiii). He responds (110) that '*kalos* is used in the *Hippias Major* as a synonym for *agathos* (good).' There are, as W. admits (xv), passages where it is beauty, and not goodness which *to kalon* expresses. These obtain chiefly where aesthetic considerations are present (e.g. 297dff). Also Heracleitus' famous saying (289a) loses some lustre when rendered 'the finest of monkeys is foul ...'. What follows from this, however, is not that 'beautiful' is a better translation than 'fine,' but that no single rendering will do and one might have to adopt the punctilious alternative of merely transcribing *to kalon* and attaching divers differentiating subscripts as the context prescribes.

W. undertakes (xv) to translate the neuter adjective *kalon* as 'fine thing' when it is used as a substantive. Accordingly, at 288c1, he renders *ten hippon kalon einai* as 'the mare is a fine thing' in contrast to Fowler's 'the mare is beautiful' and closer to Jowett's 'the mare is a beauty.' Then Socrates asks, 'How could we deny *to kalon me kalon einai*?' Note the second *kalon*. Grammar will not tell us whether it is to be read (1) substantively or (2) as modifying the neuter subject *to kalon*. W. takes it as (1) thus: 'that the fine thing is a fine thing.' Fowler and Jowett see it as (2) and translate the second *kalon* as 'beautiful' — Fowler: 'that the beautiful thing is beautiful'; Jowett: 'that beauty is beautiful.' I cannot show that W. is wrong here, though I tend towards Fowler and take it to be saying (in W.'s idiom), 'How can we deny that what is fine (i.e. a fine thing) is fine?' My point is that W.'s translation is biased, for it is not clear that the predicate adjective is being used substantively. The same problem obtains at 288e1 where we have, 'How could we say [of a fine pot (f.)] *kalon on me kalon einai* (being fine, it is not fine)?' Here both cases of *kalon* are substantive (cf. Jowett, 'what is a beautiful thing is not a beauty'). But W. abandons his principle and renders it as 'what is fine is not a fine thing' rather than, with strict adherence, 'what is a fine thing is not a fine thing' or, with alternative dereliction, 'what is a fine thing is not fine.' Am I carping? I am. But only to indicate the danger in adopting overly ambitious maxims.

An attractive feature of the book is W.'s attempt to give a sympathetic portrayal of Hippias. He even goes so far as to suggest (109, 169) that, when Hippias is asked (287d) what *to kalon* is, his answer — that a beautiful (I shall use this translation in this context) maiden is *kalon* — is not a stupid confusion of universal with particular, but a conscious attempt to dodge the question. I am not sure how far we can follow W. in this direction. Hippias does not seem (287d) to see the difference between 'what is beautiful' and 'what is the beautiful' despite his subsequent assurance that he does. His taking of *to*

kalon as 'a beautiful thing' rather than the general Socratic notion of beauty need not be seen as stupidity. It would be the ordinary way to take it. Why should Hippias be able to immediately grasp the abstract notion of a universal? Furthermore, at 288c in the clause we discussed above, *to kalon me kalon einai*, Socrates understands *to kalon* not as 'beauty itself' (pace Jowett), but as 'a beautiful thing' — that is, in the same way as did Hippias.

The substitution of 'F' where we would expect 'the F' occurs again in 296e-297b. It is agreed (296e9) that the fine is the cause of the good. Then, given the principle that a cause is not identical with what it causes, Socrates concludes (297c3) that the fine is not good, nor the good fine. W. (76) attempts to give a more flattering interpretation of this argument than the standard reading which is: 'Since the fine is the cause of the good, it cannot be the good. Therefore it cannot be good. But it is good. Hence it cannot be the cause of the good.' This account sees an illegitimate slippage from 'the good' to 'good' perhaps using Hippias' own lack of this distinction against him. Whichever way we take this argument, we will be focusing on the force, if any, of the contrast between 'F' and 'the F.' It is therefore essential to keep the text as neutral as possible as far as these terms are concerned. At 297b2 it reads: 'If, therefore, the fine is a cause of good (*aition agathou*).' W. translates this, however, as 'a cause of the good.' This is not, in itself, unreasonable, since the sentence continues, 'the good should come to be from the fine.' But, perhaps, the alleged F/the F confusion is built into this very inference — a possibility W. charitably rejects. His interpretation, however, should not be incorporated into his translation.

Having run out of space, I regret not being able to deal with the more important issues such as whether self-predication in the *Hippias Major* contains the seeds of paradigmatism. I commend the relevant chapters in W. to everyone's critical attention.

W. makes excellent use of past and contemporary scholarship. Those who find that he sometimes misses the most likely interpretation will observe that he does so by trying to place the dialogue in the best possible light. His is a fine contribution to the study of the work and its author.

JOHN MALCOLM

University of California, Davis

DENIS ZASLAWSKY, *Analyse de l'être*. Essai de philosophie analytique. Paris: Les Editions de Minuit 1982. Collection 'Propositions.' 194 p. ISBN 2-7073-0631-2.

Sous le titre très général de *Analyse de l'être*, Denis Zaslavsky entreprend une étude comparative des concepts d'existence et de prédication dans le cadre des problématiques qui se sont développées dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine dite analytique. Le premier chapitre est consacré à la définition de la méthode analytique et les chapitres suivants exposent des aspects des analyses respectives de Russell (chap. II), Ryle (chap. III) et Strawson (chap. IV). Mais l'auteur ne se contente pas d'exposer ces analyses en elles-mêmes et pour elles-mêmes, son intention est plutôt de s'en servir et de les prolonger en les développant par des contributions originales.

La conception de la philosophie qui sous-tend l'ouvrage est celle d'une analyse métathéorique ou secondaire au sens de G. Hottos qui consiste à analyser les notions utilisées dans la formulation des thèses plutôt qu'à produire des thèses comme telles. Ainsi, au lieu de produire des thèses ontologiques en demeurant dans le cadre des problématiques de la métaphysique classique (par exemple de s'engager dans le débat nominalisme/réalisme), il s'agit d'analyser les concepts ontologiques utilisés pour formuler ces thèses afin de montrer pourquoi elles donnent lieu à des paradoxes ou des débats interminables qui sont autant d'impasses de l'analyse philosophique. (Pour plus de précisions sur ce point, il est bon de consulter l'article de l'Auteur 'Défense de la secondarité. Discussion avec Gilbert Hottos,' *Revue de théologie et de philosophie*, 114 [1982] 285-92.) Cependant, il ne s'agit pas pour D.Z. de s'en tenir à une simple analyse descriptive du fonctionnement de notre schème conceptuel. L'Auteur affirme que des *explications* sont possibles en philosophie. Il est possible de fournir une analyse explicative du comportement du verbe être tel qu'il a été utilisé dans la formulation des thèses ontologiques. L'explication consiste à découvrir l'origine de certains puzzles grâce à une méthode d'analyse qui repose sur la comparaison entre des concepts, ici, ceux d'existence et de prédication.

Après une introduction stimulante dans laquelle l'Auteur définit son projet et sa méthode, trois chapitres intitulés respectivement 'Paradoxes,' 'Catégories,' et 'Assymétries' vont permettre à l'Auteur de poser trois hypothèses explicatives sur le comportement du verbe être. Ces trois hypothèses pourraient se résumer ainsi:

- 1 Les paradoxes de l'ontologie traditionnelle (ex.: l'être du non-être), sont dus à la généralité absolue de l'être et de l'existence (88).
- 2 Cette généralité tient au fait que l'existence échappe au cadre catégoriel nécessaire à tout fonctionnement normal de notre schème conceptuel (125).
- 3 Cette transcategorialité s'explique elle-même par le statut de l'être et de l'existence qui sont non pas des prédicats ni à proprement parler des quantificateurs mais des opérateurs transformant les thèmes (ce dont on parle) en focus (ce que l'on en dit), ou les sujets en prédicats (182).

La première hypothèse n'est pas originale. Comme le fait remarquer l'Auteur lui-même, Aristote avait déjà attribué à la généralité excessive des concepts d'être et de vérité la responsabilité des paradoxes ontologiques et épistémologiques.

La deuxième hypothèse s'appuie sur (mais n'est pas à proprement parler démontrée par) une analyse des causes de l'échec de la tentative de Ryle de 'penser autrement' le concept d'esprit sans se prononcer sur son existence ou son inexistence. Voulant rester neutre ontologiquement, Ryle, malgré lui, affirme la non-existence de l'esprit et tombe ainsi dans le matérialisme et le behaviorisme — conséquences déclarées indésirables par D.Z. sans qu'il s'explique sur ce point. (Il semble d'ailleurs que D.Z. confonde matérialisme méthodologique et matérialisme ontologique. Le behaviorisme en effet suppose l'un mais pas nécessairement l'autre.) Pour expliquer l'impossibilité apparente d'échapper à l'ontologie doctrinale, l'Auteur fait appel à la distinction héritée d'Aristote entre la négation contradictoire (ne pas appartenir à la catégorie de ce qui est ou n'est pas P: une personne n'est pas impaire), et la négation contraire (ne pas être P: telle personne n'est pas polie). Tous les prédicats semblent se prêter aux deux formes de négation mais l'être lui-même, si tant est qu'il soit un prédicat, n'a pas de négation contradictoire. Tout, semble-t-il, doit être ou ne pas être. Ne donnant pas lieu à la distinction entre les deux types de négation, l'être se situerait ipso facto hors du cadre des catégories de la pensée naturelle. Si séduisante soit-elle par son élégance et sa simplicité, cette analyse présente en particulier deux faiblesses non négligeables. La première concerne le détail de l'argumentation touchant l'explicitation de la distinction entre la négation contraire et la négation contradictoire et elle pourrait aisément être corrigée par une plus grande rigueur de la part de l'Auteur. Si la distinction entre les deux négations semble intuitivement relativement claire, toutes les tentatives de l'Auteur pour préciser de façon plus systématique cette distinction sont insatisfaisantes. Ainsi, l'Auteur propose d'abord dans une perspective aristotélicienne de représenter la négation contraire par 'S est non P' et la négation contradictoire par 'S n'est pas P.' Or ces deux propositions sont équivalentes en logique aristotélicienne puisqu'elles s'obtiennent l'une de l'autre par obversion. D'autres tentatives pour expliciter la distinction entre les deux négations sont également insatisfaisantes pour plusieurs raisons qu'il serait trop long d'exposer ici. L'analyse de l'opposition entre négation contraire et négation contradictoire demanderait donc à être remaniée.

Une autre difficulté de ce troisième chapitre tient à l'hypothèse elle-même. Après avoir appuyé toute son explication sur la transcategorialité de l'être, l'Auteur suggère en dernière analyse que la solution aux problèmes de l'ontologie classique serait justement de poser l'hypothèse contraire. Si l'on admettait la grande subdivision entre deux catégories abstraites et générales — celle des choses et celles des propriétés des choses — alors il faudrait supposer que l'être n'a de sens que pour les choses. L'être n'aurait pas par conséquent cette transcategorialité dont il était supposé jouir. Il semble donc que de deux choses l'une, soit l'explication des paradoxes ontologiques pro-

posée par l'Auteur est inadéquate, soit la solution ultérieurement suggérée pour échapper aux difficultés de l'ontologie doctrinale est impraticable.

➤ Dans le quatrième et dernier chapitre, l'Auteur tente d'appuyer les résultats de ses analyses précédentes sur une hypothèse originale touchant la structure des propositions existentielles. A partir de la distinction très générale entre le thème (ce dont on parle) et le focus (ce que l'on en dit), la thèse de l'Auteur est que le clivage thème/focus est la structure commune de toute proposition existentielle ou attributive. Le propre d'une proposition existentielle serait de faire apparaître en position de thème ce qui ordinairement serait en position de focus comme c'est le cas dans le célèbre exemple 'le roi de France existe' qui peut s'analyser et se paraphraser en 'la France est une monarchie (ou a un roi)'. L'être et l'existence seraient donc des opérateurs permettant d'inverser le thème et le focus d'une proposition, ce qui explique encore une fois leur généralité. L'intérêt de cette thèse est d'offrir une voie médiane entre la théorie de l'être comme prédicat et la théorie de l'être comme quantificateur en rendant justice aux intuitions de l'une comme de l'autre (les propositions existentielles ont bien une structure apparentée à la structure prédicative, bien que l'existence ne soit pas à proprement parler un prédicat; l'existence a bien la généralité d'un opérateur comme cela apparaît déjà dans la théorie de la quantification). Cependant, malgré son intérêt intrinsèque, la portée de cette théorie est difficilement évaluable du fait que l'Auteur reste trop évasif sur le statut de l'opérateur existentiel et son comportement logique.

L'ouvrage de D.Z. pose plus de problèmes qu'il n'en résoud. Ce n'est pas une faiblesse en soi. C'est un livre qui donne à penser et qui témoigne de la part de l'Auteur d'un esprit de synthèse remarquable. En revanche, le manque de rigueur dans le détail de certaines analyses est regrettable.

MARYVONNE ROTH
CEGEP de l'Outaouais, Hull

TABLE OF CONTENTS / TABLE DES MATIERES

VOL.III (1983)

Listed alphabetically by author of book reviewed.

Repertori e alphabetiquement par l'auteur du livre faisant l'object
d'un compte rendu.

No. 1: pp. 1-46	No. 2: pp. 47-108
No. 3: pp. 109-154	No. 4: pp. 155-208
No. 5: pp. 209-254	No. 6: pp. 255-318

Leslie Armour, <i>The Idea of Canada and the Crisis of Community</i> (F. Hilton Page)	47
C. L. Baker and John J. McCarthy, eds, <i>The Logical Problem of Language Acquisition</i> (Geoffrey K. Pullum)	49
E.M. Barth & J.L. Martens, <i>Argumentation — Approaches to Theory Formation</i> (Suzanne Leblanc)	255
Michael D. Bayles, <i>Professional Ethics</i> (Gene G. James)	1
Philip Bean, <i>Punishment: A Philosophical and Criminological Inquiry</i> (Bruce M. Landesman)	209
Walter Benjamin, <i>Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme</i> (Francis Parmentier)	155
R.N. Berki, <i>On Political Realism</i> (Charles R. Beitz)	109
Ernst Bloch, <i>Experimentum Mundi: Question, catégories de l'élaboration, praxis</i> (Aimé-Pierre Rose)	157
Ned Block, ed., <i>Imagery</i> (D.M. Johnson)	160
Hans Blumenberg, <i>The Legitimacy of the Modern Age</i> (André Rocque)	212
F. Bousquet, S. Breton, et al., <i>La croyance</i> (Benoît Garceau)	3
E. Brito, <i>La christologie de Hegel. Verbum Crucis</i> (Benoît Garceau)	258
Peter G. Brown and Henry Shuc, eds., <i>Boundaries: National Autonomy and its Limits</i> (Barrie Paskins)	51
John P. Burke, Lawrence Crocker and Lyman Letgers, eds., <i>Marxism and the Good Society</i> (Donald C. Lee)	164
John V. Canfield, <i>Wittgenstein — Language and World</i> (Hubert Schwyzer)	166
Terrell Carver, <i>Engels</i> (Tom Rockmore)	53
Harold Coward and Donald E. Larsen, <i>Ethical Issues in the Allocation of Health Care Resources</i> (Janet L. Storch)	207

Jonathon Culler, <i>The Pursuit of Signs</i> (John A. Rajchman)	5
Martin Davies, <i>Meaning, Quantification and Necessity: Themes in Philosophical Logic</i> (Bruce Freed)	169
Nicholas Denyer, <i>Time, Action and Necessity: A Proof of Free Will</i> (Kenneth Rankin)	111
Michael Devitt, <i>Designation</i> (Michael McKinsey)	112
Alphonse de Waelhens, <i>Le duc de Saint-Simon. Immuable comme Dieu et d'une suite enragée</i> (Julien Naud)	9
Fred I. Dretske, <i>Knowledge and the Flow of Information</i> (Steven F. Savitt)	55
Georges Duby, <i>Le chevalier, la femme et le prêtre</i> (Joseph Pesticau)	12
Jean-Pierre Dupuy, <i>Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme</i> (Robert Hébert)	215
George Engelbrechtsen, <i>Logical Negation</i> (Mary Mulhern)	59
George Engelbrechtsen, <i>Three Logicians</i> (Mary Mulhern)	59
Rachel Ertel, <i>Le Shtetl: la bourgade juive de Pologne</i> (Régine Robin)	220
Mary Evans, <i>Lucien Goldmann: An Introduction</i> (John Tietz)	261
B.A. Farrell, <i>The Standing of Psychoanalysis</i> (Edward Erwin)	14
J.N. Findlay, <i>Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study</i> (Jean Grondin)	17
Hans Fink, <i>Social Philosophy</i> (Angela Miles)	263
Antony Flew, <i>The Politics of Procrustes: Contradictions of Enforced Equality</i> (H.J. McCloskey)	20
Michael Fox, ed., <i>Schopenhauer: His Philosophical Achievement</i> (Ben Mijuskovic)	24
George Friedman, <i>The Political Philosophy of the Frankfurt School</i> (Brian Fay)	61
B. Fryer, A. Hunt, D. McBarnet and B. Moorehouse, eds., <i>Law, State and Society</i> (John Underwood Lewis)	116
Yvon Gauthier, <i>Théorétiques: Pour une philosophie constructiviste des sciences</i> (Louis Marchildon)	265
Nicholas F. Gier, <i>Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty</i> (Harry P. Reeder)	118
Pierre Gisel et Philibert Sécretan, <i>Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale</i> (Theodor G. Bucher)	268
Lenn Evan Goodman, <i>Monotheism: A Philosophical Enquiry into the Foundations of Theology and Ethics</i> (H.B. McCullough)	120
O.H. Green, ed., <i>Respect for Persons</i> (Elizabeth Telfer)	272
Thomas C. Grey, <i>The Legal Enforcement of Morality: Essay and Materials in Law and Philosophy</i> (Christopher B. Gray)	64

M.D. Grmek, R.S. Cohen and G. Cimino, eds., <i>On Scientific Discovery</i> (Ignacio Angelelli)	122
W.K.C. Guthrie, <i>A History of Greek Philosophy, Volume VI. Aristotle: An Encounter</i> (Joseph Owens)	125
Robert W. Hall, <i>Plato</i> (Robert Hahn)	223
Jonathan Harrison, <i>Hume's Theory of Justice</i> (Páll S. Árdal)	225
Pierre Habtman, <i>Pierre-Joseph Proudhon — sa vie et sa pensée, 1809-1849</i> (Paul Gagné)	172
Martin Heidegger, <i>The Basic Problems of Phenomenology</i> (Michael E. Zimmermann)	229
<i>L'héritage du Kant. Melanges philosophiques offerts au P. Marcel Regnier</i> (Pierre Laberge et David Carr)	128
Martin Hollis and Steven Lukes, eds., <i>Rationality and Relativism</i> (A.R. Louch)	274
Roy J. Howard, <i>Three Faces of Hermeneutics</i> (Laurent Giroux)	232
J.F.M. Hunter, <i>Thinking about Sex and Love</i> (Jenny Teichmann)	276
Howard Jones, ed. and trans., <i>Pierre Gassendi's Institutio Logica</i> (Vere Chappell)	174
Ernest Joós, <i>Lukács's last autocriticism: the Ontology</i> (Josiane Boulad Ayoub)	278
Russell Keat, <i>The Politics of Social Theory</i> (Koula Mellos)	237
Ian Kennedy, <i>Unmasking Medicine</i> (Joseph Ellin)	281
Michael King, <i>The Framework of Criminal Justice</i> (Randal Marlin)	176
M. Kleiber, M van de Kerchove, et autres, <i>La loi dans l'éthique chrétienne</i> (Hubert Doucet)	66
Eike-Henne W. Kluge, <i>The Ethics of Deliberate Death</i> (Mary Anne Warren)	26
Murray Krieger, <i>Arts on the Level: the Fall of the Elite Object</i> (Michael Mitias)	70
John Krige, <i>Science, Revolution and Discontinuity</i> (I.C. Jarvie)	132
Saul A. Kripke, <i>Wittgenstein on Rules and Private Language</i> (James Bogen)	284
Saul A. Kripke, <i>Wittgenstein on Rules and Private Language</i> (G. Kreisel)	287
Emmanuel LeRoy Ladurie, <i>La sorcière de Jasmin</i> (Francis Parmentier)	290
Maurice Lagueur, <i>Le marxisme des années soixante — Une saison dans l'histoire de la pensée critique</i> (Roberto Miguelez)	72
Ludwig Landgrebe, <i>The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays</i> (Bernard P. Dauenhauer)	77
Derek Layder, <i>Structure, Interaction and Social Theory</i> (James Stolzman)	179
Emmanuel Lévinas, <i>De Dieu qui vient à l'idée</i> (Marc Renault)	181
Andrew Levine, <i>Liberal Democracy: A Critique of Its Theory</i> (†Hardy Jones)	240
Louis E. Loeb, <i>From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy</i> (José Benardete)	79

Peter Loptson, ed., <i>Anne Conway: The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy</i> (Catherine Wilson)	292
Mary Margaret Mackenzie, <i>Plato on Punishment</i> (Jane S. Zembaty)	182
Geoffrey Madell, <i>The Identity of the Self</i> (Roland Puccetti)	136
G. B. Madison, <i>Understanding: A Phenomenological-Pragmatic Analysis</i> (Fernand Couturier)	83
T.R. Martland, <i>Religion as Art: An Interpretation</i> (Paul Seligman)	185
James McCawley, <i>Everything Linguists Have Always Wanted to Know About Logic</i> (Francis Jeffrey Pelletier)	85
John E. McPeck, <i>Critical Thinking and Education</i> (Douglas N. Walton)	242
John Mepham and David Hillel-Reuben, eds., <i>Issues in Marxist Philosophy, Vol. IV</i> (Robert Ware)	296
H.O. Mounce, <i>Wittgenstein's Tractatus: An Introduction</i> (E.D. Klemke)	187
Jean-Claude Muller, <i>Du bon usage du sexe et du mariage. Structures matrimoniales du haut plateau nigérian</i> (Joseph Pestieau)	189
Robert C. Neville, <i>Reconstruction of Thinking</i> (Lewis S. Ford)	29
Anthony O'Hear, <i>Education, Society and Human Nature: An Introduction to the Philosophy of Education</i> (Foster N. Walker)	192
John O'Neill, <i>Essaying Montaigne: A Study of the Renaissance Institution of Writing and Reading</i> (Timothy J. Reiss)	87
Walter J. Ong, <i>Fighting for Life: Contest, Sexuality and Consciousness</i> (Scott Kretchmar)	244
Morriss Henry Partee, <i>Plato's Poetics: The Authority of Beauty</i> (Ronna Burger)	138
James Phelan, <i>Worlds from Words: A Theory of Language in Fiction</i> (Charles Crittenden)	31
<i>Philosophy of the Social Sciences</i> , 11.3 (September 1981) (Don Mottershead)	92
Theodore Plantinga, <i>Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey</i> (Robert C. Scharff)	194
Joseph H. Pleck, <i>The Myth of Masculinity</i> (Alan Soble)	34
Colin Radford and Sally Minogue, <i>The Nature of Criticism</i> (Annette Barnes)	246
Paul Ricoeur, <i>Temps et récit</i> (Roberto Miguelez)	299
Helen Roberts, ed., <i>Doing Feminist Research</i> (Deborah A. Rosen)	198
Gillian Rose, <i>Hegel Contra Sociology</i> (F.R. Cristi)	35
Ino Rossi, ed., <i>Structural Sociology</i> (Roberto Miguelez)	141
David Rubinstein, <i>Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation</i> (Nicholas F. Gier)	201

John Sallis, ed., <i>Merleau-Ponty: Perception, Structure, Language; A Collection of Essays</i> (André Leclerc)	143
Alfred Schmidt, <i>History and Structure: An Essay on Hegelian, Marxist and Structuralist Themes</i> (Philip J. Kain)	249
Reiner Schürman, <i>Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir</i> (Claude Piché)	94
Roger Scruton, <i>From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy</i> (Leonard G. Miller)	304
John R. Searle, <i>Sens et expression: études de théorie des actes de langage</i> (Daniel Laurier)	97
Krister Segerberg, <i>Classical Propositional Operators: An Exercise in the Foundations of Logic</i> (Alasdair Urquhart)	306
Edward Shils, <i>Tradition</i> (E.M. Adams)	37
Meredith Anne Skura, <i>The Literary Use of the Psychoanalytic Process</i> (Forrest Williams)	146
Dan Sperber, <i>Le savoir des anthropologues; trois essais</i> (Dominique Legros)	308
Svetozar Stojanović, <i>In Search of Democracy in Socialism: History and Party Consciousness</i> (Michael Howard)	101
Jeffrey Stout, <i>The Flight from Authority: Religion, Morality and the Quest for Autonomy</i> (Joseph Pestieau)	39
Herman Tennessen, <i>Problems of Knowledge</i> (Jeffrey Olen)	150
Ian E. Thompson, <i>Being and Meaning: Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic</i> (Robert P. Scharlemann)	104
J.E. Tiles, <i>Things That Happen</i> (Richard Feldman)	41
Jean-René Vernes, <i>Critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant</i> (Jean-Paul Margot)	311
Paul Veyne, <i>Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante</i> (Léonce Paquet)	204
Eugene Webb, <i>Eric Voegelin, Philosopher of History</i> (Robert Goedecke)	46
Eric Weil, <i>Philosophie et réalité: derniers essais et conférences</i> (Jean Roy)	151
F.C. White, <i>Plato's Theory of Particulars</i> (Nicholas P. White)	44
Christopher Williams, ed., <i>Realism and the Cinema</i> (Mary Devereaux)	106
Raymond Williams, <i>Culture</i> (Earl Winkler)	250
L. Wittgenstein, <i>Culture and Value</i> (John V. Canfield)	205
C.A. Wringe, <i>Children's Rights: A Philosophical Study</i> (Laurence D. Houlgate)	253
Paul Woodruff, <i>Plato: Hippias Major</i> (John Malcolm)	313
Denis Zaslavsky, <i>Analyse de l'être</i> (Maryvonne Roth)	315



Philosophy Documentation Center

Bowling Green State University
Bowling Green, Ohio 43403 USA

(419) 372-2419

The Philosopher's Index

An up-to-date quarterly index with abstracts of philosophy books and journals. An annual cumulative edition is also published. In addition, two retrospective indexes have been published, i.e., the *Retrospective Index to U.S. Publications From 1940* and the *Retrospective Index to non-U.S. English Language Publications From 1940*.

Dialog

A computerized search service which provides custom bibliographies with abstracts on any logical combination of philosophical topics.

Philosophy Research Archives

The microfiche journal of philosophy which publishes articles, translations, monographs, and bibliographies.

Teaching Philosophy

Explores ideas about teaching and learning philosophy by publishing articles, discussions, and reports on new courses, methods, materials and their impact on philosophy. Textbook and audio-visual reviews are regular features.

American Philosophical Quarterly

A scholarly journal which publishes articles by philosophers of any country on any aspect of philosophy. (Formerly published by Basil Blackwell, Oxford)

Bibliographies of Famous Philosophers

Hardbound bibliographies have been published on Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Alfred North-Whitehead, and Henri Bergson. Forthcoming bibliographies include works on Martin Heidegger and George Santayana.

Directory of American Philosophers

Covers the United States and Canada with information on faculties of philosophy, names, addresses, and specialties of philosophers, data on colleges and universities, philosophical societies, centers, institutes, journals, publishers, and data on fellowships and assistantships. Statistics on the profession. 1982-83 edition published January 1982.

International Directory of Philosophy

Covers Europe, Central and South America, Asia, Africa, and Australia. This directory provides names, addresses, and specialties of philosophers as well as data on colleges, universities, philosophical societies, institutes, journals, and publishers of philosophical works. 1982-85 edition published January 1982.

Directory of Women in Philosophy

A handbook of women in philosophy, with information on fields of specialization, degree (date and institution), dissertation or publications, position, institution, dossier source, address, and telephone number. 1981-82 edition published February 1981.

Mailing Labels

Labels of approximately 9,600 philosophers in the United States and Canada are available as well as addresses by specialty, i.e., Ethics, Aesthetics, etc.

Journal Typesetting

Journals are economically typeset using computer driven photo-composition equipment. Books, ads, and other documents can also be done.

SUSTAINING SUBSCRIPTIONS

Any person or institution wishing to give substantial support to C.P.R./R.C.C.P. may become a Sustaining Subscriber by payment of \$75.00 or more per volume. The following have purchased Sustaining Subscriptions, and C.P.R./R.C.C.P. is extremely grateful for their support:

Department of Philosophy, University of Alberta
Department of Philosophy, University of Ottawa
Department of Philosophy, University of Toronto
Department of Philosophy, University of Victoria

ABONNEMENTS DE SOUTIEN

Toute personne ou institution qui désire contribuer substantiellement à C.P.R./R.C.C.P. peut obtenir un abonnement de soutien en payant \$75.00 ou plus pour un volume. Les institutions suivantes ont pris un abonnement de soutien, et C.P.R./R.C.C.P. leur en est très reconnaissant:

Département de Philosophie, Université d'Ottawa
Département de Philosophie,
Université du Québec à Trois-Rivières