

sur la relation inversement proportionnelle entre l'obscurité de l'âme et la clarté de la vision en Dieu : Malebranche n'obscurcit-il pas *volontairement* l'âme humaine, afin de ne pas *faire concurrence à la vision en Dieu*? Cette hypothèse de M.-F. Pellegrin s'applique à l'âme du Christ, mais serait envisageable tout d'abord pour l'homme (voir « L'obscurité de l'âme christique chez Malebranche. Le Christ et la rédemption de tous les hommes », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 39, 2003/3, p. 380 et 396). S'il en était ainsi, l'obscurité de l'âme humaine serait, au niveau architectonique, l'effet d'une décision *consciente et radicale* de Malebranche, celle de nier au « *videre videor* » cartésien le pouvoir d'auto-affection (comme l'avait déjà prouvé Michel Henry). Il revient au lecteur de méditer attentivement et de répondre à la question : l'auto-affection du *cogito* cartésien qui *se sent voir* doit-elle être jugée et condamnée parce qu'elle contredit le modèle de la *distance phénoménologique* (« le sentir et l'expression d'une immanence *sans distance interne* », p. 42, nous soulignons) ou est-ce plutôt l'inverse (le « dehors » qui nous sauverait des ténèbres de l'âme apparaît comme une conséquence de la réduction volontaire, par un Malebranche naïf et/ou hâtif, du *videre videor* cartésien au rang de simple « sentiment »)?

Cristian MOISUC (Université Alexandru Ioan Cuza de Iasi, Roumanie)

- BRENNER, Anastasios & PÉREZ-JEAN, Brigitte, éd., *L'Incertitude chez les Anciens et les Modernes*, Paris, Honoré Champion, 2022, 238 p.

Ce volume collectif se propose d'opérer la substitution, à la question classique de la certitude, celle trop négligée de l'incertitude – pas de côté qui, non seulement n'a rien de verbal, mais produit plusieurs effets herméneutiques importants sur la manière d'aborder les auteurs de la tradition. Rien de verbal puisque l'incertitude, loin d'être le simple négatif de la certitude comme forme idéale du savoir, désigne une situation d'embarras dans la pensée et dans l'existence qui est plus fréquente et plus originaire que l'état opposé de certitude. Ce décalage initial travaille l'ensemble des textes rassemblés, selon deux axes : il marginalise la question du doute ou de l'activité de douter, notion ordinairement privilégiée pour qualifier l'attitude sceptique ; on se reportera sur ce point aux articles de B. Pérez-Jean (p. 21-37), consacré aux « traditions sceptiques » dans leur relation à la figure fondatrice de Sextus, et de Lorenzo Corti (p. 39-56) qui analyse notamment le scepticisme non « douteur » de ce dernier. Second axe : ce décalage conduit à présenter l'incertitude sous un jour positif ; être incertain apparaît moins comme une raison valable de suspendre son jugement que comme une circonstance à prendre en compte et à élaborer rationnellement au moyen des concepts de vraisemblance et de probabilité. L'incertitude n'est plus une faiblesse épistémique qu'il s'agirait de surmonter coûte que coûte par l'usage de la raison, mais un milieu où cette raison pourra faire varier les points de vue et développer de nouveaux instruments, à la mesure de l'imprévisibilité du réel. La formule de Cicéron, « vivre au jour le jour », résume bien ce nouveau cap : elle est l'affirmation d'un « droit de vivre sans certitude » (p. 58) qui conduira l'esprit en possession des outils de la « conjecture » et de la « discussion *in utramque partem* » à une authentique « liberté intellectuelle » (voir l'article de Sabine Luciani, p. 57-75). Du côté des travaux consacrés à la période moderne, on insistera sur les analyses éclairantes de Sylvia Giocanti (p. 79-92) qui met en évidence l'originalité de « l'écriture de la certitude » chez Montaigne, bien différente du scepticisme analytique et logique des Anciens. Cette « écriture » possède une fonction authentiquement philosophique de ressaisie de l'incertain, narré, composé, réagencé, favorisant la vitalité du jugement, en constant renouvellement et approfondissement. Delphine Bellis (p. 93-108) propose un éclairage original du scepticisme de Gassendi ; prenant le contre-pied de la vision pyrrhonienne qu'en a donnée R. Popkin dans son

*Histoire du scepticisme*, elle éclaire la relation de Gassendi à la philosophie de l'Académie, celle-ci lui permettant d'« opérer une transformation de l'incertain en probable » (p. 95) et de favoriser une « prudence gnoséologique » (p. 100) qui ne pourra que l'opposer à l'exigence de certitude de Descartes métaphysicien. D. Kambouchner (p. 109-122) s'emploie quant à lui à démontrer qu'il n'existe pas de « crise sceptique » chez Descartes et invite à minorer certaines déclarations du *Discours de la méthode* (AT VI 4 28-31) (p. 112), insistant au contraire sur la positivité du rapport cartésien au savoir dont témoignent d'abord les *Regulæ* (p. 117). D'une façon générale, en contexte cartésien, le doute est plutôt « pour les autres », l'incertitude constituant un repoussoir bien plutôt qu'un drame fondateur, même si, dans le domaine moral, la réduction de la certitude pratique, envisagée au début de la *Règle I*, ne saurait aboutir. Thierry Martin (p. 123-139) offre une analyse de la conception pascalienne de la géométrie du hasard dont il récuse la filiation ordinairement établie avec le calcul des probabilités (il s'agit plutôt d'un « calcul des espérances ») pour la mettre en lien avec la théorie mathématique de la décision telle qu'elle émerge au XX<sup>e</sup> siècle. La suite de l'ouvrage s'intéresse à Hume et à sa conception de la mesure de la certitude, confrontée à une indétermination irréductible, inhérente au fait même de croire (Claire Etchegaray, p. 143-156) et au « scepticisme métacritique » de Gottlob Schulze qui met au jour une difficulté structurelle de la philosophie critique, imposant le dépassement du kantisme, mais aussi la mise au centre de l'autoréflexivité du philosophe (Olivier Tinland, p. 163-176). Les deux derniers textes sont consacrés à la question de l'incertitude dans l'horizon contemporain, l'un focalisé sur les rapports ambigus de Wittgenstein au scepticisme (Layla Raïd, p. 177-198), l'autre sur le rôle constitutif, historiquement grandissant, du scepticisme et de l'incertitude dans les sciences modernes (Anastasios Brenner, p. 199-214).

Olivier DUBOUCLEZ (Université de Liège)

- CALLE, Delphine & VAN ASSCHE, Astrid, éd., *L'Amour et l'amitié au Grand Siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2022, 313 p.

Les littéraires ne doutent de rien : ainsi les éditrices, qui enseignent la littérature française à Utrecht et à Gand, publient-elles seize études sous ce beau titre difficile, qui évite la question classique de savoir quels sont précisément les rapports entre amour et amitié pour en juxtaposer les notions, présupposant ainsi une relative univocité du verbe « aimer ». Elles vont d'une anecdote de 1628 rapportée dans les *Mémoires* de Louis de Pontis (écrits par Pierre Thomas du Fossé et publiés en 1676) et de ceux d'Henri de Campion (mais qui n'ont été publiés qu'au XIX<sup>e</sup> siècle) à l'*Esther* de Racine *via*, en particulier, une brève présentation par Patricia Touboul de « Trois interprètes de l'amitié. Senault, Malebranche, Fénelon » (p. 127-139) et deux études consacrées à Pascal : celle de Pierre Lyraud, « Sous le regard de l'ami » (p. 141-157) et d'Églantine Morvant sur « L'absence significative de l'amour du prochain dans les *Pensées* de Pascal » (p. 159-172). Si cette étude mentionne brièvement Descartes en s'appuyant sur Alberto Frigo, elle néglige de citer la définition de l'amour de l'article 79 des *Passions de l'âme*, puis l'article 80 sur « ce que c'est que se joindre ou séparer de volonté ». Laissons de côté une formule maladroite sinon fautive, mais sans enjeu dans l'article (p. 163 : « la théorie cartésienne égocentrée de l'amour où l'individu rapporte tout à lui-même ») et donc la discussion de son titre-thèse : je rappellerai seulement que la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, où Pascal mentionne « l'assistance du prochain », est publiée en 1670 comme chapitre XXXII des *Pensées*. Dans un chapitre subtil et maîtrisé, Pierre Lyraud, malgré la dépréciation pascalienne de l'amitié (principalement déduite des fragments L 978, 597 ou 806), étrangement nommée « ontologie du faux ami » (il y a beaucoup d'« ontologie(s) » dans cette caractérisation de l'amitié comme « terrain