

## Book Reviews / Comptes rendus

### *À l'ombre de la littérature. Pour une théorie de la critique littéraire*

BRIAN T. FITCH

Montréal: XYZ éditeur, 2000; 348 pages.

*À l'ombre de la littérature* est un ouvrage théorique dense, d'une grande érudition. L'essai, dont le titre fait allusion à *L'Écrivain et son ombre* (1953) de Gaëtan Picon, porte sur l'activité critique, sur les rapports entre le lecteur et le texte littéraire et présente une variété de concepts fondamentaux au développement d'une herméneutique ontologique.

L'essai comprend quatre parties. La première constitue une révision d'une publication antérieure et présente un argument très convaincant sur *l'altérité du texte littéraire* et sur ses rapports avec le processus herméneutique. Fitch se penche ici sur le travail d'Emmanuel Lévinas, de Hans-Georg Gadamer et, plus important encore, de F. D. E. Schleiermacher. Fasciné par l'altérité du texte, par la résistance qu'il oppose à nos efforts pour le comprendre, le lecteur est appelé à interroger le texte. Mais l'altérité du texte provient moins de son auteur que de la nature ontologique du langage même. Or le terme *altérité* est en lui-même assez problématique et Fitch fait ressortir les diverses conceptions de *l'altérité* présentes chez Lévinas, chez Gadamer et chez Blanchot. Il utilise d'ailleurs un passage du roman *Thomas l'obscur* (Blanchot) pour illustrer de façon intéressante *l'altérité anonyme* du langage. Fitch affirme que l'altérité du texte suscite chez le lecteur à la fois une distanciation temporelle (traditionnellement privilégiée par les herméneutiques face à des textes du passé) et une distanciation spatiale ou ontologique trop souvent négligée. La lecture constitue une *intérieurisation* du langage, créant les conditions nécessaires pour un dialogue entre le lecteur et le texte. Fitch distingue entre *compréhension* et *interprétation* avant d'examiner le principe de la *pertinence* chez Todorov et de lui reprocher l'oubli de ce que Fitch appelle le critère de la *compréhensibilité*. À la fin de cette première partie, il insiste sur *l'organicité* de l'œuvre littéraire et sur l'exclusion nécessaire de tout psychologisme et de tout élément extratextuel.

La deuxième partie, de loin la plus longue, expose les fondements historiques d'une herméneutique de la distanciation ontologique. Ainsi *Herméneutique* de Schleiermacher constitue un tournant dans l'évolution de l'herméneutique dont le domaine s'étend au texte contemporain et où l'on accorde la priorité au discours oral. Schleiermacher se détourne de la distanciation historique en faveur d'une herméneutique ontologique où la *non-compréhension* s'applique à tout texte dans son ensemble, et non à quelques mots ou passages difficiles. Fitch étudie le concept de *style* (dépendant de l'indissociabilité entre le langage et la pensée) et la distinction chez Schleiermacher entre *l'interprétation technique* qui demeure à l'intérieur

du domaine du discours, et *l'interprétation psychologique* qui dépasse le domaine exclusivement (intra)textuel (90).

Dans le deuxième chapitre, l'auteur aborde la question de l'interprétation psychologique de Schleiermacher telle que présentée par Georges Poulet avant de traiter de façon plus approfondie l'étude de Todorov sur Schleiermacher. Selon Fitch, l'intérêt principal de la lecture de Todorov «réside dans le fait qu'elle permet d'apprécier le degré de compatibilité entre les textes de Schleiermacher et la méthodologie de la poétique moderne» (101). Mais Fitch reproche à Todorov d'avoir perdu de vue le fait que chez Schleiermacher le langage est indissociable de la pensée (108). Avec cette observation, Fitch revisite la question du style pour se pencher cette fois sur la stylistique de Spitzer dont les théories, notamment sur le langage et la pensée ainsi que sur la priorité accordée aux œuvres contemporaines, permettent des rapprochements avec Schleiermacher. Il observe aussi que l'apport le plus important de Spitzer est d'avoir mis l'accent sur le sujet qui interroge le texte et sur le détail textuel lui fournissant un point d'entrée dans le texte tout en établissant une relation entre le texte et le critique.

Au quatrième chapitre, la discussion sur Bakhtine se fonde sur le concept de l'altérité du langage (les mots d'autrui) et sur l'unicité de tout texte/énoncé considéré comme un acte d'énonciation, unique et non-reproductible. Cette *unicité* du texte mène à une nouvelle discussion sur le style, sur l'indissociabilité de la pensée et du langage et sur la nature dialogique de la compréhension et donc de toute activité herméneutique.

Le cinquième chapitre est consacré à la valorisation de la *conscience esthétique* chez Gaëtan Picon qui dépsychologise le concept de *conscience* et prive l'auteur de toute intentionnalité. Selon Picon, la seule conscience à reconnaître est celle du lecteur (157) et il ne s'agit pas d'une conscience psychologique, mais plutôt esthétique. Fitch constate chez lui la dissociation entre le langage et la pensée tout comme l'effacement de l'ontologique en faveur de l'esthétique. Il remarque que les idées de Picon mettent en cause les fondements mêmes des études génétiques.

Dans le chapitre suivant, Fitch constate que l'originalité de Rousset est d'introduire la dimension ontologique dans la discussion sur le rapport qu'entretiennent la critique et le lecteur avec le texte littéraire. Rousset, comme Schleiermacher, conçoit l'œuvre comme un organisme et refuse donc de dépasser les limites du texte tout comme il refuse tout psychologisme. Il s'intéresse à la morphologie et au style du texte individuel dans sa singularité. Le style chez lui concerne non le détail linguistique (Spitzer) mais la structuration de l'ensemble du texte. Fitch retrouve dans cette prémisse une réécriture de l'indissociabilité du langage et de la pensée (présente aussi chez Schleiermacher et chez Spitzer).

Dans la conclusion de cette partie de l'essai, Fitch nous rappelle que c'est après Schleiermacher et donc chez ses successeurs que se fit la scission entre l'interprétation grammaticale et l'interprétation technique donnant naissance à deux grandes tendances: la poétique et le structuralisme d'une part et l'herméneutique de l'autre.

Consacrée au processus herméneutique, la troisième partie de *À l'ombre de la littérature* vise à identifier les concepts opératoires qui permettent l'analyse du métatexte critique. Cette partie débute par une étude du concept d'*horizon*, d'abord chez Pingaud où il désigne le monde du lecteur et ensuite chez Gadamer, chez Jauss et chez Iser. Gadamer fut le premier à développer ce concept d'horizon en herméneutique. Mais son horizon est relié à la temporalité, aux textes du passé et non aux textes contemporains. Et Gadamer ne s'intéresse pas au texte littéraire. Jauss, par contre, a développé le concept «d'horizon d'attente» et s'intéresse au rôle de ce dernier dans la réception des textes littéraires. Contrairement à Gadamer et à Jauss, Iser n'écarte pas la distanciation ontologique en faveur de la distanciation historique: la seule temporalité qui compte pour Iser est celle de l'acte de lecture lui-même et les continuels changements d'horizon effectués à l'intérieur de cette période de temps.

Dans le troisième chapitre, Fitch s'attarde sur le *dialogique* et examine les éléments entourant ce noyau conceptuel (*question/réponse, contextualisation, instance d'énonciation, horizon, avant-plan/arrière plan, familiarisation/défamiliarisation*) afin d'en faire ressortir la parenté. Le texte est un sujet, une conscience, qui entre dans un rapport de réciprocité avec la conscience du lecteur.

Le concept de *l'appropriation* prédomine au quatrième chapitre où Fitch affirme que «tout commentaire de texte est un acte d'appropriation». L'auteur (ou le critique) attire l'attention sur Chladenius (1742) et sur son concept de *l'application* à distinguer de celui plus large de l'appropriation. Le mérite de Chladenius est de s'intéresser à tous les types de textes (juridiques, religieux, historiques et littéraires) et aux effets du langage sur le lecteur (sur sa volonté et sur son action). Le concept d'application est doté d'une acception plus large chez Gadamer que chez Chladenius. Mais en s'attachant au modèle herméneutique juridique, Gadamer oublie la matérialité du texte. Selon lui, l'acte d'application consiste en une sorte de recontextualisation du texte passé dans la situation actuelle du lecteur. Quant à Paul Ricoeur, celui-ci conçoit la *concrétisation* d'un monde imaginaire comme constituant le véritable objet de l'appropriation.

La dernière partie de *À l'ombre de la littérature* porte sur le métatexte critique. C'est ici que Fitch délaisse les concepts des autres pour apporter sa propre contribution, intéressante mais dont la moitié fut déjà publiée ailleurs. Ayant affirmé les difficultés inhérentes au terme *méta* et au terme

*texte*, Fitch étudie l'interaction entre le texte premier et le *métatexte* (son commentaire) tout en insistant sur le fait que le métatexte est délimité mais pas autonome: son existence dépend de l'œuvre littéraire commentée. Fitch note plusieurs rapports possibles entre le métatexte et le texte mais il choisit de privilégier le rapport dialogique, celui où deux voix se rencontrent sur un pied d'égalité. Il se penche ensuite sur le caractère métatextuel du pastiche et de la traduction avant de se concentrer sur le métatexte critique. L'étude du pastiche démontre qu'il opère au niveau du *style d'auteur* et que le rapport entre le pastiche et le texte pastiché est de l'ordre mimétique. Fitch distingue ici entre *le style d'auteur* et *le style d'ouvrage* avant de conclure que le pastiche, par sa seule existence, élargit le domaine du *reproductible* bakhtinien (la langue) tout en révélant la reproductibilité de la part non linguistique du texte.

Consacré à la traduction, le quatrième chapitre examine l'interdépendance entre le texte-cible de la traduction et le texte-source. Fitch observe que le texte-cible est l'un des rares métatextes à attirer l'attention sur lui-même plutôt que sur le texte d'origine. Cette observation mène à une discussion sur des sujets aussi divers que la paraphrase, l'autotraduction chez Beckett, l'interaction entre l'encodage et le décodage, les stratégies onomasiologique et sémasiologique de la traduction et le parallèle que tente d'établir Paul De Man entre la traduction et la critique. C'est ici que le lecteur devient plus conscient des nombreuses digressions théoriques et conceptuelles (nécessaires ou peut-être gratuites) qui nuisent à la compréhension de l'essai de Fitch en l'alourdissant.

Le dernier chapitre porte sur le statut du métatexte critique, sur son rapport avec le texte dont il traite et sur sa réception. Fitch s'attarde sur le rôle et le statut de la citation à l'intérieur du métatexte. La citation est un métatexte à l'intérieur d'un autre métatexte et son contenu sémantique varie selon la situation d'énonciation. La citation devient ainsi «un lieu privilégié pour l'étude de la *fusion d'horizons* qui se trouve au cœur de l'acte critique comme de tout acte de lecture».

À l'ombre de la littérature présente un sujet complexe, composé d'éléments multiples et disparates et dont l'appropriation est parfois gênée par une certaine verbosité qui tout en visant la clarté provoque l'effet contraire. Ainsi les reprises, les redites, les mises au point en fin de chapitre, les rapprochements et les comparaisons, etc. témoignent autant de la parenté entre plusieurs concepts que des efforts faits par l'auteur pour faciliter la lecture de son texte. Pour terminer sans plus tarder notre propre *métatexte*, nous recourons à une citation de Fitch au sujet des efforts de Gaëton Picon: «l'activité critique a beaucoup en commun avec l'expérience esthétique. Ayant trait, elle aussi, au particulier que représente toute œuvre littéraire

dans son unicité, elle ne se prête pas plus, sans doute, à la théorisation—d'où, d'ailleurs, la forme hétérogène du présent ouvrage» (169).

ANNE MARIE MIRAGLIA, *Université de Waterloo*

### ***Foucault et le courage de la vérité***

F. GROS (coord. par)

Paris: PUF, coll. «Philosophiques», 2002; 166 pages.

Le «courage de la vérité» traduit le terme grec *parrhêsia* qui devient l'un des thèmes de prédilection du tout dernier Foucault. Un peu à la manière de Heidegger qui, dans ses derniers écrits, resserre la «pensée véritable» autour de la traduction d'une poignée de termes présocratiques (*chréon, aléthéia, moîra, logos, ...*), Foucault consacre ses ultimes cours au Collège de France (1981–84) à interpréter un réseau de notions grecques (*epimeleia heautou, meletê, êthos, ...*) qui convergent pour l'occasion vers l'expérience du mode de vie parrhésiastique. Toutefois, en dépit de ce que laisse présager son titre, l'ouvrage constitué de six chapitres rédigés par autant de collaborateurs, vise moins à supporter cette convergence par une enquête historique qu'à montrer l'omniprésence du thème du courage de la vérité dans l'itinéraire foucaultien. Les contributions réévaluent la tripartition couramment admise du travail de Foucault (archéologie, généalogie, subjectivation) pour faire de ce «complexe fondamental» (8) pratico-théorique qu'est le courage de la vérité une sorte de centre autour duquel gravitent la pensée et l'engagement de Foucault. Dans cette perspective, la *parrhêsia* définie comme «une prise de parole publique ordonnée à l'exigence de vérité, qui, d'une part, exprime la conviction personnelle de celui qui la soutient et, d'autre part, entraîne pour lui un risque, le danger d'une réaction violente du destinataire» (158) correspond à ce que Foucault a pratiqué et pensé dans sa vie et son œuvre. Le franc-parler ou le dire-vrai qui allie transformation de soi et provocation dangereuse est bien caractéristique d'un certain cynisme propre à la parole foucaultienne qui, par exemple, affirme entre les lignes: «les vrais malades, ce sont les psychiatres» (*Histoire de la folie*) ou encore: «la création des illégalismes, c'est la véritable criminalité» (*Surveiller et punir*). Les institutions telles qu'elles se sont développées rendent leurs techniques de domination de plus en plus tolérables. Et le courage de la vérité devient le plus efficace moyen de leur résister.

L'ouvrage se divise en trois sections dont la première porte sur «L'intellectuel spécifique». À travers les références aux engagements de Foucault (GIP, Iran, l'affaire Croissant, etc.), le premier texte (P. Artières) illustre le nouveau rapport de l'intellectuel à son actualité. Il ne s'agit plus

d'identifier des valeurs universelles, mais plutôt de poser un diagnostic sur un présent local. Le second chapitre (F. P. Adorno) poursuit en creusant le rapport entre théorie et pratique. Il insiste sur la tentative foucaultienne visant à soustraire la critique sociale de la dimension politique au profit d'une pratique éthique. Ce qu'exerçait déjà Socrate dont le modèle de stylisation de l'existence mérite d'être servi comme antidote à la connaissance de soi survalorisée par notre tradition. La deuxième section s'intitule «Métaphysique de l'engagement». Le premier texte de cette seconde section (J. Revel) ébranle de manière originale et inspirante les divisions du travail de Foucault. La seule rupture, originaire s'il en est, s'est produite en 1953 à la lecture de Nietzsche qui révèle à Foucault l'importance de la discontinuité. Mais comment apporter une certaine unité à l'étude des «cas» qui intéressent Foucault (Artaud, Bataille, Sade, Roussel, etc.)? La réponse théorique aurait été fournie à Foucault par Deleuze, et la réponse pratique, par sa participation au GIP. Sur le plan théorique, il ne s'agit pas d'unifier les différences, mais plutôt de «problématiser» en interrogeant des singularités événementielles qui seront associées par Foucault aux différents a priori historiques. Au niveau pratique, le GIP fournit à Foucault l'argument selon lequel la résistance ne vise pas à former une nouvelle communauté unitaire, mais plutôt à générer un maximum de différences. Ainsi, tant au niveau théorique que pratique, la question de l'unité des «cas» se trouve reléguée au second plan. Le chapitre suivant (M. Fimiani) retrace la présence d'un motif hégélien dans la composition foucaultienne du rapport entre gouvernement de soi et gouvernement des autres, maîtrise de soi et transformation de soi, etc. La troisième section s'intitule «Lumière grecque». Dans le premier chapitre de cette section, l'auteur (J.-F. Pradeau) revient sur l'intéressant débat qui a opposé Foucault à P. Hadot sur le statut à accorder aux exercices spirituels. On sait que les pratiques ascétiques ouvrent chez Foucault sur une «esthétique de l'existence» vivement dénoncée par certains gardiens de l'hellénisme comme nouvelle forme de dandysme absolument étrangère à la raison universelle des anciens. L'authentique culture antique de soi n'est pas orientée sur une constitution esthétique libre et volontaire, mais elle suppose plutôt l'idée d'un ordre cosmique et extérieur sur lequel elle se règle. À la défense de Foucault, l'auteur rappelle que son intérêt pour la culture de soi ne vise pas à accomplir un simple retour historique, mais plutôt à réaliser une généalogie des modes de subjectivation en vue de rompre avec la conception répressive et juridique du pouvoir. Le dernier chapitre (F. Gros) revient d'abord sur les trois analyses du concept de *parrhêsia* où Foucault oppose successivement le courage de la vérité à l'aveu, à la rhétorique et à la sagesse. Il explique ensuite de quelle manière Socrate devient pour Foucault un «frère parrhêsiaïste» qui constitue son existence à travers la création d'un style de vie

dépouillé et d'une technique de véridiction provocante. Foucault signale que le franc-parler scandaleux de Socrate a été dévalorisé au profit, dans la mouvance platonicienne, d'une idéalisation de la «belle âme» et de la connaissance de soi. Ce qui constitue pour Foucault un détournement de la véritable nature de Socrate.

Ce livre coordonné par F. Gros a le mérite de montrer le caractère déterminant pour Foucault des nouages entre l'être et le faire, l'œuvre et l'engagement, l'invention des techniques de véridiction et la création des modes de vie, etc. qui contribuent à donner à cette philosophie une valeur immédiatement pragmatique. Le livre convainc de l'importance du courage de la vérité chez Foucault. De sa définition de l'«auteur» (non mentionnée dans le livre bien qu'adéquante à son propos) comme celui qui perd toute identité au profit d'une transformation de soi par l'écriture (années 1960), de son intérêt pour la vie des hommes infâmes du point de vue desquels l'histoire doit être réécrite et de sa conception de l'intellectuel spécifique (années 1970), jusqu'aux dernières méditations où le thème de la *parrhêsia* devient explicite (années 1980), Foucault n'aura jamais cessé de pratiquer le courage de la vérité en recherchant aussi les conditions oubliées de son exercice.

ALAIN BEAULIEU, *Université McGill*

### ***Foucault et la philosophie antique***

F. GROS et C. LEVY (dir.)

Paris: Kimé, 2003; 208 pages.

Le panorama de la philosophie contemporaine est divisé en ce qui concerne le statut à accorder à la pensée gréco-romaine. Il y a d'abord les auteurs qui jettent un discrédit sur la philosophie antique. C'est le cas du Heidegger de *Etre et temps* et de Derrida pour qui les philosophies platonicienne de la vérité et aristotélicienne du temps sont à dé(cons)truire, ou encore de la théorie critique dans sa version habermasienne qui ne remonte guère plus loin qu'à la modernité dont elle se propose d'achever le projet. Il y a ensuite les «antiquisants» nostalgiques de la «belle harmonie» au nombre desquels il faut sans doute compter Gadamer qui réhabilite d'une manière conservatrice l'idéal dialogique platonicien, ainsi que les historiens de la philosophie antique. Et il y a enfin ceux qui se risquent à une lecture véritablement productive de la pensée ancienne. C'est le cas du jeune Heidegger qui fait d'Aristote un précurseur de l'herméneutique de la facticité et du dernier Heidegger qui commémore la poésie présocratique, de Deleuze qui propose

une lecture créative de Lucrèce et des Stoïciens, et de Foucault dont les derniers écrits (1980–84) soutiennent la thèse originale d'un regrettable oubli de l'antique souci de soi (*epimeleia heautou*). Cet intérêt tardif pour la philosophie antique trouve sa cohérence dans l'itinéraire de Foucault qui demeure fidèle à sa rupture avec les utopies en considérant le caractère indépassable des jeux de pouvoir/savoir jusqu'à penser l'entrelacement du processus de libération et des techniques de maîtrise de soi (ou pouvoir exercé par soi sur soi). Ce qui amène Foucault à réaliser une généalogie des modes de subjectivation, et plus précisément à écrire une histoire des manières de se soucier de soi. Pour ce faire, il élargit l'étendue historique de ses recherches, jusqu'alors limitées à la période allant de la renaissance (XV<sup>e</sup>) à la modernité (XIX<sup>e</sup>), pour remonter jusqu'à l'antiquité.

*Foucault et la philosophie antique* constitue les actes d'un colloque international organisé à Paris en 2001 autour d'un cours donné par Foucault en 1981–82 au Collège de France et intitulé *L'herméneutique du sujet* (Gallimard/Seuil, 2001). Frédéric Gros qui a codirigé *Foucault et la philosophie antique* a aussi contribué à établir l'édition de ce cours en plus de rédiger l'éclairante et généreuse «Situation du cours» (*L'herméneutique du sujet*, 487–526). Les volumes II et III de *Histoire de la sexualité* (1984) exposaient déjà les principales avancées de Foucault développées à partir de sa lecture des philosophies antiques (souci de soi, gouvernement de soi et des autres, esthétique de l'existence, etc.). C'est toutefois dans les cours où l'on retrouve l'élaboration la plus achevée de la périodisation foucaultienne (moments platonicien, impérial, chrétien et cartésien) à côté de laquelle les informations contenues dans les deux derniers tomes de *Histoire de la sexualité* paraissent presque fragmentaires. De plus, les derniers cours consacrent de nombreuses analyses à des thèmes peu développés dans les livres (cynisme, direction de conscience, etc.). C'est pourquoi leur publication est si précieuse.

Dans les deux premières sections de *Foucault et la philosophie antique*, les auteurs abordent les rapports de Foucault aux trois grands systèmes hellénistiques que sont le stoïcisme, le scepticisme et l'épicurisme. Le premier chapitre (T. Benatouil) présente une minutieuse étude comparative du stoïcisme chez Deleuze et Foucault. Notons cependant que, contrairement à ce qu'affirme l'auteur (33), l'intérêt de Deleuze ne disparaît pas après *Logique du sens* (Minuit, 1969) comme en témoigne, vingt ans plus tard, *Le Pli. Leibniz et le baroque* (Minuit, 1988, 71–2) où la doctrine stoïcienne est associée à la production de la première logique de l'événement. Le chapitre suivant (L. Jaffro) relève quelques «distorsions» dans l'interprétation foucaultienne d'Épictète chez qui la rhétorique ne s'oppose pas aussi abruptement à la *parrhêsia* (dire-vrai) que Foucault le laisse entendre. L'auteur insiste aussi de manière fort instructive sur la trop

grande rigidité de la périodisation de Foucault qui l'empêche de considérer l'anti-car-tésianisme d'obéissance stoïcienne qui s'est développé dans le XVIII<sup>e</sup> anglais (notamment chez A. Smith et Shaftesbury). Le troisième chapitre (V. Laurand) approfondit les analyses consacrées par Foucault à la doctrine du mariage chez Musonius Rufus. Au chapitre suivant, l'auteur (C. Lévy) discute l'exclusion par Foucault du scepticisme dans l'exploration de la pensée antique. Foucault aurait volontairement omis de discuter les thèses sceptiques pour éviter de se confronter à ce «versant nihiliste du souci de soi» qui fragiliserait le «processus historique de la construction du sujet qu'il a voulu mettre en évidence» (134). Le cinquième chapitre (A. Gigandet) tente de reconstruire l'unité des références sporadiques de Foucault à la doctrine épicurienne. La troisième et dernière section de l'ouvrage traite plus spécifiquement des «pratiques de l'âme». On y étudie d'abord le passage, déterminant pour l'analyse foucaultienne, allant de l'antique direction de conscience fondée sur le souci de soi à la direction de conscience chrétienne orientée vers le salut et le renoncement à soi (M. Senellart); on revient ensuite sur le paradoxe du platonisme qui maintient une tension entre l'*epimeleia heautou* -souci de soi- et le *gnôthi seauton* -connaissance de soi- (A. Castel-Bouchouchi); et on souligne enfin le fait que l'impératif d'origine nietzschéenne repris par Foucault «Fais de ta vie une œuvre d'art» ne peut s'accomplir qu'au profit d'un éthique particulière de la parole créée dans la *parrhêsia* ou le franc-parler (J. Davila).

Foucault ne propose aucun retour à une expérience hellénico-romaine du souci de soi. Et c'est cette conjugaison entre l'absence d'un désir de restauration et la revendication de la philosophie antique pour notre actualité qui met le dernier Foucault dans une position à la fois délicate et stimulante. Les tomes II et III de *Histoire de la sexualité* ainsi que les derniers cours au Collège de France possèdent cette rare propriété de présenter la vivacité de la philosophie hellénistique à des non-spécialistes tout en nourrissant le débat parmi les plus initiés. Ce qui témoigne de la richesse des ultimes recherches de Foucault admirablement présentées, problématisées et souvent aussi critiquées de manière éclairante et constructive par les auteurs de *Foucault et la philosophie antique* dont on aurait peut-être souhaité obtenir de brèves notices bio-bibliographiques.

ALAIN BEAULIEU, *Université McGill*

**Géophilosophie de Deleuze et Guattari**

MANOLA ANTONIOLI

Paris: L'Harmattan, collection «Ouverture philosophique», 2004; 268 pages.

Dans son récent ouvrage intitulé *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Manola Antonioli (publications récentes: *L'écriture de Maurice Blanchot. Fiction et théorie*, Paris: Kimé, 1999 et *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris: Kimé, 1999; collaboration à *Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Cahiers de Noesis, no. 3, printemps 2003, ainsi qu'à *L'Abécédaire de Michel Foucault*, Mons/Paris, Sils-Maria/Vrin, 2004) se donne pour tâche d'identifier les apports de la réflexion du psychanalyste Félix Guattari dans la pensée de Gilles Deleuze qui est encore trop souvent aujourd'hui étudiée de manière autonome. Pour Manola Antonioli, il apparaît clair que la multiplicité interne de cette œuvre commune constitue la force d'une écriture et d'une pensée qui y puisent une formidable capacité d'ouverture sur les multiples territoires qu'elles se pro-posent d'explorer. Les ouvrages qu'ils ont signés en commun constituent des «agencements machiniques» auxquels chacun des deux auteurs apporte des rouages mis au point dans une activité de recherche et d'écriture précédentes. Deleuze a ainsi évoqué cette expérience de collaboration: «Une philosophie, nous avons essayé d'en faire Félix Guattari et moi, dans *L'Anti-Œdipe* et dans *Mille plateaux* qui est un gros livre et propose beaucoup de concepts. Nous n'avons pas collaboré, nous avons fait un livre puis un autre, non pas au sens d'une unité, mais d'un article indéfini. Nous avons chacun un passé et un travail précédent: lui en psychiatrie, en politique, en philosophie, déjà riche en concepts, et moi, avec *Différence et répétition* et *Logique du sens*. Mais nous n'avons pas collaboré comme deux personnes. Nous étions plutôt comme deux ruisseaux qui se rejoignent pour faire un troisième qui aurait été nous» (Gilles Deleuze, entretien avec Raymond Bellour et François Ewald, *Magazine littéraire*, no. 257, septembre 1988, 17). En soulignant les enjeux d'un dialogue qui fut incontestablement décisif pour Gilles Deleuze, Manola Antonioli entend plus particulièrement interroger la proximité entre *géographie* et *philosophie* en montrant comment notre compréhension du monde contemporain appelle une redéfinition, voire une réévaluation des notions d'espace et de territoire. En effet, à la multiplication des temporalités coexistantes à laquelle on assiste aujourd'hui, il faut ajouter la multiplication des espaces et la complexification de notre inscription dans le territoire. S'il est désormais impossible de construire un (grand) récit d'une succession d'événements, régi par des lois de stricte causalité, orienté d'un point de vue téléologique, «il est également impossible de parler des territoires comme d'entités naturelles, figées et immuables. En témoigne l'évolution de la géographie, qui n'est plus l'étude de l'enracinement séculaire d'une communauté humaine dans un milieu

naturel, mais une analyse des flux et des réseaux, des paysages urbains et des mutations induites par l'industrialisation et l'informatisation» (14). Les réalités technologiques, l'informatisation des sociétés sont telles que nous vivons de plus en plus au croisement de plusieurs territoires et de plusieurs temporalités. Il devient désormais difficile d'identifier des oppositions, des structures binaires, d'établir, par exemple, une opposition tranchée entre sédentarité et nomadisme. Nous sommes tous, au moins virtuellement, nomades et sédentaires. Dès lors, ces fameux concepts de réseau, de flux, de nomadisme s'avèrent interrogés non plus pour eux-mêmes, mais à la lumière d'événements qui dominent la période actuelle. Loin donc de se limiter à un simple exercice d'exégèse, Manola Antonioli suggère des grilles de lecture qui permettent d'interpréter les complexités du temps présent, complexités qui nécessitent que soit définie une logique transversale ouverte sur la complexité des devenirs. Une telle logique est en effet de plus en plus nécessaire pour lire les «nouvelles cartes aux frontières mouvantes» (31). Il est à cet égard indéniable qu'une des grandes qualités de cet essai est d'apporter des mises au point tout à fait rigoureuses sur des concepts qui se trouvent abondamment vulgarisés aujourd'hui. Comme l'auteur le rappelle avec justesse, ce qui intéresse Deleuze dans le terme de nomadisme (contrairement à ce qu'on a l'habitude de penser et de répéter), ce n'est pas l'idée d'extrême mobilité ou d'une errance paroxystique (d'ailleurs il ne cesse de nous rappeler que les circuits coutumiers des nomades sont beaucoup plus fixes qu'on ne le pense, que les vrais nomades ne bougent pas beaucoup), mais surtout la forme de distribution dans l'espace (qui devient dans sa philosophie, espace mental, espace social, espace politique et esthétique) à laquelle nous renvoie l'étymologie de ce mot. Les nouvelles technologies de la communication s'avèrent être un excellent exemple d'une telle distribution. Internet est autant un lieu de maîtrise qu'un lieu de fuite, il devient l'exemple même d'un entrelacs de lignes, partagé entre les pouvoirs financiers et étatiques qui essaient de le maîtriser, se segmentariser et de fixer les flux qui le traversent et les lignes de fuite qu'il crée et qui échappent en partie à toute tentative de contrôle, entre la menace d'isolement qui semble peser sur les internautes confinés volontairement dans une auto-ségrégation technologique et les contacts multiples qu'il permet de nouer (33). Liée à ce mouvement qui bouleverse les structures traditionnelles, la question de la mondialisation est également centrale dans cet essai. Qu'en est-il du nouveau régime de domination qu'elle semble impliquer?

Il paraît de nos jours évident que l'analyse du pouvoir ne peut pas se limiter aux instances modernes, aux «segments durs» constitués par des centres visibles du pouvoir (l'État, l'armée, l'Église, l'école), mais tout centre de pouvoir visible n'est que le lieu où rentrent en résonance toutes sortes de micropouvoirs, des devenirs imperceptibles où le pouvoir n'existe qu'à

l'état diffus et démultiplié (111). Il est donc de plus en plus difficile de se limiter à identifier des systèmes d'oppression et des opprimés comme deux ensembles bien distincts. La tâche de toute analyse politique, économique ou sociale devient dès à présent bien plus complexe. Dans la carte géopolitique et géo-économique du monde actuel, il s'agit plutôt d'interpréter des lignes de force en suivant les devenirs involontaires d'une multiplicité de lignes ou de dimensions entremêlées, dures ou souples, microscopiques ou macroscopiques : «Quand on projette aux limites de l'univers une image du maître, une idée d'État, ou de gouvernement secret, comme si une domination s'exerçait sur les flux moins que sur les segments et de la même façon, on tombe dans une représentation ridicule et fictive» (G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris: Minuit, 1980, 257). L'hétérogénéité vient constituer une caractéristique fondamentale de tout le processus de mondialisation en cours, dont Deleuze et Guattari signalaient avec lucidité, et cela dès 1980, les prémises. À l'effacement progressif des frontières étatiques et des limites de la souveraineté nationale s'accompagne le brouillage des frontières entre des phénomènes commerciaux, religieux, politiques et culturels : «L'État-nation, tel qu'il a été construit par la modernité européenne, présuppose un lien solidaire et défini entre un peuple, un appareil politique, policier et militaire centralisé et un territoire dont les frontières peuvent être bien définies, une unité politique homogène et souveraine, qui fait face à d'autres unités souveraines à l'extérieur de ses frontières. Or la caractéristique essentielle des organisations internationales contemporaines est celle de transgresser les frontières et les barrières étatiques, d'où la tendance actuelle à parler d'organisations transnationales, qui passent à travers les frontières étatiques» (158). On assiste en effet à une déterritorialisation du pouvoir et à une crise de l'État qui est perpétuellement dépassé par la puissance des flux économiques, par les exigences du capital qui interviennent dans la politique et qui empêchent l'État d'être le centre de la réalité politique et de son interprétation. Les États sont bien impuissants devant le pouvoir des actionnaires et se montrent souvent bien incapables de réguler les délocalisations d'entreprises : «La stratification et l'appareil de capture vertical qui est au fondement de la forme-État a tendance à s'affaiblir face à la transversalité des flux d'argent, de travail, d'information et de personnes de nature horizontale et transétatique» (161).

Cependant, Deleuze et Guattari refusent la thèse selon laquelle le capitalisme mondialisé pousserait à une homogénéisation inéluctable des formations sociales dans le cadre des relations économiques internationales. Une telle tendance n'est en fin de compte qu'apparente. D'une part, on continue de remarquer une grande hétérogénéité des États. D'autre part, le capitalisme international laisse subsister en sa périphérie une certaine polymorphie : «Ces formations sociales hétéromorphes ne constituent pas

des survivances ou des formes transitionnelles, puisqu'elles sont déjà impliquées à un certain degré dans le système d'échange capitaliste, mais inadéquates aux conditions et aux dimensions du marché mondial» (162). Plus le capitalisme mondial installe à la périphérie une haute industrie et une agriculture hautement industrialisée, réservant provisoirement au centre les activités dites post-industrielles (électronique, informatique, conquête de l'espace, surarmement), plus elle crée dans le centre aussi «des zones périphériques de sous-développement, des tiers-mondes intérieurs, des Sud intérieurs. Masses de la population livrées à un travail précaire (sous-traitance, travail intérimaire ou au noir), et dont la subsistance officielle est seulement assurée par des allocations d'État et des salaires précarisés» (G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, 586). En outre, l'informatisation planétaire est loin d'être si univoque. Félix Guattari émet à cet égard l'hypothèse selon laquelle il existe la possibilité de faire passer la machine sous le contrôle de la subjectivité. Pourquoi cependant les potentialités créatrices portées par les récentes évolutions technologiques et télécommunicationnelles n'aboutissent pour l'instant qu'à un renforcement des formes d'asservissement machinique et à l'appauvrissement de l'expérience subjective et collective? Qu'est-ce qui pourrait enfin nous permettre d'accéder à une «ère post-médias», à des révolutions de l'intelligence et de la création? À ce niveau de questionnement, le pari de Guattari est que d'autres modalités de production subjective deviennent concevables. D'autres formes de partage de savoir et de pouvoir, des formes alternatives de réappropriation existentielle, esthétique et politique pourraient être élargies à l'ensemble des collectivités humaines. À cet égard, Manola Antonioli rappelle à la toute fin de son ouvrage ces quelques mots d'Édouard Glissant dont la pensée s'inscrit particulièrement bien dans l'horizon de cette lecture stimulante de Deleuze et Guattari : «Ce que l'on appelle mondialisation, qui est l'uniformisation par le bas, le règne des multinationales, la standardisation, l'ultralibéralisme sauvage sur les marchés mondiaux, pour moi c'est le revers négatif d'une réalité prodigieuse, que j'appelle la mondialité. La mondialité, c'est l'aventure sans précédent qu'il nous est donné à tous aujourd'hui de vivre, dans un monde qui pour la première fois, réellement et de manière immédiate, foudroyante, se conçoit à la fois multiple et unique, et inextricable. C'est aussi la nécessité pour chacun d'avoir à changer ses manières de concevoir, de vivre et de réagir, dans ce monde-là». Dans une époque de fragmentation généralisée, cette référence positive à l'écrivain et philosophe antillais (qui aurait sans doute mérité d'être plus développée) devient pertinente pour Manola Antonioli dans la mesure où Édouard Glissant propose une pensée «archipelique» qui s'accorde bien avec la philosophie de la déterritorialisation. Il y a derrière cela un enjeu ontologique ou «co-ontologique» primordial. Car nous devons en effet apprendre

à habiter autrement nos villes, nos territoires et à concevoir différemment nos enracinements, nos corps, nos pratiques politiques, sociales et artistiques. L'instabilité et le déséquilibre de l'île déserte sur laquelle nous nous trouvons ouvrent de formidables possibilités de recommencement et de transformation: «L'île est le minimum nécessaire à ce recommencement, le matériel survivant de la première origine, le noyau ou l'œuf irradiant qui doit suffire à tout reproduire» (G. Deleuze et F. Guattari, «Causes et raisons des îles désertes», dans *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, Paris: Minuit, 2002, 16). Mais pour que cela devienne possible, il faudra probablement renoncer à l'illusion d'une unité originelle, d'une unité d'avant la séparation, d'une origine perdue que l'on pourrait un beau jour retrouver. Il faudra au fond apprendre à renoncer à toute forme de nostalgie et à accepter la persistance d'un chaos et de ses devenir. Car toute origine est déjà séparée d'elle-même, disloquée, soumise à une altérité qui fait que nous ne sommes nous-mêmes qu'en étant conscients des parts d'hétérogénéité irréductibles qui nous constituent. Or pour Manola Antonioli, l'aventure de la «mondialité» ne sera possible que dans un monde en archipel, «monde aux multiples interfaces, qui multiplie les échanges, les passages et les rencontres. Deleuze et Guattari n'ont jamais cessé de soumettre l'image de la pensée au tremblement et à la discontinuité, ont inlassablement décrypté les ritournelles et les clichés qui figent notre temps vécu, les visages et les paysages qui uniformisent nos espaces et notre relation à autrui» (256–7).

PIERRE-ANTOINE CHARDEL, *Collège International de Philosophie (Paris)*

***Nature: Course Notes from the Collège de France***

MAURICE MERLEAU-PONTY. Compiled by Dominique Ségard. Trans. Robert Vallier  
Evanston: Northwestern University Press, 2003; 313 pages.

If you too are the sort of person who feels guilty saying good morning to your books after oversleeping until seven on a Saturday morning, adding this one to your Merleau-Ponty collection will hit you something like adopting a child of an uncertain species. But you will have none of the certainty of a *Stuart Little* here—even the happy existential dilemma of *Mighty Aphrodite* will seem like (somebody's) child's play in comparison. But just like the best of Woody Allen, or a delightfully sappy Herman's Hermits tune that reminds some of us of days before we had ever even heard of Proust, phrases from

this book will haunt the back of your head for the rest of the weekend. You will occasionally suspect that the spirit of Albertine is being alluded to in *Nature: Course Notes from the Collège de France*, but you will never be sure, even when the bells are being rung with all of the uncertain author's might. This translated "book" was not actually "written" by Merleau-Ponty. About 200 of its 284 pages of text proper consist of transcriptions of notes taken by students who attended three of Merleau-Ponty's courses, in 1956–57, 1957–58, and 1959–60. As the translator tells us, "They are ... the 'written traces' of three courses he gave at the Collège de France on the theme of the concept of Nature" (xiii). (Reader beware: the *theme* of the concept of Nature!) As the translator properly cautions us: "Because of the nature of these 'Course Notes on Nature,' because they are either student notes or personal notes to himself, and, at any rate, are not polished pieces that Merleau-Ponty himself wished to publish, the reader must be attentive to certain hermeneutical risks" (xiv). Also: "Like the working notes, these course notes need to be read and interpreted with hermeneutical care and rigor; and like the working notes, these course notes reveal the mind of a philosopher at work. In short, even if we cannot say that this is a text 'by' Merleau-Ponty, there is a wealth of material in these courses that allows us to see Merleau-Ponty's thinking in action, unfolding itself, groping its way to expression, coming into its own; and so this material will repay careful study" (xv).

With the publication of the translation of this "book" in the Northwestern series, we witness the loudly announced birth of the Merleau-Ponty Industry. This is not necessarily a bad thing—especially if it can supplant the intellectually corrupt Heidegger Industry that has preoccupied "Continental philosophy" (and a good chunk of the Northwestern series) for the past half century. But this text embodies bad habits that yield hermeneutic nightmares. This "book," marketed by Northwestern as "by" Merleau-Ponty, pays more attention to the words than it does to the ideas, and it is suspicious already on that count (traces of traces of traces, all in the name of the "author"). But it also does an abysmal job of attending to the words. This appears to be entirely an editorial issue, and not the fault of the authors, whoever they may have been. Here are two of the problems (and they are as representative as they are glaring): (1) The cover page tells us that the text is "Compiled and with notes from Dominique Ségard. Translated from the French by Robert Vallier." But when we consult the copious notes—which are, in themselves, outstanding—we read things like this (287, n. 14 to Chapter 1, Part 1, First Course): "Benedict de Spinoza, *Ethics*, bk. 3, prop. 4. Merleau-Ponty translated this text himself during the course, and so I have here translated his translation." Who is the "I" here? It must be

Vallier. But then how do we establish the authorship of all of the other notes—of any of the notes? Which are Vallier's and which were penned by Ségliard (who is cited as their author)? There is no apparatus offered in the text, so it is impossible for an honest scholar to make an honest reference to any of the notes in this text. Despite the obvious erudition of the authors of the notes, their efforts were wasted. Nobody can cite any of these notes from this translation. This crucial part of the text is useless for the purpose of scholarly reference, and this is a great shame (for the notes really are instructive). Again, the Press and the editors are to blame for this, not the author or translator. (2) The second problem I will mention is purely typographical, but it suggests a lack of scholarly attention (or perhaps competence) that is as shameful as it must be embarrassing to the Press and the editors. Page 3 quotes (it seems) from Lachelier as follows: "The words of a language are not tokens and are themselves a  $\Phi\upsilon\sigma\iota\zeta$ ." Anybody who has done even a couple of weeks of undergraduate Greek should be able to recognize the two problems in that presentation of the Greek word (no accent;  $\zeta$  instead of  $\varsigma$ ). It is obvious that this is not a simple oversight (and neither can it be attributed to sloppy scholarship on the part of Lachelier), for we find the same ( $\zeta$  instead of  $\varsigma$ ) error consistently repeated (e.g. at pages xix and 199).

Such excruciating textual problems as these serve only to exacerbate those hermeneutic difficulties already signaled by the translator. While the serious student of Merleau-Ponty will have to read these texts—but they are definitely best read in the original French (first published by Éditions de Seuil in 1995, with subsequent collections of notes published in 1996 and 1998)—we shall all do better to stick with *The Visible and the Invisible*. (It would be hard to improve on Alphonso Lingis's translation, which works admirably at following that *logos*.) Northwestern has long been a major publisher of works in phenomenology. This makes it especially disappointing to see that they have failed to proofread basic Greek (i.e., the alphabet) and to attend carefully to the texts they quote.

JEFF MITSCHERLING, *University of Guelph*

***Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology***

MIGUEL DE BEISTEGUI

Bloomington: Indiana University Press, 2004; 390 pages.

Miguel de Beistegui makes a very bold move in *Truth and Genesis* to rethink philosophy in light of the ontico-ontological difference, but in a way that is augmented from its Heideggerian roots to fit into the sphere of modern science. He believes that philosophy is at a turning point and must reinvent itself. To that end, this book takes a novel and experimental approach to philosophy as the "ontology of difference," wherein metaphysics and physics, or philosophy and science, find new relation. This is a lengthy, dense, and ambitious research project that attempts to think Being anew through the thought of Martin Heidegger and Gilles Deleuze. It is, in fact, new insofar as it departs enough from Heidegger and Deleuze to say something fresh and unexpected to both philosophy and modern science. In contrast to much of the phenomenological tradition, and most of what twentieth-century ontology argues, de Beistegui proposes that science, i.e., quantum mechanics, chaos and complexity theory, non-linear dynamics, etc., provides access to Being and the ontological difference just as well as language and art. "If Being is said indeed poetically, it is also said mathematically" (16).

The book is divided into three relatively independent sections. Part One establishes the backdrop for his overall project through an examination of the basic structure of classical ontology, with particular attention given to Aristotle's metaphysics. This part also briefly covers the development of metaphysics that leads de Beistegui to what he considers to be "the last moment in the evolution of modern metaphysics" (78), where he engages Hegel. Part Two presents a surprisingly readable account of Heidegger's thought—considering the subject matter and the space allotted—with detailed attention given to his *Contributions to Philosophy*. Here, de Beistegui discusses Being as it is "for us" and difference as associated with truth. In Part Three, he presents his most interesting and original work, first by offering an all-too-brief examination of contemporary science and its connection to metaphysics, and then by interjecting Deleuze (focussing on *Difference and Repetition*) into all that precedes to this point. Here, de Beistegui discusses Being "in itself" and difference as associated with genesis. He sees the thought of Deleuze as having both extended and kept open the Heideggerian ontico-ontological difference, as well as "having provided the ontological materialism suited to our scientific modernity" (187).

To overcome philosophy's current fragmentation and increasing specialization, de Beistegui proposes that philosophy must first find a new

relation to its own metaphysical tradition in a way that overcomes the Aristotelian ontological legacy. To do this, philosophy must begin with Heidegger's differential conception of Being as the proper response and alternative to classical ontology. It must then turn toward Deleuze—parting with the phenomenological and, in particular, the Heideggerian critique of science—as an example of how to construct a metaphysics (ontology) in light of the challenges presented by science. De Beistegui argues that what has been missing is a two-sided conception of Being. There is the side of Being often identified with phenomenology (i.e., where art and language are the happening or grounding of Being) and there is Being in its mathematical-genetic side (the side de Beistegui identifies primarily with Deleuze). Philosophy, as ontology, will be by means of this two-sided conception of Being where there is “no movement, no progression from one side to the other, but a co-existence of differences” (338).

Within his new metaphysics, de Beistegui is not concerned with any sort of grounding, science of first principles, or conception of beings as onto-theology. Further, it is not enough that philosophy and science, and their new relation, be merely of an emerging philosophy *of* science, as if philosophy and science are amalgamated or conflated. Instead, philosophy and science remain entirely distinct in their mutual “un-grounding (*effondement*)” (21); neither is subservient to the other but, instead, exist as mutually supportive. Curiously, though persuasively, he argues that natural science constitutes the consummation of prior metaphysics and becomes our new metaphysics. It is “the contemporary state of our metaphysical destiny” (190). However, science is unable to think difference. Philosophy alone can do this. Science opens the way to conceiving of nature in terms of difference and event, but it cannot think its own ontology. This opening is evident in contemporary scientific advances such as those in quantum theory and thermodynamics, which have left us with a world that can no longer be considered merely objective, and “a science that is no longer its own ground” (208). Hence, “ontology can and must be as open to naturalism as to phenomenological intuition, as open to science as to art” (338).

If readers are not initially put off by the Preface (where the author describes the book as “incomplete,” “complex,” “long,” “asking for trouble,” and so forth), they will be struck by the irresistible invitation to conceive of philosophy originally, as well as by the author's candour that this book is “an adventure ... an experiment ... a first step” (xi), rather than a closed system or comprehensive treatment. These are the kinds of descriptions one might expect from an author who recognizes his own perfunctory and careless work, but such is not the case here as it is a very carefully constructed text. Having said that, the complexity of issues does not allow for easy access,

and readers should be prepared to move between Aristotle, Heidegger, modern science, and Deleuze without much provision for those not already partially familiar with the material.

Further, one cannot help but be struck by the sheer gravity of the project and the author's outrageous claim of bringing together philosophy's countless scattered identities with a transformed ontology that, in the end, does not stray far from either Heidegger or Deleuze in originality. But this is not a criticism so much as a response to the fascinating arrangement in which the author shows great command of both thinkers, including an awareness of modern science, and is able to show how all this might mean the unification of contemporary philosophy—in excess of the sciences.

De Beistegui's project is self-admittedly ambitious, and the scope of his questions makes weighing the success of the book difficult. “What of philosophy today? Of what is philosophy (still) capable? To what can it aspire” (ix)? The nature of his project caters to the perception that he is excessively naive or, more surprisingly, that his project might have merit despite its formidable ambition. His questions, of course, cannot find satisfaction in a single volume, but as a “first step” this work is a promising beginning.

JASON C. ROBINSON, *University of Guelph*

***Challenging Postmodernism: Philosophy and the Politics of Truth***

DAVID DETMER

Amherst, NY: Humanity Books (Perseus), 2003; 355 pages.

In writing *Challenging Postmodernism*, David Detmer sets out four specific goals: to “write an accessible, nontechnical discussion of current philosophical controversies surrounding the ideas of relativism, objectivity, social constructionism, and truth,” and which “defends the idea of objective truth and attempts to show that doing so is a matter of considerable political importance” (12); in so doing to “engage with the texts and arguments of the postmodern anti-truth squad” (11); critique postmodernism from a “politically leftist perspective” (12); and “approach these issues from a position heavily (and favorably) influenced by continental philosophy” (12). Detmer's book comprises nine chapters, titled “Husserl's Critique of Relativism,” “Self-Referential Inconsistency,” “The Argument from Disagreement,” “Sartre's Defense of Truth,” “Truth in Ethics and Politics: Sartre vs. Rorty,” “What Is Objectivity? Sartre vs. the Journalists,” “The Anti-Truth

Squad," "The Limitations of Rationality and Science? Noam Chomsky, O. J. Simpson, and Alan Sokal," and finally "Chomsky, 'Political Correctness,' and the Politics of Truth." Despite its length, Detmer's book in the end does not truly "engage the texts of the postmodern anti-truth squad" (11) at all and amounts to little more than a generalized critique of the postmodern (specifically relativist) epistemological positions espoused by a variety of contemporary sociologists, historians, scientists, and philosophers.

Detmer's point of departure is to reiterate the criticisms leveled by Edmund Husserl in the prolegomena to his *Logical Investigations* against the psychologistic epistemologies of his time. Detmer espouses the contemporary relevance of Husserl's criticisms and re-articulates them specifically to address the position of Tom Bridges, a contemporary thinker whom Detmer offers as an exemplar of the type of postmodern thinking he seeks to criticize. The point of this first chapter, and the analysis of Husserl it presents, is to establish the central concept to be employed throughout the book's indictment of postmodern/relativist epistemologies—namely, what Detmer labels "self-referential inconsistency." Simply put, Detmer, following Husserl, rejects positions that postulate the impossibility of achieving objective truth, for the substance of such statements precludes the possibility that they themselves could be objectively or universally true. For example, in response to the position that all truth is constructed, and valid, solely within the particular culture that articulates it, Detmer (repeatedly) poses the question, "If all 'truth' is merely relative to a particular culture, then is not *this* truth merely relative to the culture in which it is asserted?" (18) Detmer's following chapter offers eight varying formulations of his notion of "self-referential inconsistency" along with examples to illustrate their sometimes subtle distinctions.

In Chapters 2, 3, and 4 Detmer presents the bulk of his critical epistemological analysis, scrutinizing what one might call the common or pedestrian relativist position as well as more sophisticated relativist positions. Detmer cites comments made by comedian Steve Allen in a book called *Funny People* as an exemplary formulation of pedestrian relativism. He then takes Richard Rorty to task as an example of a more sophisticated relativist position. According to Detmer, both Allen's and Rorty's positions suffer from self-referential inconsistency. The only significant difference between the two positions is that Rorty anticipates Detmer's criticism and attempts to defuse it by insisting that his claims are meant to be interpreted in terms of their ethical, rather than their epistemological, connotations. Detmer balks at Rorty's attempt to reinforce his notion of truth by consensus through an appeal to authorial intention, and rightly so, as he mounts a wholesale rejection of Rorty's position and his subsequent defenses of it.

The five remaining chapters of *Challenging Postmodernism* are devoted to Detmer's critical political analysis, in which he attempts to draw out the political repercussions of the prevalence of postmodern/relativist positions. As already suggested by their titles, in these chapters Detmer draws heavily upon Sartre for his defense of objectivity with respect to both epistemological and ethical concerns, and upon Chomsky for his criticisms of the American media's exploitation of (what Detmer would have us believe is) the naivete resulting from the prevailing relativism of contemporary Western society.

Generally speaking, Detmer is successful in his attempt to present an accessible, non-technical discussion of current philosophical controversies surrounding relativism, objectivity, social constructionism, and truth. It is this same aspiration, however, that limits Detmer's ability to fulfill his announced goal of engaging the texts and arguments of the "postmodern anti-truth squad." Indeed, Detmer does quote and make numerous references to the works of those figures he identifies, in Chapter 7, as members of what he calls the "anti-truth squad." Indictments of self-referential inconsistency are leveled against such thinkers as literary theorists Michael Bérubé and Stanley Fish, as well as political scientist Walter Truett Anderson. On the other hand, only passing mention is made of figures like Martin Heidegger and Jacques Derrida, in whose work the relativist epistemologies Detmer seeks to criticize are founded, and who occupy indisputably supreme positions of influence over postmodernists across disciplines. Given the seminal position in postmodern thought that Heidegger and Derrida occupy, the reader might expect that they would figure more prominently in a critique of postmodernism, especially one that seeks to engage postmodern texts, despite the level of abstraction, and subsequent inaccessibility, that such a treatment might require.

Despite these shortcomings, Detmer's contribution to the ongoing debate concerning postmodern epistemologies, politics, and postmodernism in general remains a valuable introduction to the arguments, criticisms, and agendas of a few of the more popular representatives of postmodern thought.

DARRYL J. MURPHY, *University of Guelph*