

In the final sections, Ravaisson offers a brief summary of the work as a whole and then broadens his analysis into an onto-theology. Continuity and repetition weakens sensation and feeling and thereby extinguishes pleasure and pain. (69) Echoing Aristotle, the mechanism of habit, the very same thing that turns a continued activity into a need, is that which assures us of solid moral character after continued action. (69) As good actions are repeated, and the feelings weaken and turn into tendency and need, the tendency to perform good actions takes over and we are increasingly able to enjoy the good actions that we perform. Just as the end of movement can inhere in our being by becoming a habit, the idea of the good “descends into these depths, engendering love [in the powers of the soul] and raising that love up to [the good].” (71) But, what could guarantee this notion of the good in us? And what could guarantee that it is the good provokes love in us? In a spiritual turn, Ravaisson suggests that “It is God within us, God hidden solely by being so far within us in this intimate source of ourselves, to whose depths we do not descend.” (71)

Interesting for phenomenologists working on the habit body, deconstructionists working on auto-affection, Foucauldians interested in the uptake of processes of subjectivation and interpellation, Aristotelians hoping to unpack virtuous character for an embodied subject, and even critical and psychoanalytical theorists looking for connections between unconscious and conscious processes, Ravaisson’s ideas and their influence are just beginning to be understood, and this thoughtful volume is a welcome news for the curious philosopher of habit. Ravaisson’s *Of Habit* is a brief but remarkable gem sure to find meaningful impact on the philosophy of habit.

John Protevi, *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009; xvii + 241 pages. ISBN: 978-0816665105.

Review by Janet M. Phillips, University of Alberta.

The autonomy of the political subject is a much-debated concept within philosophy. On the one hand, many schools of thought presuppose a rational cognitive subject—that is, the individual who collects information,

processes it, and locates him- or herself within it to make a premeditated decision. (3) On the other hand, “leftist” schools of thought understand the subject to be limited by the social context within which he or she exists. (3) The social forces constantly surrounding us shape our behaviour. In his *Political Affect*, John Protevi enters this debate by offering an alternative to both the rational cognitive and socially constructed models of the subject. His central argument is that subjectivity is at times circumvented entirely with a direct connection between the somatic and the social. (xi) Merging cognitive science with social theory and philosophy in a unique and fascinating approach, he is successful at demonstrating the connection between the social and the somatic in what he labels “political physiology” (xi) at every stage of the text.

Political Affect begins with an exploration of key concepts from social theory and cognitive science that Protevi then relies upon throughout the rest of the book. Such concepts include “complexity theory,” a postulate of nonlinear dynamics centred upon the formation of simple structures out of the complex web of a system’s features. (5) Equally intriguing is the notion of “emergence,” or the longer-term coming into being of short-term systemic constraints upon the behaviour of the system’s components. (8) We also learn about “development systems theory” (DST), which suggests that systems comprise both a genetic component, or “blueprint” preceding them, as well as an epigenetic component, or “background” within which that blueprint is shaped into an actual system. (19) Protevi employs this theoretical backdrop to suggest that subjects are at the same time embodied in the somatic and embedded in the social. (28–29)

Protevi proceeds by identifying three concepts central to his own work. The first term, “bodies politic,” locates humans within embodied and embedded processes on two different scales, the compositional and the temporal. (37) In terms of composition, bodies politic range from the first-order, or personal body politic to the second-order, or group and civic bodies politic. (37) Time-scales upon which these bodies politic manifest are short-term, mid-term, and long-term. However, Protevi stresses that these compositional and temporal scales be employed for analytic, not definitional practices, as existing bodies politic overlap between all of these scales. The second key term, “political cognition,” refers to how these bodies politic employ political categories to understand events. (33) The third term, “political affect,” after which the book is ti-

bled, denotes the way in which the social acts directly upon the body politic in that body's making sense of its social environment. As Protevi summarises, "we make our worlds in making sense of situations, but we do so only on the basis of the world in which we find ourselves." (35) Political affect polarises an objective political physiology from subjective political feeling. (45)

After advancing these three terms the author explores the tradition of "the organism as the judgment of God" within Western philosophy. (61) This tradition, two examples of which are identified by Protevi in Aristotle and Kant, takes the organism as a "hierarchically ordered body politic" situated within "a divine natural order." (61) Adopting a materialist Deleuzian ontology, Protevi follows in the footsteps of Deleuze and Guattari to depart from this tradition, advancing a model of the organism understood as the patterning of the biological by the social. (61, 89) Hence, the organism is stratified as "a centralized, hierarchical, and strongly patterned body" (107) as opposed to the "theo-bio-political" model of traditional Western philosophy. (61)

With this understanding of the organism, Protevi proceeds with the most fascinating aspect of the work by examining three case studies through the lens of political affect. In the first case, an examination of Terri Schiavo's persistent vegetative state (PVS), he employs Deleuze and Guattari's work to suggest that after entering PVS, Schiavo was de-stratified—that is, she moved from a subjective to a strictly organic functioning. (129–30) Therefore, debate surrounding whether or not Schiavo had the right to die misses the point: a rights-based discourse relies upon there being a subject who can stake a claim to rights in the first place. For Protevi, that subject was divorced from her organic surroundings upon entering PVS. (131)

In his second case study, an examination of the Columbine high school tragedy, Protevi argues that discussions centred upon social factors that may have influenced the shooters overlook political affect entirely. (143) Employing the distinction between subjectivity and agency central to an understanding of political affect, Protevi suggests that shooters Klebold and Harris experienced a state of rage that bypassed their subjectivity in favour of the direct interaction of their somatic selves with their social environments. (149, 158) Ultimately, "the practical agent of the act of killing" at the high school was "the Columbine killing machine consisting of Klebold-Harris-bombs-guns-school." (158)

The subjectivities of Klebold and Harris were not involved in the actual carrying out of the event.

The third case study is an examination of race and fear in the immediate aftermath of Hurricane Katrina. For Protevi, delayed government responses to the disaster reflected racialised fear. (177) Fear is an instance of affective cognition, prompting the somatic to respond immediately without interaction on the part of the subjective. (175–77) Employing the concept of emergence, Protevi suggests the components of this fear developed diachronically starting in colonial Louisiana, manifesting synchronically with the hurricane. (169, 181) This fear conflicted with the solidarity displayed by citizens of New Orleans in their coming together to aid each other directly following the event. (163) Ultimately, government should not stand in contrast to that solidarity but should be “the organized expression” of it. (183)

This book demonstrates a considerable number of strengths. More specifically, it is refreshing to read a work that transcends disciplinary boundaries to merge cognitive science with social theory and philosophy. By approaching the topic in this manner, Protevi provides an innovative take on the theme of the political subject within Western philosophy. Although the introduction of cognitive science to the topic is accompanied by complex cognitive theory and equally complex language, Protevi makes these concepts accessible to the reader, utilising the first chapter to take the reader through what are uncharted waters in political philosophy. He is successful in this endeavour. Furthermore, with his use of case studies, the first two parts of his book come together in his locating concrete examples of political affect in recent political events. The cases themselves are a real highlight of the work. Surrounded by controversy in the media, yet quite recent events, they serve as compelling points of analysis and a prime opportunity for the reader to witness Protevi’s theory of political affect in action.

Protevi’s work prompts questions for even further studies of political affect. From an ethical perspective, there is something troubling in the suggestion that subjectivity is sometimes bypassed in favour of the direct interaction of the somatic with the social. For, without subjectivity, how do we hold individuals accountable for their actions? Protevi observes that conditions required for political affect emerge diachronically but that events stemming from these conditions manifest synchronically. Yet, in examples such as the Columbine high school trag-

edy and the racialised fear following Hurricane Katrina, how can we affect factors that emerge diachronically to prevent equally horrific events? Admittedly, these questions are steeped in normativity and as Protevi's work is meant to examine what is rather than what should be, he should not be held to account for their remaining unanswered. Protevi's work challenges disciplinary borders, provides a fresh approach to an understanding of subjectivity, and is brimming with compelling case studies. For these reasons Protevi's text is well worth reading and will challenge what we thought we knew about the political subject.

Paul Redding. *Continental Idealism : Leibniz to Nietzsche*. New York: Routledge, 2009; 229 pages. ISBN : 978-0415443074.

Compte rendu de Morgan Gaulin, Centre canadien d'études allemandes et européennes, Université de Montréal.

Professeur de philosophie à l'Université de Sydney et « Fellow » de l'Académie australienne des humanités, Paul Redding a publié d'importants ouvrages d'histoire de la philosophie dont *Hegel's Hermeneutics* en 1996 et *The Logic of Affect* en 1999. Son dernier ouvrage, consacré à la philosophie idéaliste continentale, revêt à notre sens un intérêt considérable pour les historiens puisqu'il en établit une histoire peu commune. Au lieu de faire débiter l'idéalisme avec Kant comme cela est habituellement le cas, Redding le fait remonter jusqu'à Leibniz.

Dans un premier temps, Redding met à mal la vision, assez répandue il est vrai, d'une pensée kantienne voisine de l'immatérialisme de Berkeley, qui postule que la matière n'existe pas. Redding rappelle que Kant lui-même se fit le critique de la thèse de Berkeley sur la matière en s'appuyant sur une lettre du premier à Beck datée du 4 décembre 1792 dans laquelle il précise qu'il s'attache à l'idéalité de la forme de nos représentations (espace et temps) et non, à l'instar de Berkeley, à l'idéalité des objets eux-mêmes et de leur existence (1). Au lieu de privilégier l'axe Kant-Berkeley, Redding examine l'axe Kant-Leibniz. Pour comprendre l'idéalisme kantien, nous devons ainsi faire appel à un idéalisme de la forme des objets dont Kant est le légataire, idéalisme qui se situe en droite ligne avec la distinction platonico-aristotélicienne entre forme et matière. Cette distinction, réactivée par Leibniz dans la *Monadologie*, in-

siste sur l'idéalité de la forme comme produit de l'espace et du temps. Le second chapitre (20-35) examine donc en détail la *Monadologie* pour ensuite, dans les chapitres 3 à 6, s'intéresser à ce que Kant en tira. Les chapitres 7 à 10 traitent à leur tour de la manière dont des penseurs tels que Reinhold et Fichte, Schlegel et Schelling, Hegel, Schopenhauer et Nietzsche, ont réagi à cet idéalisme.

Le second geste de Redding consiste à préciser ce qu'il entend par « idéalisme continental ». Pour lui, l'idéalisme qui se développe chez Kant et qui connaît son apogée avec Hegel se caractérise avant tout par une thèse sur l'objet de la métaphysique. Cette thèse, nommée par Redding « Strong TI » (« idéalisme transcendantal fort »), s'intéresse à un monde construit par la pensée : « *the development of idealism in the post-Kantian period was to develop the program of strong TI, the investigation of a world that was not 'there anyway,' but which had been constructed by the human mind throughout its own developmental history* » (2). Entrepris par Leibniz, ce développement repose d'abord sur la monade qui est sans extension et qui possède sa propre appétition. Il s'agit d'une forme de spiritualisme qui est proche de ce que l'on retrouve chez Kant et les postkantien. À ce titre, il est intéressant de noter que Redding se range du côté de Justin Smith et Erik Halldór. Dans un article paru en 2004, ces auteurs défendent l'idée d'un Leibniz platonico-chrétien pour lequel il n'y a pas de matière sans forme (voir « Christian Platonism and the Metaphysics of Body in Leibniz », *British Journal for the History of Philosophy* 12, 2004). Cette position invalide alors les deux thèses adverses selon lesquelles 1) il n'y a que de l'esprit et 2) il n'y a que de la matière. Entre ces deux thèses, Leibniz postule que tout est vivant et possède une âme (pananimisme). Redding examine en détail le rapport de Kant à Leibniz, mais ce qui nous interpelle c'est avant tout la discussion de la *Critique de la faculté de juger*, dans laquelle Kant aborde un concept capital : l'hypotypose, manière dont la beauté est représentée par la moralité. Pour Kant, l'hypotypose est une représentation symbolique; le philosophe y voit une façon de donner un aspect sensible à nos idées. L'intérêt philosophique pour l'hypotypose repose sur le fait qu'elle présente un amalgame entre l'esprit et la matière qui fait fit des deux thèses que Kant dénonce : l'immatérialisme stricte à la Berkeley et l'empirisme radical.

C'est à partir des réflexions de Kant sur la faculté de juger que Redding nous enjoint à comprendre l'idéalisme comme une philosophie

pour laquelle il n'y a que des représentations et non pas comme si l'esprit était capable de modeler la matière à sa guise. Cet idéalisme ne postule pas de causalité Esprit-Monde ou Esprit-Matière. La discussion autour de la critique hégélienne de l'idée kantienne de Dieu trouve alors toute sa pertinence (138f.). Selon Hegel, Kant aurait transposé la vieille idée chrétienne d'un Dieu inconnaissable dans le domaine de la connaissance en formulant l'idée correspondante d'une chose-en-soi tout aussi inconnaissable que le Dieu de la théologie chrétienne. Il s'agirait, selon Hegel, d'une nouvelle forme de croyance que l'on retrouve non seulement chez Kant mais aussi chez Fichte et Jacobi. Redding exploite bien la démarche de la *Phénoménologie de l'esprit* en rappelant, entre autres choses, que Hegel refuse l'hypothèse d'une division entre l'esprit connaissant et le monde. Pour Hegel, une telle division est illusoire. Ce qu'il nomme la certitude de soi-même (au chapitre 4 de la *Phénoménologie*) se pose, tel que Redding le rappelle, comme ce qu'il y a de plus fondamental dans l'ordre du connaître (147). Chez Hegel, la chose-en-soi est ainsi éliminée au seul profit de la conscience de soi qui se sait toute puissante car elle sait que toute chose ne se comprend qu'à partir d'elle. Seulement, cette doctrine de la conscience qui ne conçoit rien qui ne lui soit séparé est habitée, tel que le note Redding, d'une contradiction. Tout ce qu'elle désire, elle le réalise, si bien qu'à la fin elle ne fait qu'épuiser progressivement son désir, se menant ainsi à l'extinction. La seule chose qui puisse la garder en vie et satisfaire son désir de manière durable est une autre conscience-de-soi, un *alter ego*. Redding remarque que cette conscience hégélienne ne se confronte pas à une énigmatique chose-en-soi qui lui résiste mais à elle-même. C'est ce que Hegel nomme *Esprit*, dans lequel, selon Redding, culmine l'hypothèse d'un idéalisme transcendantal fort.

Les postures de Schopenhauer et de Nietzsche sont ensuite examinées et caractérisées comme des philosophies ambivalentes quant à cet idéalisme fort. Parfois en accord, parfois en désaccord avec l'idéalisme des formes hérité de Kant, Schopenhauer et Nietzsche ont, chacun à leur manière, critiqué l'idéalisme. En effet, si Schopenhauer peut sembler se rapprocher de Fichte en ce qu'il postule que la connaissance résulte d'une volonté toute puissante, Redding précise qu'il s'en écarte de manière significative parce que Fichte présente son absolu selon des caractères impersonnels alors que Schopenhauer le conçoit au contraire comme une instance arbitraire, psychotique, voire même irrationnelle. Redding montre ensuite que sur la question de l'esthétique Schopenhauer se

rapproche de Kant en ce qu'il pense que l'art et la morale sont liés. Le beau nous permet de dépasser la volonté parce que dans notre attirance et notre contemplation de la beauté nous nous détachons de nos pulsions. Ce qui, selon Schopenhauer, permet ce détachement c'est non la matière de l'objet d'art mais sa forme (159). Les arts ont donc en ce sens une puissance ascétique, nous transportant du monde des affects et de l'arbitraire dans celui des pures formes.

Nietzsche aussi est lié à l'idéalisme des formes de Kant. Redding s'attaque au problème de l'éternel retour, qui peut selon lui être compris de deux manières distinctes. Il peut être interprété comme une thèse cosmologique et scientifique ou encore, et c'est le pari de Redding, comme une interprétation idéaliste du temps (169). Pour défendre sa thèse, Redding fait appel au travail d'Alexander Nehemas dans son *Nietzsche : Life as Literature* (1985) car c'est ce dernier qui a rapproché la vision dionysienne de la nature telle que l'expose Nietzsche dans son *Zarathoustra* aux philosophies de Leibniz et de Kant. En particulier, lorsque Nietzsche fait dire aux animaux qui accompagnent Zarathoustra que *le centre est partout*, il s'agit d'une vieille doctrine d'origine néo-platonicienne reprise par Maître Eckhart puis perfectionnée par Nicolas de Cues et Leibniz. Ce qui fait dire à Redding que Nietzsche devait avoir une bonne connaissance des écrits du Rhénan, ce sur quoi nous émettons des doutes même s'il est vrai, comme le rapporte Redding, que Nietzsche cite longuement Eckhart au § 292 du *Gai savoir*. De cette doctrine d'un centre mobile, Leibniz a tiré l'idée que toutes choses sont liées et le postulat de la circularité du temps. C'est cette circularité que le Surhomme nietzschéen se doit d'affronter, et Redding rapproche alors la théodicée leibnizienne du meilleur des mondes possibles du la volonté du Surhomme de revivre éternellement sa propre vie comme si elle était la meilleure. Rapprochement discutable mais constructif; seulement, il aurait été encore plus profitable pour Redding de relire attentivement ce que Nietzsche dit à propos de Leibniz car cela lui aurait permis d'appuyer encore davantage sa comparaison entre Nietzsche et Leibniz. Il est rare, en effet, de voir Nietzsche si élogieux envers un philosophe allemand.

Une autre qualité indéniable de l'ouvrage de Redding, en plus de la précision avec laquelle il traite du rapport de Kant à Leibniz puis de celui de Hegel à Kant, est de prendre en compte les développements récents de la recherche sur les premiers romantiques (*Frühromantiker*),

trop souvent laissés de côté par les historiens de la philosophie. Redding se sert des travaux les plus récents et démontre que, loin de n'être que des figures littéraires, ces romantiques ont fait de réelles avancées dans le domaine philosophique. S'inspirant du travail de Beiser (surtout dans *The Romantic Imperative* (2003)), Redding explique que Schlegel refuse le fondationnalisme inhérent à la philosophie de Fichte (122-25) de même que l'intuition intellectuelle, qui ne serait selon lui qu'une rémanence du mysticisme (123). Schlegel est partisan non d'un sujet absolu comme chez Fichte mais d'un sujet habité d'une contradiction, à la fois fini et infini. Redding évoque à ce sujet le concept schlégelien de *Wechselgrundsatz*, jugé crucial par Manfred Frank (dans son *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, p. 181), et dénotant un « Je » pris entre deux alternatives, dans un va-et-vient entre deux principes premiers.

Ce que l'on nomme donc trop facilement « idéalisme continental » reçoit dans l'ouvrage de Redding une définition précise. Cette définition constitue un développement et un enrichissement significatifs de la thèse formulée en 2002 par Frederick Beiser dans son *German Idealism : the Struggle against Subjectivism* suivant laquelle la philosophie postkantienne poursuit la lutte amorcée par Kant contre le subjectivisme. L'hypothèse d'un idéalisme fort fondé sur l'idéalité des formes a ainsi l'avantage de remettre au second plan ce que Redding nomme un idéalisme faible, qui prend appui sur l'idée selon laquelle nous ne pouvons connaître que des apparences, les choses-en-soi nous demeurant cachées. Cette image d'un Kant sceptique en métaphysique, si juste soit-elle, demeure en effet peu utile lorsqu'on tente de comprendre la succession des philosophies postkantienne.

Bernard Stiegler, *Acting Out*. Stanford: Stanford University Press, 2009; 93 pages. ISBN: 978-0804758697.

Review by Maxwell Kennel, University of Waterloo.

Arising after the deaths of Jacques Derrida and Gilles Deleuze, Bernard Stiegler has become an important name in contemporary French philosophy. Situated between younger philosophers in France such as Quentin Meillassoux or Mehdi Belhaj Kacem, and the older group such as Fran-