

PHILOSOPHIE

GUILLAUME D'OCCAM, *Somme de logique*. Première partie éd. et trad. du latin Joël BIARD. Ed. bilingue français-latin. Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1988. 15 × 22, 6-XXIV-244 p.

Voici pour la première fois en version française une traduction de la *Somme de logique* de Guillaume, « le Venerabilis Inceptor ». Accompagnée du texte latin lui-même, repris de l'édition procurée par les spécialistes franciscains de Saint-Bonaventure (État de New York), elle est due à un chercheur autorisé, M. Joël Biard.

Il n'est pas question ici de revenir sur l'importance et la nouveauté de cet écrit composé probablement à Londres en 1323. Ce qu'on en trouve ici dans le premier volume représente à peu près le quart de l'ensemble. On peut déjà, par ce début, vérifier le soin avec lequel le traducteur transpose de façon rigoureuse et homogène le vocabulaire systématique et précis de l'original. C'est pourquoi il convient de rendre hommage non seulement au traducteur et annotateur qui, dans l'Introduction, s'explique notamment sur les intentions et orientations de ses notes, essentiellement pédagogiques, mais également à l'éditeur qui assume avec l'aide du Centre national des lettres la tâche courageuse de mettre à la disposition du public l'un des grands textes de la fin du Moyen Âge, jamais traduit en français (c'est-à-dire opaque jusqu'ici à une proportion croissante de non-latinistes, capables d'y trouver une voie d'accès à une certaine connaissance élémentaire du latin de Guillaume), cependant que l'utilité d'une version française convenable ne saurait échapper, s'agissant d'un auteur relativement peu pratiqué dans les milieux philosophiques et théologiques, aux connaisseurs du latin en général.

En fin d'introduction, J. Biard cite sobrement quelques livres et articles fondamentaux, dont les plus denses et les plus intéressants sont peut-être en français ceux de P. Vignaux (*Dictionnaire de théologie catholique*) et de Maurice de Gandillac (*Histoire de l'Église*, de Fliche et Martin, vol. 13). Si l'on s'intéresse au rayonnement complexe de la pensée occamienne sur les classiques, je me permettrai de citer la confrontation que j'ai tentée naguère entre Guillaume et Hobbes dans un article des *Archives de philosophie* (avril 1985, 1<sup>re</sup> partie, octobre 1988, 2<sup>e</sup> partie). Par son entreprise, qui, je l'espère ardemment, sera menée à son terme et ne rencontrera que le minimum des inévitables difficultés que rencontrent

toujours les authentiques efforts culturels, J. Biard aura fourni un travail de qualité, largement dépendant, certes, de l'établissement du texte par les franciscains de Saint-Bonaventure, mais à l'aise dans ce cadre qu'il a su élaguer de toute érudition pour remettre à son éditeur un premier volume réellement pratique et d'un prix abordable. Il fallait saluer cette réussite.

Jean BERNHARDT.

Giordano BRUNO, *Le Banquet des cendres*. Trad. et prés. par Yves HERSANT. Combas, Éd. de l'Éclat, 1988. 12,5 × 19, 165 p., index, bibliogr. (« Philosophie imaginaire », 8).

Depuis plus de trois ans, on assiste dans le monde de l'édition française à un regain d'intérêt pour les œuvres et la pensée de Giordano Bruno. Il était temps, après plus de vingt ans d'un silence presque intégral. Heureusement, à la fin de l'année 1987, Bertrand Levergeois, publia aux éditions Berg international la traduction d'un ouvrage très important de Bruno : *L'Infini, l'univers et les mondes*. En 1988, parut également chez Dervy-Livres la traduction française, établie par Marc Rolland, de la précieuse et intéressante étude (bien que trop unilatérale) de Francès A. Yates sur *Bruno et la tradition hermétique*, publiée en anglais vingt-quatre ans plus tôt.

Voici à présent que Yves Hersant vient de publier son excellente traduction de la *Cena de le ceneri* que Bruno avait fait paraître à Londres en 1584 et qui n'avait jamais été traduite *intégralement* en français. Auparavant, les lecteurs de langue française ne disposaient que d'une traduction partielle et souvent fort incorrecte de la *Cena* publiée par Émile Namer en 1965 aux éditions Gauthier-Villars dans la collection « Un savant dans le texte ». *Le Banquet des cendres* constitue le premier volet d'une trilogie que les éditions savantes de Bruno ont commodément appelée « les dialogues métaphysiques italiens », et qui comprend également *L'Infini, l'univers et les mondes*, ainsi que *La Cause, principe et unité* traduit par E. Namer en 1932 et réédité en 1982 dans la collection « Les Introuvables ». Voici donc une trilogie complète qui met en circulation un ensemble indispensable à la fois pour la diffusion directe des idées de Bruno en français et pour une meilleure connaissance de la pensée italienne de la Renaissance si souvent entrevue à la hâte dans des ouvrages superficiels et de seconde ou de troisième main.

La traduction élégante de la *Cena* par Yves Hersant n'a nullement aplati la verve bouillonnante de Bruno qui s'était explicitement proposé d'imiter Rabelais. Cette traduction intégrale reconnaît les difficultés de la langue toute particulière de Bruno et tente de les résoudre au mieux avec souplesse et rigueur tandis que la traduction partielle de Namer les contournait ou les ignorait purement et simplement. On regrette l'absence totale d'apparat critique qui aurait été sinon indispensable du moins fort utile, sans pour autant prétendre à l'exhaustivité de l'édition Giovanni Aquilecchia. De la page IX à la page XV, M. Hersant met en

garde le lecteur contre toute perspective « réductrice » de la pensée subtile du Nolain, en cela on ne peut qu'approuver cette initiative.

La *Cena* se présente comme une suite de cinq dialogues rédigés sous une forme qui rappelle de façon notable certains passages de la comédie que Bruno avait publiée deux ans plus tôt en 1582 : *Il Candelaio* (Le Chandelier). Cependant, la *Cena*, en prenant pour cadre le banquet organisé en l'honneur du philosophe Nolain par des docteurs anglais le 14 février 1584, c'est-à-dire le mercredi des Cendres, présente à la fois une première critique de la cosmologie aristotélico-ptoléméenne traditionnelle, l'exposé de la pensée copernicienne (telle que Bruno l'entend), et enfin la doctrine brunienne de l'Univers infini et des mondes innombrables. Bruno prend soin dans l'*Épître liminaire* adressée à son protecteur, Michel de Castelnau, seigneur de la Mauvissière, ambassadeur du roi de France auprès de la reine d'Angleterre, d'exposer avec rigueur le plan détaillé du contenu argumentatif de chacun des cinq dialogues. Mis à part l'éloge audacieux de Copernic et la situation de sa pensée par rapport à la tradition ancienne, le premier dialogue n'est qu'une simple amorce de l'ensemble. Quant au second dialogue, qui se borne à rapporter les circonstances qui sont à l'origine du banquet, il ne présente qu'un intérêt autobiographique et constitue une petite satire mordante des mœurs londoniennes, puisqu'il met en scène avec humour le récit du transfert incroyablement mouvementé des commensaux jusqu'au lieu même du banquet. Ce n'est qu'à partir du troisième dialogue que commence le banquet proprement dit et que s'engage la dispute philosophique au sujet du copernicanisme. Dans cet important dialogue, Bruno dénonce courageusement, et bien avant Kepler, l'imposture de la première lettre-préface (anonyme) au *De revolutionibus orbium coelestium* de Copernic qui n'est pas de Copernic lui-même, mais du théologien protestant Andreas Osiander (1498-1552). Ce dernier avait tenté de faire croire aux lecteurs que l'héliocentrisme copernicien n'est qu'un pur artifice mathématique, une simple hypothèse sans véritable rapport avec la réalité effective de l'Univers. Bruno retourne contre Osiander la lettre-préface que Copernic avait dédiée au pape Paul III, dans laquelle il se présentait en physicien « qui démontre le mouvement de la Terre ». Bruno, après avoir restauré la véritable intention de Copernic, expose sa propre cosmologie infinitiste qui volatilise la sphère copernicienne des étoiles fixes ainsi que toutes les sphères cristallines ou adamantines quelles qu'elles soient. L'espace cosmique infini contient une pluralité infinie de mondes, c'est-à-dire de systèmes coperniciens revus et corrigés par Bruno, où chaque étoile est un Soleil, semblable au nôtre, entouré de son propre cortège de planètes. Ces mondes innombrables ne sont plus entraînés par des sphères cristallines concentriques, mues de façon extrinsèque, mais leurs mouvements propres sont dus à l'action d'un principe vital interne que Bruno appelle leur « âme propre », âme sensitive, intellectuelle, « et peut-être plus encore » (p. 79). Suit une analyse plus poussée de la relativité optique et de la composition des mouvements inspirée des recherches d'Oresme et de Copernic : analyse dont Galilée se souviendra mais dont il ne nommera jamais l'auteur mis à l'*Index librorum prohibitorum* par le pape Clément VIII en 1600. Le quatrième dialogue répond à toutes les objections théologiques des docteurs d'Oxford, puis il s'achève sur une très grave querelle qui opposa

*réellement* Théophile (le porte-parole de Bruno) et le docteur « Torquatus ». La discussion devient très vive et Théophile fit apporter à table le *De revolutionibus* afin de confondre son adversaire, mais Bruno commet malheureusement un grave contresens sur le texte même de Copernic (Pontus de Tyard, il est vrai, a commis la même erreur à la même époque) en prétendant que ce dernier faisait tourner la Terre et la Lune sur le même épicycle centré sur un point qui n'est « autre que la trace laissée par le compas » (p. 105). L'édition partielle de Namer, qui s'était contentée de résumer ce passage, s'est fourvoyée en pensant à tort que c'était le docteur Torquatus qui s'était trompé (cf. éd. Gauthier-Villars, p. 91). En fait, c'était Bruno qui s'était fourvoyé et qui réédita la même erreur de lecture du « *tamquam epicyclo* » de Copernic, dans son *De immenso et innumerabilibus* de 1591. Ce quatrième dialogue houleux s'achève sur un échange d'invectives qui interrompt définitivement le banquet et finit par disperser les convives. Bruno fut tant éprouvé par cette scène pénible qu'il sentit le besoin d'y revenir longuement dans le premier dialogue de *La Causa*. La *Cena* se termine, au cinquième dialogue, par un exposé d'ensemble de la cosmologie brunienne où l'auteur développe une théorie du quadruple mouvement de la Terre. On sait que la pensée de Bruno évolua par la suite et qu'elle réduisit ces mouvements au nombre de trois dans le *De immenso*.

Excellente entrée à la fois chronologique et thématique dans la pensée de Bruno, *Le Banquet des cendres* constitue un document vivant et de premier ordre sur les controverses philosophiques que provoqua l'œuvre de Copernic dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle italien. L'initiative d'Yves Hersant est de grande qualité et d'une incontestable utilité pour tous ceux qui s'intéressent à la pensée de Giordano Bruno. On ne peut que vivement recommander la lecture de ce livre qui n'est jamais ennuyeux, et qui donne envie de parcourir les autres grandes œuvres du Nolain.

Jean SEIDENGART.

Frank LESSAY, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*. Paris, Presses universitaires de France, 1988. 17,5 × 24, 291 p., bibliogr., index (« Léviathan »).

C'est un livre soigné et précis qu'a rédigé F. Lessay, attentif à la diversité des interprétations et à la nécessité de situer historiquement Hobbes dans son époque. Cinq conceptions de l'absolutisme hobbesien (ou hobbien, pour suivre l'auteur) sont distinguées tout d'abord : celle de Leo Strauss, despotique, naturaliste, conduisant au totalitarisme moderne, celle de Meinecke, anticipant plutôt le « despotisme éclairé » du XVIII<sup>e</sup> siècle, celle de C.B. Macpherson, qui le voit « prélibéral », celle de Figgis, Passerin d'Entrèves, Coleman, pour lesquels Hobbes est de ceux qui fondent proprement l'État libéral moderne, celle enfin de Zagorin, qui discerne un conflit chez Hobbes entre libéralisme (du droit naturel) et absolutisme. Mais qu'est-ce que l'absolutisme (mot qui fait partie du vocabulaire de Hobbes, il emploie l'adjectif « absolu », cf. p. 9) ? Une réalité bien difficile

à cerner avec rigueur ; seules les conditions d'une crise entre État et société ont donné à Charles I<sup>er</sup>, sans aucun projet absolutiste, l'expérience d'un exercice du pouvoir sans Parlement, le conflit commença sur la base des équivoques de l'héritage élisabéthain. L'histoire n'en garde pas moins une valeur illustrative, l'essentiel restant aux yeux du philosophe la théorie de la nature humaine, qui n'a pas égard aux contingences temporelles. Dès l'état de nature, qui n'est pas une guerre de tous les instants contre autrui, la raison est à l'œuvre et les passions agissantes qui inclinent, si possible, à la paix (p. 82). On éprouve « l'enracinement de la raison dans la réalité vitale du désir et de la volonté d'échapper à la mort » (p. 93). L'auteur remarque avec sagacité que s'il n'y a pas à proprement parler de sociabilité naturelle, cette négation reste distincte « de la nécessité que nous avons les uns des autres » (*De Cive*, cité p. 98). Le pacte social est peut-être au fond d'une métaphore et (Vialatoux, cité p. 102) « une véritable création continue de l'homme ». Il est difficile d'en rester à l'extériorité complète du souverain par rapport au contrat, il est en effet limité par la loi de nature (cf. p. 124) et son action ne s'exerce que selon la loi (cf. p. 111) : le caprice et l'arbitraire sont normalement exclus. « Procédant d'un contrat qui symbolise un vouloir-vivre universel conscient de lui-même, [la souveraineté] délègue [son détenteur] de toute obligation dépourvue de fondement rationnel et l'assujettit à toutes celles qu'impose une raison enracinée dans le désir de sécurité » (p. 127).

Il s'agit donc de préciser (titre de la troisième et dernière partie, p. 135) « nature et limites de la légitimité rationnelle », incluse dans la conception hobbesienne de la souveraineté absolue et lui donnant son sens et sa possibilité d'être reconnue et obéie. Certaines interprétations estiment Hobbes indifférent à la question de la légitimité (Cobban) ; de même, l'artificialisme radical enlève tout sens à une justification de l'arbitraire (selon Cl. Rosset) ; mais un type de légitimité survit dans le monde moderne, il se réduit à la légalité rationnelle, impersonnelle et exempte d'arbitraire (Passerin d'Entrèves). Ou alors, puisqu'il n'y a jamais aucun recours légitime contre le souverain, il faut dire que, selon Hobbes, tout pouvoir établi *de facto* est légitime (Leo Strauss, Zagorin, Hill). Le regretté H. Warrender conteste ce droit de la force : c'est une disposition de la volonté seule qui crée l'obéissance et une obligation librement acceptée qui la fonde. Selon les fines analyses de l'auteur, P. Manent discerne une aporie dans la théorie hobbesienne de la légitimité qui aboutit à une théorie autolimitative de la toute-puissance (p. 152 sq.).

En réalité, on ne saurait croire que Hobbes, en sa tumultueuse époque, ait pu ne pas se poser la question de la légitimité (cf. p. 163), il la pose sans aucun égard aux prétentions historiquement datées (cf. p. 169). Elle naît du contrat, puisque dans l'état de nature, aucune domination n'est véritablement légitime et ne manque d'entrer en contradiction avec toute autre (cf. p. 171). « La légitimité est l'expression même de la raison » (p. 175) et rejoint la croyance religieuse qui la complète (cf. p. 177). On peut penser à des analogies avec le positivisme juridique, mais à condition de reconnaître les différences qui opposent Hobbes à Kelsen par exemple : pour Hobbes, la légalité ne se suffit pas, « elle n'acquiert signification et force que dans la subordination à un principe supérieur qui est celui de la légitimité » (p. 187). Toute légalité particulière est vivifiée dans le corps

politique « dont le contrat social, fondement de la relation qui unit gouvernants et gouvernés, est le symbole. La sécurité recherchée par les hommes détermine leurs obligations et leurs droits » (p. 192). « Expression même de la raison politique, le pacte social est bien l'instrument nécessaire de la cohésion du corps politique » (p. 194).

Hobbes distingue, ce qui est révélateur, la spécificité d'une « bonne » loi : « une bonne loi, écrit-il dans *Léviathan*, se caractérise par le fait qu'elle est en même temps nécessaire au bien du peuple et claire » (cité p. 196). Aucune loi n'est injuste, rappelle-t-il, mais certaines sont requises par ce qui constitue la mission du souverain absolu, *salus populi*, et dont l'intérêt bien compris l'incite à combiner (Rangeon) interventionnisme et libéralisme. La tyrannie n'est qu'une injure sans objectivité. Quant à la persécution religieuse, elle est intolérante, la foi ou son absence ne relevant pas du registre de l'obéissance et du commandement : position originale et indépendante à l'époque. Il ne peut être raisonnable de la part du souverain de vouloir tout réglementer dans le détail, au contraire « c'est dans le silence de la loi que réside la liberté des sujets » (p. 209).

Dans son individualisme fondamental, Hobbes admet des droits non aliénables « comme une part de l'existence individuelle inaccessible à la loi et même à aucune obligation » (p. 224), ce qui nie le droit naturel en tant que force d'affrontement, mais aussi le maintient dans sa finalité profonde d'attachement à la vie. Ainsi, « fondée en loi naturelle, [la légitimité] affranchit le pouvoir [souverain] de toutes limites autres que celles de la raison. Reliée, par la loi naturelle, au droit de nature, elle rend compréhensible que le [sujet] défende sa vie et sa liberté menacées même contre le souverain dont il a autorisé tous les actes » (p. 225). D'où la précarité du pouvoir souverain absolu (qu'a soulignée Warrander) « et la puissance réelle que laisse le contrat social à chaque sujet » (p. 226). Il y a bien deux pôles dans la théorie hobbesienne de la souveraineté et un « lien nécessaire entre la protection reçue du souverain et l'obéissance qui lui est accordée » (p. 227). La souveraineté « dans l'absoluité de son être rationnel [...] possède la légitimité au même titre que l'existence » (p. 244), parce qu'elle doit en quelque sorte se vérifier en son effectivité par l'épreuve du consentement de ses sujets (une rébellion est un « instrument de mesure négatif de la légitimité du pouvoir », p. 228, dont elle accuse les erreurs, ou la déraison).

Jean BERNHARDT.

Gabriel MOKED, *Particles and Ideas. Bishop Berkeley's Corpuscularian Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1988. 14,5 × 22,5, 245 p., bibliogr., index.

En contraste avec l'idée reçue selon laquelle Berkeley fut, toute son œuvre durant, un adversaire de la philosophie corpusculaire, Moked réinstruit, de façon très originale, le dossier relatif à la continuité de la pensée berkeleyenne. Il montre que si, dans les œuvres précoces que sont les *Principes* et les *Trois*

*dialogues* (1709-1713), la critique du concept d' « essence réelle » semble impliquer un rejet de l'hypothèse corpusculaire associée, on trouve, dans la *Siris* (1744), une double admission du concept de particule : les particules sont présentées à la fois comme des entités théoriques admissibles dans des explications de la nature et comme des réalités qui ne contredisent qu'en apparence le principe « exister c'est être perçu » (car, dans la *Siris*, certaines particules sont non perceptibles par l'espèce humaine seulement du fait de leur extrême petitesse et de leur transparence). Cependant, Moked montre aussi ce qu'un tel revirement, chez Berkeley, peut avoir d'apparent et de réel. Revirement apparent, car l'auteur rappelle qu'il y avait de multiples indications, dans les *Notes philosophiques* et dans la *Nouvelle théorie de la vision*, en faveur d'un atomisme immatérialiste de Berkeley, atomisme que thématissait le concept de *minima sensibilia*. Si ces *minima* ne sont évoqués qu'une seule fois dans les *Principes* (sect. 132), ce n'est pas que la position atomiste soit abandonnée ; elle est simplement passée sous silence. Selon Moked, la raison en est que, dans les *Principes* et les *Trois dialogues*, Berkeley réfute *en bloc* la philosophie corpusculaire et matérialiste sans dissocier, dans les présupposés « matérialistes » d'un Locke ou d'un Boyle, ce qui pouvait rester à l'abri de sa propre critique, à savoir le présupposé corpusculaire. Revirement réel pourtant, car l'auteur s'attache, selon une seconde ligne d'analyse, à faire apparaître une position épistémologique très différente de Berkeley dans les *Principes* et dans la *Siris*. C'est dans les *Principes* seulement que l'on trouve la conception inductiviste de la science que l'autorité de K. Popper a attachée à Berkeley : la *Siris*, elle, mettrait en avant une tout autre conception : selon Moked, le philosophe y défend une conception hypothético-déductive des théories scientifiques que sa propre conception de l'éther et de la lumière, dans cet ouvrage, illustrerait suffisamment. Nous laisserons le lecteur juger de ce dernier point, qui nous paraît moins convaincant, mais nous livre des matériaux nouveaux sur une controverse séculaire.

Geneviève BRYKMAN.

Willy AESCHIMANN, *La Pensée d'Edgar Quinet. Étude sur la formation de ses idées, avec Essais de jeunesse et documents inédits*. Paris/Genève, Anthropos/Georg, 1986. 18 × 24,7, 679 p., bibliogr., index.

C'est un travail précieux et indispensable que présente le livre du regretté Willy Aeschmann, à qui l'on devait déjà le *Journal de voyage en Grèce* (Les Belles Lettres, 1984). On y trouve, en effet, parmi d'autres inédits, *l'Histoire de la personnalité*, rédigée par Quinet en 1823, si souvent évoquée (ainsi Viallaneix dans *La Voie royale*). Avec les *Institutions politiques dans leurs rapports avec la religion* et un *Bossuet*, on a là, sinon la clef, du moins les antécédents qui éclairent et rénovent le sens de l'œuvre d'Edgar Quinet. Bien que le tome X de la première édition les mentionne, ces textes n'avaient pas été publiés, parce qu'ils étaient des essais de jeunesse, mais aussi parce qu'il était difficile de mettre la main sur ces

manuscrits ayant subi les désordres de l'exil. W. Aeschimann les a retrouvés en 1957 à la Bibliothèque nationale. C'est finalement presque trois cents pages d'inédits, esquisses, notes, correspondances, que l'on trouve dans ce livre, avec une généalogie et une chronologie très fouillées.

Les inédits sont précédés d'une étude qui présente surtout l'intérêt de donner quantité de sources. Certes, Aeschimann est sans doute plus sensible à la poésie et à la psychologie quinétienne qu'à la philosophie de l'histoire et à la pensée politique. Percevoir « une parenté d'âme entre Quinet, Creuzer, Schelling et Jung » (p. 23) procède sans doute d'une herméneutique un peu brève ; de même, « ressentir une revendication égalitaire, presque jacobine » (p. 88) est évidemment une lecture un peu expéditive de la *Révolution* de Quinet. On se convainc difficilement que *Weltanschauung* puisse signifier, tout compte fait, « métaphysique de l'histoire » (p. 19). Il n'est pas sûr qu'il faille suivre l'auteur lorsqu'il veut que l'influence d'un Vico platonisant l'emporte chez Quinet sur Herder ; et, pourtant, les inédits doivent conduire à relire différemment l'essai sur Herder. Mais, si Aeschimann est très soigneux dans l'établissement des textes, ses interprétations sont parfois précipitées. Rien ne prouve, par exemple, que Quinet ait vraiment lu, dès 1828, la *Phänomenologie des Geistes*. L'achat d'œuvres de Hegel dans les années trente (voir p. 254) ne nous paraît pas laisser de traces profondes dans la pensée quinétienne.

Quoi qu'il en soit, l'immense mérite de l'ouvrage d'Aeschimann est de présenter les grands inédits, qui apportent tout un matériel à ce qu'on pourrait appeler une philosophie de l'histoire et une philosophie politique comme pensée de la « ruine ». Mais, indépendamment même de la production ultérieure de Quinet, *l'Histoire de la personnalité*, qu'il intitule aussi *Histoire de la conscience humaine et de la personnalité morale*, ainsi que l'étude des institutions sont des documents essentiels d'un processus d'historicisation et de socialisation qui déplace et déborde largement les cadres dans lesquels on a coutume de lire Quinet et une bonne part de la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle.

Pierre PÉNISSON.

John STUART MILL, *Système de logique déductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*. Trad. sur la sixième édition anglaise par Louis PEISSE. Liège/Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988. 15 × 22, 571 p. (« Philosophie et langage »).

Cet ouvrage, en 1844, avait révélé Mill comme philosophe de premier plan. C'est à la fois une somme et un monument<sup>1</sup>. S'il fut dédaigné puis « oublié »

1. Les deux tomes de 1866 étant réunis en un seul volume sans changer la pagination, nos références seront abrégées en « I, 22 » pour « t. 1, p. 22 », et « II, 248 » pour « t. 2, p. 248 ».

de ce côté-ci de la Manche<sup>2</sup>, il continue d'exercer son influence dans le monde anglo-saxon<sup>3</sup>. Système complet de logique, il traite : des propositions (Livre I), du raisonnement (L. II), de l'induction (L. III), des opérations auxiliaires de l'induction (L. IV), des sophismes (L. V), de la logique des sciences morales (L. VI).

Sauf dans le dernier livre, Mill y reprenait la structure et les thèmes de la logique classique et scolastique, proposant presque partout des réponses neuves, parfois originales, aux vieilles questions sur les « noms » (nous dirions les « termes ») et la signification (I, 22 sq.), les catégories (I, 47 sq.), la classification (I, 130 sq.), la définition (I, 149 sq.), le syllogisme (I, 185 sq.), les genres (groupes naturels, classement par séries) (II, 248 sq.), les sophismes (II, 294 sq.). Il y aborde, en outre, de nombreuses questions concernant les lois (I, 356 sq., I, 521 sq.), la causalité (I, 365 sq.), les hypothèses (II, 1 sq.), le hasard (II, 47 sq.), les probabilités (II, 58 sq.), l'analogie (II, 83 sq.), la comparaison (*passim*), l'abstraction (II, 192 sq.), la croyance (II, 161 sq.), etc.

Selon Mill, la logique doit commencer par examiner le seul instrument dont dispose la pensée, surtout quand elle raisonne : le langage (I, 16) ; il revient fréquemment sur les conditions du langage scientifique et philosophique (par exemple, II, 214 sq.). Dans son chapitre sur les « noms » et leur référence, Mill soutient que les « noms sont les noms des choses et non des idées » (I, 22) ; sa sémantique distingue noms singuliers et noms généraux, dénotation et connotation, noms concrets et noms abstraits, etc., et développe une typologie des termes qui n'a rien perdu de son intérêt<sup>4</sup>. Il renvoie dos à dos conceptualistes (Locke, Kant) et nominalistes (Hobbes, Condillac) (I, 119 sq.)<sup>5</sup>. Il fait souvent remarquer que nos idées n'imposent rien aux choses, mais que c'est l'inverse. Ainsi, dès son commencement, cette logique est marquée au coin d'un franc réalisme.

S'appuyant largement sur les sciences modernes de la nature, Mill dénonce les illusions des métaphysiciens. Il accuse aussi bien la prétention de fonder de soi-disant principes *a priori* dans une intuition tout hypothétique (contre Hamilton, cf. I, 64, 394 et *passim*) que l'indigence des méthodes baconiennes défendues par Macaulay, ou les faiblesses de la théorie de l'induction comme colligation de Whewell (I, 334 sq.).

Dans ces conditions, peut-on qualifier Mill d'empiriste ? Certes, il défend les principes de l'associationnisme, mais il les amende passablement : au fil des discussions, ils sont même parfois « dépassés » quasi dialectiquement. Ce qui trompe, c'est sa terminologie héritée de Locke et de Hume. Mais ce serait une grave erreur d'en conclure, comme le fit Husserl, que sa logique est un « psychologisme ». Mill critique les « intuitionnistes » et subjectivistes. Ce qui est « inconcevable » à une époque (par exemple, un mouvement sans moteur) devient très concevable et paraît très « rationnel » à une autre (principe de l'inertie), mais

2. Sauf par TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, Hachette, 1864, p. 339-429.

3. Cf. John Stuart Mill's *Philosophy of Scientific Method*, éd. abrégée et préfacée par Ernst NAGEL, New York, Hafner, 1950.

4. Marc DOMINICY consacre sa préface presque exclusivement à ce sujet.

5. TAINE l'avait bien vu, *op. cit. supra* n. 2, p. 345.

seule l'expérience perfectionnée et répétée nous en a persuadé<sup>6</sup>. Les conditions de l'expérience bornent ou plutôt délimitent de façon mouvante les connaissances possibles, répète-t-il. Aucun principe n'a de valeur absolue ou en soi. Aucun n'est à l'abri d'une révision. L'intuition rationnelle est un trompe-l'œil<sup>7</sup>.

Mill entend néanmoins que la logique procure à la science un véritable titre à la vérité, ce que lui contestait Hume qui s'enfermait dans le cercle du scepticisme. A l'encontre de son prédécesseur, il pense avoir résolu le paradoxe logique de l'induction. Aux lois empiriques suffisent les méthodes de Bacon qui permettent de comprendre Kepler, fait-il observer, mais pas Newton ou Laplace (I, 518, 527 sq. ; II, 8 sq., 25, 38 sq.). A relire l'exposé complet des fameux canons (I, 425-448) ou méthodes 1) de concordance, 2) de différence, 3) des résidus et 4) des variations concomitantes<sup>8</sup>, on voit que pour lui ce ne sont pas des « méthodes pour inventer les hypothèses et découvrir les causes », mais des critères rigoureux pour vérifier les lois causales une fois celles-ci découvertes, ce qu'il appelle « les prouver ». Sa logique inductive n'est pas une logique de la recherche ou de la découverte, mais de la preuve ! Il s'agit de réduire les conditions de la preuve dans le domaine expérimental à des règles aussi strictes que le sont celles du syllogisme pour les raisonnements déductifs<sup>9</sup>. D'ailleurs, il ne mettait pas ces quatre canons sur un même plan : la méthode de concordance seule est insuffisante comme preuve de la vérité d'une loi causale (I, 433). Mill n'est pas si loin du « raisonnement expérimental » de Claude Bernard, ni des « conjectures et réfutations » chères à Popper. On cherche en vain la « candeur » de Mill dans sa doctrine de l'induction<sup>10</sup>.

En conséquence, il ramène les procédés déductifs à un rang logiquement plus modeste. Que les mathématiques soient caractérisées par leurs démarches rigoureuses, que l'on peut réduire et analyser en syllogismes, ne supprime pas le rôle fondateur qu'y exerce l'induction<sup>11</sup>. Il reconnaissait pourtant les services rendus par la déduction dans les raisonnements et sa part croissante dans les sciences<sup>12</sup>.

Finalement, ce qui frappe le plus dans cet ouvrage, c'est le sens de la diversité des méthodes et des voies de la connaissance. Mill insiste à bon droit sur la différence entre lois empiriques et lois causales (II, 36 sq.). Il tente d'évaluer plusieurs types de méthodes empruntées aux sciences de la nature et appliquées

6. Mill se dresse contre ceux qui veulent « mesurer la possibilité des choses en elles-mêmes sur la capacité de l'esprit humain à la concevoir » (I, 275), en particulier contre la théorie de l'inconcevable de Hamilton (I, 313).

7. « L'idée d'une certitude supérieure de la géométrie n'est qu'une illusion » (II, 154).

8. En fait, il énumère cinq canons qui se ramènent à quatre (I, 429 sq.).

9. Mill propose d'ailleurs une nouvelle théorie du syllogisme, où la majeure est pour lui, non une vérité apodictique, mais une règle, une norme qui a une fonction de « memorandum » (I, 217 sq.).

10. Mot de Maurice BOUDOT, *Logique inductive et probabilité*, Paris, Colin, 1972, p. 9. Mais, « l'opposition », écrivait Mill, « n'est pas entre Déductif et Inductif, mais entre Déductif et Expérimental » (I, 249).

11. Il donne une origine inductive aux axiomes (cf. II, 143 sq.). On lui en a fait grief.

12. Tendances de toutes les sciences à devenir déductives (titre de paragraphe ; cf. I, 543 sq.). « Quoique par une transformation progressive, toutes les sciences tendent à devenir de plus en plus déductives, elles n'en sont pas, pour cela, moins inductives » (I, 249).

aux sciences humaines (ou « morales ») : géométrique ou abstraite (II, 478 sq.), chimique ou expérimentale (II, 468 sq.), physique ou déductive concrète (II, 488 sq.), enfin historique ou déductive inverse (II, 508 sq.). Il est aux antipodes d'un monolithisme épistémologique et d'un quelconque réductionnisme. Mieux que Kant ou Comte, et bien avant Bachelard, il avait dépassé les oppositions dogmatiques ; se démarquant de l' « école empirique pure » (I, 481), il préférerait se dire « philosophe de l'expérience », philosophie qui inspire l'ouvrage de bout en bout.

Pourquoi alors cette logique a-t-elle irrémédiablement et rapidement vieilli ? Parce que sa langue est compassée ? son style suranné ? Non. La vérité est qu'à la charnière de deux époques dans l'histoire des idées et des méthodes en logique, elle a pâti de la floraison des formalismes, de la mathématisation de la logique et de la logicisation de la philosophie. En outre, les conceptions de la nature se sont rapidement modifiées. Il lui a manqué de reconnaître le bouleversement qu'apportait la théorie de l'évolution de Darwin par exemple<sup>13</sup>, et s'il soupçonna l'importance des disciplines historiques, il n'en vit guère le sens épistémologique-révolutionnaire. Ingratitude de l'histoire : Mill fut justement l'un des premiers à bien comprendre la relativité historique des vérités scientifiques et philosophiques. Enfin, il fut desservi par des positions moyennes qui n'ont jamais la vertu d'attraction : même « rectifié », l'empirisme a mauvaise presse !

Cependant, plutôt qu'une butte témoin abandonnée en marge de l'histoire de la logique, il est un maillon indispensable pour passer de Hume à Russell et à l'épistémologie d'aujourd'hui. Les vues « philosophiques », sinon logiques, de Mill sont souvent prémonitoires : importance d'une analyse du langage, alliance de l'expérience et de la raison, interdépendance des faits et de la théorie, sens conjectural de la recherche des causes, diversité des méthodes, relativité des principes, historicité de la science, etc. Cette réédition française du *Système de logique* nous le rappelle opportunément.

Michel VADÉE.

Éric BLONDEL, *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris, Presses universitaires de France, 1986. 13,5 × 21,5, 357 p., bibliogr. (« Philosophie d'aujourd'hui »).

C'est un ouvrage original sur Nietzsche que nous donne ici E. Blondel. Il aborde un aspect curieusement négligé par les grandes approches (Fink, Heidegger, Deleuze, Granier) : son style marqué en particulier par la présence obsédante des métaphores et, spécialement, celles du corps. Or ce point est important à trois titres : il pose le problème de la nature de l'entreprise théorique

13. Remarque faite par E. NAGEL, *op. cit. supra* n. 3, p. XLIV-XLI. Cf. aussi II, 16-17, n. 2.

de Nietzsche ; il impose qu'on définisse une stratégie de lecture adéquate à son objet ; enfin, il engage une définition de la position philosophique de Nietzsche dans le débat idéalisme/matérialisme.

C'est le corps qui est au cœur du projet nietzschéen : la culture dans son ensemble, théorie incluse, y trouve son origine ultime. C'est dire que l'entreprise généalogique se donne comme une explication/interprétation qui rompt avec les catégories de l'idéalisme spéculatif — dualistes ou négatrices du « sensible » — et demande qu'on recoure à des méthodes « scientifiques » (physiologie, philologie, histoire) qui l'excèdent. Mais cela n'en fait pas pour autant, selon Blondel, une œuvre scientifique : la science est une modalité particulière de la culture, qui exprime elle aussi un point de vue du corps et qui ne rend pas compte du recours aux métaphores. Pour comprendre celui-ci il faut admettre que le corps, principe fondateur, ne peut se dire selon l'ordre conceptuel du discours mais seulement s'appréhender au sein d'un texte dont toutes les particularités (ruptures, guillemets, etc.) reçoivent alors une justification quasi épistémologique — jusqu'au silence final (la folie) qui marquerait l'impuissance ultime à dire ce qui peut seulement se vivre : la vie du corps. Ramener donc le texte à un discours abstrait et univoque constituerait un contresens : ce serait appréhender d'une manière purement intellectuelle une œuvre qui affirme l'impossibilité de l'intellect pur et prétend que le « vrai » (si ce terme a encore un sens) est inséparable de la corporéité et donc d'un style vivant.

Les métaphores corporelles prennent alors tout leur sens — si l'on se souvient qu'une métaphore n'est point un reflet de l'objet mais une manière de l'interpréter analogiquement : à la fois elles expriment le corps au sens où elles viennent de lui et l'expriment au sens où elles permettent de le penser. Par un cercle inévitable, le corps est donc à la fois leur principe et leur objet. C'est ici que la thèse de l'ouvrage devient la plus passionnante... et la plus contestable. Appréhender le corps métaphoriquement n'est qu'une manière de le dire, c'est-à-dire de l'interpréter puisqu'il est ultimement hors-texte. Cela signifie que la métaphorique corporelle renvoie à la métaphorique philologique qui la subsume sous elle et en marque la nature et la limite exactes : si le généalogiste est un philologue qui interprète lui-même le corps à l'aide de métaphores corporelles, alors celles-ci n'impliquent aucun matérialisme dogmatique comme pourrait le faire croire le recours à la physiologie ; bien plutôt, ne constituant elles-mêmes qu'une interprétation, elles imposent de penser le corps lui-même comme une interprétation, pris dans le phénomène général de l'Interprétation, de l'Être comme être-interprété (par le jeu de la volonté de puissance) : « Cela conduit Nietzsche, là où on attendrait un réductionnisme physiologique, à déployer épistémologiquement une métaphysique de l'interprétation dont son discours " physiologique " ne constitue en réalité que la *métaphore* » (p. 297).

Cette lecture (interprétation ?) de Nietzsche fait alors problème : a-t-on le droit d'appliquer à son œuvre ce qu'il dit des phénomènes culturels dans leur rapport au corps et donc d'en faire une interprétation au même sens : une interprétation *de* (ou *sur*) l'interprétation ? N'est-ce pas faire fi de l'intention de connaissance, voire de science, qui fait son originalité et sa modernité radicales et n'y a-t-il pas plutôt en elle le programme inouï d'une science interprétative qui l'arrache

définitivement à la spéculation ? Simultanément, n'est-ce pas occulter la tendance matérialiste forte qui la traverse et la réinscrire, sous une forme raffinée, dans l'espace de l'idéalisme que de mettre au premier plan une métaphysique de l'interprétation en attribuant aux métaphores une valeur transcendante, donc ontologique (même si l'on ajoute que ce transcendantal n'est que régulateur) ? Sur ces deux points, cet ouvrage stimulant relance le débat... qui doit être prolongé si l'on veut conserver à Nietzsche, vis-à-vis de l'idéalisme philosophique encore dominant, son caractère véritablement intempestif.

Yvon QUINIOU.

François SCHMITZ, *Wittgenstein. La philosophie et les mathématiques*. Paris, Presses universitaires de France, 1988. 13,5 × 21,5, 281 p., bibliogr. (« Philosophie d'aujourd'hui »).

Quand on considère l'intérêt constant que la philosophie a porté depuis si longtemps aux mathématiques, au point de vouloir en imiter parfois les méthodes, on est frappé par la disproportion entre les efforts déployés par les philosophes en ce domaine et le peu de sûreté des résultats obtenus. Les mêmes questions reviennent toujours : sur le statut des objets mathématiques, sur le sens des définitions, sur la valeur des raisonnements et des preuves, ... et les réponses que l'on tente de leur apporter nous plongent toujours dans des difficultés à peine déplacées depuis des siècles, alors même que les mathématiques nous apparaissent soumises à de profonds changements.

Le livre de F. Schmitz sur Wittgenstein est intéressant non parce qu'il nous apporte une philosophie des mathématiques de plus, mais plutôt parce qu'il soumet un certain nombre de prétentions philosophiques concernant les mathématiques à un doute *sceptique* qui s'élève parfois à une dimension *critique*. Sous cet angle, l'œuvre de Wittgenstein nous fait l'effet d'être, pour les mathématiques du début de ce siècle et leurs philosophies, l'équivalent de celle de Berkeley, par exemple, à l'égard de la science newtonienne de son temps : Berkeley n'avait pas la puissance mathématique de Newton mais, par son habileté *dialectique* et en dépit d'une certaine trivialité de moyens théoriques, il était tout de même capable d'embarrasser les newtoniens. Wittgenstein a joué à l'égard de Frege et de Russell à peu près le même rôle en réservant au « logicisme » du début du siècle ses coups les plus rudes.

L'ironie de Wittgenstein, qui vaut bien celle d'un Pascal ou d'un Berkeley, consiste à montrer que les efforts fregeens ou russelliens pour réduire le nombre à des propositions logiques prennent leur sens à condition d'admettre la valeur des objets et des opérations de l'arithmétique que ces mêmes propositions prétendent pourtant fonder. « C'est le calcul arithmétique banal et simplet qui permet de s'assurer de la validité des preuves russelliennes, et non le calcul russellien qui fonde et garantit la légitimité de nos opérations ordinaires » (p. 213,

216). Wittgenstein démasque de toutes les façons la *circularité* du discours mathématique qui, depuis toujours, prend ses axiomes et ses définitions *pour* établir le théorème qui est à démontrer ; la volonté des modernes de fonder logiquement les mathématiques n'échappe pas à cette *circularité*, tant de fois dénoncée au cours des siècles passés.

La très fine critique wittgensteinienne du langage est ici transposée, non sans quelque imprudence, dans le domaine des mathématiques où l'on reconnaît ses moments principaux. Comme les formes diverses du langage peuvent donner l'impression de dériver d'une forme unique ou d'un petit nombre de formes tenues pour plus fondamentales que les innombrables autres, les multiples propositions mathématiques peuvent donner l'illusion *philosophique* de dériver d'un très petit nombre de fondements que le travail mathématique peut livrer. Ainsi est-ce à condition de nier la diversité et l'hétérogénéité de ses productions que la mathématique veut *fantastiquement* s'unifier (p. 163). De la même façon, Wittgenstein dénonce, dans cette prétention « fondamentaliste », l'illusion que les propositions que l'on veut fonder renferment un sens caché dont il faudrait s'emparer par voie déductive ; et qu'ainsi « une preuve n'est que le déploiement de ce qui est déjà là d'une manière mystérieuse » (p. 197). Or le sens que l'on donne à une proposition mathématique, qui ne se distingue pas sur ce point des autres actes linguistiques, est simplement l'usage qu'on en fait (p. 159).

Par là, le travail de Wittgenstein à l'égard des mathématiques atteint une dimension *critique* en ce sens qu'il délivre le mathématicien du souci philosophique de chercher les fondements logiques de son activité. Le propos philosophique de Wittgenstein est de débarrasser l'activité mathématicienne de la philosophie illusoire qu'elle secrète malgré elle et qui l'entrave. Les mathématiciens, guéris de l'illusion de « découvrir » leurs théorèmes, sont amenés à reconnaître leur seule activité dans les mathématiques, et le domaine où ils agissent se trouve pleinement rendu à leur invention. « Ce qui confère aux mathématiciens leur caractère propre ne tient pas du tout à l'idée théorique que l'on peut s'en faire mais à la manière que nous avons de les pratiquer et de les utiliser à titre précisément de fondement indiscutable et injustifiable » (p. 263, 248).

Mais si elle veut dépasser le scepticisme et atteindre une dimension critique — en un sens très distinct de celui mis en œuvre par Kant (p. 142) —, une philosophie ne peut se contenter de détruire. Si elle est dans une force infinie tant qu'elle est en position de nier, la machine de guerre que Wittgenstein a conçue contre les fausses philosophies, qui entourent les pratiques mêmes des sciences, se retourne contre lui lorsqu'il est mis en demeure de faire quelques affirmations. C'est le cas lorsque Wittgenstein pose à nouveau la question de la preuve.

Certes, il fallait rappeler que le logicisme n'a pas mis fin au problème de la preuve ; c'est avec finesse que Wittgenstein distingue le jeu subtil du sens et de la vérité dans les propositions mathématiques et dans celles des autres disciplines. Mais lorsqu'il en vient à tenter quelques affirmations sur la preuve, Wittgenstein déçoit le lecteur. S'il est vrai que le sens d'une proposition dépend de sa preuve (p. 156) et que toute proposition n'a de sens mathématique qu'à l'intérieur d'un système de propositions, peut-on dire, sans retomber dans un scepticisme vulgaire, que la vérité d'une proposition en mathématiques ne se distingue pas de

son sens ? Une proposition ne pourrait-elle pas avoir un sens mathématique sans être vraie, lorsqu'on envisage par exemple un problème qui n'est pas encore résolu ? Il ne suffit pas, pour avoir établi une preuve, d'être assuré « que la proposition démontrée appartient bien au " système ", qu'elle montrait comme étant le sien » (p. 160) : trop de propositions sont situées dans un système sans avoir ce statut. C'est comme si l'on disait qu'il suffit de pousser une pièce conformément à des règles pour faire un « coup » aux échecs. Il est vrai que Wittgenstein apporte d'autres précisions pour qu'une proposition soit acceptée comme *prouvée* ; mais elles ne nous sortent guère des considérations par lesquelles la tradition sceptique prétend se tirer d'affaire.

Est une preuve ce qui est tenu pour tel à l'intérieur d'un groupe humain donné. La preuve en mathématique s'effectue par des moyens extra-mathématiques qui tiennent à la relativité anthropologique et même ethnique. « Ce sur quoi nous faisons fond n'est pas d'ordre " théorique ", n'est pas un ensemble de " propositions ", mais, beaucoup plus généralement, une mise en accord pratique de nos manières de faire qui s'exprime par le fait que nous disons appliquer des règles que nous ne pouvons qu'invoquer à titre de raison ultime » (p. 259). Ainsi se trouve-t-il, « qu'à notre époque, à l'intérieur de telle " forme de vie ", prévaut tel type de " fondement " » ; « toutefois, il est bien évident que cela n'est affecté d'aucune nécessité et qu'il n'y a là qu'une circonstance ethnologique contingente » (p. 258). S'il est bon de savoir que « faire des mathématiques est, comme toutes les activités humaines, une activité non mathématique » (p. 267), ce résultat nous laisse sur notre faim ; car si nous voulons bien accepter que la prégnance d'une preuve mathématique (son « image marquante », sa « force probante », p. 207-208) dépend du milieu où elle a cours, cette prégnance n'est pas la même que celle des formes perceptives ou affectives : on aimerait savoir ce qui caractérise la prégnance d'une preuve mathématique, sa force convaincante, puisque Wittgenstein a réussi à nous montrer qu'elle ne tenait ni aux prémisses d'une argumentation, ni à la cohérence logique de cette argumentation.

Socrate reprochait à Calliclès d'ignorer le pouvoir qu'exerçait la géométrie sur les hommes et sur les dieux. Force est de constater que nous ignorons toujours sa nature. Le livre de F. Schmitz se sert des textes de Wittgenstein comme d'une remarquable *topique* pour situer les problèmes. Les problèmes sont *situés* avec une exactitude telle que le jugement est sollicité et aiguisé, mais il n'est que rarement soulagé de ses tensions. Excellamment informé non seulement sur l'œuvre de Wittgenstein, prise dans son évolution, mais encore sur les mathématiques du début du siècle et leurs enjeux philosophiques, le livre de F. Schmitz fournit, à défaut d'une théorie des mathématiques, qu'il ne prétend d'ailleurs aucunement livrer, une mine de réflexions suggestives à ceux qui s'intéressent tant à l'histoire des mathématiques qu'à leur philosophie.

Jean-Pierre CLÉRO.

Yvon BRÈS, *L'Être et la faute*. Paris, Presses universitaires de France, 1988. 15 × 21,5, 224 p. (« Perspectives critiques »).

Si, dans son précédent ouvrage, Y. Brès tentait une *Critique des raisons psychanalytiques* au sens où Kant pouvait faire une critique de la physique de Newton, avec toutefois de multiples difficultés particulières car on pouvait douter — avant la parution de cet écrit — que la psychanalyse fût une science assez autonome et assurée de ses principes pour supporter le rude traitement de la critique<sup>14</sup>, dans *L'Être et la faute*, le projet est assez différent et consiste à confronter les concepts et les méthodes de la psychanalyse aux thèmes grec de l'être et judéo-chrétien de la faute. Le propos de l'auteur se trouve donc très voisin des travaux de P. Ricœur et de ceux de M. Henry ; ce voisinage est d'ailleurs volontiers avoué. La première perspective critique rendait inévitable ce discours, dans la mesure où l'inspection de la psychanalyse impliquait la mise au jour, au sein de cette discipline, de concepts et de méthodes qui avaient déjà par elles-mêmes une portée critique à l'égard des valeurs culturelles (morales, religieuses, scientifiques). La question se pose alors de savoir ce que deviennent ces valeurs à travers la critique et la pratique psychanalytiques ; et l'intérêt se dirige vers la *possibilité d'un humanisme* qui porterait en lui la critique de ses propres valeurs.

Vieille question, dira-t-on, tant de fois posée en ce siècle et déjà inscrite dans le projet même de Kant, puisque « la religion, alléguant *contre la critique* sa sainteté et la législation sa majesté [...] excitent alors contre elles de justes soupçons et ne peuvent plus prétendre à cette sincère estime que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen »<sup>15</sup>. L'originalité de la philosophie d'Y. Brès réside très exactement en sa situation à contre-courant d'efforts contemporains pour définir, sans grand succès — il faut le dire — tant la tâche est contradictoire, un nouvel humanisme. Les réflexions sur la technique contemporaine et sur la techno-science amènent parfois le penseur à mettre en question les grandes « expériences » à partir desquelles l'homme a, jusqu'à nos jours, conçu et organisé sa vie — nécessité du cycle « naissance-maturation-vieillesse-mort », nécessité de la souffrance, caractère insurmontable de la culpabilité... —, dans la mesure où la technique en a déjà dépassé le caractère de « limites » que K. Jaspers voulait y voir. Ainsi ce ne serait déjà plus l'homme que l'homme construirait, mais un être dont il ne peut avoir aucune idée, parce que tous les repères que l'on voudrait prendre pour la former seraient déjà rendus caducs par une technique qui a substitué son univers au cadre cosmologique traditionnel de nos pensées et de nos actions. Le problème d'une nouvelle morale qui intégrerait la technique, dont la seule règle semble être de faire exister le plus

14. De plus, Y. Brès y insiste (p. 100-101), la temporalité d'une science comme la psychologie n'est pas du tout la même que celle de sciences comme la physique ou les mathématiques.

15. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, Paris, P.U.F., 1963, p. 6.

tôt possible tout ce qu'elle peut faire, se pose avec une acuité quelque peu désespérante.

Or le livre d'Y. Brès est un rappel à la modestie ; d'une modestie qui confine à la provocation, lorsqu'il considère la « révolution psychanalytique » non pas dans la « prétendue découverte de l'inconscient », ni dans la « subversion du sujet (Hume et Kant s'en étaient déjà occupés !) », mais dans l'apparition, au sein de « la culture occidentale, d'une œuvre assez puissante pour rendre vie à bien des thèmes classiques »<sup>16</sup> (p. 6). Non qu'Y. Brès envisage de conseiller aux philosophes de faire l'économie de la psychanalyse et des sciences humaines : c'est tout le contraire qu'il nous demande. Mais précisément, s'il accorde à M. Henry que les sciences humaines peuvent, à la suite des sciences de la nature, entrer au service d'un technicisme qui chercherait à détruire « l'humain en tant que tel », à « fuir l'angoisse existentielle » et à « nier l'essence même de la vie » (p. 203), l'ouvrage d'Y. Brès a le mérite de vouloir « faire le point », par une connaissance précise du terrain, sur la portée réelle de l'activité du psychanalyste, parfois plus généralement du spécialiste des sciences humaines, sans commencer par sacrifier au fantastique.

On l'aura compris : Y. Brès n'est pas tendre pour les prétentions de démythification ou de démythification des valeurs religieuses et morales des années 60 et 70 ; il ne reste rien d'autre, à ses yeux, de cette ère du soupçon qu'un dogmatisme qui avait oublié de se soupçonner lui-même. Même l'athéisme de Freud, en tant qu'il s'est voulu et qu'on a voulu le présenter comme une conséquence nécessaire de l'analyse (au sens strict), n'est pas épargné. L'explication d'une valeur comme projection à l'extérieur de processus psychiques internes, dont il est possible de donner la règle, ne saurait se poser en dénonciation de cette valeur, sans excéder ses droits. De manière générale, la psychanalyse, qui a vocation — comme la philosophie — à s'intéresser à « la conduite de la vie humaine individuelle » (p. 49), ne doit pas chercher à modifier le sujet au point de traiter toute angoisse et toute culpabilité comme pathologiques. Y. Brès note à ce propos qu'il peut arriver que « la cure psychanalytique soit, pour certains patients, la première occasion d'éprouver, dans leur vie adulte, un sentiment conscient de culpabilité » (p. 15). Ce qui signifie que, loin de rompre avec les « expériences » primordiales dont parle Jaspers dans son *Introduction à la philosophie*, la psychanalyse pourrait bien avoir la tâche paradoxale de nous les faire découvrir. Non qu'elle doive se substituer à la philosophie : à chaque fois qu'elle le fait, elle s'en tire mal, feint une profondeur qu'elle n'a pas et se détourne de sa tâche curative<sup>17</sup>. A la

---

16. Ce texte doit, pour une part, être pris à la rigueur et sa règle nous vaut de belles interprétations de Platon — ce qui n'était pas tout à fait inattendu de la part de l'auteur de la *Psychologie de Platon* !

17. L'opposition de la « profondeur » à la « superficie » est liée à d'intéressantes remarques sur les événements constitutifs de l'expérience humaine (qu'on a tôt fait de traiter comme idéaux et auxquels on ferait bien parfois d'accorder plus de réalité), contre les grandes entités lacaniennes et même contre certaines entités freudiennes (Eros, Thanatos, l'Œdipe, etc.) (p. 22). Il y a, dans le dialogue de la *Réverie*, de piquantes notations sur la maladie prise par certains professionnels de la psychanalyse comme une sorte de chose en soi, radicalement opposée à ses symptômes et phénomènes.

modestie de la philosophie, qui doit accepter le partage sur le terrain éthique et une approche des valeurs qui n'est pas la sienne, doit répondre une modestie des sciences humaines, toujours promptes à glisser dans ce que Husserl a dénoncé sous les noms de psychologisme, d'historicisme, de conceptions du monde, etc.

Mais l'accord d'Y. Brès avec la phénoménologie husserlienne va plus loin encore et il nous faut prendre en compte ici le texte le plus beau, le plus drôle et, peut-être, le plus significatif d'un ouvrage remarquablement écrit : celui de la *Réverie d'un psychothérapeute amateur*. L'une des idées de l'« amateur » est dans le droit fil de ce qui était montré dans la *Crise des sciences européennes* : de même que la physique galiléenne n'a de sens qu'à partir d'un domaine qui n'a pas lui-même les propriétés de l'espace galiléen, de même les théories et la pratique psychanalytiques du psychisme n'ont-elles de sens qu'à partir d'une expérience commune et naïve de la volonté. L'interprétation du psychanalyste peut commencer et se poursuivre à partir de la décision d'un patient qui vient et revient à la consultation. Qu'en est-il de cette « décision » ? Ne conditionne-t-elle pas, à sa façon, l'interprétation ? De même, il est suggéré par l'« amateur » que la cure se déroule en faisant appel à des éléments psychologiques dont elle ne fait pas la théorie, quoiqu'ils soient conditions de l'interprétation. Si, par le ton, ce texte ne nous faisait tant penser à Diderot, il faudrait le rapprocher de la façon dont Hume montrait que la raison s'appuyait, pour constituer la physique et même les mathématiques, sur des éléments dont il lui eût été bien difficile de rendre compte par ses seules forces. De multiples remarques d'Y. Brès vont dans le même sens ; c'est dans le même esprit qu'il s'interroge sur des points ordinairement peu mis en lumière, comme la *durée* des cures, l'*échec* de certaines d'entre elles — car une analyse peut échouer et le patient est bien contraint de vivre cet échec.

Le rapprochement avec Hume ne nous vient pas par hasard<sup>18</sup> ; lui aussi est auteur de dialogues assez subtils pour laisser les oppositions ouvertes ; lui aussi répartit assez de remarques importantes entre ses personnages pour qu'on soupçonne leur auteur derrière chacun d'eux, fussent-ils occupés à défendre des positions antinomiques. Mais ne glisse-t-on pas alors vers un scepticisme, du moins vers un univers plus ambigu que celui des rigoureuses délimitations critiques ? C'est une tout autre affaire de critiquer une théorie et de regarder comment elle s'installe dans une pratique thérapeutique réelle. La pratique réelle ne saurait avoir la clarté et la précision de la théorie et ne peut appeler tout à fait le même type de réflexion. Le dialogue ne met-il pas en scène ces exigences fort différentes (celle d'une pureté doctrinale, mais aussi la nécessité pour soigner d'avoir recours à des catégories morales banales ou traditionnelles) sans être en mesure — sinon pourquoi aurait-on eu recours au dialogue ? — de trancher entre elles ? Nous nous demandons si, de la *Critique des raisons psychanalytiques à L'Être et la faute*, ne s'opère pas un glissement d'un criticisme à un scepticisme (c'est-à-dire à une certaine ambiguïté de position) qui trouve son meilleur moyen d'expression dans le dialogue et peut très bien s'accompagner d'un humanisme

---

18. Husserl d'ailleurs voyait son travail plus volontiers en affinité avec celui de Hume qu'avec celui de Kant. De plus, Hume est toujours remarquablement traité dans le livre d'Y. Brès.

authentique. D'ailleurs, ce glissement est peut-être inévitable et souhaitable : si la perspective critique s'attache à définir le point où l'on passe du côté du psychologisme, par exemple, ne faut-il pas ajouter aussitôt que la psychologie n'est vivifiante pour le philosophe que lorsque, précisément, elle excède ce point ? Une psychologie trop docile aux limitations critiques aurait-elle le moindre intérêt ?

Allons désormais jusqu'au bout de l'inquiétude que nous laisse le très beau livre d'Y. Brès : si fantastique et imprudent que soit le courant dont nous parlions en commençant et contre lequel s'inscrit la perspective de l'auteur, on ne saurait en réduire la portée comme on réduit les tentatives de « démystification » des années 60 et 70, seules prises à parti — et fort légitimement — par l'ouvrage. L'humanisme proposé par l'auteur de *L'Être et la faute*, avec la démonstration très probante que la psychanalyse lui est parfaitement compatible, peut-il nous convaincre aussi facilement de la pérennité des grandes expériences dans lesquelles il inscrit notre existence et dont G. Hottis, par exemple, a tenté de penser la récente fragilité. Il est, à cet égard, curieux que *L'Être et la faute*, qui confronte la psychanalyse avec les valeurs morales, religieuses, esthétiques, soit relativement discret sur les rapports qu'elle pourrait avoir avec les valeurs techniques. L'allusion finale à *La Barbarie* de M. Henry ne suffit pas à combler entièrement ce manque. Et la phrase de Freud citée par Y. Brès, selon laquelle « toutes nos conceptions provisoires, en psychologie, devront un jour être placées sur la base de supports organiques », ne permet pas de tenir la psychanalyse entièrement à l'abri des modifications qui peuvent affecter aujourd'hui les rapports des techniques et de la vie.

L'auteur ne nous fait-il pas craindre que le bel humanisme qu'il développe ne soit une partie perdue ? Il est du plus haut intérêt de noter que « de plus en plus, la démarche analytique [...] ne va plus de la culpabilité vers l'absence de la culpabilité mais, au contraire, de l'absence (apparente) de sentiment de culpabilité vers une certaine conscience de culpabilité » (p. 15) ; mais le fait, également noté à la même page par l'auteur, que « notre univers intellectuel et moral ne reconnaît plus guère le sentiment de culpabilité » risque-t-il d'être suffisamment pris en compte, lorsqu'on suppose, avec certains psychanalystes, que la culpabilité « serait originaire et indélébile » ? Ne faudrait-il pas, pour donner son inquiétante mesure à ce dernier fait, se demander si cette absence du sentiment de culpabilité n'est qu'apparente et regarder, sans recourir aux facilités d'une psychologie « profonde », si ce sentiment n'est pas, dans bien des cas, purement et simplement aboli ? Se poserait alors de manière cruciale le problème de savoir si une société qui ignorerait ce sentiment constituerait encore des valeurs éthiques et lesquelles.

Jean-Pierre CLÉRO.