

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

ÉPICURE, *Lettres et maximes*. Texte établi et traduit avec une introduction et des notes par Marcel CONCHE. Paris, P.U.F.; 1987. 15 × 21,5, 328 p. (« Epiméthée »).

Cette seconde édition qui, en trouvant dans la belle collection de J.-L. Marion une place de choix, succède à une première publication de même titre et de contenu sensiblement identique (sauf additions), parue aux Éditions de Mégare en 1977, dans une présentation plus modeste, est certainement assurée désormais d'un rayonnement à la hauteur de sa valeur. Certes, dès la première édition, le volume, librement repensé quant à l'établissement du texte grec sur la base de l'édition G. Arrighetti, constituait d'emblée un instrument de travail essentiel, dont l'absence, à vrai dire allègrement tolérée par beaucoup, pouvait légitimement choquer tout homme cultivé qui fût désireux de trouver un Épicure « complet » et traduit en français avec compétence, en même temps maniable et facile à se procurer. On n'entend pas ici réexaminer le détail de ces textes rescapés d'un immense naufrage mais, remarque à juste titre M. Conche, « en qualité, d'une valeur extrême » (p. 7). Les textes (Lettres à Hérodote, à Pythoclès, à Ménécée, les deux premières sur la nature, la troisième *de vita beata*, les Maximes capitales et, enfin, les Sentences vaticanes) et les interprétations, qu'en donnait dès la première édition M. Conche, ont fait en leur temps l'objet de commentaires autorisés et très favorables au travail à la fois savant et « impliqué » de l'éditeur. Mais la présente reprise doit être signalée, pour les raisons dites plus haut. C'est avec quelque regret, mais aussi l'espoir que cet Épicure pratique et solide sera d'une grande diffusion, que l'on se contentera ici de ces remarques sommaires, en laissant pour finir la parole à l'éditeur : « L'épicurisme n'est pas un simple retour, du « monde clos » des platoniciens, en particulier d'Aristote, à l'« univers infini » de Démocrite, car il refuse le mécanisme et le nécessitarisme de ce dernier, comme incompatibles avec la créativité de la nature » (p. 8).

Jean BERNHARDT.

Francis BACON, *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*. Textes trad. du latin par Georges ROMBI et Didier DELEULE, introd. et notes de Didier DELEULE. Paris, P.U.F., 1987. 15 × 22, 224 p., bibliogr., index, texte latin en regard (« Épiméthée »).

Dans la collection de J.-L. Marion, où avait déjà fort utilement paru de Bacon le *Novum Organum*, sous la plume et dans la traduction de M. Malherbe et J.-M. Pousseur (1986), il était naturel que l'on entreprit un peu plus tard de compléter le maître ouvrage du chancelier par « trois opuscules qui peuvent, écrit M. Deleule, être considérés comme les premières moutures » de ce qui ne devait être amené à la version définitive qu'en 1620 selon la date de parution, soit dans les dernières années. Ces trois textes sont le *Temporis Partus Masculus sive de interpretatione naturae lib. 3* (Production virile du Siècle ou trois livres sur l'interprétation de la nature), la *Redargutio Philosophiarum* (Récusation des doctrines philosophiques) et les *Cogitata et Visa de Interpretatione Naturae sive de scientia operativa* (Pensées et vues sur l'interprétation de la nature ou de la science opérative). La présente édition donne entre crochets la page de l'édition de référence Spedding (*Works of F. Bacon*, III), c'est-à-dire, pour le premier texte, l'édition posthume d'I. Gruter (1653) et pour les deux autres les manuscrits corrigés par l'auteur tels qu'ils ont été conservés respectivement par le British Museum et le Queen's College. Il existe une traduction française datant de 1836, dans les *Œuvres philosophiques, morales et politiques de F. Bacon*.

Sur les questions de chronologie « passablement livrées à la conjecture », D. Deleule se contente de résumer l'essentiel de cet acquis conjectural, tout en essayant d'introduire avec ingéniosité et conscience explicite des conditions d'application un nouveau critère chronologique possible, à savoir l'absence (en amont) ou la présence (en aval) de la notion d'idole (*Idol*, en angl., *Idolum*, en latin), notion de première importance dans le baconisme affirmé, quoique sous l'aspect négatif. Des premiers textes, *Of the Proficiency...* (publié en 1605), par exemple, le terme est absent ; il est abondamment présent dans le *Temporis Partus Masculus*, ainsi que dans les *Cogitata et Visa*. Sans exclure que certains textes de jeunesse aient été revus et corrigés par la suite, ce qui brouillerait cette datation, il reste admissible, tout en reconnaissant que le critère ne tranche pas absolument (puisque, cf. p. 9, la *Redargutio* semble située par le *Commentarius solutus*, note du 26-7-1608, entre cette date et octobre 1609, outre que la maturité critique du contenu n'empêche pas l'absence du terme d'*idolum* !), que les trois textes ici réunis sont tous à peu près de la même époque tardive, postérieure à 1605, où Bacon avait dépassé la cinquantaine.

On sait l'ampleur de sa déception et de sa désillusion de n'avoir pas été suivi par les grands de ce monde lorsqu'il s'efforçait de les entraîner dans la réalisation de son grand programme d'institutions nouvelles que l'on ne peut traduire adéquatement qu'en termes d'aujourd'hui, avec D. Deleule : « un véritable ministère des sciences et des techniques, [...] une sorte de bibliothèque nationale, [...] un jardin des plantes, [...] un muséum d'histoire naturelle, [...] un conservatoire des arts et métiers et [...] un centre de la recherche scientifique » (p. 15). Aussi

faut-il ne pas se méprendre sur les intentions et le sens des trois textes. Ce n'est pas par plaisir et selon une pente naturelle que Bacon passe du plan rêvé d'une Cité des sciences et de ses activités, rêvé, c'est-à-dire resté à l'état de projet et non pas vague et incapable par nature confuse de se réaliser, c'est au contraire en raison d'une interprétation réaliste de la situation qu'il devient le « triste faiseur de livres » qu'il a lui-même décrit. Son objectif n'est plus directement l'avancement des sciences, mais au préalable l'avancement, en quelque sorte, de l'intérêt pour une science nouvelle : on n'ajoutera pas à l'erreur aujourd'hui courante, qui serait un véritable pont aux ânes si elle n'était partagée par quelques grands esprits de notre temps et qui prétend laisser hors du champ de l'histoire de la science celui-là même qui a su irremplaçablement définir sa modernité comme *scientia operativa*, théorie claire en liaison avec le service de l'homme et l'amélioration de son sort terrestre, le redoublement de contresens qui consisterait à travestir en littérature romanesque son effort de propagande.

Le véritable terrain sur lequel se déploient les trois textes semble bien être celui de « variations littéraires sur un même thème, régies par trois modèles distincts » (p. 16). Ces variations transposent en problème d'expression et de communication ce qui, sans la nécessité préliminaire de ces essais de séduction, aurait normalement débouché, avec les moyens adéquats, sur le travail scientifique, conçu, il est vrai, de manière encore mal définie intrinsèquement, mais nullement dans ses fins. Même en se méfiant des mathématiques et avec un idéal de la précision scientifique assez... vague, faute du corset de la géométrie, Bacon n'est pas sensiblement en retard sur la plupart de ses contemporains et il les soulève d'enthousiasme par la force de ses visions d'avenir. L'essor de la physique moderne n'a pas commencé toujours par des équations et des opérations de mesure, la conscience des buts à poursuivre a précédé le déploiement des procédures et des résultats effectifs. Et auparavant encore, il y eut les prophéties de ce Moïse d'une nouvelle terre promise.

L'Introduction reprend l'examen des textes en commençant par les *Cogitata et Visa* qui seraient guidés, selon l'hypothèse de Farrington, par les *Commentaires* de César, en excluant la fantaisie et en ayant recours à un style précis et sobre, pour mettre au rang véritablement premier les conquêtes sur la nature. La *Redargutio* transpose plutôt un modèle platonicien, et plutôt que les *Lois*, dont Farrington fait l'hypothèse, il y a de bonnes raisons de se référer au *Théétète* et au *Sophiste*, avec D. Deleule. Il s'agit, en adoptant le choix, contraire à celui du *Sophiste*, d'un exposé suivi, de reconnaître l'absence de terrain commun entre l'ancienne méthode et la nouvelle, par suite, de ne pas perdre son temps dans la sphère des réfutations logiques, alors que « l'intérêt accordé à la structure argumentative du discours s'est déplacé vers la volonté de guider l'expérience dans l'approche des phénomènes naturels » (p. 19). Le *Temporis Partus Masculus*, enfin, qui doit sans doute surtout à Lucien et à ses traducteurs en latin, dont l'auteur de *l'Éloge de la Folie*, représente une tentative de manœuvre, d'ailleurs hésitante et non menée à son terme, pour s'insinuer dans les esprits et les orienter dans le sens d'une conversion au nouvel idéal scientifique, notamment par le procédé rhétorique de la diatribe, employée sans ménagement contre la tradition.

Le but de la rhétorique est justement, en ces essais, « de faire accepter par

l'imagination les suggestions de la raison afin d'exciter l'appétit et la volonté » (p. 31), de manière à préparer la voie à l'entreprise, « à défaut de la réalisation effective du projet élaboré » (*ibid.*). Il s'agit d' « évaluer les facultés réceptives » du public (p. 32), d'exploiter les « signes » (surtout dans la *Redargutio*) de la rhétorique aristotélicienne, en accentuant leur aspect affectif, impressionnant, mais aussi leur fonction critique dans l'estimation des doctrines, de parvenir à « articuler l'ébauche d'une histoire critique des doctrines sur l'analyse des *impedimenta* qui hypothèquent le bon fonctionnement de l'entendement humain » (p. 35). La théorie des idoles, où l'épicurisme et l'allégorie de la caverne ont eu part, en résulte. C'est l' « analyse critique des spectacles montés par la tradition culturelle afin d'y repérer l'actualisation théâtrale des tendances ordinaires de l'esprit humain » (p. 41). Cette face négative de l'esprit humain a pour pendant la face positive et constructive que constitue le travail de « l'interprétation de la nature ».

« S'il est un point commun, écrit le commentateur (p. 44), aux différentes expériences littéraires tentées par Bacon, c'est bien la nécessité de faire *sentir* au lecteur l'urgence d'une réforme générale du savoir qui passe par la mise en place d'une réforme de l'entendement, c'est-à-dire une restauration des potentialités de l'esprit lorsqu'il n'est pas perverti par le joug de l'autorité, le poids des coutumes et des préjugés. »

On terminera en insistant sur la précision et l'opportunité des références qui replacent les trois textes, avec une efficace discrétion, dans tout un réseau de « lieux » et de rapprochements baconiens<sup>1</sup>.

Jean BERNHARDT.

JEAN-LOUIS GARDIES, *L'Erreur de Hume*. Paris, P.U.F., 1987. 13,5 × 21,5, 135 p. (« Philosophie d'aujourd'hui »).

Le propos du livre de J.-L. Gardies est à la fois plus modeste et plus ambitieux que le laisse supposer son titre. L'auteur cherche à rectifier un jugement de Hume qui, dans le *Traité de la nature humaine*, croit repérer le glissement illégitime, quoique imperceptible, qui s'effectue « dans tous les systèmes de morale qu'[il a] jusqu'ici rencontrés », de propositions de fait organisées autour des copules « is » et « is not » (et qui décrivent des états ou des événements du monde) à des propositions qui contiennent « ought » et « ought not » (qui prescrivent au sujet des règles mais ne renseignent en rien sur ce qui se passe effectivement dans le

1. P. 23, un appel de note, 69, est sans note.

monde). J.-L. Gardies montre que ce repérage, incontestable si l'on s'en tient à la simple syntaxe des jugements, peut se révéler beaucoup moins illégitime que ne le croit Hume dès lors que l'on adopte le point de vue « sémantique », plus profond que le syntaxique<sup>2</sup>.

S'il s'agissait d'un propos sur Hume, il faudrait alors contester la théorie du langage que J.-L. Gardies se trouve contraint d'attribuer au penseur écossais (p. 46-47) ; loin de croire naïvement au sens et à la syntaxe du langage ordinaire, Hume tient au moins pour un principe que « chacun est libre d'employer ses mots dans le sens qui lui plaît » et il se montre aussi critique que Hobbes, Locke et Berkeley sur la part prise par la crédulité à l'égard du langage dans les illusions métaphysiques. De plus, il est exagéré de traiter comme une « thèse » ce qui est une « recommandation » adressée au lecteur de faire attention à un passage de vocabulaire. Enfin, le contexte de la discussion doit être précisé : il s'agit de savoir si les distinctions morales se fondent sur la raison ou sur un sentiment ; la raison pouvant fort bien repérer des situations présentes ou possibles et leur articulation, sans être capable de les évaluer<sup>3</sup>. Mais l'objectif de J.-L. Gardies n'est pas d'expliquer le sentimentalisme de Hume ; il est de répondre au défi de sa « philosophie morale » : comment la nouvelle relation (tissée autour de « ought » et « ought not ») peut-elle se déduire d'autres relations (en « is » et « is not ») qui en sont entièrement différentes ?

Pour sa réponse, J.-L. Gardies passe par plusieurs arguments. En premier lieu, toutes les propositions exprimables ne peuvent pas se ranger, suivant une partition rigoureuse, soit dans la classe des propositions énonçant de simples faits, soit dans la classe des propositions exprimant de simples normes. Des propositions mixtes assurent l'articulation de la norme sur le fait et du fait sur la norme (ex. : si p, alors il est obligatoire que q). En second lieu, il est possible d'assigner les valeurs de vérité et de fausseté (dont la référence pourrait sembler réservée à des jugements de fait) à des normes par l'intervention de la notion de « monde possible »<sup>4</sup>. Sans doute par parti pris junsaturaliste<sup>5</sup> (avoué à la fin du livre),

---

2. « Les ressorts logiques de beaucoup de nos raisonnements sont infra-grammaticaux » (p. 47). Cela ne veut aucunement dire que J.-L. Gardies s'apprête à sacrifier à l'intuitionnisme phénoménologique. Sans se priver de son enseignement, l'auteur entend le ramener jusqu'à son fondement discursif.

3. Il n'y a rien d'étonnant, du point de vue de Hume, qu'une logique de l'entendement traite les valeurs et les normes comme des faits et ne voie par exemple dans la promesse qu'« un fait par lequel on passe d'un état de non-obligation à un état d'obligation » (p. 88) ; la raison ne peut faire autrement que de considérer les actes psychosociaux comme des « instaurations d'état », mais elle serait bien incapable de produire — seule, du moins — ces instaurations d'état.

4. « L'expression ' Il est obligatoire que q ' pourra être considérée comme vraie dans le monde actuel si et seulement si q est vrai dans tous les mondes posés comme admissibles parmi tous les mondes possibles ; de même, ' Il est permis que q ' serait tenu pour vrai dans le monde actuel si et seulement si q était vrai dans l'un au moins de ces mondes admissibles » (p. 17).

5. L'auteur désigne par ce terme l'insistance particulière sur l'articulation entre le contenu de la réponse institutionnelle ou juridique à un défi donné et la situation concrète de ce défi.

J.-L. Gardies est plus discret sur la possibilité tout aussi réelle de transcrire les valeurs de vérité et de fausseté dans d'autres systèmes normatifs<sup>6</sup>. Ensuite, les propositions modales permettent de faire une transition entre le pur énonciatif et le pur normatif. Ainsi, pour qu'un comportement soit obligatoire, il faut qu'il puisse être accompli. Enfin, il ne faut pas opposer les énoncés performatifs (comme la promesse et autres actes psychosociaux) aux assertions : ils sont aussi les assertions pour lesquelles ils se donnent. Le performatif est donc une médiation entre l'énonciatif et le normatif. J.-L. Gardies remarque, dans la même veine, que, dans les droits évolués au moins, les propos de fait et les propos de droit se combinent d'une façon apparemment indissociable.

On reconnaît ici, parfois, de vieux arguments (ou de vieilles ruses) pour tenter d'abattre le clivage entre norme et fait. C'est ainsi que, utilisant le premier argument, Hegel relativisait savamment l'Impératif catégorique en le faisant dépendre de conditions que Kant aurait hypocritement tenues secrètes<sup>7</sup>. Le second argument est une conséquence de la conception galiléenne de l'espace même de la réflexion, dont la relativité des lieux a eu pour effet de multiplier indéfiniment les oppositions dialectiques. Le troisième ressemble fort aux fameuses réfutations du non moins fameux « Tu dois donc tu peux » kantien qui mènerait à une révoltante ignorance des conditions dans lesquelles on agit. Le quatrième, enfin, nous lance dans toutes les difficultés d'une assertion qui ne pourrait être que vraie sans être fausse (p. 76 sq.) et dans celles du passage de l'énonciation des mots « je promets » à la réalité de la promesse. Il faudrait sans doute, pour mener à bien ce passage, disposer d'une logique de la communication et même, au-delà, d'une logique des passions et de l'intérêt.

On retiendra de cette démonstration la soigneuse délimitation, par son auteur même, de sa portée. J.-L. Gardies sait très bien qu'il n'a pas résolu par là la vieille antinomie du *fait* et de la *norme* et qu'il n'a pas « trouvé le moyen définitif de fonder philosophiquement la nécessité des normes sur la nature des choses » (p. 114). Sa recherche ne permet pas de trancher « le débat entre ceux qui cherchent aux normes, à certaines normes du moins, un fondement dans l'ordre des faits et ceux qui, au contraire, font dépendre intégralement les normes morales et juridiques de la convention, de la volonté ou du sentiment » (p. 114). Simple-ment — et c'est en ce sens que le but du livre déborde la simple dénonciation d'une erreur de Hume —, la confrontation antinomique de la *norme* et du *fait* se trouve déplacée. Comprenons-en l'enjeu.

Si conflictuelle que paraisse une antinomie, il y a un campement dogmatique possible, certes sur chacune des thèses opposées, mais aussi sur la position de l'antithétique même. Il suffit que l'on aperçoive l'opposition syntaxique d'une thèse et d'une antithèse, d'une affirmation et d'une négation, pour que l'on s'imagine avoir amené un problème à un degré indépassable de pureté logique. J.-L. Gardies nous engage à plus d'ardeur dans le travail logique. C'est à un

6. Ainsi demande-t-il au lecteur qu'il lui « pardonne la banalité de cette constatation : à tout axiome correspond une norme à destination de l'interprète du système, même si le système n'a rien en lui-même de normatif » (p. 93).

7. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. HYPOLITE, Paris, Aubier, 1939, t. I, p. 345 sq.

examen d'une finesse toute pascalienne<sup>8</sup> — nous dirions aussi, paradoxalement, humienne<sup>9</sup> — que nous sommes conviés de l'espace qui sépare deux positions antithétiques. La « faille » ou la surface de clivage n'est pas toujours là où l'on s'acharne traditionnellement à la trouver ; elle doit être explorée dans ses multiples anfractuosités et dans son infinie flexibilité, car la *fait* et la *norme* ne sont pas comme deux termes morts, mais se trouvent dans le rapport d'un défi aux diverses réponses qu'on peut lui opposer.

Ce faisant, J.-L. Gardies retrouve en profondeur les analyses humiennes. C'est ainsi que son esquisse de l'influence de l'espace, pris dans ses propriétés fondamentales, sur le droit (p. 121) est la reprise de subtiles notations du *Traité*<sup>10</sup>. Ces retrouvailles, conscientes ou non de la part de l'auteur, ne sont toutefois pas fortuites. Pascal et Hume sont des auteurs qui prennent en compte, dans tous leurs raisonnements, la notion de *probable*. Or cette notion est forgée, en partie, pour savoir ce qui se passe, moins dans les termes opposés notés 0 et 1 que dans leur intervalle. Certes, le livre de J.-L. Gardies ne porte pas sur la notion de *probabilité* ; mais il ne l'exclut pas non plus dès lors qu'il parle de mondes possibles envisagés à partir d'une situation existante<sup>11</sup>. Rien n'empêche d'assigner un nombre à ces mondes possibles et d'entrer dans une logique du probable que Hume, après tant d'autres, appelait de ses vœux.

Ce texte bref et clair est d'un extrême intérêt pour rendre le lecteur vigilant, par-delà le terrain moral et juridique ici particulièrement observé, sur la *topologie* fine qu'il convient d'effectuer au niveau de toute antithétique, quoique à chaque fois d'une façon singulière, en quelque domaine que ce soit.

Jean-Pierre CLÉRO.

Henri GOUHIER, *L'Anti-humanisme au 17<sup>e</sup> siècle*. Paris, Vrin, 1987. 16 × 24, 183 p., index nominum (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »).

Dans cet ouvrage qui recoupe parfois et complète les grandes études antérieurement consacrées à la spiritualité du XVII<sup>e</sup> siècle, notamment celles qui portent sur

8. Blaise PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (« La Pléiade »), 1964, p. 1190, pensée 391 ; p. 1300, pensée 680 ; p. 1331, pensée 791 ; etc.

9. Ainsi Hume explique-t-il, dans son *Essai sur la liberté de la presse*, « que la liberté & l'esclavage, qui paraissent deux extrémités diamétralement opposées, sont plus voisines qu'on ne pense, & même se touchent de bien près ».

10. *Traité de la nature humaine*, trad. LEROY, Paris, Aubier, 1946, t. II, p. 499, 500, 623, 630, etc.

11. De plus, une allusion au travail de M. Kalinowski (p. 18) encourage une perspective probabiliste sur les considérations de l'auteur.

Pascal (*L'Affaire Saint-Ange*, Vrin, 1974 et *Conversion et apologétique*, Vrin, 1986, ainsi que *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, 1978, sans parler des deux livres sur le P. Malebranche, Vrin, 1926), Henri Gouhier a fixé son attention sur les notions d' « humanisme » et d' « anti-humanisme » qui, sans faire partie du vocabulaire de l'époque, surtout la seconde, née avec Nietzsche et Foucault, paraissent « correspondre à quelque chose de réel et d'important » (p. 7). Il est, en effet, sage de ne pas appliquer avec trop de raideur la règle qui veut que l'on n'introduise pas par une sorte d'effraction un vocabulaire postérieur dans une époque qui n'a pas songé, apparemment, à baptiser, à nominaliser les notions en cause. Les mots en *-isme* sont, certes, particulièrement dangereux ; inversement, la manie des étiquettes, florissante de nos jours, n'est pas également pressante de tout temps et la réserve des classiques ne doit pas brider leurs commentateurs. On raterait ainsi, par excès de prudence, le matérialisme dont l'obsession est nette au X<sup>e</sup> Livre des *Lois* de Platon, qui ne consent même pas à nommer son illustre antagoniste Démocrite. De même, des conflits passionnés ont déchiré la spiritualité du Grand Siècle : l'exigence de « modernisation » (p. 10) s'est opposée à l'exigence de fidélité à la tradition. Les uns, qui se veulent conciliants, exploitaient des richesses humanistes que les autres, plus sensibles à la rupture entre paganisme et christianisme et plus intransigeants, refusent radicalement.

Trois caractères précis définissent l'humanisme dans l'histoire : « une certaine suffisance de l'homme » (p. 20), « une relative bonté de la nature » (*ibid.*), la réalisation de la nature « dans et par une culture » (p. 21). Si l'on passe de ces caractères à une conception « extérieure ou même hostile à celle du christianisme » (p. 23), on obtient le courant « libertin », athées, déistes et sceptiques plus ou moins délicats à démêler, sur un registre qui couvre des mentalités très diverses, de l'incroyance au fidéisme chrétien, en passant par la religion naturelle. Ce libertinage s'est maintenu, jusque vers le milieu du siècle, sur le terrain de l'humanisme et de l'érudition ; ensuite, il cherche à prendre appui sur la science moderne, ou, comme chez Gassendi, dans une alliance anti-aristotélicienne de la science moderne et de l'atomisme ancien. C'est de toute façon une menace prise au sérieux, en dépit d'une discrétion obligée, par les apologistes de la foi, Pascal par exemple.

D'un humanisme chrétien, dont le modèle est la synthèse albertino-thomiste, avec sa théologie, sa morale et son droit naturels, qui ne sont pas séparés, mais subordonnés en une union concrète, plus ou moins difficile, à la signature, le jésuite Molina offre « la plus franche expression théorique » (p. 36), en privilégiant l'expérience de la liberté d'indifférence sur celle d'une libération qui est le fruit de la grâce entraînant la volonté et la hissant au-dessus des passions et de la nature. Molina participe des fins proportionnées à la simple nature, dont le thomisme recueillait l'héritage aristotélicien, tandis que l'hostilité de Luther à la nature et à la raison se nourrit de l'absorption augustinienne de la liberté dans la grâce. « Il y a indiscutablement " humanisme chrétien ", dit H. Gouhier, lorsque le christianisme découvre un humanisme dans l'anthropologie complémentaire de sa théologie, c'est-à-dire avec un homme qui peut quelque chose par les seules forces de sa nature » (p. 33). Précisément, la notion d' « humanisme dévot », introduite par Henri Bremond, n'est pas suffisamment claire dans la



mesure où l'on regroupe sous elle des humanismes et des mentalités antihumanistes : l'évolution de Bérulle est à cet égard significative et, dit l'auteur, selon la spiritualité du fondateur de l'Oratoire, « tout ce que l'homme peut par lui-même, c'est, à la lettre, aller au diable » (p. 46).

On ne comprendrait pas l'agressivité des *Provinciales* si l'on oubliait que l'humanisme chrétien a inspiré une abondante littérature apologétique qui prend source chez des auteurs tels que Ficin ou Érasme : « le platonisme flamboyant de Marsile Ficin et l'évangélisme critique d'Érasme acceptent l'héritage de la pensée antique, reconnaissant ainsi une certaine continuité qui signifie pour l'humanisme la possibilité de christianiser le paganisme et où d'autres verront surtout le risque de paganiser le christianisme » (p. 54). Fortement marqués de l'esprit moliniste, les humanistes chrétiens estiment « possible [...] de se placer sur le terrain du libertin humaniste et de faire un bout de chemin avec lui » (p. 56). Ce n'est pas seulement affaire de tactique : « la jubilation de l'âme devant la nature », sentiment réel dès avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, « exprime une composante de la pensée et de la sensibilité chrétiennes, celle qui correspond à l'idée de création » (p. 61). Irréconciliable avec la tradition augustinienne « poussée au noir par les Réformateurs » (p. 79) est cette vision qui s'accommoderait d'un augustinisme plus « lumineux » (A. Solignac, cité p. 76), l'antihumanisme n'étant d'ailleurs pas synonyme de jansénisme.

Ne pourrait-on se demander s'il n'existerait pas, à partir du milieu du siècle, un antihumaniste libertin, plus ou moins libre par rapport à la conscience chrétienne ?

Ce qui tendrait à le laisser croire, malgré le jugement de l'auteur, c'est ce qui est dit p. 27, d'un nouveau libertinage tourné vers la science moderne naissante. Sans doute la science a-t-elle, à l'époque, beaucoup plus besoin d'un concordat avec la foi que de l'option contraire (ce dont Bérulle, tout comme Mersenne, a conscience, selon Baillet) et, d'autre part, les hommes de science, Gassendi et bien d'autres, dans la tradition baconienne, ne sont pas ennemis de références aux humanités (cf. p. 27). Néanmoins, il est sans doute bon de rappeler que l'humanisme, généralement parlant, n'a pas été favorable à la science (Montaigne en est un exemple, auquel on se gardera de refuser la profondeur, mais c'est, dirions-nous aujourd'hui, un « littéraire »). Est-il sûr que l'on puisse dénier la qualité d'antihumaniste à tel libre penseur, à tel « esprit fort », féru de mécanisme et hostile en bloc (bien entendu non sans simplifications injustes) à l'aristotélisme et à l'École ? Il est vrai qu'ici la dissimulation inévitable de l'athéisme ou du déisme ou seulement de l'antiprovidentialisme se redouble encore du simple fait que les convictions philosophiques et éventuellement antireligieuses ne sont pas tenues de s'affirmer publiquement, quand l'intérêt se porte vers une œuvre de science et non pas vers les présupposés philosophiques qui devraient la fonder. Peut-être trouverait-on, du côté des savants libertins, des antihumanistes comme ce savant certainement plus classique que fut Pascal. L'antifinalisme auquel il est fait allusion, d'après H. Busson (cf. p. 140, n. 28) peut avoir été considéré comme un apport de la science à l'incroyance et un argument sérieux contre l'ordre du monde, contre « l'harmonie universelle » dont sa douloureuse expérience personnelle privait l'un des génies scientifiques du siècle, Christian Huygens, devenu peut-être

athée. Apparemment, toutefois, la plupart des hommes de science de l'époque restent des « hommes d'ordre », au double sens épistémologique et sociopolitique : leur *cosmos* est gouverné d'en haut comme leurs États.

L'humanisme garde aux yeux des antihumanistes une valeur négative, à condition d'être négatif, sceptique et pessimiste : jugé hypocritement athée par le P. Garasse, Charron est défendu et récupéré par Saint-Cyran et tout pareillement Montaigne, quoique mieux installé dans son individualisme, est aisément transposable, toujours négativement, dans l'obsession pascalienne du péché. La différence est sinon faible, du moins non exclusive d'une analogie entre ce qu'un bon connaisseur de Montaigne nomme, d'un terme pascalien, « le pari tragique »<sup>12</sup> et la hantise pascalienne du péché originel. L'antinaturalisme de Pascal fait écho, parfois même littéralement, au naturalisme sans norme de Montaigne, abandonné à soi. « Deux visions chrétiennes de la vie dans le monde » (p. 106) se font face, que l'on retrouverait encore dans les chapitres terminaux de l'ouvrage, consacrés aux deux attitudes adoptées vis-à-vis du stoïcisme.

On se permettra pour finir de risquer une question, susceptible d'approfondir à la fois la différence des deux spiritualités et peut-être aussi une secrète affinité qui les unirait. L'humanisme n'utilise l'histoire que pour atteindre à travers elle l'immuabilité de la nature, ou bien, chez les derniers humanistes, pour reconnaître le constat d'échec où ne se vérifie plus que négativement cette constance. L'antihumanisme chrétien du XVII<sup>e</sup> siècle, de son côté, ne recherche pas tant des sources historiques que la constance et la consistance d'une certaine tradition chrétienne, celle des pères de l'Église, principalement saint Augustin. C'est une certaine présence actuelle du saint dont on veut suivre les leçons, presque comme il faut aimer le Christ, en agonie jusqu'à la fin de l'histoire : « Il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. »

Mais la question qui se pose est celle-ci : doit-on réduire l'humanisme aux lettres grecques et latines (cf. A. Chastel, cité p. 15) ? Les Réformateurs n'ont-ils pas voulu aller à l'hébreu, c'est-à-dire aux sources originales de l'Ancien Testament ? Il y a peut-être là une tentative plus inactuelle, plus historique dans le principe, de remontée aux origines, de la part, précisément, de fervents augustiniens, résolument antimodernistes. On en tirera une confirmation de l'esprit antihumaniste des grands augustiniens antimodernistes du XVII<sup>e</sup> siècle, traditionalistes actualistes, classiques en un mot, si étrange en fin de compte. Leur attitude ne revient-elle pas, en quelque manière, à préférer les lumières de la tradition au feu originaire du texte fondateur ou Augustin aux Écritures ? Tempérée, mais présente, le même refus de l'histoire que partout ailleurs touche ici la pensée classique, non sans prudence. Henri Gouhier a su le montrer avec ses habituelles qualités d'information et de jugement.

Jean BERNHARDT.

---

12. Titre du chap. IV de : Marcel CONCHE, *Montaigne et la philosophie*, Villers-sur-Mer, éd. de Mégare, 1987, p. 61 (texte déjà paru sous le titre « Montaigne et l'ardeur de la vie », *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, janv.-mars 1975, p. 5-21).

Leszek KOLAKOWSKI, *Histoire du marxisme*. T. 1 : *Les Fondateurs, Marx, Engels et leurs prédécesseurs* ; t. 2 : *L'Âge d'or de Kautsky à Lénine*. Éd. franç. trad. de l'allemand par Olivier MASSON et Françoise LAROCHE. Paris, Fayard, 1987. 15,4 × 23,5, 629 p. et 607 p., index.

La traduction de l'ouvrage de Kolakowski, dont les deux premiers volumes portent l'un sur les « pères fondateurs », l'autre sur l'âge d'or de la II<sup>e</sup> Internationale jusqu'en 1914, était attendue non seulement du fait de la personnalité de l'auteur, mais encore parce qu'il n'existait jusqu'ici en français que la traduction partielle (Paris, U.G.E., 1976 et suivantes) de l'*Histoire du marxisme contemporain* publiée en italien chez Feltrinelli, et qui apparaissait comme un ensemble de coups de sonde, assez décousus, dans le corpus de la pensée marxiste. On pouvait donc s'attendre à voir Kolakowski non seulement nous restituer des pans entiers d'une histoire oubliée, mais également retrouver l'unité profonde de cette histoire dans l'unité de son propos.

Le premier objectif est atteint au-delà de toute espérance. Kolakowski nous donne accès à des penseurs à peu près inaccessibles (en premier lieu, les marxistes polonais). Et chaque fois qu'il est possible de contrôler le propos, on admirera la concentration et la précision d'une érudition jamais en défaut qui résume en quelques pages l'essentiel de l'énorme somme de Bauer sur la nation, par exemple. D'où vient alors le sentiment d'insatisfaction éprouvé une fois les précieux volumes refermés ? De la façon dont Kolakowski nous rend compte de l'unité du marxisme à partir d'une interprétation qui constitue chez lui un véritable présupposé.

Selon notre auteur, non seulement le marxisme est intégralement une philosophie, ce qui n'est pas sans poser de problèmes au regard de la lettre de l'*Idéologie allemande*, mais les théories économiques ou historiques de Marx ne sont qu'une traduction et une application de cette philosophie, en particulier de son anthropologie. Aussi peut-on développer l'histoire du marxisme comme une histoire des idées à partir de son germe philosophique, indépendamment des problèmes historiques réels que le mouvement marxiste, dans sa pluralité, aura à affronter, ce qui jette l'auteur, dans une seconde contradiction avec la lettre même de Marx qui récusé, on le sait, toute coupure entre histoire des idées et histoire réelle, et dont l'exigence théorique même réclame, comme aulne à laquelle elle entend être jugée, l'unité historique de la théorie et de la pratique.

Ce présupposé produit également d'étranges paradoxes historiographiques. Si le cœur de la pensée de Marx est la philosophie, le cœur de la philosophie de Marx est la dialectique ; il convient donc de chercher la préhistoire du marxisme dans l'histoire de celle-ci, exposée dans un immense premier chapitre du tome I. Si l'on suit intégralement ce mode d'exposition de l'auteur, on finira par se demander si Plotin n'est pas plus déterminant dans la formation du marxisme que Démocrite, expédié en une page, si Angelus Silesius ou Nicolas de Cues n'ont pas eu plus d'influence sur Marx qu'un Ricardo, que le livre réduit à peu près à l'état d'ectoplasme théorique.

Le développement de ce présupposé conduit à d'autres difficultés sur l'histoire

de la pensée de Marx. Réduire les théories économiques et sociales de Marx à une traduction de sa philosophie permet à Kolakowski de les considérer comme fixées dans leurs lignes essentielles dès le *Manifeste*. Aussi ne saisit-il rien du remplacement tendanciel dans le *Capital* d'une description de l'exploitation, en termes d'aliénation marchande et salariale, par une analyse des formes de soumission réelle qui sous-tendent le fonctionnement de ces mécanismes marchands. C'est pourquoi l'auteur peut ramener les théories de Marx sur la valeur et la plus-value à des intuitions pour l'essentiel morales, donc à une simple traduction de sa philosophie. Il manque ainsi l'analyse de la valeur comme un processus dynamique de contrainte économique dans le procès de production immédiat même, ce qui est peut-être la meilleure réponse aux difficultés liées à la transformation de la valeur en prix de production.

C'était peut-être aussi le meilleur moyen de comprendre l'actualité de la théorie marxienne. Car Kolakowski ne peut réduire la théorie de la valeur à une critique morale, que parce qu'il admet que le développement du droit des régimes capitalistes a résolu la question de l'exploitation, ce qui est tout de même faire bon marché des contradictions actuelles du capitalisme, de ses crises et de la situation de la force de travail tant dans les pays satellites des grandes puissances que dans la résurrection d'un véritable esclavage salarié dans le travail « au noir » ou les ateliers clandestins. L'étroitesse d'une simple histoire des idées élimine la véritable problématique de la pensée de Marx, son caractère encore énigmatique, le fait que ses effets ne soient nullement épuisés, et aussi ses véritables difficultés, comme la construction du communisme que Kolakowski refuse de poser.

La distorsion entre le présupposé de Kolakowski et la réalité de son objet explose dans le second volume. Le marxisme de la II<sup>e</sup> Internationale ne s'est pas développé autour de la philosophie. Et s'il est facile à l'auteur de « charger » les successeurs de Marx, la démarche n'en est pas moins réductrice. Il est vrai, à mon avis, que Kautsky fait preuve d'un « manque total de compréhension des problèmes philosophiques » (t. 2, p. 46), mais on ne peut oublier que le pape de l'orthodoxie déclare explicitement dans les *Trois sources* que le matérialisme historique remplace une philosophie dont le savoir n'a désormais plus besoin pour assurer son unité. La critique de Kolakowski ne pouvait donc porter que s'il avait pris le soin de rendre compte philosophiquement du refus kautskien de la philosophie, et de nous expliquer pourquoi le marxisme a pu ainsi renoncer, au moins en apparence, à se développer comme philosophie. Et si Kautsky est nul en une philosophie qui ne l'intéressait pas, il est l'auteur de considérations bien plus intéressantes sur le devenir du capitalisme, à propos de la question agraire ou de la prolétarianisation des intellectuels, sur l'internationalisation du capital dans l'impérialisme, complètement négligées ici.

Le marxisme, au tournant du siècle, a compté avec Labriola une véritable tête philosophique et l'on en attend avec plus d'impatience la confrontation avec les analyses kolakowskiennes. Malheureusement, cette confrontation n'a pas lieu. A partir du moment où Labriola refuse de donner à sa pensée une tournure systématique, il est réduit ici à l'état d'aimable dilettante, selon un contresens trop souvent répandu (c'est celui à la fois de Croce pour une part et de Trotsky), dont un livre récent paru en France a fait justice (*Labriola d'un siècle à l'autre*, recueil sous la direction de G. Labica et J. Texier, Paris, 1987). Le caractère non

systématique de la pensée labriolienne articule la philosophie comme autocritique interne des sciences et des pratiques avec « l'autocritique des choses », dénonçant la clôture sur soi de la philosophie. Se liant à un refus machiavélien de l'humanitarisme des ténors de la II<sup>e</sup> Internationale, cette attitude interdit de réduire Labriola à un tenant d'une « orthodoxie ouverte » comme le fait Kolakowski. Tant dans la forme de sa pensée que dans ses enjeux, Labriola est bien l'initiateur d'un matérialisme historique résolument anti-orthodoxe, mais on ne peut le saisir comme tel que si l'on rend ses enjeux politiques à la vivacité de sa critique théorique.

C'est évidemment à propos de Lénine que les limites de l'ouvrage se révèlent dans toute leur netteté. Il est trop simple de dénoncer l'amateurisme philosophique d'un Lénine qui ne l'a jamais nié, quand on coupe sa pensée de ce sur quoi elle travaille, c'est-à-dire la théorie et la pratique politiques, quand on néglige les avertissements dans lesquels le leader bolchevik refuse l'idée d'un lieu de la philosophie qui n'existe que « partout », c'est-à-dire investie dans le mouvement de production des idées et des pratiques. Et la convergence de toutes ces critiques montre qu'un défaut rédhibitoire de la méthode de Kolakowski, en admettant même son présupposé de réduire l'histoire du marxisme à celle de la philosophie marxiste, c'est d'avoir projeté dans celle-ci une définition de la philosophie qui lui était totalement étrangère, ce qui fait que notre auteur échoue tant à faire une critique interne, à partir de la structure même de la tradition philosophique marxiste, qu'une critique externe qui accepterait cette tradition pour ce qu'elle est afin de la mettre en débat.

Dans le cas de Lénine, l'auteur laisse échapper la tentative de celui-ci de dépasser, dans l'analyse de l'ensemble des rapports sociaux et dans la pratique correspondante de l'hégémonie politique, la vision et la pratique de la politique comme intervention de l'extérieur sur une matière formée par la conjoncture, donc de dépasser le modèle décisionnel de la politique qui domine celle-ci depuis Machiavel. Ne pouvant faire abstraction du Lénine politique, Kolakowski le réduit à n'être qu'un génie de la manipulation et de l'insulte. Ce qui, à défaut d'élucider le poids historique du leader, fait virer le texte en une pure et simple démonologie qui s'étaie sur le lieu commun idéologique du « Abraham-Marx engendra Isaac-Lénine, engendra Jacob-Staline ».

Plus que jamais, l'ouvrage de Kolakowski pose le problème du type d'historiographie qui permettrait de saisir véritablement l'histoire du marxisme ; à une histoire des pensées et des auteurs, ne faut-il pas substituer une histoire des problèmes réels qui ont gouverné, souvent par-delà les frontières nationales, les oppositions de courants de tendance et même d'individus ?

Jean ROBÉLIN.

Simone WEIL, *Œuvres complètes*. Éd. André A. DEVAUX, Florence DE LUSSY. I. *Premiers écrits philosophiques*, éd. Gilbert KAHN, Rolf KÜHN ; II. *Écrits historiques et politiques*, vol. 1 : *L'Engagement syndical (1927-juillet 1934)*, textes rassemblés, introduits et annotés par Géraldi LEROY. Paris, Gallimard, 1988. 14 × 22,5, 448 p. et 418 p., index.

A sa mort, en Angleterre, à Ashford, le 24 août 1943, à l'âge de trente-quatre ans, Simone Weil qui n'avait publié que quelques articles dans des revues le plus souvent politiques ou syndicales, laissait une impressionnante quantité de manuscrits divers que recueillirent ses parents et ses amis. C'est grâce à ceux-ci que parurent, peu après la fin de la Seconde Guerre mondiale, les plus importants écrits de Simone Weil, rassemblés en volumes aujourd'hui épuisés ou en voie de l'être. Une édition aussi complète et exacte que possible de l'ensemble de l'œuvre weilienne s'imposait ; il était, pour reprendre le mot de Guy Petitdemange, « indispensable que cette *Venise* soit *sauvée* ». Elle l'est, et de manière fort réussie : les deux premiers volumes qui viennent de paraître, en sont l'indiscutable preuve.

Publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, cette édition, établie selon des principes très précis (cf. p. 45-49), formera seize volumes répartis en sept tomes ; elle respectera aussi scrupuleusement que possible l'ordre chronologique de composition des œuvres de manière à mettre en évidence, comme l'écrit André A. Devaux dans sa splendide Préface (« Simone Weil ou la passion de la vérité », p. 10-11), « l'indéniable *évolution* de la pensée de Simone Weil, tant sur le plan philosophique et religieux que sur le plan social et politique ». Mais André A. Devaux a raison de préciser que « le lecteur s'apercevra sans doute bien vite que cette évolution n'a comporté ni point de rebroussement ni reniement, mais bien plutôt un constant approfondissement mettant en leur juste place les éléments nouveaux qu'une inlassable et indivisible expérience de pensée et d'action l'amenait à intégrer à sa vision du monde et à sa conception de l'homme. Simone Weil elle-même a pu dire que le mot de *conversion*, s'il doit signifier changement radical d'orientation, n'a point de sens en son cas. Elle a déclaré à son ami le Père Perrin : « Quoiqu'il me soit plusieurs fois arrivé de franchir un seuil, je ne me rappelle pas un moment où j'aie changé de direction », « et nous pouvons l'en croire », ajoute André A. Devaux qui nous invite à chercher le fil directeur du parcours personnel de Simone Weil, si mouvementé qu'il ait pu être, dans l'« amour toujours plus exigeant et impérieux de la vérité, philosophiquement reconnue comme une et universelle, mais saisissable sous des angles et à des niveaux différents encore que complémentaires ».

Après cette Préface, « chaleureuse mais aussi très soucieuse de ne pas s'approcher un texte » (Guy Petitdemange), vient non pas une biographie de Simone Weil — celle écrite par Simone Pétrement (*La Vie de Simone Weil*, t. I et II, Paris, Fayard, 1973) existe —, mais une chronologie, soigneusement établie par Florence de Lussy avec le concours d'André Weil et de Géraldi Leroy. Cette chronologie consiste en un rappel des grandes dates de la vie de Simone Weil, avec en parallèle les principaux événements de l'époque ; elle est reproduite à la fin du tome II (p. 361-376).

Les écrits recueillis dans le premier tome constituent ce que l'on pourrait appeler la première philosophie de Simone Weil et sont essentiels pour qui veut comprendre le développement ultérieur de sa pensée (cf. Avant-propos, p. 51). Certes, comme le font remarquer Gilbert Kahn et Rolf Kühn (*ibid.*, p. 51), la problématique adoptée dans ces textes, centrée sur la notion de travail (cf. l'étude : « De la perception ou l'aventure de Protée », p. 121-139), peut

« paraître marginale, eu égard aux préoccupations actuelles et à l'ensemble de la doctrine philosophico-religieuse que Simone Weil déploiera durant les premières années de la guerre. En réalité cette problématique recèle plusieurs fondements de cette doctrine et les analyses présentées ici opèrent, dans le sillage de Lagneau et d'Alain, une indispensable mise au point du rapport entre la raison et l'expérience ».

Ces premières études de Simone Weil ont été réparties en quatre sections. Dans la première, sous le titre de *Dans la classe d'Alain (octobre 1925-juillet 1928)*, sont regroupés les textes rédigés par Simone Weil du temps où elle était l'élève d'Alain au lycée Henri IV ; dans la seconde, *Les Essais de 1929*, ses deux premiers articles (« De la perception ou l'aventure de Protée » ; « Du temps ») rédigés (avec quel soin !) pour les *Libres propos*, revue où étaient publiés les textes d'Alain et de ses élèves ; dans la troisième, son mémoire pour le Diplôme d'études supérieures : *Science et perception dans Descartes*, où l'on décèle l'influence prépondérante d'Alain, notamment en ce qui concerne la conception de l'histoire de la philosophie en général, et la pensée cartésienne en particulier (cf. note 77, p. 410) ; dans la quatrième partie, enfin, *Sur quelques thèmes*, d'autres textes écrits entre 1928 et 1931, auxquels ont été jointes quelques notes destinées aux cours donnés par Simone Weil entre 1931 et 1936. Parallèlement à tous ces textes, ont été recueillis et classés — chronologiquement et thématiquement —, dans huit appendices, des fragments qui les éclairent.

Tous les textes que contient ce volume ont été établis, présentés et annotés par Gilbert Kahn et Rolf Kühn. L'acribie avec laquelle ils les ont établis, la rigueur scientifique qui transparait dans les notes explicatives (388 !), ordinairement brèves mais denses et précises, le soin méticuleux apporté à l'index des noms, qui révèle les inspirateurs favoris, forcent l'admiration.

L'on retrouve ces mêmes qualités chez Géraldi Leroy qui a rassemblé, introduit et annoté les textes du premier volume — *L'Engagement syndical (1927-juillet 1934)* — du tome II (*Écrits historiques et politiques*). Articles, projets d'articles, comptes rendus de livres et de réunions publiques, notes personnelles : tous ces textes, ici réunis, situés avec précision par Géraldi Leroy dans la conjoncture nationale et internationale, permettent au lecteur de suivre de 1927 à 1934, les premiers pas de Simone Weil dans la vie syndicale, et de découvrir qu'elle a mené de pair, avec la même *passion de la vérité*, sa vie de philosophe et sa vie de militante.

Mais pourquoi cette jeune agrégée de philosophie, promise à une brillante carrière dans l'enseignement, a-t-elle choisi de « servir le prolétariat » et de militer pour la révolution ? Parce que, comme le montre excellemment Géraldi Leroy (cf. Avant-propos, p. 9-15), dès son enfance, elle « a toujours éprouvé une sympathie spontanée à l'égard des faibles, des pauvres, des vaincus, des opprimés, qui la poussait à se rapprocher d'eux jusqu'à vivre leur condition même » (*ibid.*, p. 9-10) : « Depuis l'enfance, écrira-t-elle à Bernanos, mes sympathies se sont tournées vers les groupements qui se réclamaient des couches méprisées de la hiérarchie sociale... »

A partir de ce premier mouvement, l'engagement de Simone Weil au service des prolétaires sera total et d'une exemplaire fidélité, mais aussi toujours très soucieux

de laisser à la classe ouvrière, qui seule a pouvoir de décision, le soin d'accomplir sa propre libération. Ce respect de l'autonomie du prolétariat, qui transparaît dans presque tous les textes rassemblés dans ce volume, apparaît dès le premier (« Introduction à des cours à l'intention des ouvriers », p. 45-46) ; il est très clairement exprimé dans une lettre à un ancien camarade d'agrégation : « Si les prolétaires se contentent de réformes, libre à eux. Sur eux pèsent les risques et surtout les responsabilités d'une révolution ; à eux de la faire ou non. Je veux les *aider* à la faire, si je peux, non les y pousser. » Simone Weil a servi le prolétariat, mais elle ne s'en est jamais servi pour des ambitions de carrière personnelle. Quelle belle leçon à méditer !

Pour servir la classe ouvrière, Simone Weil s'engage dans le syndicalisme et non dans la politique. Aux partis qui n'ont « d'autre but que d'exister et d'exister le plus possible » (« Sur une tentative d'éducation du prolétariat », p. 56), elle préfère, comme structure de lutte, le syndicat, « outil par lequel ils [les travailleurs] fabriquent leur propre liberté » (*ibid.*, p. 57). Certes, il lui arrivera de se rallier au P.C.F., mais pour des actions ponctuelles ; et l'on sait qu'elle critiquera avec une étonnante lucidité (pour l'époque !) la politique et la doctrine de ce parti, surtout après le voyage qu'elle fera en Allemagne durant l'été 1932.

Géraldi Leroy souligne (Avant-propos, p. 27 sq.), à juste titre, l'importance de ce voyage à l'issue duquel Simone Weil analyse avec une perspicacité qui tranche sur l'aveuglement de certains de ses contemporains les événements dont elle a été le témoin (cf. « Impressions d'Allemagne (août et septembre). L'Allemagne en attente », p. 120-140 ; « La Situation en Allemagne », p. 141-195) : de son séjour outre-Rhin, elle revient persuadée que le nazisme s'installe pour longtemps, et que l'influence communiste est néfaste au devenir du monde ouvrier (cf. Avant-propos, p. 27-30).

Ce dernier constat aurait dû renforcer l'adhésion de Simone Weil au syndicalisme ouvrier. « Il n'en est rien, note Géraldi Leroy (*ibid.*, p. 31). Ici aussi, le séjour berlinois de l'été 1932 a marqué une prise de conscience et provoqué une amère désillusion » : « Je dois avouer que je suis revenue d'Allemagne, écrit-elle, à son retour, aux Thévenon, avec le sentiment que notre syndicalisme révolutionnaire n'a pas une signification internationale. » De cette prise de conscience, naîtra un long article qui n'a aucunement vieilli : « Perspectives. Allons-nous vers la Révolution prolétarienne ? » (cf. p. 260-281). Après l'avoir lu, Boris Souvarine dira de son auteur : « C'est le seul cerveau que le mouvement ouvrier ait eu depuis des années. »

L'amère constatation que le mouvement ouvrier ne soit pas en état de donner « une réponse crédible, pratique et théorique, aux données nouvelles de la conjoncture » (Avant-propos, p. 34) aurait pu conduire Simone Weil à se replier sur elle-même. Il n'en est rien. Elle marque très nettement son souci de fidélité et de lucidité dans ses engagements. Elle l'écrit à l'un de ses amis syndicaliste : « J'ai décidé depuis un certain temps déjà que, une position " au-dessus de la mêlée " étant en fait impossible, je choisirais toujours, même en cas de défaite assurée, d'avoir part à la défaite des ouvriers plutôt qu'à la victoire des oppresseurs ; mais quant à fermer les yeux de crainte d'affaiblir la croyance à la victoire, je ne le veux à aucun prix. » Lucide, fidèle, telle est Simone Weil.



Nous n'en doutons pas un instant : ces deux volumes et ceux qui les suivront, seront accueillis avec ferveur par les amis, innombrables, de Simone Weil. Mais il serait navrant qu'ils ne dépassent pas ce cercle, et n'atteignent pas d'autres lecteurs, notamment, comme l'on dit aujourd'hui, « les jeunes générations », car la rencontre avec Simone Weil, cette « femme de feu » (Françoise Giroud), qui fut « géniale dans son œuvre, héroïque dans sa vie, prise par les exigences de la sainteté mais libre, entièrement libre!... » (Michel Serres), ne peut être que stimulante, ô combien !

Jean RIAUD.

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du « Presque »*. Rééd. Paris, P.U.F., 1986. 12,5 × 19, 268 p. (« Quadrige », 86).

La première édition de ce livre date de 1953, elle est intégralement reproduite, avec la même pagination, dans la collection « Quadrige ».

Publié vingt ans après la thèse sur *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (Paris, Félix Alcan, 1933) et cinq ans après le *Traité des vertus* (Paris, Bordas, 1949), *Philosophie première* constitue le livre majeur de Vladimir Jankélévitch, livre en lequel l'originalité de la démarche est livrée à l'épreuve périlleuse de la *thématisation*, de la saisie *réflexive* de soi par soi.

Nous trouvons « à l'état pur », pourrait-on dire, les thèmes directeurs de toute l'œuvre philosophique de l'auteur. Nous n'en mentionnerons ici que quelques-uns.

Il y a, d'abord, le refus de toute *réduction* de l'élément philosophique à ce qui n'est pas lui ; « l'ultériorité métaphysique », par exemple, ne se réduit ni à « l'ultraphysique » ni à « l'infraphysique » (p. 3) : le *tout-autre-ordre* ne peut se penser à partir d'autre chose. On reconnaît ici à la fois la leçon de Kant et celle de Pascal.

La *méthode*, par conséquent, ne peut être que *négative* : le chapitre central du livre est intitulé « La voie négative » ; ici se comprennent la portée du sous-titre, l'approche d'une *philosophie du « presque »*, et l'importance des nombreuses références à Plotin. « Ce point fuyant qui est non-point au-delà du point est la véritable visée de la philosophie, mais comme il est le contraire d'une chose, il ne se révèle qu'à la super-finesse d'une " sublime touche " et dans l'entrevision d'un milliardième de seconde » (p. 263). Qu'est-ce que ce « point évanouissant » ? C'est « l'ineffable par quoi Dieu, la personne, la liberté sont eux-mêmes et dont il n'y a en fait plus rien à dire » (*ibid.*).

Ainsi la philosophie, « la décevante philosophie » (p. 264) est prise entre l'infini de l'approche indirecte et l'étroitesse de l'acte simple, essentiel et indicible ; l'équivalent des *situations-limites* de Karl Jaspers c'est, chez Vladimir

Jankélévitch, ce qui relève du *fait* entendu comme résultat du *faire-être*, de « l'acte pur » (p. 252) : la création esthétique, l'action morale, l'amour, la mort.

On ne saurait sous-estimer l'influence de Schelling sur cette philosophie ; avant même l'influence du « dernier Schelling » celle du Schelling de 1800 qui écrivait dans le *paragraphe 3* du *Système de l'idéalisme transcendantal* : « Le monde objectif n'est que la poésie originaire, encore inconsciente de l'Esprit ; l'*organon* général de la philosophie — et la clef de voûte de tout son édifice — est la *philosophie de l'art*. »

Avant même l'exposé central de sa philosophie, Vladimir Jankélévitch avait multiplié les études musicales sur Fauré (1938), Ravel (1939) et Debussy (1949) — pendant l'occupation le livre sur le *Nocturne* (1942) était diffusé clandestinement par ses élèves.

La « grâce » du *fiat* esthétique est cependant surpassée par celle du *fiat* moral qui engage le sujet dans son ipséité même (*ipse ipsissimus*, p. 151) : « la décision morale, surtout dans le mouvement intentionnel du sacrifice, surgit par instant en plein régime dupliciste comme un témoin de l'indivision métaphysique du Concevoir et du Faire » (p. 226). Philosophe de l'*exigence morale*, Vladimir Jankélévitch retrouve l'inspiration des philosophes spiritualistes français de la liberté, de J. Lequier à J. Nabert.

Deux des derniers grands thèmes abordés dans *Philosophie première* sont ceux de l'*amour* et de la *mort*.

« Platon avait... encore plus raison qu'il ne croyait quand il faisait de la méditation de la mort la principale occupation des philosophes : philosopher... c'est raviver sans cesse la conscience de cet impossible-nécessaire qui est la mort même » (p. 61). L'auteur a consacré à la mort l'un de ses derniers et plus importants ouvrages : *La Mort*, Paris, Flammarion, 1966 ; la méditation sur la mort me renvoie à ma *solitude* et à ma *responsabilité*. La lointaine proximité de l'en-deçà et de l'au-delà trouve une illustration dans le récit de Maeterlinck intitulé *Intérieur* : le messager de mort contemple la famille paisible, ignorante encore du drame qui l'a déjà frappée ; « entre la surconscience soucieuse et l'heureuse incurie, il y a cette vitre et ce jardin, et cette épaisseur de ténèbres » (*La Mort*, p. 9). Nous savons aussi cette « petite vérité » mortelle mais nous n'avons pas accès à la « lumière de l'autre vie ».

Et c'est pourquoi Vladimir Jankélévitch ne cesse de rappeler qu'il faut s'acquitter de ce qui nous requiert *maintenant* et sans délai, et qui manifeste le pouvoir de *création* du sujet : « Créer, commencer, donner : ces instants prévenants se résument dans le joyeux mouvement d'amour, qui est la reposition humaine de la position fondatrice » (*Philosophie première*, p. 259).

Marie-Jeanne KÖNIGSON-MONTAIN.

Ce livre instructif est présenté sous la forme d'un programme de cours. Bien que les pièces qui le composent soient étroitement liées, il n'y a pas de progression vers une conclusion. Ce qui ne veut pas dire que F. Gil n'ait pas d'idée personnelle sur le problème de la preuve, car le fuseau à l'œuvre dans le tissage de ce texte est la conviction que ce problème est une aporie. En effet, « aporie » semble être le concept de prédilection : la science serait fondée sur une série d'apories ; l'explication repose sur une aporétique de la raison ; on aboutit à une aporie si l'on cherche, après Kant, à fonder la connaissance (prouver des hypothèses) sur des faits, d'une part, et si l'on pense, d'autre part, que les faits sont rationnellement constitués. Une fois que la réalité en soi est déclarée insaisissable, on cherche la preuve dans un monde qui porte déjà l'empreinte humaine : l'aporie semble inéluctable.

A l'heure actuelle, l'exigence de preuve est liée au besoin de fonder la connaissance empiriquement. Étant donné une assertion, une hypothèse, la façon de la prouver consiste à montrer comment l'observable ou l'expérience ajoute du poids à la vérité de l'énoncé en le rendant plus rigoureux. (« Comme la torture au Moyen Age, l'expérimentation représente aussi une violence contre la condition normale, naturelle, de l'expérience, afin de déterminer le donné empirique avec une plus grande rigueur », p. 45). On comprend que la preuve, l'objectivité, la démonstration, la vérité, l'intersubjectivité et la controverse soient des thèmes qui se recouvrent. Par l'intermédiaire de la preuve, l'empiriste veut fournir la science d'une justification aussi sûre que celle des mathématiques. Il n'y a pas de controverse concernant les preuves ou démonstrations dans les théories mathématiques dûment axiomatisées.

Les deux groupes de doctrines clairement et succinctement recensées par l'auteur sont le néo-positivisme et les doctrines encore plus idéalistes et sceptiques que le néo-positivisme : ce sont des diverses formes de pragmatisme et de relativisme. L'histoire des tentatives des empiristes-logiques, visant à découvrir le fondement empirique irréfutable des sciences positives, s'est soldée, comme on sait, par un échec : il n'existe pas de preuve définitive, finie, non controversée, d'une hypothèse empirique. L'induction n'a pas été logiquement justifiée. Par exemple, il n'existe pas de critère pour distinguer les analogies correctes. Les procédures inductives utilisent souvent des règles ad hoc. (J. S. Mill était conscient qu'il n'existe pas de méthode scientifique générale qui ne produira pas de mauvais résultats une fois associée à l'imbécillité universelle). Le résultat ? Il y a, dans la recherche, un rôle indispensable joué par des considérations subjectives, sociologiques et métaphysiques (au sens des positivistes = sans signification cognitive). Les post-néo-positivistes redécouvrent que la science est herméneutique.

Il est indéniable que l'opposition de contraires (par exemple, le chaud et le froid, l'humide et le sec de la physique d'Aristote ; les oppositions des pythagoriciens, etc.) est essentielle à une pensée non réductionniste. Mais l'auteur a fait trop de cas de Kant : « la dialectique transcendantale pointe vers une aporétique de la raison, constitutive toutefois de l'exercice même de la pensée, énergiquement active et — on le sait par d'autres voies — susceptible de parvenir à quelque intelligibilité et quelque vérité » (p.176-177). Il a donné trop d'importance aux exigences empiriques des doctrines contemporaines néo-positivistes et post-néo-

positivistes. Il est vrai qu'on peut difficilement faire autrement quand le thème, la preuve, est typiquement épistémologique.

J'aimerais faire remarquer qu'une stratégie critiquable, extensivement appliquée par les néo-positivistes aussi bien que par leurs critiques, consiste à faire appel à la pratique scientifique chaque fois qu'on rencontre une situation qui prête à la controverse (telle procédure est-elle plausible ? telle chose existe-t-elle ?). Pourquoi ériger en juge une activité consacrée plus à l'action qu'à la compréhension ? L'auteur ne méconnaît pas la difficulté. Dans la Note VII, il dit que les preuves de fait (l'efficacité de la science) ne sont pas des preuves suffisantes, mais qu'il faut reconnaître que l'efficacité d'une théorie se double d'une présomption de plausibilité (p. 144).

Dans l'un des passages les plus suggestifs, on lit : « Les problèmes décisivement importants se situent en amont de la preuve de chaque adéquation locale et se rapportent à la possibilité de l'adéquation en général. Il s'agit d'éclaircir l'inhérence de l'explication au fait, non de coller, de l'extérieur, des propositions et des morceaux de réalité. Comment comprendre le bien-fondé des explications scientifiques ? Dans la mesure où l'insistance sur la preuve contribue à occulter cette question, l'épistémologie est aussi une idéologie » (p. 87). De ces lignes on peut tirer une idée pour différer le problème de la preuve. Je pense que l'épistémologie est une idéologie qui se caractérise au moins par ces deux notes pertinentes à la preuve : (i) l'abandon de la métaphysique selon laquelle on peut penser directement les choses parce que la nature est intelligible et pensable ; (ii) le remplacement de la métaphysique par une épistémologie du soupçon qui met une barrière (préfabriquée par les nominalistes médiévaux) de symboles et d'instruments entre les choses et la pensée. L'épistémologie place l'homme et son discours, d'un côté, la nature préverbale, de l'autre. Puis on se demande comment on peut savoir (prouver) que le discours correspond à la réalité préverbale. Une fois la coupure effectuée, l'unité est impossible à forger : il fallait s'attendre à ce que l'épistémologie conduise à des voies sans issue.

Le mot de Fernando Gil que je viens de citer semble indiquer le besoin d'une ascension métaphysique pour faire disparaître l'aporie de la preuve. Les Anciens étaient persuadés que la meilleure façon de franchir une aporie consiste à placer la situation dans un niveau supérieur. Plusieurs des problèmes sans solution épistémologique peuvent être dissous ou repoussés — ce qui montre qu'il n'est pas urgent de les résoudre — si on les considère d'un point de vue métaphysique. C'est ce qui arrive, par exemple, aux problèmes des inductions, comme l'analogie. Si on ne reconnaît pas que la nature travaille, en partie, par analogie (vérité métaphysique évidente au géomètre constructeur de modèles), on se heurte à la difficulté insurmontable de trouver une preuve (une justification logique) au raisonnement par analogie. Sagement, les savants n'ont pas attendu les solutions des épistémologues pour appliquer ce raisonnement, sans lequel maintes découvertes importantes seraient encore en puissance, cachées dans la nature.

Je suis d'avis que le problème de la preuve plonge ses racines dans l'idéalisme qui coupe la pensée de la réalité extra-humaine. La preuve n'est pas une aporie dans le système d'Aristote qui fait confiance aux catégories linguistiques dans l'étude de la réalité. Pour comprendre, il faut construire une métaphysique, tandis

que la tâche intellectuelle qui émane de l'épistémologie est de nature sceptique, critique et négative : on exige des preuves quand on ne fait plus confiance ; on ne fait pas confiance quand on a coupé les liens. La leçon principale que le lecteur tirera du livre de Fernando Gil est que l'épistémologie est une discipline modeste, à la fois dans sa nature et dans sa portée. Il est temps de récupérer la métaphysique.

Miguel ESPINOZA.

*Michel de Certeau*. Sous la dir. de Luce GIARD. Paris, Éd. du Centre Pompidou, 1987. 16 × 24, 253 p., ill. (« Cahiers pour un temps »).

Michel de Certeau, philosophe et théoricien des voies de traverse, de l'écart et du mélange, est mort en janvier 1986. Depuis lors, Luce Giard a entrepris la publication en recueil des multiples études, souvent difficiles d'accès, qui jalonnent son œuvre épistémologique et érudite. L'ouvrage qui est publié sous sa direction se présente à la fois comme un hommage mémorial, un bilan de lecture et un rappel biographique. Une vingtaine de textes denses et parfois ardu évoquent la figure intellectuelle de M. de Certeau en rappelant ses directions de recherches. Hormis les textes à dimension plus intimiste, la plupart prolongent ses intuitions ou entreprennent de penser ses ruptures. Elles sont nombreuses. Dans un genre dorénavant éprouvé, l'ouvrage alterne la commémoration des rencontres, les aperçus d'un « étranger chez soi » et l'analyse théorique. La production de M. de Certeau, qui commença à publier au début des années 1960, est selon le mot de L. Giard « d'une étonnante ampleur ». Qui plus est, par rapport aux disciplines instituées, cette production est relativement inclassable. Elle procède d'une démarche, d'une interrogation fondamentale sur le statut de l'altérité, inscrite à la fois au cœur du sujet singulier et dans la culture. M. de Certeau n'est pas un auteur à concept, ou du moins il n'a pas attaché à son nom l'un de ces mots figés qui tournent vite au guide-âne pour penseur paresseux. Son œuvre évoquerait plutôt une tension, une recherche de l'indicible, par définition déçue. Cette déception paraît pourtant décisive ; elle déterminait chez lui cette quête inlassable, ce goût des voyages, cette attention à autrui et cet étonnement à la fois humain et intellectuel que rappellent certains des textes de ce recueil.

La plume de M. de Certeau était incontestablement féconde. Même quand elle était circonstancielle, elle brillait par ses qualités littéraires et son originalité. Les auteurs de ce volume ont assurément voulu rendre également témoignage de cette exigence du style, qui était chez lui comme une politesse de la distinction. L'ouvrage se signale donc par ses « signatures » mais plus encore par ses « écritures ». Dans des rubriques bien différentes, elles interrogent l'homme et l'œuvre, le penseur de la mystique, l'historien, l'épistémologue, le sociologue, le sémioticien, l'anthropologue, et bien évidemment, le chrétien et l'analyste. Ces textes,

dont on ne peut détailler l'argument, ont des points communs : au-delà des options singulières, tous évoquent le problème de l'Autre, central chez M. de Certeau. Tous, paradoxalement, ramènent au Même, comme si l'acuité théorique de ce voyageur en pays d'altérité répondait en écho à un trouble intérieur, une impossible réconciliation avec soi ou avec l'absolu. Ces textes rendent visible qu'un malheur ontologique, un trouble déplacé, sublimé, produisait chez lui une ouverture « hétérologique » au monde en suscitant une soif de connaissances peu commune. M. de Certeau cherchait des *traces* pour en faire des *pistes*. Il reste à préciser — les interprétations ne manquent pas dans ce volume — ce qui poussait et maintenait le chercheur dans l'entre-deux des vérités, entre chien et loup, à contre-courant des spécialités gratifiantes et des institutions qui les portent. L'altérité semblait tout résumer, à la fois désir de sens, de retour au réel et ruse de toutes les absences. L'autre est précisément la forme euphémisée du manque, de la perte, la brisure de toutes les marques identitaires et rassurantes. La liberté de M. de Certeau, soulignée par les contributeurs, témoignait indirectement d'une conscience inquiète, attachée à « faire taire ses démons », cherchant dans l'écriture le moyen privilégié de combler, mais aussi de creuser dans le même mouvement, cette « fêlure organisatrice » (p. 16). Quatre textes de M. de Certeau ajoutent à la qualité de ce volume. Reprise théorique de cette inquiétude, l'un d'entre eux se signale à notre attention, particulièrement. Il porte sur la torture et justifie — en un autre lieu — une affirmation paradoxale qu'on trouve à la page 14 : « "littéraire" ou "réel" c'est la même chose. » M. de Certeau y montre que l'inscription dans les chairs torturées de la loi totalitaire a pour fonction ultime non de faire taire mais d'extorquer une adhésion, une accréditation. La torture est une écriture de l'ordre, par laquelle « le pouvoir veut obtenir l'*aveu* qu'il est, lui, normatif et légitime » (p. 64). C'est pourquoi le réel, aussi sordide soit-il, est encore un texte, garanti d'ailleurs par une doctrine souvent consignée par écrit. Une langue en décrédite une autre en « faisant passer pour réel ce qu'elle dit » (p. 67). Cet article de 1976-1977 donne raison à la phrase terrible inscrite dans la *Leçon* de R. Barthes, presque contemporaine, sur le statut *fasciste* de la langue : « En elle, immanquablement, deux rubriques se dessinent : l'autorité de l'assertion, la grégarité de la répétition. » A son tour, M. de Certeau définit la « langue de bois » comme la référence *obligée* d'un réel dorénavant écrit et donné dans une parole fondatrice.

Piégée entre l'ouverture utopique à l'autre, respecté dans son corps et dans sa voix, et le discours de maîtrise qui fait sens par le silence qu'il instaure, l'écriture politique ou savante sera perçue par M. de Certeau dans son ambivalence irréductible. Cette tension est une des clés de l'œuvre et un mode d'analyse « mis au travail ». Elle impose le recours au principe dialogique, par quoi le sujet constitué s'expose à la richesse d'autrui, c'est-à-dire à sa propre réfutation. Renvoyant, semble-t-il, à une exigence « pratique » et à un idéal de foi, une éthique de la rencontre traversait cette œuvre courageuse et tolérante. Luce Giard a donc opportunément appelé les mots de M. Merleau-Ponty : « La vérité est que cette œuvre à faire exigeait cette vie. »

Claude BLANCKAERT.