

PHILOSOPHIE

Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, Gallimard, 1986.
11 × 18, 546 p., bibliogr., index (« Folio. Essais », 39).

Voici, enfin intégrale, l'édition d'un ouvrage remarquablement riche et d'un intérêt incomparable.

Bien qu'il ne s'affirme être que le « minimum nécessaire » (p. 15), ce travail peut être considéré d'ores et déjà comme un classique en son domaine, tant en Occident qu'en Orient : on se rappelle le débat, voire la polémique, qu'a suscité la parution en 1964 de ce qui constitue aujourd'hui sa première partie (celle-ci a été traduite et publiée en arabe en 1966 à Beyrouth).

En fait, par-delà son titre, l'*Histoire de la philosophie islamique* révèle tout autre chose et ouvre des horizons autrement plus vastes qu'un simple ouvrage d'érudition pure : sans pédanterie, les analyses de Henry Corbin ont, en plus de la rigueur historique commandée par son sujet, une portée philosophique indéniable.

Il est donc souhaitable que ce livre ne soit pas reçu comme une simple masse d'informations mais aussi comme une réflexion en soi, et une invitation sérieuse à vérifier l'ensemble des travaux et des manuels d'histoire de la philosophie en Occident.

La plupart d'entre eux ne réserve, dans le meilleur des cas, qu'une place médiocre et un exposé hâtif à la philosophie de l'Orient islamique.

Dans ce livre qui s'adresse au philosophe tout court et non pas seulement à l'orientaliste, Henry Corbin n'a pas demandé ses informations aux « hérésiographes », mais il est allé aux « sources même » (p. 15), ce qui accentue l'originalité du livre et donne à ses conclusions une valeur inestimable et une incontestable crédibilité. Ne l'oublions pas, ce livre se présente comme la conclusion d'une inlassable recherche sur la philosophie islamique à laquelle Henry Corbin a consacré tout une vie de labeur et a produit une œuvre d'une ampleur prodigieuse que l'on pourrait appeler à juste titre la « bibliothèque corbinienne », de plus en plus appréciée par les chercheurs.

On ne peut contester à Henry Corbin le mérite et le droit d'être un des tout premiers à avoir élaboré et développé avec une telle profondeur et un tel génie, la recherche dans le domaine de la philosophie islamique en Occident et quand il souligne que « nous n'avions guère de devanciers qui nous aient frayé la voie » (p. 11), il ne fait que dire la vérité !

Nous ne tenterons pas de résumer cet ouvrage, dans cette brève note. Vouloir condenser en quelques lignes cinq cent quarante-huit pages aussi riches serait s'exposer à en dénaturer le contenu. Du reste, Henry Corbin en affirmant que « nous étions restreints, pour la présente étude, à d'étroites limites » (p. 15), signale lui-même l'effort qu'il s'est imposé pour l'exposition de douze siècles de pensée islamique.

Alors que les grands noms de cette pensée comme Al-Kindî, Al-Farabî, Avicenne, Averroës, etc., ont toujours été présentés dans un « bloc théologique » par la Scolastique médiévale, ou comme de simples commentateurs d'Aristote, par Hegel, Henry Corbin, sans minimiser leur importance, réhabilite d'autres grands philosophes, inconnus en Occident, tels que Sohrawardî (p. 399), Ibn Arabî (p. 402), Tûsî (p. 437), Mollâ Sadrâ (p. 467) par exemple, pour parfaire ainsi un tableau extrêmement juste de l'histoire de la philosophie de l'Orient islamique dont le développement, contrairement à l'idée traditionnellement répandue, ne s'arrête pas avec la mort d'Averroës en 1198 : « [...] avec la mort d'Averroës commençait quelque chose de nouveau [...] qui va dominer l'univers de la pensée islamique jusqu'à nos jours » (p. 322).

Retenons toutefois trois idées maîtresses :

1) c'est dans le texte coranique (p. 20-37), comme révélation et non comme dogme, que la philosophie islamique puise ses origines, sa vivacité, et ses thèmes centraux : l'absence du phénomène Église (p. 23), et la liberté d'une herméneutique spirituelle, d'une intériorisation créatrice accentuent la richesse et la profondeur de la philosophie islamique et, particulièrement, celle de l'Islam chiïte ;

2) l'histoire de la philosophie islamique « reste inséparable de l'histoire de la spiritualité » (p. 284).

3) la philosophie islamique s'exprime comme une « philosophie prophétique » (p. 49), comme l'opposé exact de cette philosophie dogmatique qui introduit un rapport de causalité entre l'histoire et la subjectivité. La philosophie prophétique considère que c'est l'histoire qui est dans l'homme et non pas l'homme dans l'histoire.

Elle n'est pas centrée comme la pensée chrétienne « sur le fait advenu de l'an 1 de l'ère chrétienne » (p. 23) et l'incarnation divine qui « marque l'entrée de Dieu dans l'histoire » (p. 23). C'est seulement avec l'homme que commence quelque chose comme l'histoire.

Ce livre comporte un index qui en permet la consultation facile.

Hussain A. AZIZ.

Marianne SCHAUB, *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier*. Paris, À l'enseignement de l'arbre verdoyant, 1984. 13,6 × 21,4, 399 p.

La modernité allemande, et partiellement l'européenne, doivent beaucoup à la Réforme et à ce qui a fait son héritage historique : l'exigence, la définition et la limitation des nouvelles libertés qui sont revendiquées au déclin du Saint Empire Romain Germanique. Sur ce thème connu, presque un *topos*, le livre de Marianne Schaub apporte des informations historiques, politiques et économiques, religieuses et philosophiques d'une précision et d'une variété qui devraient renouveler l'intérêt du thème auprès des historiens de la philosophie et appeler, enfin, l'attention des philosophes français, en particulier de ceux que l'utopie et le messianisme pourraient intéresser, sur ces conflits et leurs « enjeux ». L'Auteur ne procède pas avec des généralités historico-religieuses, mais saisit ces conflits surdéterminés au point d'effervescence où ils se concentrent : le fameux conflit Müntzer-Luther dont nous pouvons suivre dans le détail la formation, les péripéties et le dénouement sur les plans économique et religieux, social et philosophique. Et, à l'arrière-plan, « la constitution d'une modernité philosophique propre à l'Allemagne » mais qui ne devrait plus laisser insensible la pensée française. On connaît la liste de ces libertés devenues fondamentales et dont le contenu conceptuel fut élaboré dans ces conflits : liberté intellectuelle ; liberté chrétienne et laïcisation du sacerdoce ; liberté de la nation allemande ; liberté du baptême ; liberté populaire, etc. Sur tous ces points, à la fois successifs et enchevêtrés, M. Schaub montre le travail du concept, sa mise en scène économique, religieuse et politique, son issue dans une culture nationale destinée à rester contrastée et fragile. Ce livre ne se contente pas de rendre Müntzer « incontournable » à une réflexion sur la philosophie et ses possibles rapports au messianisme ; ni de montrer combien son conflit avec Luther devint plus qu'un « problème d'école », un symptôme indéfiniment analysé, pour la pensée et l'histoire du XIX^e siècle en Allemagne. C'est aussi un instrument de travail : il contient les textes essentiels de Müntzer, traduits et annotés, des documents historiques touchant la Guerre des Paysans ; le pamphlet célèbre de Luther contre les « hordes de pillards », etc. ; enfin une très importante bibliographie.

François LARUELLE.

Francis BACON, *De la justice universelle*. Trad. et notes J.-B. DE VAUZELLES, introd. Angèle KREMER-MARIETTI. Paris, Klincksieck, 1985. 15 × 21, 129 p. (« Épistémologie »).

Il semble qu'on redécouvre Bacon juriste puisque, après la publication dans les *Archives de philosophie du droit* (t. 30, 1985, p. 351 sq.) de larges extraits du texte qui nous est ici présenté, en voici la version intégrale agrémentée de différents libelles ou opuscules concernant la codification.

Ce n'est là qu'un juste retour des choses, puisque l'histoire des idées a privilégié le chantre présumé de l'esprit scientifique et technique moderne en oubliant celui qui avait été, d'abord, avocat de la Couronne, puis garde du Grand Sceau, avant de tomber dans sa féconde disgrâce.

Le choix du texte est indiscutable : c'est le plus important de Bacon sur la question du droit et le plus connu historiquement, puisque, d'abord écrit pour être autonome, il fut joint au grand traité *De dignitate et augmentis scientiarum* dont il constitua une partie du chapitre 3 du livre 8. On peut au contraire discuter le choix de la traduction de de Vauzelles, datant de 1824, certainement moins précise que celle de Lassalle et Buchon qu'avait retenue la revue précédemment désignée. Par exemple, le début du paragraphe XI (« *In casibus omissis, deducenda est norma legis a similibus* ») est rendu chez de Vauzelles par « Dans le silence de la loi, on peut avoir recours à l'analogie », alors que Lassalle et Buchon traduisent : « Il faut, par rapport aux cas omis, déduire la règle du droit des cas semblables ». Sauf exception, par exemple la traduction quasi délirante des § 4 et 9 des *Maximes de droit* (p. 73, 75), le texte français reste néanmoins à peu près acceptable, d'autant plus, et il faut en féliciter les éditeurs, que le texte latin est fourni en regard (comme dans l'édition de de Vauzelles).

Le titre peut induire le lecteur en erreur. Bacon n'envisage dans ce texte aucune règle de droit substantielle, qu'elle soit fondée sur la pure raison ou sur l'usage universel des peuples. Il ne faut pas en conclure que Bacon professerait, à contre-courant de son époque, un scepticisme quelconque vis-à-vis du droit naturel ou du droit des gens, puisque au contraire il évoque ces *regulae juris* admises dans toutes les « républiques » et qui, sans se confondre avec le corps des lois positives particulières, servent néanmoins à son égard de principe régulateur, tant de la juri-diction que de la juris-lation (cf. § 83). L'objet de ce court traité est d'étudier non les lois mais, comme le dit Bacon dans une expression célèbre, les lois des lois (*lex legum* § 6). Il y aurait là matière à un cours complet de droit et de législation qui pourrait être divisé en cinq points, correspondant aux cinq vertus requises d'un corps de lois : en effet, « on peut tenir une loi pour bonne, quand il y a certitude dans ce qu'elle intime, justice dans ce qu'elle prescrit, facilité dans son exécution, harmonie entre elle et l'organisation politique et quand elle rend vertueux ceux qui lui obéissent » (§ 7). Mais le texte qui nous est proposé ne concerne directement que le premier point : *l'intimatio certa*. Mû par l'esprit du temps, pour lequel rationalité rime avec sécurité ou prévisibilité (la justice comme égalité de traitement dérivant de cette dernière, puisque l'acception de personne est un facteur d'incertitude), Bacon propose une série de mesures, assez peu originales, concernant essentiellement la refonte des sources, les techniques d'interprétation, la politique judiciaire (plus que la procédure à proprement parler) et l'enseignement du droit, ces quatre thèmes étant ainsi distingués au titre de l'analyse, Bacon adoptant, quant à lui, un ordre « thérapeutique ».

La première « dignité » des lois, selon Bacon, est la certitude (section I), vertu qu'on serait presque tenté de qualifier de « cardinale », puisque toutes les autres d'une certaine manière y ramènent. Or, il y a deux obstacles à la certitude : la

lacune et l'obscurité. L'ouvrage envisage donc dans la première partie (sections II à VI) les remèdes permettant de combler les silences de la loi ou plus généralement des sources, dans la seconde (sections VII à XVII) ceux qui permettent de pallier les confusions du système. L'ordre suivi n'est pas sans signification. On pourrait, en effet, penser que la seconde partie, qui va traiter de la refonte des sources, aurait dû précéder la première, ne serait-ce que parce qu'un système bien fait ne comporte que peu, voire pas, de lacunes. Ce qui explique le choix de Bacon, c'est que celui-ci maintient la thèse *classique*, mais assez courageuse à une époque où l'optimisme légaliste et codificateur s'étend, selon laquelle « la prudence humaine est si étroite qu'elle ne peut embrasser tous les cas que le temps amène » (§ 10). Pour cette raison, les techniques d'interprétation et de décision, qui structurent la prudence judiciaire, ont la priorité, au moins dans le texte baconien, sur les techniques législatives. En d'autres termes, le système juridique peut fonctionner sans lois (comme l'envisage précisément l'auteur à propos des cours prétoriennes et censoriales (section V)) ou avec des lois mal faites, mais évidemment pas sans tribunaux. Il n'y a rien là de très original — surtout si l'on se souvient que Bacon a d'abord été un praticien du droit —, comme ne le sont pas toujours les détails des mesures proposées, en particulier en ce qui concerne l'usage de l'analogie. Signalons néanmoins, pour conclure sur cette première partie, une imprécision dans l'interprétation du traducteur (note f, p. 33) quand il identifie l'exemple au précédent. En effet, surtout dans le contexte anglais, le précédent est une décision judiciaire rendue dans un cas similaire au cas examiné, d'où son utilisation pour résoudre ce dernier. Or, nous semble-t-il, Bacon considère comme un exemple un acte, une situation qui dans le passé a été socialement accepté(e) sans pour autant avoir nécessairement donné matière à procès : de là découle la définition de l'exemple comme coutume ponctuelle (§ 21).

De l'obscurité des lois, Bacon distingue, avec un certain souci de méthode, quatre causes : l'accumulation des textes (sections VIII et IX), leur mauvaise rédaction (section X), la mauvaise explication du droit (sections XI à XVI), les « vacillations » des tribunaux (section XVII).

Avec les deux premiers thèmes, Bacon expose sa conception de la technique législative. Il y a deux facteurs d'accumulation des lois : l'un naturel, l'évolution sociale qui rend certaines lois inadaptées, l'autre artificiel, lié à l'usage établi pour l'introduction de nouvelles dispositions (section VIII). C'est ici que le bât blesse car, à l'époque de Bacon, que ce soit en France ou en Angleterre, légiférer signifiait rarement abroger les dispositions antérieures : le « statut », l'ordonnance complétait, répétait sans pour autant supprimer. On imagine la confusion qui en résultait : même si les contradictions étaient évitées, une seule matière se trouvait régie par une pluralité de textes. Bacon est donc amené à proposer trois mesures principales : l'abrogation officielle des lois antérieures quand une loi nouvelle est promulguée, l'instauration d'une commission destinée à observer les processus de désuétude ou d'inadaptation, et d'une seconde pour repérer les antinomies apparues dans la pratique. Cette panoplie peut toutefois se révéler insuffisante quand la confusion due à l'entassement des textes a atteint, si l'on peut dire, un point de non-retour : il faut alors songer à une refonte complète

du corps des lois (section IX). C'est pour Bacon la situation de l'Angleterre : elle n'est pas explicitement évoquée dans notre traité qui a une vocation universelle et n'envisage que des possibilités générales, mais elle est l'objet de *La Proposition de Bacon à Jacques I^{er}* fournie en annexe. Il faut bien remarquer que Bacon n'a pas en vue, dans ces deux textes, une codification au sens où nous l'entendons : il ne s'agit pas de rédiger intégralement un nouvel ensemble de lois mais de remettre en ordre les textes existants dans un nouveau *Digeste*, en supprimant néanmoins les dispositions désuètes, les répétitions et les ambiguïtés. Il importe de conserver, autant que faire se peut, les textes établis car la législation n'est pas seulement une affaire de rationalité (qui plaide pour une codification radicale), mais d'autorité et donc de tradition (§ 62). Bacon reflète bien la position dominante des réformateurs de son époque agitée par la grande question de la mise en ordre du droit, position plus audacieuse qu'il n'y paraît aujourd'hui puisqu'il s'agit de refondre *tout le droit et en même temps* et non pas seulement une branche particulière ou un groupe de sources, méthode qui se révélera historiquement plus praticable. Enfin, Bacon conclut ses développements législatifs par des conseils concernant la rédaction des lois nouvelles qui doit éviter l'excessive concision et l'inutile prolixité (section X). Notons particulièrement le rejet des préambules dont la valeur éventuellement persuasive mine l'autorité du commandement et dédouble le texte authentique (§ 69-70).

Dans les sections XI à XVII, Bacon traite de l'obscurité qui naît du mauvais usage des lois. La cause principale en est une mauvaise compréhension (XI à XVI), liée à la confusion des sources authentiques (coutumes, lois, jurisprudence (section XIII) et des modes dérivés et auxiliaires de la connaissance du droit (doctrine / commentaires, ouvrages pédagogiques, brocards, réponses consultatives, exercices d'école...) : ainsi, dans un procès, l'avis d'un glossateur peut contrebalancer le poids d'une source authentique (§ 78). Il faut donc séparer les deux domaines et en même temps les réorganiser. À la refonte des coutumes et des lois, déjà étudiée, doit s'ajouter la compilation ordonnée des arrêts de jurisprudence (section XII). De même, on rationalisera la littérature et l'enseignement juridiques (sections XIV à XVI). Bacon conclut sur les défauts de l'institution judiciaire elle-même qui obscurcit le droit par de mauvaises délibérations, l'absence de motivations des jugements et la rivalité des cours qui facilite un nombre indéfini de pourvois et d'appels. Dans ce dernier cas, l'effectivité du droit est battue en brèche et Bacon se prononce donc pour l'exécution des jugements et le recours non suspensif.

La grande qualité de ce texte réside dans sa systématique (au moins sous-jacente) et dans son exhaustivité relative, si l'on admet son point de départ formaliste et « sécuritaire ». Mais inversement, on peut aussi mesurer le rétrécissement qui s'opère du concept de justice, réduite à la prévisibilité, surtout si l'on se souvient que ces *leges legum* forment avec les considérations sur les « limites de l'empire » l'ensemble de la « doctrine civile » exposée dans le *De Augmentis*.

René SÈVE.

Henri GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*. Paris, Vrin, 1986. 16 × 24, 268 p., index des noms propres et des citations (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »).

Le maître Henri Gouhier, en nous offrant ce nouvel ouvrage sur Pascal, ne fait rien de moins qu'un admirable effort d'analyse des textes destiné, à nouveaux frais et avec l'appui de son immense savoir, toujours au courant des dernières contributions de la recherche, à élucider le sens fondamental de ce qui fut, pour Pascal, surtout à partir de 1656, le but unique de sa vie de catholique militant : « défense et illustration de la religion chrétienne » (Gouhier, p. 14). Cette apologétique ne dépassa pas le stade de fragments ; ils ne peuvent témoigner pour un édifice dont ils eussent été les ruines et réclament ainsi d'autant plus d'éclaircissements, sous cette règle de prudence : « ne faisons pas comme si nous connaissions de ce tout plus que l'intention qui en est le principe vital » (p. 27).

Il s'agit donc de déterminer le plus précisément possible, de circonscrire l'unité d'une courte vie passionnément tendue en préparatifs vers une œuvre dont la mise en forme définitive ne devait jamais bénéficier du temps nécessaire à sa réalisation. La multiplicité de ses dons et sa vocation de laïc (cf. p. 24, p. 112) ne dissimulent pas la cohérence du plus essentiel et du plus intime chez ce fidèle de Port-Royal resté « dans le monde ». On notera le titre : le prénom est plus que jamais indispensable. C'est que le « point de vue », comme dit modestement l'auteur (p. 13), point de vue en vérité central, est maintenant celui de la *conversion*, c'est-à-dire celui d'une suite d'expériences personnelles, intimement vécues. On peut distinguer au moins une première étape (Rouen, 1646-1647, déjà évoquée dans les deux *Pascal* précédents, auxquels il est renvoyé p. 198, n. 3), marquée par l'intercession de deux gentilhommes normands « dont la foi reconnaît comme docteur en théologie l'auteur de l'*Augustinus*, comme maître en spiritualité l'abbé de Saint-Cyran, comme haut lieu de la Chrétienté catholique le monastère des religieuses de Port-Royal » (p. 15), puis une deuxième (Paris, 1654), plus individualisée, celle de « la mystérieuse soirée du 23 novembre, dont le Mémorial garde le souvenir » (*ibid.*), d'autres encore peut-être... Le regretté Lucien Goldmann (cité p. 198) en situait une « troisième » en 1657. Aucune de ces successives « conversions » ne semble coïncider avec la date à laquelle Pascal a formé son projet d'apologétique de la religion chrétienne en général, par-delà les circonstances de la polémique contre les jésuites. Sans doute ne saurait-on fixer de date vraiment précise en la matière, d'autant que l'on connaît une sorte de projet intermédiaire entre les *Provinciales* et l'orientation apologétique (l'auteur avait déjà examiné ce projet de lettre sur les miracles, référence p. 200, n. 27), mais on admet avec M. Jean Mesnard que le projet d'apologétique s'est affirmé dans le mûrissement d'une réflexion qui part du « miracle de la Sainte Épine », lequel a une date précise : 24 mars 1656.

Ainsi le projet se précise dans une certaine durée, il prend consistance dans le *corpus* en miettes des *Pensées* et l'on comprend qu'il ne puisse coïncider avec l'un ou l'autre des *raptus* sans doute instantanés ou soudains, tout au moins, et assurément privés de transitions qui caractérisent ce que Pascal nomme

« la conversion véritable » (cité p. 29). Toutefois, et c'est là l'essentiel, si une telle conversion est susceptible de renouvellements et d'approfondissements successifs, il faut admettre qu'à chaque fois elle inaugure, ponctuellement peut-être, un effort et des tâches pratiques qui en participent plutôt qu'ils ne la prolongent. Une intime solidarité unit les deux termes du sous-titre : la conversion a pour corollaire immédiat la vocation d'apologiste ou plus généralement du « convertisseur » ; un raccourci de l'auteur associe énergiquement les termes « conversion-converti-convertisseur » (p. 25, cf. p. 16-18).

La conversion de Rouen (cf. p. 11, 15) qui permet aux Pascal, père, fils et filles, de se réformer, ne signale pas, bien entendu, un saut de l'athéisme à la foi chrétienne, mais le passage, non moins radical aux yeux des intéressés, d'un christianisme de coutume et d'apparence à une foi authentique, vécue intimement et exigeante. Dans le cas de Blaise, « la conversion éveille [...] une âme naturellement militante » (p. 16) ; sa vocation de directeur de conscience s'affirme déjà en 1648 (cf. p. 17), bien avant les lettres à M^{lle} de Roannez, postérieures à la seconde conversion ; la polémique des *Provinciales* est du même ordre : en élargissant à tout un public ce qui était direction individuelle, Pascal continue à militer pour et selon la spiritualité de Port-Royal et l'apologétique finale avait certainement pour but une œuvre en accord avec la théologie sévèrement anti-humaniste et antiphilosophique de Port-Royal (cf. p. 20). Tout se résume ainsi, dès la première conversion, dans l'étroite complémentarité de la réceptivité du converti et de l'activité du « convertisseur », ou, au sens large, de l'apologiste.

L'auteur prend pour point de départ le fragment Lafuma 378 qui définit « la conversion véritable », par opposition à la fausse qu'on imaginerait comme un dialogue direct (sans Médiateur) où l'on se tournerait de soi-même vers Dieu à la suite du spectacle convaincant d'un miracle ; au contraire, la vraie est une grâce, un don de Dieu, acte d'amour « où le donateur n'est connu comme tel que dans et par le don » (p. 32) et qui entraîne chez le converti un amour exclusif de Dieu impliquant haine de soi-même et volonté d'anéantissement de soi (cf. p. 33 ; le néant de l'homme chez Bérulle et chez Pascal, p. 40-41) dans la conscience dominante du péché (cf. p. 47-49, avec confrontation de la « prière-adoration » de saint François de Sales et la « prière-demande » de Pascal). En relation avec le péché originel se comprend le célèbre fragment Laf. 597 : « *Le moi est haïssable* », qui n'empêche pas, mais commande l'amour du prochain comme en espoir, tel qu'il devrait être pour l'amour de Dieu (cf. p. 53).

La « conversion véritable » s'identifie à la « conversion du cœur » de la 10^e Provinciale (citée p. 56), loin au-dessus de toute prétendue connaissance théorique, même de Dieu (cf. Laf. 377, cité p. 30 et 35). Quel sens fondamental ce terme de « cœur » a-t-il pour Pascal ? « Tout porte à croire que ce sens privilégié apparaît dans le contexte religieux », celui du Psaume 118 (p. 55), c'est-à-dire l'accueil en l'âme de l'homme du mouvement qui la porte vers Dieu, la foi opposée à la raison comme le surnaturel à la nature (en opposition radicale avec notamment « l'instinct naturel quoique divin » qu'est la conscience chez Rousseau, p. 58). Secondairement, il en dérive, par analogie, des significations n'impliquant pas la grâce divine, cela en matière proprement scientifique (Laf. 110 par ex., sur le cœur et les trois dimensions de l'espace, cité p. 60).

Un texte, à vrai dire exceptionnel (Laf. 110, cf. p. 62 sqq.), va jusqu'à unir sous le terme de « cœur » géométrie et religion. Cette sorte de front commun qui veut sauver des certitudes par ailleurs hétérogènes d'une ratiocination abusive et envahissante ne revient en aucune façon à assimiler la connaissance des principes à la foi en Dieu : le cœur au sens profane n'a rien à voir avec le cœur au sens religieux, excepté qu'ils sont l'un avec l'autre en rapport d'analogie en face du raisonnement dans des situations terme à terme incomparables.

La conversion est donc l'œuvre de la grâce. Comment Pascal envisage-t-il cette action ? Elle ne lui paraît pas totalement mystérieuse et H. Gouhier fait sur la base des lettres à M^{lle} de Roannez et des *Écrits sur la grâce* notamment des remarques comparatives d'un grand intérêt. Après avoir exclu la distinction malebranchiste des grâces de lumière et des grâces de sentiment — pour Pascal, « toute grâce est de sentiment », dit l'auteur, qui ajoute que « ce qui est efficace, c'est le sentiment » (p. 72) —, il faut faire état d'« une espèce d'arithmétique des plaisirs » et d'un véritable « sensualisme spirituel » (p. 76) dans la ligne de l'augustinisme de Port-Royal. Si le « cœur » revêt des acceptions hétérogènes, la psychologie comme telle de l'amour reste la même, quelle que soit la diversité de ses objets, si bien que s'impose le point de vue du plus et du moins : « on ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands » (lettre à M^{lle} de Roannez, 17 déc. 1656, citée en sous-titre p. 70, puis dans le texte p. 75). La spiritualité du péché et du salut diverge ici d'une spiritualité de la pure adoration : saint François de Sales n'accepte pas la nécessité du lien de la grâce et de la délectation et Fénelon attaque sur ce terrain « le dangereux épicurisme » (p. 80) des jansénistes (référence au travail antérieur de l'auteur sur Fénelon, p. 216).

Reste à régler son compte à la philosophie. Toujours fidèle à la théologie de Port-Royal, « Pascal ne construit rien qui ressemble à une philosophie » (p. 153), même s'il est concevable de tirer des éléments de philosophie de ses écrits. L'ouvrage du maître Gouhier parle de philosophie dans plus de la moitié de son volume, mais il le fait, à juste titre, pour dessiner le plus nettement possible la position antiphilosophique du grand homme de Port-Royal. L'apologétique de Pascal s'orientait vers un public qu'il connaissait bien, le public laïc des libertins, c'est-à-dire des libres penseurs désireux de s'affranchir de la religion (cf. p. 117). Le lecteur qui se veut philosophe reconnaîtra dans les analyses de l'auteur à quel point l'esprit religieux de style pascalien s'oppose, sans le moindre soupçon de compromis, à la liberté de penser au besoin contre la tradition. L'esprit pascalien limite étroitement le domaine des novations légitimes à la science du temps, que Pascal connut en acte et sans avoir, du fait de son éducation très particulière, à subir pour sa part les obstacles qu'elle rencontrait dans les habitudes scolastiques (cf. p. 149) ; son information philosophique est étroite, comme l'auteur l'admet avec probité (cf. p. 156-157), et en même temps fortement systématisée. Pascal n'a guère lu de philosophes qu'Épictète et Montaigne, plus Descartes, le « contemporain capital » (titre de chapitre, p. 167). Sans pouvoir entrer ici dans le détail très riche de ce déploiement de l'argumentation antiphilosophique qui s'efforce de ruiner de l'intérieur dans le stoïcisme un mixte de suffisance et d'insuffisance, renié dès la première conversion

(cf. p. 87), dans le scepticisme, ennemi de « la superbe diabolique » (*Entretien avec M. de Sacy*, cité p. 121) des stoïciens, une étroitesse et une instabilité (cf. p. 122), on invitera le lecteur philosophe à apprécier directement en compagnie d'un guide attentif et toujours précis les deux doctrines que Pascal critique à titre essentiel, en représentant de toutes les possibilités de la sagesse prétendue des philosophes (cf. p. 134, p. 159 sqq.), double antithèse à la folie de la croix. Le cas de Descartes est particulier : « post-cartésien par la culture » (p. 168), Pascal transpose et « transpose » souvent des éléments cartésiens en terre étrangère, par exemple la « lumière naturelle » du rationalisme des essences passe au registre des intuitions hétérogènes à la raison raisonnante (cf. p. 173-174). Finalement, Descartes, lui aussi, on le sait, est déclaré « inutile et incertain » comme n'importe quel « pyrrhonien » et la « chiquenaude » initiale dont il est crédité (Laf. 1001, cité p. 185) fait bon marché de la création continuée (*ibid.*). Il semble, d'après les Mémoires d'A. Menjot (cité p. 184), que Pascal ait baptisé avant Leibniz la philosophie de Descartes du nom de « roman de la nature »...

Mais encore ? En admettant que la philosophie s'écroule, écrasée par ses conflits et lacunes internes, ne faudra-t-il pas en penser tout autant de l'apologétique selon Pascal, puisqu'elle ne saurait s'arroger davantage un pouvoir qui n'appartient qu'à la grâce divine, seule efficace, seule maîtresse de conversion ? Pascal n'esquive pas le problème du sens exact de sa lourde et très sérieuse tâche (cf. p. 98) et il pense le résoudre dans les perspectives de l'eudémonisme augustinien (cf. p. 101) en montrant d'abord que l'apologie a le caractère d'un devoir religieux (p. 98), ensuite que la nature comporte une sorte de réceptivité, vide et impuissante en elle-même, de la grâce et qu'il y a une « capacité naturelle » (Laf. 119, cité p. 101) du Bien. Inefficace par elle-même, l'apologétique est pourtant utile : « elle peut venir à bout de l'indifférence sans quitter l'ordre de la nature » (p. 105, cf. p. 102), elle donne à l'âme une certaine orientation ou une disposition de nature dont la grâce peut se saisir comme d'un « instrument » (lettre à Gilberte, 5 nov. 1648, citée p. 99), comme d'un moyen inerte et extérieur. Cette solution paraît avoir satisfait Pascal et ses amis de Port-Royal, dans son exigence et son humilité. Henri Gouhier ajoute : « partager ou ne pas partager cette satisfaction est une autre histoire ou plutôt une autre chose que l'histoire » (p. 98). On a le droit de juger, en effet, que si la philosophie a ses limites, elle trouve en Pascal un ennemi acharné à la pourfendre au nom du plus étroit, du plus limitant et du plus inacceptable des principes de pensée, l'absolue soumission à l'« expérience » d'une fondamentale hétéronomie, où, peut-être confusément et illusoirement, la séduction de la grâce (cf. p. 77-78) accompagne l'incommensurabilité et la séparation de la puissance. Quoi qu'il en soit, ce portrait pénètre jusqu'au fond d'une âme embrasée, avec la compétence sereine d'un maître que nous retrouvons comme toujours historien exact et précis de la pensée religieuse.

Jean BERNHARDT.

Jean-Paul LARTHOMAS, *De Shaftesbury à Kant*. 2 vols. Paris, Didier Érudition, 1985. 16 × 24, 774 p. (« Publications de l'Atelier des thèses à Lille »).

M. Larthomas annonce modestement son livre comme un ouvrage sur Shaftesbury. De fait, les divers aspects de l'œuvre du lord anglais sont pris en compte selon un ensemble de points de vue traditionnels : moral, religieux, politique, juridique, avec un primat des considérations esthétiques. Ajoutons à la lecture exhaustive des écrits de l'auteur connus à ce jour les traductions originales de plusieurs de ses textes. L'ensemble de la thèse s'illumine partout de la présence d'un philosophe heureux de penser, jamais ennuyeux, souvent émouvant, toujours pertinent dans ses formules. Mais l'intérêt du livre dépasse de loin l'étude historique minutieuse ; du moins n'avons-nous pu nous empêcher de comprendre cette « *Topique de l'imagination* » dont M. Larthomas inspire sa recherche comme une philosophie dont la clé nous a semblé résider dans une réflexion sur l'affectivité.

Entre ces deux projets, l'un d'histoire scrupuleuse, l'autre de réflexion sur un thème commun aux auteurs du XVIII^e siècle, la sensibilité, se développe un travail dont la méthode nous a surpris. L'activité de l'historien des idées et des mentalités se garde aujourd'hui tellement de toute téléologie, comme d'une faute inexpiable, qu'il nous est difficile de ne pas ressentir comme une forme de provocation le dessein de lire Shaftesbury à partir de Kant. Certes, il y a là une façon d'introduire entre les penseurs du XVIII^e siècle une tension et de montrer que les problèmes qui se posaient au début du siècle ont reçu, sinon une réponse, du moins une formulation conceptuelle rigoureuse à sa fin, dans l'œuvre de Kant. Maintes fois, M. Larthomas a recours au puissant instrument de la philosophie transcendante, ici pour distinguer chez son auteur le sens moral d'une simple production organique, là pour saisir le « sens commun » esthétique comme la forme la plus profonde sous laquelle se manifeste l'unité de l'esprit. Mais la rigueur historique ne peut se sortir indemne si Shaftesbury ne redevient lisible qu'à ce prix par un lecteur du XX^e siècle. N'est-il pas trop facile de présenter une philosophie comme un premier balbutiement de la philosophie transcendante — tant est grande la force d'absorption de cette dernière à l'égard de toute idée — ? N'aurait-il pas mieux valu faire l'inverse et montrer en quoi la philosophie de Shaftesbury résistait, comme tant d'autres entreprises, scientifiques par exemple, à l'assimilation par la puissante machine critique ?

De manière générale, l'adoption de cette méthode téléologique de lecture se tourne par principe à l'avantage de Kant ; c'est en ce sens que l'annonce d'un livre sur Shaftesbury est trop modeste car M. Larthomas s'interroge tout autant sur quelques aspects particulièrement difficiles du kantisme : la sensibilité, l'affectivité et leur traitement successif par les trois *Critiques*. Il faut oser dire que *De Shaftesbury à Kant* tient la plus grande part de son originalité de l'interrogation réitérée de ces points-là.

La précédente critique tombe d'ailleurs d'elle-même dès lors que l'ouvrage de M. Larthomas est lu comme une réflexion sur la sensibilité, assez générale pour fonder toutes les valeurs. Là où les phénoménologues modernes ont parfois prétendu nous détourner du problème du schématisme, M. Larthomas montre

combien il hante la réflexion sur la sensibilité pendant tout le siècle des Lumières. La *Critique de la raison pure* montre que le temps assure, par une série de synthèses, la possibilité d'un accord entre l'entendement et la sensibilité ; mais ce travail critique se révèle très insuffisant lorsqu'il s'agit de réfléchir sur les appréciations esthétiques ou téléologiques qui demandent des accords très différents entre nos facultés. La réflexion sur le plaisir ou le déplaisir que l'on prend à saisir une forme ou sur l'émotion que nous avons à penser une Idée nous donne le désir de chercher un schématisme fort distinct de celui de la *Critique de la raison pure* en ce qu'il nous permettrait de dévoiler quelque logique ou arithmétique de l'affectivité. Shaftesbury désigne admirablement le problème sous l'étrange expression des « *inward numbers* » qui sous-tendent la juste appréciation affective des formes. Entre les formes et les affects se trament des relations intimes que nous soupçonnons ordonnées, quoique non conceptualisables ; mais il y a loin de la désignation d'un problème à sa solution.

La philosophie de la *Critique du jugement* ne nous a-t-elle pas placés devant un vertigineux problème, sans doute parce que la liberté créatrice est en jeu et que l'harmonie du sens commun est réfléchissante, par conséquent toujours à constituer, mais aussi parce qu'elle se voit contrainte de reconnaître la réalisation, œuvre par œuvre, d'une communication possible au-delà d'elle-même et de ce que le concept peut pénétrer ? Gardons-nous, toutefois, de parler trop tôt d'échec tant que nous ne nous sommes pas mis au travail de cette arithmétique des « *inward numbers* » et avons seulement désiré de le faire. L'idée de schématisme entre les affects et les formes sensibles et conceptuelles n'a, semble-t-il, pas encore été assez philosophiquement approfondie pour que l'on puisse, comme certains de nos contemporains, affirmer prématurément sa vanité. Il y avait là, en tout cas, matière à relire le grand chercheur que fut Shaftesbury, indépendant de tout système et jubilant de se tenir au point où, en lutte pour leur existence, les formes jaillissent des affects.

Il faut cependant terminer sur quelques réserves ; Shaftesbury est loin de s'être saisi de tous les instruments disponibles à son époque pour donner forme conceptuelle — comme on le doit en philosophie — aux « *inward numbers* ». Les conséquences s'en font sentir jusque sur le terrain de la politique où, si l'on excepte toutefois sa recherche de la légitimité politique dans « *la vie constitutionnelle d'un peuple* » et sa défense de l'*habeas corpus*, on ne parvient pas à se convaincre de la modernité de l'auteur.

M. Larthomas montre que Shaftesbury cherche à restaurer une idée du cosmos antique dans un monde qui la rejette de toutes parts, depuis la mise en œuvre de la science galiléenne jusqu'aux valeurs politiques et économiques qui ne s'éclairent plus à partir d'un Bien suprême, mais sont constamment les unes pour les autres en rapport de médiation et de compétition sans que l'une d'elles ne puisse jamais devenir suprême. Shaftesbury repère, non sans répugnance, le lien profond qui peut unir le nominalisme en morale et en droit, le libéralisme économique, les théories contractualistes qui n'excluent pas l'absolutisme politique ; une sinistre conception religieuse enfin, car on ne craint rien tant que la mort. Mais son étiole est trop sommaire dès lors qu'il croit pouvoir revenir sur l'effondrement du cosmos. Depuis le milieu du XVII^e siècle au moins, et les

choses n'ont cessé de progresser depuis, l'homme est devenu un être qui prend des risques et qui calcule ses espérances de gain. Cette logique des probabilités est devenue celle de ses passions et il n'est pas impossible qu'elle puisse nous livrer quelques relations entre les « *inward numbers* ». Comment pourrait-elle ne pas être celle de nos décisions ? En tout cas, Locke — que Shaftesbury prend pour cible — et Pascal la connaissaient ; et au XVIII^e siècle, nombreux sont ceux qui ne se contentent plus de parler par image de « *poids* » et de « *mesures* » dans le domaine du pouvoir politique, de dire que « *les maximes [sur l'équilibre du pouvoir et de la propriété] sont aussi évidentes que des propositions mathématiques* ». À quoi bon ces métaphores quand on ne passe pas à l'acte ? Hume, on le sait, reprendra à son compte ce jugement dans les *Essais politiques*, mais ce sera avec l'intention très positive de peser réellement les phénomènes politiques.

Dans un monde tendu vers l'avenir et dont le présent ne semble plus guère occupé que par l'ensemble de nos prévisions d'avenir, le cosmos antique apparaît comme une étrange idée à jamais dans notre dos.

Nous ne pouvons conclure sans dire notre admiration pour la clarté du propos et la fine culture de M. Larthomas qui ne cite pas seulement d'innombrables textes de Shaftesbury et des pages parfois peu connues de Kant, mais aussi des mots de Goethe que le lecteur se plaît à recueillir. Le livre fait penser non seulement par l'ampleur des problèmes posés, mais encore par le fourmillement de ses analyses de détail sur le rire, sur l'humour, sur le génie, sur la conception socratique de la philosophie, sur les rapports de la nature et de la culture ; par la richesse de ses notes et la qualité de son appareil critique enfin. On peut captiver le lecteur et faire honneur au genre de la thèse d'État.

Jean-Pierre CLÉRO.

David Hume and the Eighteenth Century British Thought. An Annotated Catalogue. The Centennial Publication of Chuo University. Tokyo, Chuo University Library, 1986. 15,8 × 22, 562 p.

L'introduction de M. Sadao Ikeda nous apprend qu'en automne 1982, l'Université Chuo a acheté une collection de livres et de lettres provenant de la bibliothèque personnelle du spécialiste de Hume, le Dr John Vladimir Price. Le livre est le catalogue de cette collection ; il en répertorie chaque pièce et adopte un classement en trois grandes rubriques.

Sous la première, on trouve principalement l'inventaire des ouvrages de D. Hume publiés au XVIII^e siècle. Les publications sont minutieusement décrites de telle façon qu'apparaissent les variantes d'une édition à l'autre ; la page de titre de chacune d'entre elles est reproduite en fac-similé. L'Université Chuo peut sans doute légitimement s'enorgueillir de posséder désormais la collection la plus riche du monde des œuvres de Hume parues du vivant de l'auteur.

La seconde contient quinze lettres de Hume. Sans être totalement inconnues, ces lettres ne figuraient pas — ou seulement partiellement pour l'une d'elles —

dans l'édition Greig ni dans celle de Klibansky et de Mossner ; elles avaient été publiées d'après des transcriptions du XIX^e siècle, mais on croyait en avoir perdu les manuscrits. Les fac-similés des autographes en face des textes imprimés sont d'un grand intérêt ; c'est ainsi que l'on voit Hume demander, pour ses derniers jours de vie, la présence de son frère, mais la requête semble lui être un si grand sacrifice qu'il l'oublie curieusement et doit corriger la phrase la plus importante de son texte.

Treize de ses lettres sont adressées à ce frère, John Home of Ninewells, entre le 23 avril 1776 et le 20 août 1776 — soit cinq jours avant le décès du philosophe. N'en attendons pas de révélation spectaculaire. Au fil des nouvelles que le penseur écossais donne à son frère, on voit son état de santé empirer rapidement. Le Dr Black a confié au malade que la fin était proche. Hume l'écrit le 13 août 1776. La course contre le temps s'était engagée auparavant. Les *Letters* de l'édition Greig et les *New Letters* de l'édition Klibansky et Mossner avaient permis de montrer un Hume soucieux de la parution des *Dialogues sur la religion naturelle*, confiée à son ami Adam Smith, et de la réédition d'autres ouvrages. Les lettres présentées par l'Université de Tokyo nous le découvrent désireux de resserrer les liens fraternels ; il écrit en ce sens un appel discret, si retenu même qu'il lui vaut le lapsus dont nous parlions ci-dessus. Pas un mot sur Dieu ; pas un mot d'apitoiement sur son propre sort regardé aussi froidement que s'il se fût agi de la destinée d'un autre. Pas de crainte ; à peine quelque tristesse perce-t-elle à la pensée qu'il faudra sans doute se contenter de lettres pour l'adieu à ceux qu'il a aimés. En exact penseur de l'affectivité, Hume confie le plus intime de soi en se contentant sobrement de descriptions objectives de sa situation et de son état de santé ; sans épanchement. Tenir le moi pour un « heap of impressions » (comme l'établissait le *Traité de la nature humaine*) ne lui ôte toutefois pas une intimité aussi énigmatique à saisir que celle du journal intime, des lettres ou des personnages de Kafka.

Il faut remercier M. Sadao Ikeda pour la préparation des deux premières parties de l'ouvrage. La troisième qu'il a travaillée en collaboration avec M. Michihiro Otonashi justifie pleinement le titre du livre puisqu'elle contient le répertoire de 235 volumes écrits essentiellement par des auteurs anglais du XVIII^e siècle. Certes on pourrait rêver d'une collection plus abondante ; mais l'ensemble constitue un fonds d'une valeur exceptionnelle pour mener toutes sortes de recherches dont M. Ikeda donne quelques thèmes (le conflit entre les théories de la religion naturelle et de la religion révélée, la conception sceptique de l'histoire qui domine au XVIII^e siècle, le développement des idées philosophiques et le début des sciences de l'homme). Les études humiennes et plus généralement celles du XVIII^e siècle anglais viennent donc de s'enrichir des possibilités d'un précieux instrument que les chercheurs japonais sauront utiliser. Nous attendons avec le plus vif intérêt le résultat de leurs travaux, de même que le répertoire promis par M. Ikeda des additions faites ultérieurement à la collection « Price » qui comprennent les premières éditions des *Dialogues*, d'autres lettres, des traductions de l'œuvre de l'auteur parues au XVIII^e siècle et surtout un ensemble d'ouvrages écrits par des auteurs écossais à la même époque. Insistera-t-on assez sur l'importance de

cette « révolution tranquille », selon le mot de M^{me} Carrive, qui s'opéra en Écosse chez les penseurs de l'*Enlightenment* ?

Jean-Pierre CLÉRO.

Michèle CRAMPE-CASNABET, *Condorcet, lecteur des Lumières*. Paris, P.U.F., 1985. 11,5 × 17,5, 128 p. (« Philosophies »).

Dans une petite collection pédagogique (avec choix de textes), Michèle Crampe-Casnabet fournit une utile introduction à la découverte du continent Condorcet, dont, faut-il le rappeler, aucune édition globale n'a été entreprise depuis 1849, et dont seuls quelques filots peuvent être connus du lecteur français. Par contre, les travaux sur Condorcet, à partir de la relecture des manuscrits et de quelques publications particulières, se multiplient en France et dans le monde, particulièrement aux États-Unis.

Adoptant une démarche rétrospective qui s'avère pertinente, M. Crampe-Casnabet regarde Condorcet à partir de sa dernière œuvre, la plus connue, l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, qui, par les conditions de sa rédaction — clandestinité de l'auteur, absence de documentation — constitue un test de l'imprégnation culturelle et philosophique du mathématicien encyclopédiste auquel sa date de naissance permet d'être acteur de la Révolution.

Au premier abord, l'*Esquisse* peut être lue comme une synthèse éclectique et vulgarisatrice du fond commun des Lumières ; Condorcet n'est cependant pas un pré-Victor Cousin. Selon M. Crampe-Casnabet, éclectique, Condorcet l'est sans aucun doute, mais au sens que donnait à éclectique et éclectisme Diderot dans l'*Encyclopédie* : la sédimentation de l'héritage philosophique et scientifique accompli par le travail de la raison.

Dans le rassemblement des objets de la connaissance et des méthodes de connaissance, ce qui est précisément l'objet de l'*Esquisse*, Condorcet ne refuse pas la systématisation au profit de plates descriptions. Bien au contraire : s'il convient de proscrire la systématisation métaphysique, il faut rendre compte du principe d'agencement du réel et des principes de production de la connaissance. Pour Condorcet, il n'y a de connaissance que généalogique : ainsi développe-t-il jusqu'au bout et consciemment ce qui n'était qu'une tendance de l'empirisme des Lumières. La vraie philosophie n'est rien d'autre que l'histoire raisonnée de l'esprit humain. L'éclectisme de Condorcet est diachronique. Stérilisé en France par l'éclectisme synchronique du positivisme, il est incontestablement parent de la grande philosophie allemande en train de se faire.

Puis M. Crampe-Casnabet recense les domaines où Condorcet fait bouger la problématique des Lumières. Il n'est pas de ceux qui posent autrement les questions mais de ceux qui leur donnent une autre réponse, soit en fécondant une région de la connaissance par importation de méthodes venues d'autres régions (la mathématique sociale) ; soit en épurant sa démarche de toute conces-

sion métaphysique (ainsi le rejet de la recherche des « origines » dans sa théorie de la langue) ; soit en poussant à la limite les implications des principes (ainsi la condamnation de l'esclavage, le choix du suffrage universel, le féminisme militant, à partir de l'égalité naturelle).

On peut regretter que M. Crampe-Casnabet n'ait qu'effleuré les rapports de Condorcet face à la culture économique des Lumières, et banalisé, selon moi, ses conceptions politiques (alors qu'il est hanté par le problème de la vérité en politique : comment faire pour que le suffrage dise vrai au regard de la raison ?) et même ses conceptions pédagogiques (en une époque tendue vers l'éducation du citoyen, Condorcet ne veut connaître que l'instruction intellectuelle).

François HINCKER.

Adolfo FERNANDEZ-ZOILA, *Freud et les psychanalyses*. Paris, Nathan, 1986. 15 × 21, 256 p. (« Nathan Université (Philosophie, Psychologie) »).

On ne regrettera pas la parution de ce nouveau livre sur la psychanalyse. Car il s'agit *des* psychanalyses : le pluriel est ici d'essence. L'Auteur dresse de cette discipline un panorama à peu près complet et toujours très précis. Ce qu'il nous met sous les yeux, c'est la cartographie d'un territoire brisé, dispersé, mais parcouru d'échanges et de relations. Ce n'est donc pas seulement un livre pour les étudiants. À ceux-ci, il fournit une information très documentée : biographique et historique ; théorique et technique (nombreuses définitions de concepts) ; bibliographique et lexicale. Le tout est présenté systématiquement, les territoires et les enjeux sont marqués ; les problématiques, les déviations et les objets sont sériés. Mais pour les philosophes et les analystes, il aura un autre intérêt encore que celui d'aide-mémoire. 1. Il montre comment la *pertinence*, les principes et les méthodes de la psychanalyse se sont diversifiés et étendus qualitativement (de la thérapie à la science humaine « pilote », puis à la « vision du monde »), et quantitativement (invention permanente de nouveaux champs de recherche et de nouveaux objets à investir). 2. Il balaie minutieusement un champ large et morcelé, dont il montre l'hétérogénéité. Cette manière de faire est l'un des symptômes de l'Après-Lacan. Voici desserrée un peu plus la fermeture théorique et pratique de la période précédente. 3. Il propose enfin des « ouvertures » ailleurs mal dégagées et qu'il veut activer : « dans les jeux des interactions, de l'anthropologie relationnelle, du travail pragmatique, des actes de langage » (p. 4).

Ceux qui connaissent l'Auteur, médecin des hôpitaux psychiatriques, philosophe et ami des poètes, reconnaîtront son style : un sens des multiplicités qu'il puise chez les philosophes contemporains ; une pratique du « relationnel » ; un souci du jouir et du pâtir ; enfin, une générosité qui manque parfois aux spécialistes d'un champ dans lequel il a su promener un autre regard.

François LARUELLE.

Simone Weil. Philosophie, Religion, Politik. Eds Robert SCHLETTE, André-A. DEVAUX. Francfort, Josef Knecht, 1985. 12,5 × 20,5, 320 p.

Le philosophe et historien Wladimir Rabi l'appelait « le plus grand écrivain spirituel que la France ait suscité au cours des cinquante premières années de ce siècle »¹. La spiritualité de Simone Weil, tout en s'étant nourrie aux esprits éminents de la philosophie européenne et orientale, n'a pas répugné aux conclusions et aux applications politiques. À l'opposé de beaucoup de philosophes de son époque se vouant exclusivement aux « plongées métaphysiques », elle a eu le courage de l'engagement existentiel et politique.

Cette particularité est bien mise en lumière par l'ouvrage édité par H. R. Schlette et A.-A. Devaux. Malgré l'intérêt que suscite en Allemagne l'œuvre de Simone Weil — intérêt dont témoignent notamment des études émanant d'écrivains comme Heinrich Böll et Jean Améry — un certain retard subsiste en matière de recherche « weilienne » par rapport à l'Italie, aux États-Unis et surtout à la France. Aussi l'ouvrage a-t-il vu le jour grâce aux colloques annuels organisés par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, dont le siège se trouve à Paris. Il réunit les travaux présentés lors du colloque de 1984 et publiés en français dans plusieurs numéros de la revue *Cahiers Simone Weil*, ainsi que certaines contributions données à la Table ronde du même colloque.

Le volume reflète bien le caractère incommensurable de la pensée et de la pratique weilienne ; s'y côtoient trois parties : la première est consacrée à la philosophie, la deuxième à la religion, la troisième à la politique et à la sociologie — tour d'horizon et plongée en profondeur qui s'inscrivent en faux contre certaines analyses unidisciplinaires mutilantes. Les approches sont multiples : la pensée de Simone Weil est mise en rapport avec les courants philosophiques qui l'ont marquée, les tensions et les contradictions qui lui sont inhérentes sont mises en relief, et son actualité est soulignée.

Ce compte rendu, ne pouvant être qu'un aperçu rapide, se limitera essentiellement à relever certaines thèses contenues dans la troisième partie du volume. Une impression d'actualité poignante se dégage de la lecture. Simone Weil avait une approche prémonitoire des thèmes dont elle traitait : le temps, le travail, la technique, les sciences, le socialisme... « Tous les problèmes se ramènent au temps », notait-elle (citation, p. 53), mettant en pratique ce que proposeront plus tard des sociologues et des philosophes, à savoir : faire du temps le concept clef d'une science intégrative susceptible d'embrasser toutes les disciplines scientifiques. Simone Weil ne traite pas du temps comme d'un concept isolé et abstrait ; le temps — ainsi que le travail — est chez elle la clef de voûte d'une éthique qui vise à donner accès à la réalité et à combattre l'imagination « combleuse de vide », celle-ci faisant fi du présent, s'élançant vers l'avenir ou se rabattant sur le passé. C'est l'« abandon de toute intention de possession du temps » (p. 67),

1. Wladimir RABI, « La conception weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive », in *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique : communications*, éd. Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil (Paris), Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 141.

la volonté de se réduire « au point qu'on occupe dans l'espace et le temps »², qui ouvrirait la voie à la réalité. Autre tremplin vers celle-ci : le travail, qui serait aussi le pivot de tout changement de société. Car Simone Weil ne mettait pas d'espoir dans la transformation des seuls rapports de production. Toute « révolution visible » présupposerait l'accomplissement d'une révolution invisible, silencieuse et progressive, instaurant une autre culture et abolissant la séparation du travail manuel et du travail intellectuel. Avant de penser à un renversement des rapports politiques et juridiques de domination, il faudrait transformer la technologie et l'organisation de la production, celles-ci devant être subordonnées à la réflexion méthodique des travailleurs. Simone Weil, loin de jeter l'anathème sur les machines en tant que telles, n'a cessé de réfléchir aux possibilités de leur transformation, en vue de permettre leur « assimilation » par chaque ouvrier. À l'opposé de ce que prônent à l'heure actuelle la majorité des syndicats européens aveuglés par le chômage et harcelés par le spectre de la rationalisation, Simone Weil misait bien sur l'automatisation — mais pas n'importe laquelle : « ... il faudrait une technique où la production [industrielle] soit purement automatique, et où l'homme n'ait qu'à réparer, adapter, reproduire les moyens de production »³.

Précédant de loin le mouvement écologiste actuel, Simone Weil fustigeait, dès les années trente, « la domination inconsciente » qu'exerce l'homme sur la nature et qui serait « en train de détruire les bases non seulement spirituelles, mais matérielles de la civilisation actuelle »⁴, de même qu'elle prenait la défense des cultures régionales menacées par le pouvoir étatique et économique central.

Loin de se cantonner dans l'analyse sociologique et philosophique, Simone Weil prenait aussi position sur les problèmes cruciaux de son temps : le colonialisme, le fascisme. En ce qui concerne la situation prévalant en Allemagne, elle faisait preuve d'une « perspicacité... qui la différenci[ait] avantageusement de la plupart des acteurs et des observateurs de l'époque » (p. 210). Simone Weil avait fait un voyage en Allemagne en 1932 pour observer sur le terrain les forces en présence et pour évaluer les chances d'une révolution susceptible de conjurer la menace fasciste. C'est, d'ailleurs, à partir des observations faites et des réflexions menées sur le mouvement ouvrier allemand qu'elle entreprendra la critique de la bureaucratie et de la notion de révolution. Contrairement à ceux qui considéraient le nazisme comme étant déjà battu ou à ceux qui croyaient encore à une échéance révolutionnaire victorieuse, Simone Weil comprit que les forces démocratiques ne faisaient pas le poids et pressentit le démembrement du mouvement ouvrier allemand. Si, à première vue, « les éléments constitutifs d'une période révolutionnaire » (p. 208) paraissaient réunis, un examen plus approfondi la laissait mal augurer de l'issue de la crise. Elle déplorait que le monde ouvrier fût lamentablement désuni, les solidarités ouvrières étant minées par le chômage et les organisations ouvrières n'arrivant pas à joindre leurs forces. La social-démocratie — le S.P.D. — faisait tout pour éviter « l'affrontement direct tant

2. Simone WEIL, *Cahiers*, Paris, Plon, 1970-1974, t. II, p. 98.

3. *Ibid.*, t. I, p. 87.

4. *Ibid.*, t. I, p. 86.

avec le pouvoir d'État qu'avec les bandes hitlériennes » (p. 212). Aux yeux de Simone Weil, le S.P.D., parti institutionnalisé et dominé par une bureaucratie « peu soucieuse de risquer ses privilèges » (p. 212), était non seulement inopérant face à l'hitlérisme, mais — n'étant plus en mesure de préserver le consensus social — perdait aussi son crédit auprès de la bourgeoisie. Quant au parti communiste allemand (le K.P.D.), Simone Weil ne le jugeait pas plus apte à tenir tête à l'hitlérisme que le S.P.D. Regroupant essentiellement des chômeurs, manquant d'une implantation solide dans les entreprises et en butte aux déviations nationalistes, il se serait privé de la seule planche de salut : l'alliance avec le S.P.D. et la mise sur pied d'un front unique « à la base et au sommet ».

Sans se laisser donner le change par le potentiel électoral du K.P.D., Simone Weil diagnostiqua son isolement complet au sein de la classe ouvrière et son incapacité à se fixer la « révolution comme tâche » (p. 215). Elle s'est refusée à « masquer la réalité par des espoirs fallacieux ou des analyses tronquées » (p. 216). C'est surtout dans l'acuité du regard qu'elle porte sur le monde que réside son actualité — actualité mise en relief, dès 1955, par Ingeborg Bachmann : « L'œuvre de Simone Weil [...] pourrait aider [...] à apercevoir le 'gros animal' [les systèmes destructeurs et oppresseurs, J. K.] sous toutes ses formes »⁵. Le livre de H. R. Schlette et de A.-A. Devaux permet aussi de nous mettre sur cette voie.

Judith KLEIN.

Jean-Pierre COMETTI, *Robert Musil. De « Törless » à « L'Homme sans qualités »*. Bruxelles, Pierre Mardaga, 1986. 15 × 22, 278 p. (« Philosophie et langage »).

La littérature et la pensée autrichiennes de la première moitié du siècle ont suscité ces dernières années en France un intérêt d'autant plus grand qu'elles avaient été négligées depuis la fin de la guerre. Des travaux universitaires, en particulier ceux de Jacques Bouveresse sur Wittgenstein, la traduction de nombreuses œuvres romanesques — dont celle de Musil, objet d'une thèse de Marie-Louise Roth —, de nombreux colloques, et surtout l'exposition réalisée au printemps dernier au Centre Pompidou ont comblé ce retard. De sorte que l'ouvrage de Jean-Pierre Cometti complète plus qu'il n'innove dans la redécouverte d'un auteur dont on apprécie aujourd'hui la réflexion prémonitoire sur « la crise de l'individu » dans la société moderne.

Cometti procède à une analyse chronologique de l'œuvre depuis les *Essais* jusqu'à *L'Homme sans qualités*, en passant par les nouvelles, afin de mettre en

5. Ingeborg BACHMANN, « Das Unglück und die Gottesliebe. Der Weg Simone Weils », in I. BACHMANN, *Werke*, Munich/Zürich, Piper, 1978, t. IV, p. 153.

lumière la manière dont s'articulent les rapports entre l'éthique, l'histoire, l'individuel et ce que Musil nomme « la complexité ». Parcours en trois parties, intitulées respectivement : « Essais Pour un homme nouveau », « Les deux mondes du sentiment », « Éthique et Histoire : *L'Homme sans qualités* », qui aboutit au constat d'une « morale de la création », d'une utopie ne visant « à abolir le réel qu'afin de l'exposer à une autre lumière que celle des expériences et des habitudes convenues. Mise en échec du « mécanique » de la société moderne au bénéfice du « vivant » qu'accompagnent « l'ironie constructive » et une dimension esthétique dessinant les contours de ce que Musil appelle « une autre vie du moi ».

L'étude est claire et précise. Il y manque, cependant, une bibliographie. On regrettera surtout l'absence de toute évocation de la dimension tragique d'une œuvre qui, en dépit d'une discrétion voulue, n'en constitue pas moins l'appel désespéré, par-delà l'exil et la mort, à la « reconquête possible de l'esprit » d'un intellectuel juif, témoin aussi lucide qu'impuissant de l'effondrement de sa « Cacanée » natale (l'empire austro-hongrois) et de l'ascension d'Hitler, Autrichien moyen « nivelé dans la masse ».

Rita THALMANN.

François LARUELLE, *Une Biographie de l'homme ordinaire. Des autorités et des minorités*. Paris, Aubier-Montaigne, 1985. 13,5 × 22, 256 p. (« Analyse et raisons »).

Après le *Principe de minorité* (1981), F. Laruelle présente cette fois synthétiquement, « systématiquement » (p. 5) sa *Philosophie II*. Au lieu d'aller à l'Un, il procède de l'Un « en son épreuve non grecque » (cf. jaquette de couverture). Il n'est pas question ici de résumer l'ouvrage qui se présente comme un « traité des solitudes humaines » (*ibid.*). Toutefois, un foyer absolu apparaît avec netteté dès la première lecture : antigrec, Laruelle l'est. Et antihistorique plus généralement, nous allons le voir. Comment concevoir que l'*unilatéralité* « puisse cesser d'être un rapport à [...] qu'elle puisse devenir un *en soi* », là est le nerf de l'ouvrage (p. 63). Qui plus est, il n'est pas question d'anesthésier cette « donnée immédiate » en retournant à Parménide, etc. Car l'Un est « l'unilatéralité ou l'irréversibilité » (p. 63). La pensée de Laruelle sort de l'historiographie philosophique, plus profondément elle s'écarte ensuite de l'histoire de la philosophie. En effet, l'Un n'est principe qu'en un sens *irréversible*, quand le principe ne pose pas, ne se ré-fléchit pas, ne se re-donne pas hallucinatoirement dans le miroir de ses conséquences qui *sont* le monde, l'Histoire, le langage, l'État, etc. — c'est-à-dire les « majorités ». Le principe est donc déprincipialisé.

F. Laruelle met en lumière ainsi radicalement la « décision » philosophique — décision de la philosophie gréco-occidentale — dont la puissance aveugle gouverne toute l'histoire de la philosophie : c'est cette décision qui impose le cercle

réflexif vicieux, un mixte dans lequel au nom d'une archè principielle, les « faits ou données » viennent se réfléchir dans leur essence (p. 27). Le cercle empirico-transcendantal n'est que la dernière figure de ce cercle philosophique « décidé », lequel travaille aussi vicieusement tous les universels majoritaires. Le cercle, c'est « l'unitaire » mixte du genre « logique » (p. 37) qui s'abouche à la politique, au sexe, au langage lui-même ; le « logique » fabrique de l'unitaire avec la foi du charbonnier. Et l'unitaire n'est pas l'Un (cf. l'*Unaire* dans le *Principe de minorité*). Une « science rigoureuse de l'homme » (Introduction) doit savoir disperser, retrouver l'individuel, c'est-à-dire le commencement, ou la subjectivité finie comme Un. L'épreuve du rasoir d'Occam est, on le voit, absolue.

L'originalité du propos est fort grande : Heidegger, le dernier, a recherché l'archè grecque en qui sonne le déclin intrinsèque de notre époque. Cette archè est encore toutefois *thétique* et ne cache que difficilement la projection culturelle du *synthétique* a priori métaphysique — interdit de cité par Kant. F. Laruelle est au-delà des différences et des répétitions ontologiques. L'unilatéral unaire précède statutairement les thèses, les retours latéraux et secondaires.

Cette démarche autorise l'édification de l'idée de « science transcendantale des individus » (p. 5). L'homme ordinaire est la vérité enfin uni-voque du *Lebenswelt* (monde de la vie) husserlien : chez Husserl, l'homme du monde de la vie est à la fois dernier et à réduire transcendantale (c'est un homme naturel). Alors Laruelle clarifie l'équivoque et ordonne une science rigoureuse de l'homme. Mais la portée de son propos peut s'exprimer autrement : contre l'espace réflexif et circulaire de la représentation où se « décident » les attitudes subjectives du nominalisme, du conceptualisme et du réalisme, Laruelle fonde un réalisme transcendantal : un irréflexif de « dernière instance » ; c'est donc la stature du transcendantal des modernes qui trouve alors son absolue mesure dans le « réel » ou « en l'Un » fini. Tel est, nous semble-t-il, le focus du livre de Laruelle, livre à la fois magistral et sans cesse rebondissant, philosophique dans son antiphilosophie. L'introduction de *Une Biographie de l'homme ordinaire* renferme d'ailleurs à elle seule une première version du livre et l'on devra la méditer soigneusement en commençant par les cinq théorèmes-portiques qui légitiment la radicale *Indifférence* (p. 7) de l'homme ordinaire, ce mystique par ir-réflexion, athétisme et in-division de soi (p. 66).

Qu'on nous pardonne, en ce compte rendu, de ne pas rendre justice aux quatre chapitres qui succèdent. On aura voulu exhiber avant tout l'in-division contre les partitions ; ce qui est, en somme, respecter la « décision » de l'auteur. Continuons alors brièvement dans l'indivision : le chapitre I « décrit » (p. 7) « qui sont les minorités » (p. 38) alors que le chapitre II distingue « les autorités » (p. 83) à partir de l'horizon du Monde, lequel n'est pas une illusion (p. 110). Mais le monde dénie l'Un et cela par l'efficace du (non) Un qui suit en vérité de l'Un (p. 114). Le point de vue de la finitude pré-cède toujours l'autorité. Après cette mise en place, le chapitre III (« Mystique ordinaire », p. 103) examine, par la droiture d'une « critique réelle » (p. 144) les figures de l'illusion. Il y a là un véritable traité des hallucinations où le réel effectif se déréalise conséquemment en patho-logie. Enfin, le chapitre IV (« Pragmatique ordinaire », p. 179) est une tentative forte pour penser l'agir mystique qui, absolument, pré-cède. L'Un

indivis, après avoir été dégagé de l'illusion unitaire comme monde, se donne essentiellement (p. 225) dans la pratique finie comme transcendance non-thétique, Autre non-positionnel (p. 224). Il y a un principe immanent d'agir, irréflexif — indédoublable —. Le Monde, qui n'est pas une illusion, est le signal/support (p. 235) du sens (p. 243) ou de l'Autre non-thétique.

C'est un grand livre assurément qui justifie pleinement l'avertissement de l'auteur : « il y a là « matière à critique », mais on souhaite qu'elle ne dissimule pas la *réalité* de l'entreprise » (p. 6). La critique devra se justifier autant que l'ouvrage qu'elle visera, sous peine d'hallucination. Qui plus est, l'écriture est sobre, racée. L'ensemble respire d'ailleurs la puissance et la sérénité ; celles-ci sont rendues totalement effectives par la vigilance et l'exigence théorique interne les plus aiguës, les plus sceptrales, les plus « réelles ».

Serge VALDINOCI.

HISTOIRE DES SCIENCES ET ÉPISTÉMOLOGIE

Brian EASLEA, *Science et philosophie. Une révolution, 1450-1750. La chasse aux sorcières. Descartes. Copernic. Kepler.* Trad. de l'anglais par Nina GODNEFF. Paris, Ramsay, 1986. 15 × 25, 336 p., index.

Cet ouvrage d'un historien britannique des sciences a paru en 1980 sous le titre plus exact de *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy* (Chasse aux sorcières, magie et philosophie nouvelle). Je remarque que le sous-titre de la traduction française qui précise quelque peu le titre, a le tort d'y ajouter l'incroyable défilé suivant qui est certainement une invention délirante de gallocentrisme : « Descartes. Copernic. Kepler ». Oublions ce bouleversement pseudo-chronologique où l'auteur n'est certainement pour rien et soulignons l'intérêt d'un travail qui, transplanté dans le milieu francophone de l'histoire des sciences, y détonne heureusement. On n'a guère l'habitude, en effet, dans ce milieu, de s'interroger sur la différence et l'inégalité traditionnelle des sexes, sur la misogynie magique de la chasse aux sorcières, sur la misogynie égale, mais moins trouble, de la science moderne, sur les rapports des croyances démonologiques d'une part, des doctrines mécanistes d'autre part, avec les inégalités sociales et l'opposition des pauvres et des privilégiés dans des contextes successifs de peur traumatisante de la nature et de confiance en sa réduction à un mécanisme conquérant. M. Easlea se garde notamment de prendre pour argent comptant l'identification classique du mécanisme avec une sorte d'épanouissement de l'intelligibilité en matière de sciences de la nature, thèse qui veut ignorer des conceptions mécanistes l'audace souvent extravagante, les refus parfois insoutenables, les échecs et les obscu-