Посвящается 80-летию о. Б.А.Бобринского

L'improbable rencontre

Raison et science en question chez Simone Weil et Léon Chestov

Laurent Mazliak (Paris) et Alexis Niemtchinow (St Omer)

> *Si Dieu existe et si vraiment il a créé la terre, Il l'a fait suivant les lois de la géométrie d'Euclide et n'a donné à l'esprit humain que la notion des trois dimensions de l'espace. Or, il s'est trouvé et il se trouve encore des philosophes et des géomètres, des gens remarquables quelquefois, qui ne veulent pas croire que l'univers, et par extension, tout l'être aient été créés en fonction des préceptes d'Euclide. Il s'en trouvent même qui osent rêver le croisement dans un autre monde, dans l'infini, des deux parallèles chères à Euclide. Mais moi, mon petit, je me suis dit ceci: puisque je ne peux même pas comprendre ce phénomène, comment entendrais-je Dieu? J'avoue humblement ne posséder aucune des lumières indispensables à la solution de tels problèmes: j'ai un esprit euclidien, un esprit terre à terre, comment pourrais-je donc, dans ces conditions, raisonner des problèmes de l'au-delà?*
>
> **F.M.Dostoievsky: *Les Frères Karamazov***

Introduction : un carrefour parisien

Est-il raisonnable de prétendre rapprocher, même le temps d'un article, deux personnalités aussi dissemblables que Simone Weil et Léon Chestov [1]? Séparés par leur langue, leur tradition et leur âge, ils ont vécu dans des univers que nul pont ne semble avoir reliés. C'est peut-être pourtant à travers leurs oppositions les plus apparentes que ces deux guetteurs de l'aube arrivent côte à côte.

Nous n'avons pas de trace d'une rencontre, même par écrits interposés, entre Chestov et Weil. En pratique, il n'aurait pu s'agir que d'écrits de Chestov, remarqués par Weil. Chestov est dans les années trente au faîte de sa renommée alors que Weil n'avait publié que quelques articles confidentiels. Paris est un creuset où se réfugient de nombreux déracinés fuyant les convulsions qui ont résulté de la déflagration de 1914 qui y trouvent une promesse de repos, un ressourcement intellectuel et un nouveau départ. Entre les nouveaux arrivés, venus de milieux trop différents et non encore assimilés et la population française, les contacts furent peu développés. Il est vrai que le temps ne fut guère un allié : pour beaucoup,

---

[1]Dans la suite, les recueils de textes fréquemment cités de Chestov et Weil sont désignés comme suit:
Œ: S.Weil, Œuvres, Quarto-Gallimard, Paris, 1999. AJ: L.Chestov: Athènes et Jérusalem, Aubier, Paris, 1993.
GV: L.Chestov: Les Grandes Veilles, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1985
SS: S.Weil: Sur la Science, Gallimard-NRF, Paris, 1966

il a fallu repartir sur les routes, ou vers une destinée plus tragique, à peine le balluchon posé. Aussi est-il dans l'ordre des choses que des rencontres potentielles ne se soient pas faites, même si certaines coïncidences troublantes font rêver, mais soixante-ans après, de ce qu'elles auraient pu être. Avec un brin de provocation, nous affirmons que c'est la non-rencontre de Chestov et de Weil qui aura été un hasard lié aux circonstances. Leur rencontre aurait été pensable, comme fut celle, littéraire et épistolaire mais très marquante dans sa brièveté entre Weil et Bernanos. Il ne s'agit naturellement pas de rapprocher à tout prix les deux itinéraires intellectuels mais de se demander où se situent les points de convergence. Il s'agirait d'ailleurs plutôt de points de fuite, à l'horizon desquels les problématiques se rencontrent. Parmi celles-ci, le rôle de la raison et de son incarnation dans la science contemporaine nous a semblé primordial. Le fait scientifique dans les années trente vit une modification profonde. Il prend acte, d'une part, du chambardement provoqué par une guerre mondiale qui a secoué la bonne conscience scientiste d'une Europe sûre d'elle-même et d'autre part, il doit digérer l'émergence accélérée d'une nouvelle grammaire dûe aux bouleversements dans tous les domaines du corpus scientifique. C'est au moment où le monde est le plus en proie au doute sur la nature du *progrès* qu'un flux d'informations croissant semble lui interdire d'autre mode de connaissance que celui proposé par la science. Deux auditeurs aussi attentifs que l'étaient Weil et Chestov à la société ne pouvaient être indifférents à une question aussi actuelle. Chacun d'eux interrogea le rôle de la raison et de la science dans l'histoire humaine et c'est cette inquiétude commune que notre article veut approcher…

Retraçons d'abord rapidement l'itinéraire hors du commun de ces deux aventuriers de l'esprit… Simone Weil est née en 1909 dans une famille d'origine juive. Elle mentionnera cependant en 1941 à X.Vallat[2] sa rage d'être étiquetée d'une appellation avec laquelle elle ne se sent rien de commun. Élève d'Alain, elle entre à l'Ecole Normale Supérieure, passe l'agrégation de philosophie et commence une carrière d'enseignante. Sa prise de contact avec la science moderne se produit très tôt, notamment sous l'influence de son frère André, brillant mathématicien qui est le *petit génie* de la famille. Dans l'introduction à son mémoire d'études supérieures, *Science et perception dans Descarte*s, préparé sous la direction lointaine de Brunschvicg, pointe déjà le questionnement d'une science qui est la propriété d'une caste d'élite. Vers 1932, sa vie se met au diapason des convulsions qui secouent la société française. Elle adhère aux thèses trotskistes, passe quelques mois en usine pour étudier dans sa chair la condition ouvrière, s'implique dans les grèves de 1936, s'engage dans les Brigades Internationales en Espagne, milite avec passion, et un certain aveuglement, pour un pacifisme intransigeant. Cette période mouvementée de sa courte vie est celle où elle rencontre le Christ, où, comme elle le dit elle-même, *le Christ s'empare d'elle*. C'est un éblouissement comme Saint-Paul sur le chemin de Damas ou Pascal la nuit du Mémorial. Dès lors, elle va tenter de faire de sa vie même une symbiose de ces éléments composites. Quand en 1940, elle est

[2]Œ, Lettre à Xavier Vallat, p.973

obligée de fuir Paris et de se réfugier à Marseille, elle écrit sans discontinuer pour exposer dans des pages brûlantes une philosophie qui se veut projet de réconciliation (ô combien douloureuse) entre modernité et tradition chrétienne, souvent lue à travers le prisme de l'humanisme grec qu'elle garde pour boussole. Sa famille l'emmène de force aux États-Unis mais, refusant un statut qu'elle sent trop confortable en ces temps de tempêtes, elle se rend en Grande-Bretagne, plus près du théâtre des opérations et travaille comme rédactrice dans les services de la France Libre. Son intransigeance dérange et elle est progressivement écartée des affaires. Elle se laisse mourir de désespoir au sanatorium d'Ashford en 1943.

À cette date, Léon Chestov est mort depuis cinq ans. Né à Kiev en 1866 dans une famille juive d'industriels, Lev Isaakovitch Schwartzmann (Chestov est un pseudonyme) s'intéresse très vite à la philosophie religieuse russe en pleine mutation. Il entreprend des études de sociologie pour analyser la société russe dans les années mouvementées qui suivent l'abolition du servage. Sa thèse sur la condition ouvrière en Russie est censurée pour son contenu trop subversif. Il devient journaliste et écrit des articles de critique littéraire. Berdiaev, Serge Boulgakov, Biely deviennent des familiers. Dès ses premiers écrits, Chestov expose avec passion son réquisitoire contre le rôle impérialiste conféré à la raison par la philosophie moderne. Ce sera le combat pour lequel il consumera sa vie. Chestov parle en prophète plutôt qu'en philosophe. Il est un extrémiste et écrit non sans auto-dérision que « la raillerie et le sarcasme sont des armes indispensables du chercheur »[3]. La démonstration n'est pas son affaire et dans ses écrits, où les citations de philosophes de tous les temps (grecs, bien sûr, mais aussi allemands, français, anglais, russes… : sa culture est encyclopédique et sa mémoire phénoménale) et des Écritures sont en surabondance, il cherche plutôt à déconstruire les systèmes de pensée. La première guerre mondiale (où son fils Serge est tué) et la tourmente révolutionnaire provoquent l'effondrement d'une société russe en pleine décomposition et Chestov décide dès 1919 de fuir à l'étranger. Il comprend plus rapidement que d'autres les inévitables dérives auxquelles va conduire la révolution. Il sait que la violence du mouvement bolchevique peut s'alimenter de l'autoritarisme des dernières années du régime tsariste, aggravées par la situation militaire catastrophique, ainsi que des frustrations provenant de l'attente de démocratisation toujours déçue. Chestov, de son propre aveu, a été marxiste tant que le marxisme n'a pas eu de prétention scientifique. Son rejet fut alors conforme à ce qui constitua toujours son *credo* : rien de ce qui est impossible aux hommes n'est impossible à Dieu. Il ne saurait donc y avoir de déterminisme historique. Il émigre à Berlin, puis à Paris en 1921, où il retrouve Berdiaev, Boulgakov et tant d'autres… Il enseigne la philosophie russe, et écrit beaucoup. En 1928, il se lie avec Husserl, qu'il avait passionnément lu et critiqué. Survient alors la détérioration rapide de la situation internationale et la montée en puissance des totalitarismes. Le pessimisme de Chestov, qui

[3]Chestov: Les Commencements et les fins, éd. L'Age d'Homme, p.99

par certains aspects pousse à une existence contemplative refusant l'action, se heurta de plein fouet au mur de la réalité autant (paradoxe) qu'il fut corroboré par ce dernier. Son ami Fondane[4] peint ces douloureuses dernières années, pleines du pressentiment inquiet du désastre en gestation. Chestov ne s'en relèvera pas et meurt en 1938 dans un climat qui résonait avec sa philosophie du malheur.

1. Du pouvoir de la raison

« Qui accroît sa science accroît sa douleur »[5] lance l'Ecclésiaste dans une menace un peu désespérée. Chestov a très tôt senti cette écharde plantée dans sa chair. Des lecteurs, heurtés par la crudité de son langage, eurent de ce fait deux attitudes opposées : tantôt on lui reprocha l'obstination pathologique qu'il mettait à défendre une unique thèse et la lourdeur d'un antirationalisme nous condamnant à un fidéisme obscur ; tantôt on le glorifia comme un prophète des temps modernes débarrassant enfin l'homme de la tyrannie d'une raison aveugle. Sans doute ces deux interprétations sont-elles excessives et sans nuances. Peut-être est-ce d'ailleurs le propre d'une pensée qui *excède* les limites du préjugé et du confort intellectuel que de pousser précisément à l'une ou l'autre de ces deux attitudes outrancières: rejet catégorique et agacé, suivisme aveugle et enthousiaste.

L'essentiel de la pensée de Chestov se trouve dans son maître-ouvrage *Athènes et Jérusalem*. Malgré le caractère souvent répétitif de son propos dû à l'abondance des références, l'ouvrage est traversé par une énergie rageuse qui montre que l'homme se perd lorsqu'il érige la raison comme l'unique mesure de son être. Se perdre signifie d'abord perdre sa liberté et sa part créatrice, mais aussi s'interdire tout rapport à Dieu et au mystère. Il s'agit plus précisément de justifier que « la connaissance ne justifie pas l'être », mais que « c'est de l'être, au contraire, qu'elle doit obtenir sa justification »[6] . Chestov n'a de cesse de montrer que raison et science sont synonymes de mort. A cet égard, il retrouve le sens de l'histoire de la Chute qu'il interprète comme la première et la plus radicale des critiques de la raison. L'ensemble de sa réflexion peut être compris par rapport à ce récit biblique. Elle se propose de répondre à l'un des problèmes les plus aigus qui puisse se poser en philosophie: pourquoi le savoir est-il en lui-même mortifère? Pourquoi la volonté de connaissance fait-elle entrer la mort dans la création ? Chestov prend soin de rappeler à juste titre que le *tu mourras* divin doit être compris comme le motif de l'interdiction divine et non comme la menace d'une punition: « Dieu planta dans le paradis l'arbre de vie et l'arbre de la science du bien et du mal. Et il dit à l'homme: *ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne*

---

[4]B.Fondane: Entretiens avecLéon Chestov, Plasma
[5]Eccl., 1,18
[6]AJ, p 34

comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris.[7] Tandis que Dieu proclame d'ordinaire ses vérités sans aucune trace de preuve, cette fois sa défense est accompagnée non pas de sa sanction comme nous sommes tentés de le croire pour simplifier le problème, mais de son motif(…) Un rapport est ainsi établi entre les fruits de l'arbre de la science et la mort.»[8] Vouloir accéder à l'arbre de la connaissance de ce qui est bon et mauvais revient à s'interdire la plénitude de l'être, c'est-à-dire à ne vivre d'une vie qui n'est possible que relativement à la mort. En choisissant de connaître, l'homme a choisi la mort. Pour Chestov, la raison est porteuse de mort lorsqu'elle s'érige précisément en pouvoir aveugle, exclusif de tout autre accès à l'être, de toute révélation extra-rationnelle. Il veut comprendre pourquoi cette soumission de la vie au pouvoir de la raison est par essence mortifère et montrer comment le développement généalogique de la raison est un asservissement progressif de la vie qui cesse d'être simplement Vie. Soumettre l'être au savoir, ce n'est plus simplement se contenter d'être, mais commencer à évaluer l'être lui-même et à tenter de le justifier: c'est refuser simplement la vie en la pétrifiant.

Socrate est, selon Chestov, le premier philosophe à avoir accepté de devenir esclave de la raison. Une certaine manière de rechercher la vérité nait avec la philosophie socratique: si la vérité est d'abord l'adéquation avec le réel, il s'agira pour la raison de rendre exactement compte de lui. C'est ici que s'enracine progressivement son développement autonome. La première étape de ce développement est la perte de l'individuel et du singulier que l'on veut ramener au général: l'étape aristotélicienne est à cet égard décisive. S'il n'y a de science que du général et du nécessaire, on n'accordera d'exactitude qu'aux vérités de raison, on soumettra l'être à la nécessité: « Depuis Socrate la vérité pour les hommes s'est confondue avec les jugements généraux et nécessaires: tout le monde est convaincu que la pensée n'a le droit de s'arrêter que lorsqu'elle s'est heurtée à la nécessité qui met fin à toutes les recherches, à toutes les curiosités »[9]. La nécessité devient l'idole à laquelle tous les hommes vont s'enchaîner et qui ferme la porte à tout autre contact avec l'être. L'individuel devient le premier irrationnel, l'impensable. C'est en particulier au principe de non-contradiction, fondement de toutes les vérités nécessaires, que l'être est soumis: ce qui est contradictoire pour la raison ne peut plus prétendre à l'être. On rejette dès lors un deuxième type d'irrationnel: comment la raison peut-elle par exemple penser que ce qui a été ne soit plus ? On s'arrange pour que les faits deviennent des vérités éternelles. Pour la raison il devient par exemple absurde qu'il puisse se faire que Socrate ne soit pas mort empoisonné. L'idée même d'un rachat, d'une rédemption, d'un retour possible sur l'histoire relève de la superstition. L'histoire n'est pensable qu'une fois ramenée à la nécessité ; elle refuse et exclut l'absurde et le mystère. Le principe de causalité règne en maître et devient la loi, mesure de tous les faits scientifiques ou historiques. On peut comprendre que le *ex nihilo nihil fit* exige que tout soit expliqué, compris, justifié et soutenu

[7]Gen, 2,17
[8]AJ, p.209-210
[9]AJ, p.118

par des raisons. Chez Leibniz, Dieu lui-même doit se soumettre aux principes de la raison.

Plus que toute autre chose, la raison demande des preuves et ce qui ne peut se prouver n'est qu'égarement : «On nous a enseigné jusqu'à présent qu'il ne fallait pas parler de ce que l'on ne pouvait pas prouver. Pire que cela, nous avons organisé notre langage de telle sorte que tout ce que nous disons nous l'exprimons sous forme de jugement, autrement dit sous une forme qui présuppose non seulement la possibilité mais la nécessité de preuves »[10]. La preuve apparaît donc comme l'ultime arraisonnement de l'être. Elle tue la vie en la redoublant artificiellement par des justifications, n'accepte plus l'innocence d'une vérité qui n'a pas à être justifiée.

Au terme de son développement historique - qui pour Chestov atteint son apogée chez Spinoza- la raison en vient à s'ériger en système autonome, devient norme d'elle-même. De Socrate à Spinoza, elle se coupe de l'être et se contente d'être adéquate à elle-même. C'est dans cette folle autonomie qu'il y a démesure et chute. Plus précisément, en s'enchaînant à la nécessité, l'homme s'interdit l'accès à une vérité qui n'est plus simplement pensable par rapport à la fausseté: vérité et fausseté ne sont que des catégories de la raison, qui doivent être dépassées par l'accès à une Vérité qui n'est relative à rien. La Vérité du mystère et de la parole révélée ferait précisément éclater les cadres d'une raison aveuglée par elle-même. Or la théologie rationnelle s'est elle-même enchaînée à cette tyrannie de la raison et devient sourde à la parole biblique. Athènes culmine dans la scolastique médiévale qui veut transformer les vérités reçues de Dieu en vérités prouvées: « les philosophes médiévaux qui aspiraient à transformer la foi en savoir étaient loin de soupçonner qu'ils accomplissaient encore une fois le geste du premier homme »[11]. La métaphysique elle-même doit être prouvée, énoncée en thèses parfaitement conceptualisables et, bien avant Kant, se présenter comme une science. Ainsi, le savoir pétrifie la vie en la redoublant d'une connaissance faite de preuves, de démonstrations, de nécessités. La vérité ne peut plus signifier pour l'homme que vérité rationnelle et démontrée. Un accès à la vie qui ne passe plus par la raison lui est devenu impensable. L'extra-rationnel est confondu avec la superstition; ce qui n'est pas formulable en termes logiques ne peut plus prétendre à l'être.

Parce qu'elle est fidèle à une certaine idée de la raison et parce qu'elle reste attachée à l'idée d'une science soucieuse de rendre compte du réel, Weil semble au premier abord avoir des convictions bien opposées à celles de Chestov. La rigueur démonstrative de sa pensée semble l'éloigner encore plus des méandres doxographiques de la pensée chestovienne. Alors que Chestov choisit un point de vue extra-philosophique (combien de fois affirma-t-il ne pas être un philosophe!), Weil nourrit ses intuitions d'une rigueur rationnelle exceptionnelle et s'inscrit dans la grande tradition classique héritée d'Alain. Alors que Chestov veut s'éloigner d'Athènes, Weil y voit au contraire le lieu où s'enracine la plus belle des rationalités. Mais

[10]GV, pp .23-24

c'est précisément sa réflexion sur l'abandon progressif de cette beauté qui la rapproche de Chestov. A cet égard, le propos qu'elle développe dans le recueil *Sur la Science* est fondamental. Pour elle, l'aspiration de la raison à l'absolu reste légitime mais l'homme tourne le dos à la raison non mortifère, notamment en donnant un pouvoir démesuré à la science contemporaine. Weil montre que lorsque la science se coupe de la raison vivante, elle se coupe de l'être dans une folle autonomie, et se prend pour le seul pouvoir. Elle prend la forme d'une impuissance, d'une insuffisance radicale à penser la destination de l'homme. « Des gens qui se disaient philosophes, fatigués de la raison, sans doute parce qu'elle est trop exigeante, triomphèrent à l'idée d'un désaccord entre la raison et la science ; bien entendu, c'est à la raison qu'ils donnaient tort. »[12] L'archétype de la raison vivante est la science grecque car elle fait encore place aux intuitions, aux résonances poétiques du monde et « les notions qu'elle emploie ont toutes des résonances émouvantes et plus d'une signification »[13]. Les notions de justice et de bien entrent en jeu dans une représentation du monde, rationnelle (au sens moderne du terme) mais pas seulement: les Grecs, « hommes heureux, en qui l'amour, l'art et la science n'étaient que trois aspects à peine différents du même mouvement de l'âme vers le bien »[14], restent attentifs à l'être dans sa dimension encore poétique et sensible, cherchent moins à réduire le monde à sa dimension fonctionnelle qu'à le saisir dans sa beauté. La raison, sous peine de s'abstraire de la vie, ne saurait se réduire à la recherche de lois nécessaires. La nécessité, c'est ce qui ne peut être autre, ce sont toutes les lois de la nature qui créent la distance entre le désir et son objet, c'est ce qui impose son poids jusque dans le travail humain. Elle donne à l'homme le spectacle de sa propre finitude, mais n'engendrant plus « qu'un effort pour concevoir toutes les choses dans la nature comme des systèmes de leviers »[15] , elle est incapable de penser que l'homme soit fait pour autre chose que la nécessité aveugle que Chestov juge pétrifiante. Sans doute la raison moderne est-elle devenue sourde à une évidence que l'on ne peut réduire à une loi: l'homme n'est pas fait uniquement pour la pesanteur. Il s'interdit l'accès au sentiment de son éternité vivante en s'enfermant dans sa représentation fonctionnelle du monde. C'est cette démesure et cette prétention à la connaissance absolue qui le font mourir, oublier sa souveraineté première. Même si pour Weil « l'acte par lequel un esprit se met soudain à lire la nécessité à travers des apparences est toujours admirable »[16], ne lire dans le monde que du nécessaire est une réduction de la vie et de la pleine signification de l'existence humaine. La philosophie authentique doit au contraire se tourner vers la plénitude de cettte dernière pour rechercher « une meilleure vie, non pas ailleurs mais en ce monde et tout de suite »[17]. Elle ne peut faire l'économie de la contradiction

---

[11]AJ, p.212
[12]SS, p.158
[13]SS, p.137
[14]SS, p.139
[15]SS, p.137
[16]SS, p.131
[17]Œ, p.125

interne que constitue le fait de concevoir clairement les problèmes insolubles, contradiction qui, comme l'écrit Gabellieri[18], est indépassable par la raison seule et qui est déjà mentionnée par Epictète que Chestov place en exergue de la première partie d'*Athènes et Jerusalem* :« Le commencement de la philosophie est la conscience de sa propre impuissance»[19]. Les lignes brûlantes de radieux désespoir de l'*Enracinement,* écrites au cœur de la tempête sont là pour témoigner de l'effroi de Weil face à une raison ayant acquis le goût du pouvoir. « Les grands fauteurs de violence se sont encouragés eux-mêmes en considérant comment la force mécanique, aveugle, est souveraine dans tout l'univers. En regardant le monde mieux qu'ils ne font, nous trouverons un encouragement plus grand, si nous considérons comment les forces aveugles innombrables sont limitées, combinées en un équilibre, amenées à concourir à une unité, par quelque chose que nous ne comprenons pas, mais que nous aimons et que nous nommons la beauté. » Car « l'acquisition des connaissances fait approcher de la vérité quand il s'agit de la connaissance de ce qu'on aime, et en aucun autre cas. »

2. La force salvatrice de l'absurde

« La foi. Croire que rien de ce que nous pouvons saisir n'est Dieu. Foi négative. Mais aussi croire que ce que nous ne pouvons pas saisir est plus réel que ce que nous pouvons saisir. Que notre pouvoir de saisir n'est pas le critérium de la réalité, mais au contraire est trompeur. Croire enfin que l'insaisissable apparaît néanmoins, caché »[20].

On l'a vu, Weil et Chestov mettent en garde contre un esprit scientiste devenu sourd à tout contact avec l'être. Lorsque la raison se prend elle-même pour propre fin, elle n'a de cesse de se justifier et cela aboutit à une expulsion du miracle, de la grâce, de l'absurde. Or l'absurde est ce qui dépasse les catégories du vrai et du faux, une plénitude de sens qui est un mystère et dont la philosophie se doit d'étudier le lien avec la raison. « Il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de son message »[21]. L'absurde n'est pas absurde.

Le combat de Chestov contre l'esprit de système en philosophie est peut-être douteux (selon Philonenko[22]) mais n'est pas totalement isolé. Il s'inscrit dans un mouvement de la philosophie religieuse russe pour faire face à un rationalisme érigé en dogme à la suite de la scolastique occidentale. Ce dévoiement est pour Chestov responsable d'une lecture étroite de Descartes qui a fait rejeter les côtés profondément religieux de sa pensée, lecture dont le dix-neuvième siècle subjugué par le matérialisme des Lumières, a fait son veau d'or. Chestov se pose en ennemi de la logique considérée comme voie de salut. Jérusalem doit quitter le statut de banlieue d'Athènes qu'on a trop cherché à lui faire jouer, statut où les hommes ont perdu leur lien avec Dieu. Chestov, à l'égal de Socrate, veut être le taon qui, dans un monde

[18]E.Gabellieri: Simone Weil, Ed.Ellipses, Paris, 2001. p.32
[19]Epictète: Dissert., II, 11. in AJ, p.39
[20]Œ, p.1032
[21]I Cor, 1,21

abandonnant chaque jour un peu plus le sens de l'existence, cherche à réveiller les hommes de leur torpeur. La manière dont Chestov lui-même raconte sa rencontre en 1928 avec Husserl est à cet égard éclairante. Le philosophe allemand lui aurait ainsi expliqué le besoin qu'il avait eu de construire un nouveau système : « à mesure que je pénétrais plus avant dans les problèmes logiques fondamentaux, je sentais que notre science, que notre savoir vacillaient [et] finalement, à mon épouvante inexprimable, je dus me convaincre que si la philosophie contemporaine est le dernier mot dont nous disposons sur l'essence du savoir, le savoir n'existe pas »[23]. Cette peur du vide qui épouvante Husserl, Chestov veut en faire une force de vie inébranlable et l'opposer à l'impasse que constitue l'*optimisme chrétien* médiéval que décrit Gilson. Comme le suggère la citation qui introduit la présente partie de notre article, Weil s'approche aussi de cette démarche apophatique dont on notera les forts liens avec la théologie de l'église d'Orient. De telles paroles restent obscures pour une pensée habituée à rendre compte de son savoir et de ses convictions par des preuves. Pour la raison raisonnante le réel est le saisissable, c'est-à-dire l'intelligible: pour être, il faut être compréhensible, obéir à des lois. Or, accepter Dieu, c'est d'abord accepter que le lien qu'il entretient avec les hommes est inintelligible: « Les rapports entre l'homme et Dieu, entre le temps et l'éternel, le relatif et l'absolu, sont de toutes manières inintelligibles »[24]. Accepter l'être et ne plus simplement le juger, se rapporter à l'absolu, revient donc d'abord à accepter de vivre cette expérience de l'inintelligible. C'est sur elle qu'insiste également Chestov. L' *ego sum qui sum* est la parole de Dieu qui s'adresse aux hommes. Intraduisible, elle apparaît comme l'expérience même de l'Autre qui se donne tout en se refusant et se révèle comme mystère. Dieu est pour la raison un Néant et doit le rester. Mystère d'un Être qui n'est qu'Être. Or c'est précisément cette expérience du buisson ardent que Duns Scot, « incapable d'arracher de son âme cette *concupiscentia irresistibilis* qui le poussait à remplacer la foi par le savoir »[25], rêva de réduire à sa simple expression rationnelle: « Seigneur notre Dieu, lorsque Moïse vous demanda comme au docteur très véridique quel nom il devait vous donner devant les enfants d'Israël, vous avez répondu: *Ego sum qui sum*: vous êtes donc l'Être véritable, vous êtes l'Être total. Cela, je le crois, mais c'est cela aussi, s'il m'est possible, que je voudrais savoir »[26]. Duns Scot devient pour Chestov le modèle des philosophes voulant réduire la foi en savoir et dont « l'inquiétude intellectuelle ne sera satisfaite que lorsque la parole de Dieu apportée par le prophète obtiendra la bénédiction du principe de contradiction ou de quelque autre principe aussi immuable et impassible que le principe de contradiction. Or c'est précisément cela que voulait, c'est par cela que se laissa tenter le premier homme quand il tendit la main vers l'arbre de la science.»[27] *Scandalisant Chestov*, Gilson écrit: « Cet effort de la vérité crue pour se

---

[22]A.Philonenko: La Philosophie du Malheur, 1, Vrin, Paris, 1998. p.29
[23]N.Baranoff-Chestov: Vie de Léon Chestov, II, La Différence, Paris, 1993. p.13
[24]Œ, p.1032
[25]AJ, p.211
[26]AJ, p.211
[27]AJ, p.212

transformer en vérité sue, c'est vraiment la vie de la sagesse chrétienne, et le corps des vérités rationnelles que cet effort nous livre, c'est la philosophie chrétienne elle-même »[28]. « Il est à supposer», *écrit Chestov,* «que lorsqu'il écoutait les paroles du tentateur, le premier homme pensait de même; il lui semblait à lui aussi qu'il n'y avait rien de dangereux et de condamnable dans son désir de savoir, que ce désir était bon »[29]. On ne lui demandait que d'aimer la création avec Dieu. Il a voulu la juger et la justifier. Vouloir transformer la foi en *sagesse* et le christianisme en *philosophie* reste étranger à la foi véritable: jamais Jérusalem ne pourra devenir Athènes.

Il n'y a d'accès à l'être que dans l'innocence d'une créature qui ne cherche pas seulement à connaître mais qui peut encore aimer, qui n'a pas occulté la « seule partie de lui-même qui est faite pour le surnaturel »[30], c'est-à-dire l'inintelligible. Simone Weil pourra ainsi dire que « la part de l'intelligence -de la partie de nous qui affirme et qui nie, qui pose des opinions- est seulement la soumission. Tout ce que je conçois comme vrai est moins vrai que ces choses dont je ne puis concevoir la vérité, mais que j'aime »[31]. Les efforts faits par la raison pour réduire la parole de Dieu à des contenus simplement pensables sont vains: « les mystères de la foi ne peuvent pas être affirmés ou niés, mais placés au-dessus de ce que nous affirmons ou nions »[32]. Dieu a toujours été compris par la mystique comme celui qui dépasse les contraires, qui est au-delà de ce que l'on peut affirmer ou nier à son propos. Le mystère par lequel il se donne ne peut être précisément réduit au dicible. Dans *Paroles du Christ*, Michel Henry a montré comment la Parole de Dieu porte un sens qui dépasse la prétention habituelle de notre langage à la vérité ou à la fausseté. Se posera immédiatement la question de savoir comment une telle parole peut être entendue, comment le verbe de Dieu peut être à la fois adressé aux hommes tout en restant le Verbe divin. C'est parce que le langage du Christ n'est pas seulement celui d'un homme qu'il a une signification abyssale: il est révélation d'une « vie absolue »[33]. Il faudrait donc renoncer à « saisir ces mystères comme des vérités, car cela est impossible, mais reconnaître la subordination à ces mystères que nous aimons de tout ce que nous saisissons comme des vérités »[34]. Loin d'être un dommage pour la dignité humaine, l'acceptation du mystère et de l'amour divin reste une grandeur.

Cette acceptation n'est pas une nouvelle soumission. Chestov combat un excès par un autre; c'est par une démarche excessive et enflammée qu'il veut ouvrir à nouveau la porte au mystère. Mais ce n'est pas pour nous faire sombrer dans un fidéisme aveugle, naïf et incapable de penser. La raison est devenue incapable de saisir l'absurde: il faut montrer que l'absurde n'est pas le dénué de sens, que l'absurde n'est pas insensé. L'absurde est précisément cette

---

[28]E.Gilson: L'esprit de la philosophie médiévale, 2ème éd., Vrin, Paris, 1998. I, pp.35-36
[29]AJ, p.212
[30]Œ, p.840
[31]Œ, p.840
[32]Œ, p.859
[33]M.Henry: Paroles du Christ, Seuil, Paris, 2002. pp.124-125
[34]Œ, p.858

plénitude de sens qui déborde toujours ce que la raison peut circonscrire dans ses catégories. Chestov ne méprise pas la raison: il la condamne dans sa prétention à devenir l'unique mesure de l'être. Rappelons ici Pascal cité par Weil dans ses Cahiers: « Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison »[35]. Accepter le mystère est peut-être déjà tout simplement redécouvrir que l'amour n'est pas une catégorie de la raison; « Est-ce par la raison que vous aimez ? »[36] nous demande encore Pascal. Aimer est toujours absurde mais est-il insensé? On aura beau me dire quelle zone de moi est émue lorsque j'aime, je ne saurais jamais ce qu'est l'amour, je ne peux qu'aimer. La signification et le sens débordent toujours l'objectivation, la réduction au connaissable. Si le sens est irréductible à la raison, à l'affirmation et à la négation, au principe de contradiction, il faut qu'on y accède autrement: « Quand on écoute du Bach ou une mélodie grégorienne, toutes les facultés de l'âme se taisent et se tendent pour appréhender cette chose parfaitement belle, chacune à sa façon. L'intelligence entre autres; elle n'y trouve rien à affirmer ou à nier, mais elle s'en nourrit; la foi ne doit-elle pas être une adhésion de cette espèce ? »[37] L'expression artistique que mentionne Weil est vraie d'une vérité qui dépasse les catégories du vrai et du faux, qui ne cherche pas à se justifier comme le font les vérités ordinaires: c'est une vérité qui parle à l'âme directement et sans l'intermédiaire de la raison, qui pousse à acquiescer avant même toute possibilité de justification. Leibniz, troublé par ce constat qu'il ne pouvait ignorer parla dans une formule célèbre de la musique comme d'un *calcul secret de l'âme qui ignore qu'elle compte*. Peut-on même encore parler de vérité à propos d'une telle expérience où l'âme toute entière est saisie et émue sans pouvoir dire pourquoi ?

Nous pourrions d'ailleurs dire que notre quotidien est cousu d'expériences dont le sens déborde la raison et la justification. Aimer, trouver beau, sans pouvoir dire pourquoi, sans pouvoir le justifier; faire confiance à l'ami dont on sait qu'il tiendra parole, sans avoir aucune explication à donner: autant d'actes de foi dont on ne saurait dire qu'ils sont *vrais*, mais qui ne peuvent être faux car ils sont au-delà du vrai et du faux. Si notre premier contact avec le monde est tissé d'actes de foi, pourquoi donc ériger le connaissable et la raison comme le suprême pouvoir ? C'est aussi lorsque la raison renonce à elle-même dans une expérience et une intuition qui la dépasse que Dieu peut se faire *sensible* à l'homme:

« Ainsi, par degrés, je me suis élevé des corps à l'âme qui sent par le corps; puis, de là, à la puissance interne de l'âme à laquelle les sens corporels apportent des mesures de l'extérieur - c'est là jusqu'où s'étendent les capacités des animaux; puis, de nouveau, de là, à la puissance de raisonner devant laquelle est déféré, en vue d'une appréciation, tout ce qui est appréhendé par les sens corporels; cette puissance, se découvrant en moi muable elle aussi, s'est dressée jusqu'à l'intelligence d'elle-même, a débarrassé la pensée de ses schèmes habituels, en se soustrayant à la cohue de mirages contradictoires : elle voulait découvrir de

---

[35]Pascal: Pensées 183(253). (éd. L.Lafuma), Points-Seuil n°94, Paris, 1962. p.98
[36]*Ibid* 423 (277). p.180
[37]PG, p.147

quelle lumière elle était baignée lorsqu'elle proclamait sans hésiter qu'il fallait préférer l'immuable au muable, et d'où lui venait la connaissance de l'immuable en soi - si, en effet, elle ne le connaissait de quelque manière, elle ne pouvait pas, en toute certitude, le préférer au muable; et elle parvint à ce qui est l'Être, dans l'éclair d'une vision tremblante. C'est alors que je vis *l'invisible de toi, qui, parmi le créé se fait voir à l'esprit*.

Mais je n'ai pu garder l'œil fixé, attentif:
Frappé dans ma faiblesse, rendu à l'ordinaire,
Je ne gardais en moi qu'une mémoire aimante
Tout au désir d'un mets comme embaumant d'odeurs,
Sans en pouvoir encore faire ma nourriture »[38].

Comment exprimer mieux que Saint Augustin la possibilité, vécue par l'homme de foi d'accéder à un ordre de réalité extérieur à la connaissance elle-même ? Il s'agit de passer de la connaissance sensible puis rationnelle au stade d'une vision où toute possibilité de connaissance est abolie par l'excès de visibilité. Cette ultime étape n'est pas le simple troisième degré d'une élévation *platonisante* vers la vérité . Il y a bien ici un saut qualitatif entre les deux premiers degrés de connaissance et le passage à une vision où il n'y a plus rien à connaître, où le visible et le vu se fondent. Ce passage n'est possible que lorsque l'intelligence, faculté de concevoir, saisit sa propre insuffisance: elle doit se connaître elle-même, et cette connaissance ne peut lui être donnée par elle-même mais procède d'un don et d'une lumière extérieurs à elle. La raison est élevée à la connaissance de sa propre impuissance à tout saisir; elle se convertit alors en vision. Cette élévation est aussi un changement de nature qui ne peut se faire sans un concours extérieur, une véritable *re-création* de la vision. Weil n'hésitera pas à y voir une action de la grâce qui seule permet d'appréhender « que l'intelligence est éclairée par l'amour »[39]. Comment ne pas penser ici à cette *troisième dimension* de la pensée qu'elle évoque souvent, et que l'on aurait tort de confondre trop vite avec le troisième genre de connaissance de Spinoza. Chez Spinoza, ce troisième genre, même s'il est le plus haut et s'il reste intuitif, appartient encore au domaine d'une raison toute connaissante et toute puissante et exclut tout recours à un quelconque don surnaturel. De plus, l'essence même la plus haute reste dite et pensée adéquatement par la raison: l'idée de Dieu du livre I de l'*Ethique* est adéquatement et totalement pensable, saisie dans sa nécessité. Dans l'histoire de la philosophie, c'est à Platon que Chestov accorde le privilège d'avoir pensé, contre toute la tradition rationaliste, l'expérience d'une vision extra-rationnelle: pour Platon « le regard corporel »[40] reste esclave non seulement du sensible muable et imparfait, mais aussi de toutes les vérités relatives qui contraignent et affaiblissent notre regard. Il ne s'agit donc pas seulement de passer d'une connaissance sensible à une connaissance rationnelle du monde (ce qui serait par exemple la lecture naïve de l'allégorie de

[38]Saint Augustin: Les Confessions. Livre VII, XVII.23. (trad.P.Cambronne), La Pléiade, Paris, 1998. p.922
[39]PG, p.146
[40]AJ, p.64

la caverne), mais « brûler, arracher, détruire en nous tout ce qui alourdit, pétrifie, écrase et nous attire vers le monde visible (…). Non seulement l'œil corporel, mais aussi toute cette "corporéité" à travers laquelle nous parviennent toutes les vérités qui contraignent, doit être arrachée de l'homme pour que le vinaigre devienne vin et qu'un œil nouveau surgissent à la place de l'œil crevé »[41]. Dans cette interprétation radicale, la philosophie doit donner à l'homme un « œil spirituel » et pas seulement rationnel, « un œil qui voit non ce qui est, mais grâce auquel ce qu'on voit devient ce qui est »[42]. Se préparer à la mort par l'exercice de la philosophie n'est donc pas vouloir quitter son corps attaché aux images sensibles pour accéder à la vérité, mais s'élever au-delà même des *ocula mentis* auxquels Spinoza s'arrête dans son *tertium genus cognitionis*. « Il n'y a pas d'autres yeux que les yeux corporels et même les *oculi mentis* de Spinoza ne sont dans un certain sens que des yeux corporels portés à un degré d'évolution supérieur, ou même, si vous le voulez, les yeux corporels par excellence »[43]. On pourrait même aller jusqu'à dire que la distinction entre le corps et l'esprit n'est valable que dans une pensée qui en reste à la distinction entre les sens et la raison, entre des degrés dans la connaissance. Or cette distinction dualiste tombe lorsque l'on abandonne la simple connaissance liée à la *chair du monde* pour une vision dans laquelle corps et esprit se fondent. Plutôt que de séparer la connaissance en degrés, il faudrait penser deux ordres: celui de la connaissance, où le corps et la raison sont précisément encore divisés; celui de la vision, évoquée par Platon dans l'allégorie de la caverne comme l'ultime conversion du regard. Loin d'être l'ultime étape dans la marche vers la connaissance (ombres du ouï-dire, connaissance sensible, connaissance des essences), le passage à la vision marque le *saut* entre deux ordres.

« Par la foi, répondant à l'appel, Abraham obéit, et partit sans savoir où il allait »[44]. Comme Chestov, Weil fait d'Abraham le paradigme de l'homme de foi. Partir sans savoir où l'on va: voilà qui répugne au bon sens et à la raison. Où dois-je aller ?, Qu'est-ce qui justifie mon départ ?, Pourquoi te suivre ?: autant de questions qui firent sans doute renoncer le jeune homme riche à suivre le Christ. Tout le corpus paulinien brûle de cette recherche : « Je ne vous pose qu'une question : est-ce par la suite de la pratique de la loi que vous avez reçu l'Esprit ou par l'acceptation de la foi ? »[45] Mais la foi est précisément ce domaine où la confiance n'a plus besoin de raisons, sans pour autant devenir égarement et non-sens. Abraham part sans qu'aucune raison relevant du général et du nécessaire ne soutienne sa volonté. Reprenant Kierkegaard, Chestov montre qu'il est un homme « expulsé hors du général et donc privé de la protection des vérités générales et nécessaires »[46]. C'est que l'homme de foi est toujours d'abord un homme seul, livré à son propre doute, privé de justifications et de consolations. La confiance absolue en Dieu coïncide presque toujours avec

---

[41]AJ, p.64
[42]AJ, p.65
[43]AJ, p.65
[44]Hb, XI, 11
[45]Gal., 3,2
[46]AJ, p.180

ce déracinement. Il n'y a plus rien à connaître, il n'y a plus qu'à courir le risque de l'absurde. Cela se retrouve en Job que Weil comme Chestov évoquent. Dans son malheur absolu, Job est exclu des vérités générales; il les refuse d'ailleurs, puis accepte l'injustifié dans l'épreuve. Il vit ce déracinement extrême, souvent évoqué par Weil, et qui dépasse la simple souffrance physique. Bien sûr, la plus grande souffrance physique peut atteindre l'âme elle-même et conduire au malheur. Mais une douleur physique même immense n'est pas pour autant le malheur; elle l'est rarement: « la grande énigme de la vie humaine, ce n'est pas la souffrance, c'est le malheur. Il n'est pas étonnant que des innocents soient tués, torturés, chassés de leur pays, réduits à la misère ou à l'esclavage, enfermés dans des camps ou des cachots, puisqu'il se trouve des criminels pour accomplir ces actions. Il n'est pas étonnant non plus que la maladie impose de longues souffrances qui paralysent la vie et en font une image de la mort, puisque la nature est soumise à un jeu aveugle de nécessités mécaniques. Mais il est étonnant que Dieu ait donné au malheur la puissance de saisir l'âme elle-même des innocents et de s'en emparer en maître souverain.»[47] . La souffrance se laisse réduire à des lois et la raison peut la penser. Le malheur est absurde, impensable, irréductible aux lois de ce monde. Job éprouve plus que la souffrance, il vit le malheur qui n'est autre que l'absence de raisons et finalement l'absence de Dieu: « le malheur rend Dieu absent pendant un temps, plus absent qu'un mort, plus absent que la lumière dans un cachot complètement ténébreux. Pendant cette absence, il n'y a rien à aimer »[48]. Job refuse les consolations de ses amis, acceptant le malheur jusque dans le sentiment de l'abandon de Dieu: « J'en ai entendu beaucoup sur ce ton, en fait de consolateurs, vous êtes tous désolants »[49]. Comme le souligne Chestov, « la bienveillance et la sagesse parlent par la bouche des amis de Job; et cependant, non seulement ils ne parviennent pas à l'apaiser, mais il ne font que l'irriter davantage. Si Socrate ou Spinoza étaient venus consoler Job, ils n'auraient pu lui dire autre chose que ce que lui dirent Eliphaz, Tsophar et Bildad »[50]. Seule sa confiance retrouvée en Dieu sauvera Job, ou plutôt l'acceptation « sans compensation ni consolation »[51] de son malheur. Pour Weil, celui qui refuse son malheur se révolte, et seule l'acceptation du malheur « pousse jusque dans le surnaturel »[52] et enracine l'âme humaine dans son rapport à Dieu. Au contraire l'erreur est de laisser fonctionner en soi « l'imagination compensatrice » et de tenter de justifier le malheur sans l'accepter comme l'épreuve la plus injustifiée, ce que font les amis de Job. Révolte et justifications face au malheur sont les deux extrêmes qui éloignent de Dieu et qui refusent son mystère, qui ferment la porte au surnaturel. Job surmonte les deux en abandonnant sa première révolte et en repoussant les justifications vaines de ses amis. Accepter au-delà des compensations et au-delà de la révolte, accepter que certaines choses « soient, simplement parce qu'elles sont »,

---

[47]Œ, p.694
[48]Œ, p.695
[49]JB, 16,2
[50]AJ, p.184
[51]Œ, p.912
[52]Œ, p.912

telle serait l'épreuve de la sainteté: « je ne dois pas aimer ma souffrance parce qu'elle m'est utile, mais parce qu'elle est »[53]. Voilà qui répugnerait bien sûr à la raison, au confort rassurant des lois quotidiennes, à la morale de la réciprocité (souffrir parce que Dieu le veut et qu'il nous en récompensera): « Accepter tel événement parce qu'il est, et par l'acceptation, aimer Dieu à travers lui »[54]. Et Weil ne s'y trompe pas en y repérant la grandeur du christianisme qui vient « de ce qu'il ne cherche pas un remède surnaturel à la souffrance mais un usage surnaturel de la souffrance »[55] Cette épreuve de la souffrance acceptée qui coïncide souvent avec l'absence absolue de Dieu, de l'absurde par excellence -qui n'est autre que l'expérience de l'enfer- fut vécue par le Christ. Dostoievsky ou Bernanos montrèrent admirablement que toute sainteté passe par l'épreuve de l'absence de Dieu . « Dieu s'est fait lui-même une ombre » s'écrie avec désespoir la Prieure mourante de *Dialogue des Carmélites*. La foi la plus extrême peut coïncider avec le sentiment d'être abandonné de Dieu tout en étant exclu des lois ordinaires de l'humanité, des consolations quotidiennes, des lois universelles. Sans doute cette exclusion rapproche-t-elle les saints de Dieu mais au prix qui est exigé de Raskolnikov. Qui est prêt de bon gré à le payer ?

3- Figures de la science contemporaine

La revendication de haute volée que Chestov et Weil posent chacun à leur manière pour que soient reconnues les limites de la raison par la philosophie ne les a pas détournés de la science de leur temps. Au contraire, elle sous-tend l'ensemble de leur problématique car elle constitue l'expression impériale contemporaine par excellence. « Nous refusons le monde pour penser mathématiquement » écrit Weil en conclusion de son article *La science et nous*[56] , et cette affirmation aurait pu être reprise par Chestov. Des esprits militants comme les leurs reçurent de plein fouet les convulsions sociales dont ils furent témoins. Ils refusèrent de voir les problèmes de l'humanité comme des questions de morale individuelle qu'un penseur professionnel aurait pu résoudre en s'enfermant dans sa tour d'ivoire. Un tel acharnement à ne jamais perdre de vue le caractère social des actions humaines est un enseignement qu'ils ont tiré de leurs contacts polémiques avec le marxisme. Mais celui-ci, en prétendant lui-même à une version soi-disant scientifique, a trahi son ambition première libératrice[57].

Les liens entre le pouvoir et la raison ont trouvé une forme d'incarnation dans la science moderne, en particulier dans une orientation technologique dont les ambitions semblent sans limites. Chestov et Weil appartiennent à des temps légèrement différents. Chestov, né en

[53]Œ, p.890
[54]Œ, p.912
[55]PG, p.96
[56]SS, p.174

1866, est baigné dans une atmosphère de scientisme triomphant alors que la seconde, de quarante ans sa cadette, a vécu la fracture déterminante que fut la première guerre mondiale. Chestov va cependant rapidement prendre conscience de la démesure avec laquelle nous nous confions à une science technicienne élevée au rang de divinité. Weil ne va que très graduellement prendre ses distances avec le culte de la science pour la science et il est probable que l'influence de son frère André, mathématicien qu'elle vénérait, ne soit pas pour rien dans cette hésitation. Bourbaki, tentative radicale structuraliste en mathématique, dont André fut un des fondateurs, avait la volonté de fonder les mathématiques de façon purement internaliste. Ce phénomène, comme d'autres événements de la pensée scientifique de ce temps doit être partiellement lu à travers un rejet de toute responsabilité à la suite de la catastrophe de 1914. Au passage, on peut noter, que Weil, quand elle s'avance pour donner un exemple concret, n'échappe pas toujours à une certaine candeur: elle mentionne que « la génération de mathématiciens qui approche aujourd'hui de la quarantaine a reconnu qu'après un long fléchissement de l'esprit scientifique dans le développement de la mathématique, le retour à la rigueur indispensable à des savants est en train de s'opérer par l'usage de méthodes presque identiques aux méthodes des géomètres grecs.»[58] La dérive autoritariste de Bourbaki aurait sans doute ensuite quelque peu désappointé cette amoureuse de la pureté ! Plus tragique est en tout cas le constat qu'elle pose : « La conception moderne de la science est responsable, comme celle de l'histoire et celle de l'art, des monstruosités actuelles, et doit être, elle aussi, transformée avant qu'on puisse espérer voir poindre une civilisation meilleure. »[59] C'est du constat amer de cette démission que Weil tire la conviction que « la science, aujourd'hui, cherchera une source d'inspiration au-dessus d'elle ou périra »[60]. Son exigence d'honnêteté intellectuelle lui dicte l'ambition de comprendre de l'intérieur la matière dont elle va parler, et elle ne va s'autoriser le moindre écart par rapport au *sérieux (*ou au *dogmatisme) scientifique* que dans la mesure où elle y débusque des fondements qui lui paraissent erronés. « L'intelligence doit reconnaître par les moyens qui lui sont propres, c'est-à-dire la constatation et la démonstration, la prééminence de l'amour »[61]. Son texte *Réflexions à propos de la théorie des quanta* est révélateur à ce titre. Elle veut exposer les arcanes de la relativité et de la théorie quantique afin de se placer à un autre niveau et ne pas être subjuguée par la merveilleuse mécanique. Weil se montre très lucide. La science technologique va supplanter peu à peu la science conçue dans la pureté du projet grec, parce qu'elle va aveugler les hommes de ses conquêtes. Notre époque a amplement confirmé ces intuitions où de difficiles réalisations d'ingénierie comme envoyer une fusée sur la lune ou réaliser le clonage d'un être humain (deux exemples qui soulevèrent des appréciations opposées) sont considérées comme des exploits scientifiques. Alors que la science grecque cherchait à penser

---

[57]Voir Œ, p.1054
[58]Œ, p.1180
[59]Œ, p.1176
[60]PG, p.150

l'harmonie du monde, la science contemporaine se réduit trop souvent à un pouvoir sur lui. « Nous n'avons aucun bonheur à espérer du développement de la technique, tant qu'on ne sait pas empêcher les hommes d'employer la technique pour la domination de leurs semblables. »[62] D'ailleurs, « sans la technique, personne aujourd'hui dans le public ne s'intéresserait à la science (…) Un savant qui se sent sur le point de faire une découverte susceptible de bouleverser la vie humaine tend toutes ses forces pour y parvenir. Il n'arrive guère ou jamais, semble-t-il, qu'il s'arrête pour supputer les effets probables du bouleversement en bien et en mal, et renonce à ses recherches si le mal paraît plus probable (…) Là comme ailleurs la fausse grandeur domine, celle qui se définit par la quantité et non par le bien. »[63]

Le risque que le discours à force d'abstraction devienne creux est réel car « le papier supporte tout ». Et « la science concerne les phénomènes, et par suite, contrairement à la pensée métaphysique et mystique, se trouve au niveau de la représentation, ou immédiatement au-dessus ; une explication scientifique qui n'est aucunement représentable est vide de signification.»[64] Weil souligne le problème que soulève le réductionnisme scientifique. La mathématisation du réel a nivelé les différences de nature entre les termes intervenant dans les expressions au point de les faire disparaître et de considérer que le sens se trouve contenu entièrement dans la quantification numérique. « [C]e ne sont pas les mêmes exigences logiques qui accompagnent le langage ordinaire et le langage algébrique ; les rapports entre notions ne sont pas reflétés tout entiers par les rapports entre lettres ; notamment des affirmations incompatibles peuvent avoir pour équivalents des équations qui ne le sont nullement. (…) Démonstrations, constatations, hypothèses, conjectures presque arbitraires, approximations, vues concernant la convenance, la commodité, la probabilité, toutes ces choses, une fois traduites en lettres, jouent le même rôle dans les équations. Si l'algèbre des physiciens produit les mêmes effets que la profondeur, c'est seulement parce qu'elle est tout à fait plate ; la troisième dimension de la pensée en est absente. »[65] De ce fait, le dogmatisme scientifique menace de sclérose ceux qui s'y livrent. La raison scientifique devient un désert mortifère: « Rien n'est si morne, si désertique que l'accumulation des résultats de la science dans les livres, à l'état de résidu mort. Une accumulation indéfinie d'ouvrages de physique classique n'est pas désirable »[66]. Même si elle l'était, elle serait de toute façon impossible. S'éloignant de la confiance pascalienne exprimée dans la Préface au traité du vide, Weil note que « les faits s'accumulent à mesure que les générations de savants se succèdent, au lieu qu'il n'y a pas de progrès dans l'esprit humain »[67]. Cette succession, loin d'être l'expression d'une

---

[61]PG, p.146
[62]SS, p.206
[63]Œ, p.1188
[64]SS, p.189
[65]SS, pp.194-195
[66]SS, p.132
[67]SS, p.132

même raison continue dont chacun pourrait tenir les chaînons, est plutôt la marque d'une finitude, d'une impossibilité à penser l'être dans sa totalité et la plénitude de son sens. La raison scientifique contient donc « dans son progrès même un facteur progressif de paralysie qui devait un jour la tuer »[68]. La science contemporaine n'échappe pas à ce problème et meurt de sa spécialisation babylonienne. C'est parce qu'ils ne parlent plus le même langage que les scientifiques sont incapables de redonner une unité à la raison scientifique. Bien plus, *la* science -à supposer qu'elle soit encore *une*- n'entre plus en contact avec le monde de la vie: « On sort rarement du village ; beaucoup de savants, leur spécialité mise à part, sont bornés et peu cultivés, ou, s'ils s'intéressent à quelque chose en dehors de leur travail scientifique, il est très rare qu'ils mettent cet intérêt en relation, dans leur esprit, avec celui qu'ils portent à la science.»[69] Et Weil ne nourrit pas beaucoup d'illusions sur les buts qui animent les scientifiques: « À aucun moment de leur vie on ne les prépare particulièrement à mettre le pur amour de la vérité au-dessus des autres mobiles ; nul mécanisme d'élimination ne fait d'une disposition naturelle en ce sens une condition de l'entrée dans le village.»[70] D'ailleurs, « très peu de savants pénètrent assez profondément dans la science pour avoir le cœur pris par de la beauté. Il y a un mathématicien qui compare volontiers la mathématique à une sculpture dans une pierre particulièrement dure. Des gens qui se donnent en public comme des prêtres de la vérité dégradent singulièrement le rôle qu'ils assument en se comparant à des joueurs d'échecs ; la comparaison avec un sculpteur est plus honorable. Mais si l'on a la vocation d'être sculpteur, il vaut mieux être sculpteur que mathématicien. »[71] Or, « les savants exigent du public qu'il accorde à la science le respect religieux qui est dû à la vérité, et le public les croit. Mais on le trompe. La science n'est pas un fruit de l'Esprit de vérité. »[72] « Par rapport au prestige de la science, il n'y a pas aujourd'hui d'incroyants. Cela confère aux savants (…) une responsabilité égale à celle qu'avaient les prêtres au XIIIe siècle. Les uns et les autres sont des êtres humains que la société nourrit pour qu'ils aient le loisir de chercher, de trouver et de communiquer ce que c'est que la vérité. Au XXe siècle comme au XIIIe, le pain dépensé à cet effet est probablement, par malheur du pain gaspillé, ou peut-être pire. »[73] Car « le grand public même ne peut pas ignorer, et n'ignore pas, que la science, comme tout produit d'une opinion collective, est soumise à la mode. (…) Comment peut-on porter un respect religieux à une chose soumise à la mode ? » [74]

Quel est le prix à payer pour cette voie empruntée sans discernement ? Dans sa *Courte histoire de l'Antéchrist*, Soloviev, plongé dans une période d'angoisse et de déchirements spirituels, écrit en 1900 une vision prophétique du nouveau siècle. L'antéchrist

---

[68]SS, p.133
[69]SS, p.199
[70]SS, p.199
[71]Œ, p.1187
[72]Œ, p.1185
[73]Œ, p.1177
[74]Œ, p.1190

loin d'être un *diviseur*, est apparemment plein de sagesse et ne cesse d'œuvrer pour l'unité des hommes, en particulier à travers la rédaction d'une sorte de somme théologique universelle. Ce livre «rendra si pleinement justice au passé tout entier, il donnera une appréciation si impartiale et complète des problèmes en cours, il rapprochera si concrètement et si tangiblement le présent des lendemains meilleurs que chacun dira : *Voilà ce qu'il nous faut ; voilà un idéal qui n'est pas une utopie, voilà un projet qui n'est pas une chimère*. (…) Ainsi s'accomplira la parole du Christ : *Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne m'agréez pas, mais un autre viendra en son propre nom, et vous l'agréerez*. »[75] La science contemporaine ne joue-t-elle pas souvent ce rôle d'envoûteur ? Son égarement commence à l'instant où elle prétend s'emparer de la morale. Les scientistes honnêtes, héritiers de l'esprit des Lumières, avaient très purement cette ambition. Les avancées scientifiques, que d'époustouflantes réalisations techniques semblaient toujours plus corroborer, devaient permettre à l'homme éclairé de choisir le chemin du bien, celui qui par exemple le pousserait à aider ses frères souffrants et démunis. Or l'avidité à connaître a coupé l'homme de son innocence originelle en l'obligeant à choisir entre le bien et le mal. Ni la raison, ni la science qui en est en quelque sorte la quintessence, ne lui désignent le chemin du bien. La sentence de Weil n'est pas moins violente. « La charge assumée aujourd'hui par les savants (…) est d'un poids tel qu'eux aussi, comme les historiens et même davantage, sont peut-être plus coupables des crimes d'Hitler qu'Hitler lui-même. » Dans *Mein Kampf*, Hitler souligne que dans un monde où la force règne seule en maîtresse de la faiblesse, l'homme ne peut qu'admettre qu'il ne relève pas de lois spéciales. Weil commente, impitoyable : «Ces lignes expriment (…) la seule conclusion qu'on puisse raisonnablement tirer de la conception du monde enfermée dans notre science. La vie entière d'Hitler n'est que la mise en œuvre de cette conclusion. Qui peut lui reprocher d'avoir mis en œuvre ce qu'il a cru reconnaître pour vrai ? »[76] Le projet réductionniste de la science a eu tendance à fabriquer de toutes pièces un ersatz de bien auquel les hommes sont appelés à aspirer, qui les hypnotise comme la bête de l'Apocalypse. « Que faut-il préférer ? Comme si la vérité *objective* tenait compte de ce qui est meilleur et de ce qui est pire ! Comme s'il dépendait des hommes de choisir entre Dieu, le Créateur tout-puissant qui, par un acte libre de sa volonté, tira l'univers du néant, et la *loi*, principe éternel et immatériel d'où l'univers et les êtres dérivent avec cette même nécessité qui, dans la mathématique, fait sortir des définitions et des axiomes toute la suite des théorèmes »[77]. Les philosophes ont choisi ce chemin car « les louanges et les menaces de la raison les ont forcés d'oublier complètement l'existence du Maître.»[78] Pascal fut l'exception qui confirme la règle quand, extrémiste, il se détourna d'une science qui perdait les âmes. « [L]es savants, au lieu de s'arrêter avec [la science classique] pour contempler *[s]es limites, et (…) en tirer des vues

---

[75]V.Soloviev: Trois entretiens sur la guerre, la morale, la religion. (Trad.F.Rouleau) OEIL, Paris, 1984. p.155
[76]Œ, pp.1177-1178
[77]L.Chestov: La Nuit de Gethsémani, Grasset, Paris, 1923. pp.113-114
[78]Ibid., p.115

d'ensemble, ont passé outre dans un furieux élan,(…) On n'acquiert ni avancement, ni réputation, ni prix Nobel en s'arrêtant. Il faudrait à un savant brillamment doué, pour s'arrêter volontairement, une sorte de sainteté ou d'héroïsme.»[79] Weil n'est pas naïve et ne tient pas un discours obscurantiste sous le seul prétexte que la science contemporaine oblige à réviser les conceptions que nous avons de la matière ou de l'homme. Le drame qu'elle soulève, c'est qu'on a cru pouvoir passer outre une réflexion posée sur ces sujets. Chestov et Weil soulignent, sans prononcer le mot, le danger de schizophrénie. La science, en exigeant un serment d'allégeance, coupe l'homme en deux avant que de l'enfermer dans un mécanisme qu'il ne maîtrise pas. Elle le conduit à gommer toutes les aspérités en les désignant comme ce qui fait obstacle à la rencontre de l'autre alors que c'est plutôt l'inverse qui est vrai. Ces aspérités permettent de se distinguer et par là même de reconnaître l'autre comme autre. Le *serpent de la connaissance* prétend tout *mettre à plat* et par là même trompe l'homme en séparant de lui l'aspiration à l'Autre. Pour Chestov, le problème de la science contemporaine n'est pas intrinsèque, mais dans le fait qu'elle s'appuie sur un discours apologétique. Et Kant, bien qu'il soit pour Chestov à l'origine de ce processus, est moins en accusation que des successeurs trop zélés qui ont transformé le but initial (expliquer la possibilité de la connaissance scientifique) en une apologie totalitaire (la connaissance scientifique est la seule possible). « Les savants continuent leurs recherches, les universités sont florissantes, les découvertes succèdent aux découvertes. Mais les gnoséologues continuent à passer des nuits blanches dans la recherche de nouvelles justifications pour la science. (…)[T]out en ne pouvant s'entendre entre eux sur aucun autre point, ils nous surprennent par leur unanimité sur ce sujet : tous ils sont convaincus qu'il est indispensable de justifier et d'exalter la science(…) Du moment qu'il faut défendre la science, il s'agit avant tout de la louer, c'est-à-dire de recueillir des raisons et des données qui prouveraient que la science accomplit telle ou telle mission, la mission étant toujours très importante et élevée.»[80] Pourquoi ce paradoxe propre, selon Chestov, à l'époque contemporaine? Pourquoi non seulement exalter mais surtout chercher à justifier une science dont plus personne ne remet plus en cause les réussites ni même le bien fondé? Pourquoi, à une époque où l'esprit positiviste culmine, faut-il encore redoubler la science d'une apologétique? C'est comme si la première n'allait jamais sans la dernière. La science ne peut donc semble-t-il se contenter d'être elle-même, n'est plus simplement la quête de la vérité, mais d'abord et avant tout la quête infinie de ses propres justifications. Lorsque le principe de causalité est mis à mal dans la science moderne, on cherche à tout prix à le maintenir car sans lui la science n'est plus possible. C'est d'abord la science que l'on veut. La critique de Chestov est redoutable, et selon lui « qui s'excuse s'accuse. Il est évident qu'il y a quelque chose qui manque à la science du moment qu'elle cherche à se justifier »[81]. Sans doute la reconnaissance de son insuffisance à appréhender la

[79]SS, p.203
[80]GV, p.17
[81]GV, p.18

vie dans toute la plénitude de son sens, à rendre compte de l'être. De ce fait, il s'agit moins de traîner la science devant un tribunal que de se demander si une autre pratique scientifique est possible. « Il faut avant tout poser ce problème : la connaissance scientifique est-elle effectivement parfaite ? Peut-être ne l'est-elle pas ; dans ce dernier cas, ne devrait-elle pas céder à une autre science la place d'honneur qu'elle occupe ? »[82]. C'est contre l'arbitraire de l'affirmation d'un progrès continu par la science que s'insurge Chestov : « De quoi, en fait, l'homme ne peut-il se passer ? De la connaissance scientifique, ou bien de la certitude que la vérité et la perfection spirituelle l'emporteront en ce monde ? »[83] Weil fait d'ailleurs partiellement écho à ce cri de révolte quand elle écrit, avec une poignante douceur, que « l'être pensant est fait, il le sent, pour autre chose que le temps et l'espace ; et ne pouvant s'empêcher de les avoir présents à sa pensée, il se sent fait du moins pour en être le maître(…) [L]es choses juxtaposées dans l'étendue et qui changent d'instant en instant [lui] fournissent (…) une image de cette souveraineté perdue et interdite. (…) C'est à cause de cette image que l'univers, bien qu'impitoyable, mérite d'être aimé, même au moment où l'on souffre, comme une patrie et une cité. »[84]

Kuhn a soutenu l'idée qu'un paradigme scientifique est remplacé par un autre, incommensurable au premier. Il ne s'agit plus d'une évolution, d'une sorte de génétique des hypothèses au sens où Popper l'entendait mais d'un choix véritablement libre, au sens où il ne saurait être rationnellement justifié au risque d'une incohérence logique qui fit le désespoir d'Einstein et l'entêta dans la recherche obstinée d'un système unifié. D'où nous vient cette exigence d'unification qui mettait dejà Schopenhauer en rage et le faisait s'écrier qu'il ne s'était « nullement engagé à expliquer à tous ceux qui le désirent tous les mystères de l'univers.»[85] Selon Kuhn, il y a dans la pratique scientifique un libre-arbitre que Spinoza et Kant avaient souhaité reléguer dans un monde inintelligible à défaut de pouvoir l'évacuer totalement. Or, c'est justement ce libre-arbitre que la pensée néo-scientiste refuse d'admettre, estimant qu'elle risquerait par là de mettre en question des citadelles réputées imprenables. « Il s'est passé pour nous, gens d'Occident, une chose bien étrange au tournant de ce siècle ; nous avons perdu la science sans nous en apercevoir, ou tout au moins ce que depuis quatre siècles on appelait par ce nom. Ce que nous possédons sous ce nom est autre chose, radicalement autre chose, et nous ne savons pas quoi. »[86] Les savants du passé *avaient un objet* . Et Weil affirme que nous ne l'avons plus, résultat d'un péché d'orgueil : « Tel fut le couronnement de la science classique, qui devait dès lors *se croire capable* par les calculs, les mesures, les équivalences numériques, de lire, à travers tous les phénomènes qui se produisent dans l'univers, de simples variations de l'énergie et de l'entropie conformes à une loi simple.

---

[82]GV, p.19
[83]GV, p.19
[84]SS, p.140
[85]Cité dans GV, p.20
[86]SS, p.121

L'idée d'une telle réussite avait de quoi enivrer les esprits. La catastrophe vint peu après. »[87] Pour Chestov, l'itinéraire de l'égarement a été emprunté quand la philosophie s'est laissé envoûter par la prétention d'être une science. Cela rappelle la critique que Stengers a adressée à la psychanalyse dans *La volonté de faire science* . C'est d'ailleurs au psychique que Chestov se réfère pour mettre en doute l'objectivité des enseignements de la philosophie moderne : « Jouer la comédie de la vérification objective de ses propres convictions, chercher des contradictions en soi-même, je crois que même les Allemands n'en sont pas capables. (…) Pour moi, il n'y a qu'une seule issue : se dire que notre vérité personnelle ne peut, sous aucun prétexte, être obligatoire pour les autres. »[88] Et Weil surenchérit : « Le remède est de faire redescendre l'esprit de vérité parmi nous ; et d'abord dans la religion et la science ; ce qui impliquent qu'elles se réconcilient »[89]

Conclusion : un chemin de *re-création*

Pour Weil la militante, le dévoiement de la science, à l'instar de la religion, est d'ordre social car il a servi d'auxiliaire à l'exploitation. « Sauf quelques exceptions, la pratique de la religion était pour [la bourgeoisie] une convenance. La conception scientifique du monde n'empêche pas d'observer les convenances. Ainsi le christianisme est en fait, à l'exception de quelques foyers de lumière, une convenance relative aux intérêts de ceux qui exploitent le peuple. »[90] Ces foyers dont parle Weil, ils se trouvent notamment dans l'art et elle et Chestov se rejoignent pour penser incontournable la question de l'accès à la connaissance par l'art. Chez Weil, elle prend la forme d'une nostalgie d'un temps (pour elle, le temps de la pureté grecque) où science et art étaient inséparables. « C'est ainsi qu'au lieu du rapport entre le désir et les conditions de l'accomplissement, la science grecque a pour objet le rapport entre l'ordre et les conditions de l'ordre. (…)La science grecque est au moins aussi dépouillée de l'humain que la science classique, quoi qu'ait pensé l'orgueil du siècle dernier. (…) Mais l'esprit des deux sciences est essentiellement différent. Les Grecs, partout où ils croyaient discerner un ordre, en construisaient une image avec des éléments parfaitement définis ou en se soumettant à la nécessité ; s'il y avait écart entre cette image et leurs observations, l'écart signifiait l'intervention dans les phénomènes de facteurs autres que ceux qu'ils avaient supposés. On ne peut rien souhaiter de plus rigoureux. Mais cette rigueur parfaite était en même temps poésie.»[91] Et c'est un pont qui relie à travers les siècles les quêteurs d'absolu : « L'œuvre entière de saint Jean de la Croix n'est qu'une étude rigoureusement scientifique des mécanismes surnaturels. La philosophie de Platon aussi n'est pas autre chose. »[92] Chestov admet aussi qu'on a déformé les idées de Socrate « en une théorie et même en une conception du monde (…). [D]ans l'Antiquité, il en a été autrement. À proprement parler, Socrate croyait

---

[87]SS, p.130. Nous soulignons.
[88]GV, p.19
[89]Œ, p.1191
[90]Œ, p.1183
[91]SS, p.144
[92]Œ, p.1193

que les poètes puisaient leurs vérités qu'ils ne pouvaient prouver à une source très respectable et digne de toute confiance (…). [L]es poètes possédaient la vérité réelle et authentique, et le gage de son authenticité était l'autorité divine.»[93] N'est-ce pas alors dans cette voie étroite qu'un espoir de rédemption serait possible ? L'appel à l'art pour contrebalancer le caractère toujours plus rigide d'une pensée scientifique qui veut faire reposer le monde sur la démonstration au mépris du mystère de l'âme. « Tout ce qui a un commencement a aussi une fin, dit Schopenhauer. L'individu a un commencement (la naissance) donc il aura aussi une fin (la mort). La thèse et la déduction ont paru à Schopenhauer si évidentes qu'il n'a pas un instant admis la possibilité d'une erreur. (…) Admettons même que la prémisse soit juste, la conclusion à laquelle en vient Schopenhauer n'en est pas moins incertaine. Peut-être qu'en réalité tout ce qui a un commencement a une fin, peut-être que l'individu est destiné tôt ou tard à périr, mais pourquoi faire coïncider l'anéantissement de l'âme avec la mort du corps ?»[94] Dans les écrits de Weil et de Chestov surgit un appel à résister à un fidéisme sans issue qui prend un relief saisissant dans les temps troublés où ils l'ont écrit et dont nous sommes aujourd'hui les héritiers directs. Loin de risquer de porter atteinte aux valeurs spirituelles dont l'homme, « qui ne vit pas seulement de pain »[95], se nourrit, cette résistance peut nous faire retrouver un jour ce qui nous manque « si nous sentons de toute notre âme à quel point nous avons mérité notre sort.»[96] Entourée de mystères, l'humanité ne devra son salut qu'à leur acceptation non pas passive et dévote mais en les laissant reprendre une place que la raison avait prétendu leur enlever. L'art est un miracle, au même titre qu'une science consciente d'elle-même qui ne se laisse pas entraîner vers un projet prométhéen. Le miracle fait partie de notre vie, mais même la tradition chrétienne « ne peut rien pour nous tant qu'elle n'est pas redevenue vivante en nous.»[97] « Quoique l'Évangile ne s'accorde pas du tout avec nos représentations scientifiques des lois de la nature, il ne contient rien de contraire à la raison. Si on ne croit pas aux miracles, ce n'est pas parce qu'ils sont impensables. (…) Tout le malheur est qu'il y a peu de miracles visibles pour les hommes et que, de ce que beaucoup de miracles ont déjà été accomplis, on ne peut nullement conclure que d'autres miracles, sans lesquels à certains moments il est absolument impossible de vivre, auront lieu en leur temps»[98] écrit Chestov. La question n'est donc pas de renoncer à la science, projet idiot et surtout inaccessible, mais de lui refuser la couronne impériale que (dans un élan pourtant si enthousiaste!) le Moyen-Âge lui avait conférée sur les vitraux des cathédrales. « Notre raison et notre conscience doivent considérer comme un honneur la possibilité pour elles d'être au service de l'instinct, fût-ce l'instinct de conservation. (…) Elles ne prétendent à la primauté que dans les livres et tremblent à la seule pensée de la prédominance de la vie. (…) Chaque

---

[93]GV, p.32
[94]L.Chestov: Les commencements et les fins, L'Age d'Homme, Lausanne, 1987. pp.95-96
[95]Deut.,8,3
[96]SS, p.208
[97]SS, p.208
[98]L.Chestov: Op.cit, pp.95-96

fois que la conscience et la raison se mettent à juger indépendamment, elles aboutissent à des résultats désastreux.»[99] Ne trouve-t-on pas aujourd'hui un écho vibrant d'un tel jugement quand des voix s'élèvent pour proposer un autre regard sur l'activité scientifique, telle Stengers quand elle écrit : « Apprendre (…) à déchiffrer les prétentions de ceux qui, au nom de la méthode scientifique, proclament que leur champ, en droit, en réduira d'autres. Apprendre à rire et à faire rire des stratégies réductionnistes, qui relèveraient du simple bluff si elles ne réussissaient trop souvent à impressionner les institutions de recherche et autres bailleurs de fonds, et donc à faire passer dans les faits, brutaux, les jugements dont elles s'autorisent. Apprendre l'humour auquel nous invitent des témoins fiables et pourtant multivoques, et l'humour, corrélativement, d'intérêts qui ne visent pas à s'effacer derrière une objectivité face à laquelle tous auraient à s'incliner : l'humour d'intérêts risqués qui font proliférer les contraintes, et les questions que suscitent ces contraintes. Apprendre à raconter des histoires sans vaincus, des vérités qui s'enchevêtrent sans se nier. »[100] ?

[99]L.Chestov: Op.cit, p.99
[100]I.Stengers: La volonté de faire science, 2ème éd.,Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1992. pp.37-38