

**Bibliothèque**  
des  
**IDÉES**

**La science  
dans la  
philosophie**

**Les recherches  
épistémologiques  
d'Alexandre Koyré**

**par**

**GÉRARD JORLAND**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**

PROCES-VERBAUX DE LA

COMMISSION

DES ENQUÊTES

ET DES RECHERCHES

SCIENTIFIQUES

DE LA

COMMISSION

DES ENQUÊTES

ET DES RECHERCHES

SCIENTIFIQUES







*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation  
réservés pour tous les pays.*

*© Éditions Gallimard, 1981.*

## AVANT-PROPOS

Après tout, la philosophie n'a jamais eu recours au mythe qu'à défaut d'histoire. Un jour de 1665, ou 1666, fuyant Cambridge touchée par la peste et trouvant refuge à Woolsthorpe, dans sa maison du Lincolnshire, Isaac Newton, d'humeur spéculative, conçut l'idée de la gravitation universelle en regardant tomber une pomme de son jardin. Pourquoi cette pomme tombait-elle perpendiculairement au sol? Pourquoi ne s'élevait-elle pas plutôt, ou ne tombait-elle pas de biais? Pourquoi, par conséquent, se dirigeait-elle vers le centre de la Terre? Il devait y avoir là une concentration de force qui l'attirait.

La matière attirerait donc la matière en proportion de sa quantité : la pomme attirerait la Terre, comme elle serait attirée par elle, mais à sa mesure. Cette puissance d'attraction, appelée gravité, s'étendrait à travers l'Univers, et permettrait d'expliquer, aussi, la trajectoire des planètes autour du Soleil. Une vingtaine d'années plus tard, cette idée conduisait Newton à formuler la loi de l'attraction universelle.

Quant à cet arbre de la connaissance, il fut abattu par un orage en 1820. Sir David Brewster, l'inventeur du kaléidoscope, avait arraché, quelques années auparavant, l'une de ses racines. Il se défit de sa culpabilité en niant l'authenticité de l'anecdote dans sa biographie de Newton qui, un temps, fit autorité. Néanmoins, un fragment de cet arbre a pu être préservé, et se trouve, maintenant, à la Société Royale d'Astronomie, à Burlington House, avec la mention : « *Portion of the Apple Tree from Sir Isaac Newton's Garden at Woolsthorpe.* » Des greffes ont été faites : la pomme de Newton a une forme de poire. Cette anecdote quasi biblique pourrait bien être retenue comme mythe d'origine.

Mais la science fait époque : en longue durée, elle est devenue le facteur déterminant de notre histoire. Car ce n'est pas tellement au jardin que s'est faite la science nouvelle : bien plutôt, dans des endroits comme l'Arsenal de Venise, « vaste champ ouvert aux méditations des esprits spéculatifs » (Galilée). La science moderne n'a pas seulement bouleversé notre représentation du monde, elle a subverti le monde. Résultat de la substitution du mathématisme à l'anthropomorphisme qu'elle opère, la nature, palimpseste, s'efface sous la technique. Assurée *a priori* de sa vérité, la science ne cherche pas tant à interpréter les phénomènes naturels qu'à produire techniquement des phénomènes qui lui donnent réalité. Se saisissant de la technique, elle ne nous a pas rendus « maîtres et possesseurs de la nature », elle nous a conduits à créer de toutes pièces un tout autre monde. Désormais, il n'est plus d'objet de notre vie quotidienne qui ne soit l'incarnation d'une théorie scientifique. La nature n'est plus que nature naturée : la science est naturante, elle impose à l'être un devoir-être, aux faits des *valeurs*.

La science est donc, à la lettre, méta-physique. Ce que les philosophes, curieusement recroquevillés sur le vécu, l'immédiat, le concret ou l'anté-prédicatif, prennent en mauvaise part. Tantôt ils le nient, et font l'apologie d'un esprit nouveau, tout positif, qui s'en tient aux faits et en tire rigueur et rectitude ; tantôt, ils le condamnent comme errance provoquée par l'oubli des questions préjudicielles. Certes, la philosophie n'est plus le creuset de la science, mais elle n'a pas cessé pour autant de penser le monde de la science. Le rejet de la science comme méta-physique et le rejet de la méta-physique hors de la science sont en définitive condamnation intempesive et acceptation aveugle de notre monde.

Deux exceptions cependant, Gaston Bachelard et Alexandre Koyré, mirent au jour l'enjeu philosophique de la science moderne et contemporaine. Ils remontèrent à la source de notre monde : la science. Philosophes, que pouvaient-ils en dire ? En tout premier lieu, qu'elle a une histoire et que cette histoire a de quoi surprendre. L'ordre chronologique des découvertes scientifiques n'a rien à voir avec l'ordre logique que l'on peut adopter pour les déduire les unes des autres. Autrement dit, l'ordre chronologique n'est pas un ordre logique : nulle Raison ne veille sur l'Histoire. Marx l'avait déjà compris, contre Hegel. Il en tirait argument pour concevoir une histoire dialectique. Bachelard eut la même intuition, mais contre Hamelin, et la formula, lui aussi, dans des métaphores vitalistes. Koyré parvint à la même idée, mais contre Hegel et contre la dia-

lectique, dont il avait situé la source moderne dans l'œuvre de Jacob Boehme, le cordonnier théosophe allemand, contemporain de Galilée. Les principes de la dialectique avaient été conçus dans un projet de théologie unitariste : ils garderont toujours quelque chose de miraculeux.

Alexandre Koyré, phénoménologue au même sens que Cavailles et Sartre, ne dut qu'à un semi-exil aux États-Unis, et à la mort au début des années soixante, de ne pas être compté parmi les structuralistes. A partir de ses *Études*, il était possible de construire un modèle qui rende compte de l'ordre chronologique dans l'histoire de la pensée d'une époque où s'entrecroisent physique, métaphysique et théologie. Cette époque n'est plus tout à fait la nôtre, mais nous en sommes issus par retrait du divin, qui nous laisse seuls au monde avec les moyens du bord : un savoir qui donne un prodigieux savoir-faire.



## INTRODUCTION

Alexandre Koyré se méfiait des biographies, qu'il tenait pour un « escamotage des valeurs propres de la philosophie et de la pensée ». Il définissait volontiers la pensée comme « *itinerarium mentis in aeternitatem* » ou comme « *itinerarium mentis in veritatem* ». La vérité et l'éternité, voilà les valeurs propres de la pensée, le point de vue qu'elle cherche à occuper dans sa représentation de l'Être. Il distinguait, en effet, « la pensée faite homme », de « l'homme qui pense »; la pensée qui échappe au temps, d'une pensée qui exprime son temps; la pensée en tant que compréhension ou explication de ce qui est — mais sur le mode de l'éternité —, d'une pensée en tant que conception générale du monde et de la vie — soubassement de l'action —; bref, la philosophie, de la Weltanschauung. Pourtant, c'est par ce qu'il a vécu qu'il a entrepris de légitimer ce qu'il a pensé. Il s'est engagé, ses premiers travaux en témoignent, dans les crises de son temps : crise de la pensée philosophique et scientifique, artistique aussi, crise de « notre manière de penser ». Mais il ne l'a pas pensée, il s'en est servi, plutôt, pour penser des événements de même ordre mais d'un autre temps : « Les crises et les polémiques de jadis. » Il s'est engagé dans d'autres crises encore, politiques celles-là.

Né en Russie, sur les bords de la mer d'Azov, un été de la fin du siècle dernier, dans une famille juive de bourgeoisie d'affaires établie à Tiflis, il participa très jeune, puisqu'il était encore au collège, au mouvement révolutionnaire issu de la révolution de 1905. Il fut d'ailleurs arrêté, pour terrorisme ou simple propagande — les témoignages varient —, et dut terminer ses études secondaires en prison : c'est là, dit-on, qu'il lut les *Recherches logiques* de Husserl.

La Première Guerre mondiale le surprit en Suisse, comme d'autres exilés russes, alors qu'il étudiait les preuves de l'existence de Dieu chez saint Anselme, après un voyage d'étude à Paris et à Göttingen : il s'engagea dans l'armée française. Transféré en Russie l'année précédente, il prit part à la révolution de février 1917 et s'opposa à la révolution d'Octobre : il combattit pendant la guerre civile sur des positions socialistes-révolutionnaires. En 1919, il fuit sa terre natale. Professeur à l'École pratique des Hautes Études pendant l'entre-deux-guerres, en même temps qu'à l'Université du Caire certaines années, il vécut à son retour d'Égypte la défaite de juin 1940. A l'automne, rejoignant son poste au Caire, il se mit en relation avec les Forces françaises libres du Proche-Orient, et fut envoyé aux États-Unis afin d'y manifester une présence française alliée. Il fonda à New York, avec d'autres universitaires français et étrangers qui, à un titre ou à un autre, eurent à fuir la persécution nazie, une École libre des Hautes Études, reconnue par l'administration américaine comme établissement d'enseignement supérieur français. Il fit le « voyage de Londres », en tant que secrétaire général de l'École pour rendre compte de cette activité à de Gaulle. Les lettres qu'il envoya à sa femme évoquent, sur le mode de *En attendant Godot*, le milieu d'intellectuels qu'il côtoyait. Rentré à New York sitôt l'entrevue accordée, il n'a laissé aucun document en témoigner. Il a donc vécu, non seulement par le jeu des circonstances, mais en *s'engageant*, les deux révolutions russes et les deux guerres mondiales, ces événements politiques qui ont façonné notre siècle. Qu'en a-t-il retenu ?

Il a soutenu sa thèse complémentaire, en 1927, sur *La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIX<sup>e</sup> siècle*. L'histoire intellectuelle de la Russie, affirme-t-il, est dominée par le *problème national*, qui se formule traditionnellement en termes de rapport entre la Russie et l'Europe : rapport intériorisé, puisque la civilisation européenne, en se diffusant en Russie, avait fait apparaître la civilisation nationale comme une tout autre civilisation, et avait, en conséquence, partagé les esprits en deux « attitudes mentales » : l'une, de rejet de la civilisation européenne, par volonté d'affirmer le fonds national ; l'autre, d'envie, par souci de s'approprier la civilisation européenne, de crainte d'en être exclu. Les guerres napoléoniennes, en mêlant la Russie aux destinées de l'Europe, avaient intensifié la conscience des différences culturelles, d'autant que leur issue n'avait pu qu'exalter le sentiment national. A cette époque, Karamzine, historiographe du tsar, publiait son

*Histoire de l'État russe.* Il y présentait l'opposition entre la Russie et l'Europe comme une opposition de principes, l'ordre, la foi chrétienne, la monarchie absolue, faisant contraste avec le désordre, l'impiété et la révolution. Toute l'histoire de la Russie était confondue avec l'histoire des dynasties et du principe monarchique, ce principe qui, seul, avait pu maintenir l'unité nationale. La Russie avait donc une histoire, celle de son État, elle existait par conséquent en tant que nation, mais cette existence nationale était toujours menacée, compromise, par les influences étrangères. Cette *Histoire* eut une influence considérable sur la « société cultivée », car en même temps, elle instituait une langue littéraire qui devint, notamment, celle de Pouchkine.

Telles étaient les données du problème que les slavophiles allaient profondément altérer en le remettant en chantier dans le cadre de la philosophie romantique allemande. En effet, le titre de la thèse d'Alexandre Koyré est lacunaire : il s'agissait de la philosophie *romantique allemande*, dérivée, soutenait-il, du mysticisme spéculatif de la Renaissance. Il expliquait donc, par son caractère mystique, l'engouement des premières générations de slavophiles pour cette philosophie. Les slavophiles reprenaient à leur compte son idéal d'unification du sentiment et de la pensée, de réconciliation du savoir et de la foi. Encore avait-il fallu substituer une représentation vitaliste de la nature à une représentation mathématique, une philosophie de la nature à une philosophie naturelle. L'idée de nature comme tout organique, comme unité vivante, implique d'une part l'idée de création et d'autre part l'idée d'évolution : comme doctrine de la création, la philosophie de la nature introduit à une philosophie de l'Art, comme doctrine de l'évolution elle introduit à une philosophie de l'Histoire. L'Histoire est conçue comme développement organique de l'essence d'un peuple, essence qui se réalise, qui se manifeste dans ses productions, engendre une civilisation, et prend conscience de soi dans une philosophie. Conscience de l'essence d'un peuple, la philosophie est donc conscience nationale. Chaque civilisation nationale est une expression particulière, un point de vue, une manifestation *hic et nunc* de l'Esprit Absolu. À envisager ces différentes civilisations non comme autant d'expressions distinctes et irréductibles de l'Absolu, mais selon un ordre de perfection croissante, on est conduit à l'idée d'une civilisation universelle et d'une philosophie absolue qui restent néanmoins civilisation nationale et philosophie nationale ; autrement dit, à l'idée d'une civilisation nationale qui achève le développement de

l'Esprit Absolu, et à celle d'une philosophie nationale dans laquelle l'Esprit Absolu parvient à une parfaite conscience de soi.

Ces concepts donnaient une tout autre représentation du problème national. Les slavophiles pensaient que l'Europe avait atteint la perfection dans la philosophie romantique allemande, et comme la perfection est le but de l'Histoire, qu'elle était parvenue au terme de son histoire : en témoignerait l'existence d'une culture européenne dans laquelle toutes les cultures nationales se seraient unifiées. La séparation s'était déplacée : les différents pays européens, unifiés dans une même culture, étaient désormais séparés de la Russie. L'Histoire n'a de sens qu'à partir d'une séparation, d'une différenciation qu'elle tend à résorber : si jusqu'alors elle avait procédé au rapprochement des différentes cultures européennes, il ne lui restait plus qu'à unifier les civilisations européenne et russe. Cette unification ne se concevait que dans une civilisation nouvelle, intégrant et dépassant la civilisation européenne, qu'il incombait à la Russie, avant tout parce qu'elle était un pays jeune, d'édifier. La civilisation universelle serait donc la civilisation nationale russe, l'émanation de la vie russe, l'expression de ses préoccupations, de ses aspirations, de son essence. Elle érigerait le point de vue russe en norme absolue. La Russie était, certes, culturellement arriérée : son unité n'avait pas été une unité de civilisation mais une unité politique, puisque c'était l'État et non l'Église qui l'avait réalisée. L'unité de la Russie n'était donc pas une unité spirituelle mais matérielle, celle d'un immense territoire sous l'autorité d'un pouvoir monarchique. Mais la philosophie des Lumières, en refoulant la religion, principe unificateur des cultures européennes, derrière une incrédulité toute superficielle, avait inauguré le déclin de l'Europe. Au contraire, le sentiment religieux était toujours bien vivant en Russie, malgré l'absence de théologie comparable à la scolastique. Devenue laïque, la civilisation européenne pouvait être introduite en Russie pour y jouer ce rôle de ferment d'une civilisation supérieure qu'avait tenu pour elle la civilisation antique. La réconciliation du Savoir et de la Foi était donc possible en Russie, parce que nulle part ailleurs ne se retrouvait cette foi vivante encore capable d'assimiler les valeurs de la raison.

La croyance en une mission universelle de la Russie ne se perdit pas lorsque les slavophiles passèrent au socialisme vers 1840. L'influence conjuguée de Saint-Simon, de Fourier et de Hegel, introduit par les hégéliens de gauche, permit, en même temps, de pousser jusqu'à ses dernières conséquences la critique de l'État

(Bakounine) et d'identifier la communauté agraire russe, le *mir*, comme le germe de la société future (Herzen). La mission universelle de la Russie devenait mission sociale. On comprend que Koyré conclue : « Les idées des hommes des années vingt n'ont peut-être jamais été plus actuelles que de nos jours. » Il ajoute pourtant : « Mais le présent n'appartient pas à l'histoire, et c'est de l'histoire que nous faisons ici<sup>1</sup>. »

Réciproquement, pendant la Seconde Guerre mondiale, Alexandre Koyré interrompt ses recherches historiques et entreprit de comprendre les événements politiques qu'il vivait. Il les pensa dans le cadre de la philosophie politique platonicienne qu'il remit en chantier pour son propre compte.

Le seul texte de quelque importance publié ces années-là, est une *Introduction à la lecture de Platon*, dont la moitié est consacrée à la Politique. L'identité de l'Être et de la Valeur, tel est le lieu de la pensée platonicienne, ce lieu d'où Platon peut critiquer les sophistes, mais aussi, où il peut construire sa pensée en utilisant pour la Valeur la même méthode que pour l'Être : la méthode constructive des géomètres. Platon veut retracer la genèse de la Cité, mais une genèse idéale qui ne doit rien à l'histoire, à partir d'éléments simples et abstraits qui en révèlent l'essence et en dévoilent la structure. Le principe qui engendre la Cité, c'est la division du travail, ce nécessaire appel que les hommes s'adressent les uns aux autres parce qu'ils ne parviennent pas, seuls, à combler leurs besoins. C'est encore ce principe qui explique les transformations de la Cité : il est à l'origine de son enrichissement qui la contraint à s'étendre, et à livrer des guerres contre ses voisins pour y parvenir, ou bien à se défendre d'eux. Apparaît, en marge d'une division sociale des hommes selon leur travail, un clivage de classe cette fois, entre les producteurs et les guerriers. C'est alors, et alors seulement, que la force fait irruption dans la Cité, non pas principe constitutif, mais conséquence inévitable du véritable principe générateur, qui présuppose la solidarité et non la violence entre les hommes. Ce sont eux, les guerriers, qui vont constituer l'État, pour défendre la Cité et pour l'administrer : ils doivent apprendre, outre l'art de la guerre, l'art de la politique, c'est-à-dire la justice. La justice n'est rien que la conformité des choses à leur nature dans leur usage : l'usage de chaque chose doit être ajusté aux propriétés de

1. *La Philosophie et le Problème national en Russie au début du XIX<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, 1976. *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Vrin, 1950.

cette chose, qui se déduisent de sa nature. Pour être juste par conséquent, pour réaliser la justice, pour laisser l'Être se manifester dans sa vérité, il faut une connaissance, une *science* de l'Être. Les gardiens sont donc légitimés à exercer le pouvoir, non parce qu'ils ont le monopole de l'usage de la force, mais parce qu'ils en possèdent le savoir. Seule la science justifie l'exercice du pouvoir : c'est à une aristocratie du savoir que revient la charge de gouverner la Cité. Cette aristocratie du savoir résonnait profondément en Alexandre Koyré, qui y voyait « la différence entre l'aristocratie vraie, ou gouvernement des meilleurs, qui ne commandent et ne gouvernent que pour le bien des gouvernés » et toute « pseudo-aristocratie » (féodale, oligarchique) qui poursuit son propre intérêt en gouvernant. Ainsi pensait-il que c'est pour n'avoir pas su former une « élite véritable, intellectuelle et morale, et donc politique, de la Cité », que « la Grèce antique a succombé sous les coups des barbares macédoniens et que nos Cités modernes ont failli la suivre dans son destin ».

Exemplaire à cet égard lui apparaissait de Gaule : professeur d'histoire à l'École de guerre, il avait compris l'influence révolutionnaire du progrès industriel sur l'art militaire, perçu l'immense force de frappe du tank et de l'avion qui avaient fait leur apparition lors de la Première Guerre mondiale, et formulé les principes de leur combinaison qui sont ceux de la guerre contemporaine. Sa théorie n'avait rencontré qu'incrédulité en France : l'oligarchie au pouvoir — « la bourgeoisie réactionnaire inquiète de ses privilèges », « les généraux bigots craignant le peuple plus que l'ennemi » —, projetait, dès avant la guerre, d'utiliser la défaite pour renverser la République et instaurer un État catholique fasciste. En revanche, elle avait été adoptée en Allemagne : les divisions blindées qui submergèrent l'Europe étaient structurellement identiques à celles qu'il avait conçues plusieurs années auparavant. Koyré expliquait cette capacité d'assimilation théorique par la position de l'armée dans la société allemande : non pas caste séparée de la nation, mais son leader reconnu et respecté, attirant une grande partie de l'élite intellectuelle.

Cependant, il n'ignorait pas que cette aristocratie du savoir est un leurre, qu'elle est, en réalité, tyrannie : « Le savoir seul justifie la possession et l'exercice du pouvoir et, par conséquent, l'homme d'État idéal, investi du pouvoir absolu, d'un pouvoir qui ne serait pas limité et circonscrit par la *loi*, ne pourrait l'exercer *justement* que s'il était doué, en même temps, d'un savoir absolu. Il est hors de

doute qu'une Cité dirigée et gouvernée par un politique possédant une telle "science", une science qui ne se bornerait pas à appréhender les structures générales des êtres — et des situations humaines — mais s'étendrait aux individus, serait bien plus heureuse qu'une Cité gouvernée par la loi : celle-ci, en effet, du fait même qu'elle est générale, ne s'applique jamais d'une manière parfaite aux cas individuels ... Hélas, une telle science n'est pas chose humaine. Le *politicos* idéal devrait être un sage ; plus même, un dieu. S'il était un homme, c'est-à-dire si un *homme* se mettait au-dessus de la loi, il serait nécessairement un tyran. » La science idéale n'est pas le savoir absolu : la science mathématique est toujours « atopique », ses objets sont idéaux, ce ne sont jamais des objets de notre monde, de notre nature. D'ailleurs, le citoyen, que la pensée politique du XVIII<sup>e</sup> siècle avait cherché à déduire d'une nature humaine en recourant au sensualisme le plus plat, au goût de Koyré, est un homme *abstrait* : méthode oblige. Parce qu'il n'y a de vérité qu'à propos d'objets idéaux que la raison sait construire, il ne peut y avoir d'homme vrai qui défini dans un monde idéal, le monde des droits et des devoirs qui n'a, en effet, plus rien de naturel. C'est en construisant une société humaine vraie, donc une société d'individus abstraits égaux, au même titre que les corps dans l'espace géométrique, et régis par des lois qu'ils ont eux-mêmes établies, que les hommes peuvent être libres. « La Cité démocratique, cité des Droits de l'homme et du citoyen, ne peut être construite que sur et par des individus, et la seule chose que l'on puisse opposer à l'évidence de l'autorité — peu importe qu'elle soit divine, humaine ou sociale — est l'autorité de l'évidence, c'est-à-dire l'indépendance de l'individu "abstrait". Car c'est seulement lorsqu'il réussit à "s'abstraire" de la société — et de tout le social —, réussissant à dégager son "je" en face du "nous", que l'homme pourra former une société libre et substituer aux rapports "réels", "concrets" et traditionnels, aux rapports qui s'imposent à lui du dehors, des rapports de type contractuel, librement posés et acceptés par lui. » A l'homme platonicien défini dans un Cosmos, s'est substitué au XVIII<sup>e</sup> siècle le citoyen comme hypostase d'une définition abstraite. La démocratie est, par construction, formelle.

Il reste que la Cité juste est un modèle que l'on peut faire varier pour engendrer d'autres formes de Cité encore. Les choses humaines ne déparent pas l'Être de sa cohérence. La justice dans la Cité est analogue à la justice dans le Monde et à la justice en l'Homme. Dans l'âme humaine aussi, la justice est instauration

d'un ordre hiérarchique qui assure la subordination des parties l'une à l'autre, la raison commandant à la partie irascible afin que le désir trouve ses voies d'effectuation. Il y a *analogie* de structure entre la Cité et l'Homme, la première est un *méganthropos*, le second une *micropoliteia*. Cette analogie est déterminante : chacun ne peut trouver sa place dans la Cité que si elle correspond, en lui, à la place qu'il occupe et d'où il entreprend de vivre. Construction théorique qui se soutient d'une conception du Cosmos où la structure de l'Être se reproduit identiquement selon le jeu des permutations qu'elle autorise. C'est à ce jeu que participent les différentes formes de Cité. Il suffit de faire occuper les places dominantes par d'autres valeurs : le courage et le désir, et c'est la timocratie ; le désir et la peur, et c'est l'oligarchie ; le désir et le mensonge, et c'est la démocratie ; la peur et le mensonge, enfin, et c'est la tyrannie. La tyrannie est donc l'envers de la Cité juste, cité du courage et de la vérité, et non pas le terme d'une évolution cyclique de la Cité qui reconduirait à la Cité juste : rien, dans la Cité tyrannique, ne laisse présager celle-ci.

C'est de ce modèle qu'Alexandre Koyré se sert pour comprendre les événements qui conduisirent à la guerre. Il retint de Platon que les États oligarchiques sont de toute nécessité des États pacifiques, non par amour de la paix, mais par peur de la ruine qu'entraîne la guerre, par peur, aussi, d'armer le peuple. Ces États sont déchirés : le lien unifiant la Cité est rompu par la haine et la peur mutuelles qui opposent l'une à l'autre la classe dirigeante et le peuple. L'État oligarchique n'est pas un État mais deux, « celui des riches, et celui des pauvres, qui habitent le même sol et conspirent constamment les uns contre les autres ». Il retrouvait la situation décrite par Platon, cette situation de peur, de haine réciproque, de guerre civile latente, cet état pré-révolutionnaire ou pré-contre-révolutionnaire, dans la période de l'entre-deux-guerres. La tension de la Première Guerre mondiale s'était avérée trop forte pour les sociétés semi-féodales et semi-bourgeoises d'Europe centrale et orientale. Elle avait provoqué l'effondrement des empires russe et austro-hongrois, déclenchant une vague révolutionnaire venue de l'Est qui, bien que s'affaiblissant dans sa marche vers l'Occident, avait suscité partout des mouvements contre-révolutionnaires d'une violence proportionnelle à celle de l'impact initial : « contre-révolution effective là où la menace révolutionnaire avait abouti à une tentative de réalisation » (Hongrie) ; « contre-révolution préventive là où cette réalisation, sans être vraiment tentée, apparut

comme un danger réel » (Italie et Allemagne); « contre-révolution potentielle là où le danger révolutionnaire n'a été lui-même que potentiel » (France). La menace révolutionnaire a rejeté vers la droite la bourgeoisie occidentale et l'a poussée à une alliance avec les forces contre-révolutionnaires, au moment où la crise économique risquait de lui faire perdre son ascendant. Dès lors, « l'évolution psychosociologique décrite par Platon se déroule dans son rythme inexorable » : les oligarques ont peur, ils cherchent à se défendre, par des moyens légaux d'abord, puis, lorsque cela ne réussit pas, par des moyens illégaux; des conspirations se forment; le peuple se défend; la peur s'étend. Entre l'État et son patrimoine, les devoirs du citoyen et les droits du possédant, l'oligarque n'hésite pas : le citoyen cède le pas au possédant, il renonce à ses droits politiques contre la protection de ses droits matériels. S'il désespère de la trouver à l'intérieur de la Cité, si la contre-révolution s'avère impossible, il cherche un appui au-dehors, se transforme en « ennemi intérieur » et la « cinquième colonne » fait son apparition : c'est de la défaite de sa Cité que l'oligarque espère désormais son salut.

Lorsque les désirs se déchaînent, le temps de la Cité démocratique est venu. L'incompétence des gouvernants, l'indifférence des citoyens pour la chose publique, font de l'État démocratique un État faible et instable. La liberté, bien suprême de la Cité démocratique, engendre, par excès, l'anarchie et renvoie chacun à lui-même où il ne trouve que la peur des autres. L'impuissance de l'État démocratique conduit aussi à la tyrannie. La conspiration dans la Cité démocratique, étant obligée d'agir sur les masses, de les gagner et de les organiser, a besoin de paraître en plein jour. Les membres de la conspiration ne se cachent pas, ils affichent leur appartenance au parti par des signes extérieurs, ce qui ne fait, d'ailleurs, que rendre plus nette la barrière qui les sépare des autres. La règle, *non servatur fides infidelibus*, est scrupuleusement observée : la conspiration en plein jour, sans être une société secrète, est une société à secret. Et comme dans cette forme de conspiration le parti exerce une action publique, ses chefs exposant publiquement sa doctrine, le maintien du secret implique l'observation rigoureuse de la règle : « Toute assertion publique est cryptogramme et mensonge. » Il y va, dans ces différences tyrannie-démocratie (au sens de Cité juste ou Cité idéale moderne), mensonge-vérité, d'une différence d'anthropologies : selon l'anthropologie totalitaire ou tyrannique, l'homme est un animal crédule; selon l'anthropologie démocra-

tique, il ne saurait être, en tout état de cause, qu'un animal rationnel<sup>1</sup>.

\*

Alexandre Koyré a *vécu* son temps d'une autre manière encore : il a largement participé au mouvement d'idées de son époque. Il semble avoir tenu un rôle d'intermédiaire, d'échangeur, de connecteur d'idées, non pas des siennes, mais de celles des autres entre eux. Il savait *écouter* : « Il écoutait, un peu penché, sans interrompre, laissant à découvert toute la profondeur du regard. A mesure qu'il distinguait ce que vous vouliez dire, sa paupière se rabaisait, filtrait la vive lumière de l'œil qui s'étoilait de rides, il souriait, se redressait, soulevait une épaule et le bras, d'un geste très caractéristique, portait aux lèvres son inséparable cigarette, il aspirait et se mettait à répondre. Or, ce n'était jamais — à la façon de trop de philosophes — pour vous prouver qu'il savait et qu'il comprenait mieux. Son triomphe l'intéressait moins que les idées, il les aimait pour elles-mêmes. Sur toutes, son érudition élargissait les perspectives ; à toutes, son intelligence apportait un éclat<sup>2</sup>. » Il savait aussi *parler* : « Je crois que penser à Koyré c'est philosopher en quelque sorte avec lui, malgré tout, et converser avec lui<sup>3</sup>. » Pour comprendre son rôle, il faut l'imaginer comme une sorte de Père Mersenne du xx<sup>e</sup> siècle tel qu'il le décrivait lui-même : « Le R.P. Mersenne, religieux minime, a été pendant plus d'un quart de siècle la boîte à lettres, ou si l'on préfère, le bureau postal, le correspondant obligeant et obligé de tous ceux qui, peu ou prou, s'intéressaient aux progrès des lettres et des arts, et encore plus de tous ceux qui travaillaient au progrès des sciences et de la philosophie. Épistolier infatigable, plein de bonhomie, de tact, et de curiosité sans bornes, s'intéressant à tout, à l'astronomie et à l'astrologie, à l'alchimie et aux mathématiques, à la physique et à l'exégèse, Mer-

1. *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, 1962, pp. 81-159 ; « P. Barrès, De Gaule », in *Social Research*, nov. 1942, pp. 530-541 ; « H. Rosinski, The German Army », in *Renaissance*, II-III, 1944-1945, pp. 520-528 ; « La Cinquième Colonne », *id.*, pp. 136-153 ; « Réflexions sur le mensonge », in *Renaissance*, I, 1943, pp. 95-111 ; « G. Ferrero, Pouvoir », *id.*, pp. 659-666 ; « Condorcet », in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971, pp. 103-126 ; « Louis de Bonald », *id.*, pp. 127-145 ; « La Philosophie au xviii<sup>e</sup> siècle », in *Europe*, juil. 1947, pp. 114-121.

2. Y. BÉLAVAL, « Les Recherches philosophiques d'Alexandre Koyré », in *Critique*, XX, n° 207-208, août-sept. 1964, p. 675.

3. J. WAHL, « Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France », in *Archives de Philosophie*, XXIII, cahier III, juil.-sept. 1965, p. 323.



GÉRARD JORLAND

## La science dans la philosophie

A une époque où la science n'a pas seulement bouleversé notre représentation du monde mais présidé à une véritable subversion du monde, rares sont les philosophes qui n'ont pas succombé à la tentation de rejeter la science comme métaphysique ou de rejeter la métaphysique hors de la science. Koyré est de ceux-là.

De la révolution copernicienne à la synthèse newtonienne et à la réaction romantique allemande, il a mis au jour l'enjeu philosophique de la science moderne : la disparition de l'homme du champ de la vérité.

Phénoménologue, il ne dut qu'à un semi-exil aux États-Unis et à la mort au début des années soixante de ne pas être compté parmi les structuralistes. A partir de ses *Études*, il était possible de construire un modèle qui rende compte de l'ordre chronologique dans l'histoire de la pensée d'une époque où s'entrecroisaient physique, métaphysique et théologie.

Cette époque n'est plus tout à fait la nôtre, mais nous en sommes issus par retrait du divin qui nous laisse seuls au monde avec les moyens du bord : un savoir qui donne un prodigieux savoir-faire.

Œuvre majeure, que les meilleurs esprits se plaisent à reconnaître comme l'une des plus importantes de notre temps : Gérard Jorland en restitue l'itinéraire et en analyse les concepts, qui, par-delà la monographie, engagent toute l'histoire et la pensée scientifiques contemporaines.

*nrf*