

Laval théologique et philosophique



Isabelle de MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*. Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 2000, 395 p.

Daniel Moreau

Volume 59, Number 2, 2003

Le néoplatonisme

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/007435ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/007435ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Moreau, D. (2003). Review of [Isabelle de MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*. Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 2000, 395 p.] *Laval théologique et philosophique*, 59(2), 402–405. <https://doi.org/10.7202/007435ar>

Isabelle de MONTMOLLIN, **La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux**. Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 2000, 395 p.

Vladimir Jankélévitch (1902-1985), philosophe français d'origine russe, a laissé une marque originale dans la philosophie occidentale contemporaine. Esprit vif et déroutant, il s'est démarqué par ses réflexions sur la morale et la musique. Isabelle de Montmollin est le premier auteur à réaliser un ouvrage systématique sur sa pensée. Dans le but de faire ressortir son caractère existentiel et spirituel, elle privilégie une approche heuristique. Selon elle, en effet, ce « philosophe maïeutique » (p. 6) ne peut être compris qu'en cheminant *avec* lui, sa pensée étant éminemment aventurière, en plus d'être profondément vivante et unitaire. Elle désire encore réconcilier l'homme avec la plénitude du réel dans une joie fervente. La culture occidentale étant fortement affectée par le morcellement des savoirs, la solitude et la tristesse, pareils éléments suggèrent déjà la pertinence d'un tel philosophe pour aujourd'hui.

Fort détaillé, l'ouvrage se divise en cinq chapitres. En développant alternativement des thèmes d'apparence équivoques, comme le vécu du temps, et d'autres plus immédiatement interpellants, comme la conquête d'un esprit d'enfance, l'auteur entend dégager l'indicible « essentiel » au fond des choses, qui aimante toute la pensée du philosophe et constitue l'horizon à poursuivre par l'homme dans une odyssée passionnée. La nette dimension éthique de sa philosophie apparaît également de manière croissante dans la progression de l'ouvrage, elle-même très organique, où tous les sujets sont d'emblée présents pour ensuite se développer successivement.

Auparavant toutefois, l'auteur consacre un chapitre entier aux sources inspiratrices de Jankélévitch. Le panorama s'étend des Grecs à la tradition russe — trait notable en Occident — en passant par les Pères de l'Église, le courant romantique, dont Schelling, et les penseurs vitalistes, comme Bergson. Isabelle de Montmollin expose déjà que selon Jankélévitch, la philosophie vise à comprendre, « enrichir qualitativement » le voyage qu'est notre existence (p. 14), l'objectif étant une conquête de soi-même qui permet conjointement de découvrir et goûter le monde. Pour ce faire, il faut épouser l'élan propre à la vie, c'est-à-dire le suivre à l'endroit plutôt que de récapituler abstraitement sur son compte. Jankélévitch propose ainsi l'idéal d'un « savoir vivant » (55) dans une « conciliarité mystique », ou « *Sobornost* » (p. 40). Contre l'univers figé des concepts, l'intuition apparaît comme seule capable de saisir, quoique dans une étincelle seulement, la réalité totale et vivante de toutes choses. Ce volumineux chapitre inaugural s'avère très précieux pour la suite, révélant d'emblée le souci de clarté et la méthodologie avisée de l'auteur.

Le second chapitre chemine dans la subtile philosophie du je-ne-sais-quoi et du presque-rien. Selon Jankélévitch, percevoir le *fait* que les choses sont revient à les *poser* soi-même à nouveau, dans l'instant, action à même laquelle nous découvrons leur charme et leur mystère profond. Cette intuition fugitive du monde *même* se déploie comme la fine fleur, les premier et dernier mots de l'univers comme de notre propre existence. Pareille « philosophie de l'événement et de la présence » (p. 87) révèle ainsi un lien intime entre l'instant et la métaphysique, et montre l'esprit de la méthode de Jankélévitch : pour connaître, ce n'est pas l'objet mais bien notre manière de l'approcher qui constitue le véritable centre. En effet, on ne peut atteindre la vérité à moins de *l'aimer*, et celle-ci consiste en cet indicible évoqué, qu'il nomme « je-ne-sais-quoi » : une étincelle, une « apparition disparaissante » (p. 94), qui se manifeste dans ces « presque-rien » sans lesquels il manque tout ; qu'on songe à ce qu'inflige l'absence de grâce à un mouvement techniquement irréprochable. Du reste, cette connaissance ne pouvant être définitive, Jankélévitch ajoute que ce mouvement est toujours à recommencer, ce qui constitue tout le moteur du voyage comme le caractère à la fois passionné et inachevé de toute quête. La vocation de l'homme est donc paradoxalement de toujours

chercher ce qu'il a déjà trouvé, et son existence se déroule selon une trame où alternent joie et nostalgie, tendue vers cette communion toujours renouvelée avec le monde dans la ferveur de l'instant.

On ne sera dès lors guère surpris de voir Jankélévitch prétendre, à la suite de Bergson, que l'être même, et *a fortiori* l'homme, est devenir. Il pose à la source de toutes choses le « faire-être » (p. 108) : c'est lui que nous ressaisissons intérieurement par imitation lorsque nous appréhendons franchement ce « Il y a » (p. 107) des choses qu'est le presque-rien, que nous posons alors à notre tour. Tel est le « savoir vivant » de l'intuition (p. 111) : « En résumé, la philosophie a pour tâche de viser l'*ipséité* — œuvre d'art, paysage, visage... — qui se révèle à l'intuition dans le *presque-rien* d'une *apparition*. Celle-ci, [...] ineffable, [...] irréductible au concept, reçoit le nom de *je-ne-sais-quoi* » (p. 115). Ainsi sont établis l'ordre horizontal du *quid*, correspondant au discours et aux concepts éparés, et l'ordre vertical du *quod*, qui fait apparaître les choses *elles-mêmes*, transfigurées dans leur unicité et leur effectivité. Plus loin, l'auteur ajoutera que le je-ne-sais-quoi se confond ultimement avec le mystère de Dieu, omniprésence insondable et source originelle de toutes choses, qui se révèle dans le *quod* de l'instant (cf. p. 354, 363).

La philosophie est donc un « perpétuel réveil » (p. 364), où s'unissent connaissance et éthique, et qui nous arrache à une existence lourde et triste parce qu'endormie, aveugle au *quod*. Aussi, la pensée de Jankélévitch se veut davantage une « spiritualité » qu'une « science » (cf. p. 131). D'un tel point de vue, l'Occident récolte un état de langueur pour s'être coupé de cette source d'eau vive, en s'enfermant dans l'univers des concepts. Pour Jankélévitch, la philosophie se présente dans ce contexte comme une thérapie, et il use d'une approche typiquement indirecte, pleine d'ironie, dans l'espoir d'amener chacun à soi-même pour entreprendre le chemin de la guérison. Le processus infini « d'autocréation » qui s'enclenche ainsi, dans l'action et l'instant, apparaît donc bien comme la clé de voûte de la vision de Jankélévitch de l'existence humaine.

Le troisième chapitre porte sur « l'esprit d'enfance » qu'il s'agit de conquérir à cette fin, et dont la bannière est l'étonnement. Cet état d'innocence, inconscient au départ puis perdu par le contact au monde, où nous connaissons les fautes, doit être reconquis en conscience, au-delà des déceptions occasionnées par nos expériences soumises à la dure loi de l'alternative, selon laquelle un choix exclut forcément tous les autres. Il y a donc des « âges spirituels » à franchir, où l'on passe d'une vision simplement empirique du monde à une vision « mét empirique », où l'innocence, désormais « ultérieure », devient une « force » de l'ordre du *quod*, capable de s'unir à l'instant, de poser et de créer (p. 203-204). Cette manière d'être de l'innocence est la vertu et la sagesse, dont le fil d'Ariane est l'amour, hors duquel l'on s'égare dans le multiple. Jankélévitch déplore ainsi dans notre culture une fragmentation non seulement du monde mais aussi, plus fondamentalement, de notre être même. La tâche de la philosophie est bien de chercher le simple et l'immédiat selon le modèle répétitif vu, afin d'atteindre par cette évolution « l'intégralité spirituelle » (p. 209). Pour cela, la complexité profonde de notre être peut servir de voie de passage, être un « instrument en tant qu'obstacle » (p. 228), comme le langage peut nous conduire aux choses mêmes, qui sont pourtant *autres*. L'alternative elle-même est également appelée à servir de tremplin en ce sens : c'est là l'importante notion « d'organe-obstacle ». Nous comprenons bien que nous revenons au point de départ à la fin de cette odyssée : nous retrouvons alors le monde, mais nouvellement découvert, transfiguré. Nous lui sommes désormais disponibles, et la réelle possibilité d'une vie dans la joie émerge.

Le quatrième chapitre s'intéresse à cette trame de fond de l'univers de Jankélévitch qu'est la question du temps. Le philosophe articule deux manières opposées de le vivre : l'homme est appelé à passer « du temps perdu au temps retrouvé » (p. 259). Selon ce disciple de Bergson, le temps est la substance même de l'homme ; les maladies qui l'affectent sont donc elles aussi d'ordre temporel.

Opposé au temps perdu et morcelé de l'ennui et du regret, « face secrète » de sa philosophie (p. 315), le temps retrouvé correspond lui aussi à la pointe fervente de l'instant. Il est une des « figures de [la] liberté » de l'homme (p. 263), orientant ce dernier vers le futur ouvert devant lui. De fait, la qualité même de notre vie dépend directement de nos propres décisions intimes. Il faut aller résolument à la rencontre du temps et le conquérir, en sachant transformer, par notre attention comme notre travail créateur, les simples contingences en *occasion* personnelle, que nous saisissons au vol dans l'écoulement du temps. Ainsi, pour autant que notre intention *tende vers* les occasions potentielles données dans la suite du devenir, nous pouvons vraiment nous réaliser. La philosophie du je-ne-sais-quoi et la réflexion sur le temps s'avèrent donc elles aussi étroitement reliées. De Montmollin qualifie de « pragmatisme existentiel » (p. 294) cette dimension, qui vient se concentrer autour d'une autre idée centrale : la « volonté de vouloir » (p. 299), qui aime le devenir et couve par là l'être futur. À même cette vive intuition de l'unicité de toutes choses comme de tout moment, Jankélévitch présente ainsi l'existence comme une chance inestimable et unique d'accomplissement, qui nous est personnellement offerte, et qu'il nous appartient de désirer, de préparer, et d'accueillir comme de saisir. Pareille « philosophie de la rencontre » (p. 311), de la « positivité vitale » et de la « plénitude » (p. 316), sait prendre au sérieux la vie concrète et vivre joyeusement le voyage...

Le dernier chapitre développe le thème ultime de la personne et de l'amour ; l'analyse manifeste d'ailleurs sa présence en filigrane dans toute la pensée du philosophe. C'est en se créant lui-même dans le temps que l'homme se pose comme une personne, et simultanément, cette route l'ouvre à l'altérité. Isabelle de Montmollin expose ainsi les philosophies antithétiques de l'amant et de l'aimé, d'où se déploie une perspicace « phénoménologie de l'acte d'aimer » (p. 321). La philosophie se manifeste cette fois comme le travail d'enfantement issu du désir de communion avec le monde. De là, Jankélévitch analyse les vertus à même les axes perpendiculaires du *quid* et du *quod*. Mentionnons l'humilité comme porte d'entrée, nécessaire à l'esprit d'enfance, puis le courage comme véritable commencement, et l'amour au centre comme « survérité », s'identifiant à la « force » déjà évoquée, et à l'« intention » déterminant toute notre existence. La capacité humaine de création a du reste besoin de la résistance d'une altérité comme organe-obstacle, et la conquête d'un Tu et d'un Nous constitue la réalisation de la « *Sobornost* » également mentionnée, qui parachève la constitution de la personne. À même cela se déploie l'importance de la radicale sortie de soi pour rencontrer autrui ; chaque personne constituant un absolu, d'où l'idée paradoxale d'un « Absolu au pluriel » (p. 343), l'amour est le « saut » permettant le prodige de connaître vraiment l'autre et de s'unir à lui.

La philosophie de Jankélévitch se montre donc à la fois pratique et mystique, joyeuse et sérieuse, souple et aiguisée. Ses cascades de découvertes toujours à reconquérir lui donnent une jeunesse qui « constitue le fond [de son] message » (p. 363). Son « réalisme mystique » (p. 364), qui s'éveille au monde pour le « co-naître » avec le « vrai regard » de l'intuition, vient mettre au premier plan l'innocence et l'amour (p. 365), cela en se ressaisissant soi-même par l'intérieur, au lieu de se présenter le monde comme un objet. Et voilà comment Vladimir Jankélévitch nous dit que la vie, par la philosophie, constitue réellement une source de joie, une chance unique.

L'effort d'Isabelle de Montmollin nous paraît fort louable. L'analyse de sa pensée est sérieuse, minutieuse, présentant à mesure la structure des chapitres comme la progression de l'étude. La dimension critique est toutefois réservée à d'autres commentateurs de Jankélévitch et aux auteurs déjà désapprouvés par lui. Le texte se lit agréablement, seules quelques rares fautes subsistent (p. 203, 290, 335). Toute la démarche nous semble bien rendre justice à la délicate pensée de ce surprenant

philosophe, en accord avec le dessein heuristique présenté en exergue. Enfin, dans une philosophie occidentale en quête de souffle, l'actuelle pertinence d'une telle pensée ressort avec netteté.

Daniel MOREAU
Université Laval, Québec

Harold TARRANT, **Plato's First Interpreters**. Ithaca, New York, Cornell University Press, 2000, VIII-263 p.

Osons d'abord une petite série de questions redoutables. Quel est le rapport, dans les dialogues de Platon, entre la dimension dramatique et la pensée philosophique ? Comment peut-on extraire la doctrine platonicienne de l'immense variété de positions formulées dans les dialogues ? Platon a-t-il un ou des porte-parole ? Comment interpréter la célèbre ironie de Socrate ? Platon est-il lui-même ironique ? Platon est-il un penseur foncièrement sceptique, ou défend-il des doctrines qu'il souhaite communiquer à ses lecteurs ? Les dialogues pointent-ils au-delà d'eux-mêmes vers des « doctrines non écrites », comme le suggèrent certaines des *Lettres* ? Quels sont les dialogues les plus importants pour connaître les doctrines (écrites) ? Par quels dialogues devrait-on commencer ? Quels dialogues forment un groupe et devraient être lus ensemble ? Les approches herméneutiques à adopter sont-elles les mêmes pour tous les dialogues, ou diffèrent-elles d'un dialogue à l'autre, voire d'une section à l'autre ?

C'est le grand mérite de l'ouvrage de Harold Tarrant de montrer, en détail, que toutes ces questions, à la fois fondamentales et particulièrement difficiles, ont déjà été débattues par les lecteurs anciens, et d'expliquer — dans la mesure où les sources lacunaires le permettent — les principes d'interprétation et les débats auxquels ces principes ont donné lieu. L'auteur propose des reconstructions minutieuses, et les défend au moyen d'arguments nuancés, souvent ingénieux, qui ne prétendent jamais à l'exclusivité. L'ouvrage couvre environ sept siècles de tradition platonicienne, de l'ancienne Académie jusqu'aux premiers néoplatoniciens, mais se concentre principalement sur le moyen platonisme. Il se divise en trois parties. En premier lieu, l'auteur aborde les grandes questions herméneutiques (p. 1-41). Il offre ensuite un survol historique (p. 42-98), et traite enfin des interprétations des dialogues eux-mêmes, en particulier le *Gorgias* et le *Théétète* (p. 99-215). Tarrant vise à faire mieux comprendre les choix herméneutiques auxquels étaient confrontés les anciens, et a comme but ultime de clarifier nos propres choix aujourd'hui et ainsi de renouveler notre lecture de Platon. Soulignons que cet ouvrage, d'une grande érudition, s'inscrit dans le prolongement de publications précédentes de l'auteur sur la tradition platonicienne ancienne¹.

Résumons quelques résultats de cette vaste étude. Tarrant rappelle que les interprètes anciens s'intéressent tout particulièrement à la question du sujet ou, plus précisément, du but (*skopos*) de chaque dialogue. Ces interprètes supposent l'unité, la cohérence du *corpus* platonicien, et ne se préoccupent guère de questions de chronologie. D'où l'importance capitale, pour eux, du classement des dialogues par types, et non par périodes comme nous avons tendance à le faire depuis le XIX^e siècle. Ce classement par types de dialogues répond à la principale tâche interprétative d'alors, soit réconcilier la grande variété de textes du *corpus* platonicien de manière à démontrer que les différences entre les dialogues ne sont pas révélatrices de contradictions doctrinales, mais plutôt de diverses approches ou de types de traitements (p. 78). Le classement ancien habituel distingue d'a-

1. Signalons : *Scepticism or Platonism : A Study of the Fourth Academy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ; *Thrasyllan Platonism*, Ithaca, Cornell, 1993 ; et la co-traduction avec R. Jackson et K. Lycos, *Olympiodorus' Commentary on the Gorgias*, Leiden, Brill, 1998.