

Profils d'Ernesto Grassi

Autor(en): **Muller, Philippe**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **44 (1994)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381525>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PROFILS D'ERNESTO GRASSI¹

PHILIPPE MULLER

Résumé

Ernesto Grassi, disparu en décembre 1991, s'est révélé à l'auteur par profils successifs. Tout d'abord en directeur d'une collection de poche aux éditions Rowohlt (rde) visant à mettre à disposition de l'homme moderne les grands thèmes actuels par l'exposé d'une recherche type en chaque domaine. Puis comme homme multiple, formé en Italie du début de ce siècle, se colletant aux penseurs les plus éminents, Blondel, Scheler, Jaspers, Heidegger. Ensuite comme l'avocat de l'humanisme italien, notamment de Vico, qu'il présente comme protagoniste principale du cartésianisme d'abord, du marxisme surtout. Enfin comme le découvreur d'un continent nouveau, celui d'une philosophie à hauteur d'homme centrée sur la création littéraire et artistique.

1. En septembre 1955 paraissait le numéro un d'une nouvelle série de livres de poche aux éditions Rowohlt de Hambourg, *La révolution de l'art moderne* par Hans Sedlmayr. Une aventure commençait, que Grassi dirigea pendant une vingtaine d'années. La présentation même signalait son originalité. Il s'agissait du premier volume d'une Encyclopédie visant à inventorier le «savoir du XX^e siècle». Non pas par des revues d'ensemble, comme en comportent généralement les encyclopédies, ni par des essais plus ou moins personnels qui sont vite périmés et n'informent vraiment que sur leur auteur, mais par l'exposé d'une recherche d'importance, susceptible d'éclairer un domaine et d'illustrer une des voies par lesquelles s'acquiert le savoir. Le succès a été immédiat et durable. Plusieurs titres ont dû être tirés à nouveau, d'urgence (le premier en était, trois ans après, au 110^e mille). Si l'on reprend

¹ Peu avant Noël 1991 mourait à Munich Ernesto Grassi, un familier de l'Université de Neuchâtel où il a fait dès 1960 quatre conférences et séminaires. La pression et l'encombrement de la vie quotidienne m'ont empêché jusqu'ici de lui consacrer quelques pages en hommage, ainsi qu'à revenir sur son dernier livre paru en français (*La métaphore inouïe*, Quai Voltaire, 1991, avec une bibliographie presque complète) et sur la thèse allemande d'Eberhard Bons, *Der Philosoph Ernesto Grassi, Integratives Denken-Antirationalismus – Vico-Interpretation*, Fink, Munich, 260 p. Le retard de cet article contribuera à faire mieux connaître ce «continent inconnu» dont le critique du «Monde», Roger-Pol Droit, parlait avec admiration à propos de la *Métaphore inouïe*.

les dix premiers, on rencontre le problème sociologique de la sexualité (H. Schelsky), celui des conjonctures et des crises (G. Schmolders), un excellent montage sur l'approche psychanalytique des rêves (W. Kemper), une vision historique de l'historien F. Altheim (*Reich gegen Mitternacht, Asiens Weg nach Europa*), un livre sur «science et pensée commune» d'Oppenheimer, l'approche ethnologique de Ruth Benedict, le panorama de W. Heisenberg sur l'image de la nature dans la physique moderne, un tableau-portrait de l'Américain (Gorer), enfin la reprise du livre de J. Ortega y Gasset sur la révolte des masses. Chaque fois, le volume se termine par un «mot-clef encyclopédique» qui rétablit le thème traité dans son cadre plus général, par une bibliographie succincte et par des index. Bref, la collection est conçue didactiquement comme un instrument de travail: projet culturel inédit, que l'on ne voit nulle part ailleurs dans les livres de poche, et qui, du reste, ne s'est pas maintenu quand Grassi a mis la clef sous le paillason.

Il faut aller jusqu'à un palier, marqué par le volume 76/77, pour mesurer l'ampleur et la visée de cette entreprise. E. Grassi y explique ses intentions, sous le titre *Die zweite Aufklärung: Enzyklopädie heute*, introduisant une reprise des index de matières et d'auteurs des 75 premiers volumes de la série. Il situe son projet dans le contexte culturel du XX^e siècle: l'éclatement double des publics cherchant le savoir et des connaissances disponibles dans tous les domaines, le risque du déchirement de ces publics entre la masse communiant dans l'affectivité en récusant l'effort d'appropriation du savoir et une élite disposant du codage voulu pour aspirer à être contemporaine de son temps. La situation demande de redéfinir l'objectif culturel, et d'abord la notion même de culture.

Sur ce dernier point, Grassi insiste en premier lieu sur l'enracinement de la culture d'une époque dans la conception qu'elle se fait de l'homme. La nôtre a complètement remanié l'image traditionnelle, en entassant des savoirs nouveaux et en ouvrant des domaines inédits. En rompant avec la tentation de concevoir la culture uniquement en termes de savoirs isolés et isolables, on en fera «la capacité de donner sens au monde». La comparaison avec les organismes «inférieurs» montre que l'animal fait étroitement cercle avec son «milieu», au point qu'il n'a nul besoin d'apprendre ce que les objets rencontrés signifient: ils ne sont pour lui que dans la mesure où ils entrent dans des cycles de conduites toutes montées en lui par son hérédité. Ce n'est pas lui qui donne sens au monde, mais la nature lui en apprend le sens de par elle-même. Par contraste, l'homme ne dispose pas des scénarios héréditaires qui l'adapteraient à un milieu: il est ouvert sur le monde (*welt offen*), comme en témoignent les recherches précisément recueillies dans la *Rowohlts deutsche Enzyklopädie* (ci-après rde), celles de Portmann, de Schelsky, de Gehlen, de Buytendijk, de Ruth Benedict et de M. Mead. Biologiquement, il se distingue de ses plus proches cousins par son impuissance à la naissance, par sa morphologie, par la plasticité de ses comportements qui vont aboutir à la diversité des sociétés. Gehlen en particulier (dans un livre qui a fâcheusement paru au moment où la guerre éclatait, et qui semble avoir eu peu de lecteurs

de langue française, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1940) souligne que le processus vital chez l'homme est une tâche qu'il affronte: le milieu ne lui est pas prédonné, il lui faut commencer par le construire. Dès lors, il lui faut une théorie qui comporte des essais (dans le sens premier du terme, des tâtonnements exploratifs), bref il lui faut déployer cette intelligence qui compense son défaut d'adaptation vitale (Grassi aime à souligner par l'étymologie le sens qu'il donne aux termes, et il joue ici sur «intus legere», choisir intérieurement).

Certes, il y a eu des époques où cette interprétation du monde était toute faite par le groupe social dans lequel entrait le nouvel individu à sa naissance. Nous sommes modernes précisément parce que nous n'avons plus de codage social imposé et unanime. De plus, on ne peut parier sur l'unité de la science. D'une part, cette unité n'est pas un problème scientifique renvoyant à la méthode expérimentale requise de façon générale. D'autre part, la philosophie ne se présente plus comme une cathédrale du savoir, sur le mode d'un système comportant des propositions universelles dont tous les savoirs pourraient être déduits. Dès lors, il s'agit pour chacun de se prendre en main en manifestant sa responsabilité. Mais cette prise en main ne peut s'effectuer sur des vérités déjà mises en conserve par d'autres. Comme il a fallu les établir, il faut aussi les conquérir à nouveau pour vraiment les posséder, comme disait à peu près Goethe. Désormais, la culture demande que l'individu endosse le travail social de manière active, comme s'il allait lui-même en rendre compte devant le tribunal de l'histoire. D'où la structure de l'Encyclopédie proposée par Grassi, condensant déjà les traits essentiels de sa pensée.

2. C'est comme lecteur régulier et convaincu de cette série que j'ai pris contact avec Grassi en 1959. Jean-Louis Ferrier, Jacques Matthey-Doret et Sam Misegaës m'avaient associé à leur projet de lancer une revue (qui deviendra *Médiations*) doublée d'une collection de livres en laquelle il semblait opportun d'intégrer certains des titres de la rde. Nous nous sommes rendus à Munich, nous y avons été accueillis par Grassi et sa femme, et nous avons noué depuis des liens de près de trente ans. Le contact personnel a livré un second profil de cet homme protéen qu'on ne sait pas trop bien comment saisir dans les filets universitaires. Ce n'est pas une seule collection qu'il dirigeait, mais plusieurs, des textes et documents pour doubler la rde, chez DuMont une série sur l'art; il avait une chaire à l'Université, qu'il doublait par la direction de l'Institut d'Études humanistes, il revenait d'Amérique du Sud où il avait institué des études humanistes, il allait partir pour la Yougoslavie pour des conférences, bref l'homme se trouvait au cœur d'une toile de relations dont profitaient ses collections, mais surtout dont ses interlocuteurs tiraient sans cesse de nouvelles impulsions.

C'est sur cette note que s'ouvre la thèse d'E. Bons. A ce que j'avais pu saisir de la formation et des premières activités universitaires de Grassi, il

ajoute des précisions qui expliquent après coup bien des échanges que nous avons eus. C'est ainsi profil après profil que nous parvenons à connaître autrui, et c'est souvent faute de disposer d'assez de perspectives sur quelqu'un qu'on précipite un jugement sans véritable pertinence. Bons articule son livre en étapes clairement distinctes. La première concerne les années de formation. Né en 1902 à Milan («qui correspondait encore aux descriptions de Stendhal, avec ses grandes maisons patriciennes entourées de jardins, avec son canal encerclant la ville intérieure sur lequel des barques noires tirées par des chevaux halaient sur le Pô les marchandises de Venise» dira-t-il dans sa notice biographique du volume qu'il a signé dans la rde, le n° 36, *Kunst und Mythos*), il y fait ses études jusqu'à l'Université catholique du lieu. Bons nous donne quelques détails sur l'ambiance de l'enseignement qu'affronte Grassi. Le débat s'est ouvert entre la néoscolastique et l'idéalisme d'une part et à l'intérieur de la néoscolastique d'autre part. La thèse néoscolastique la plus abrupte (dite paléo-thomisme) hypostasie le thomisme dans la lancée de l'Encyclique *Aeterni Patris* et borne la recherche philosophique à la reprise docile du thomisme médiéval. Les modérés cherchent, sur base du thomisme, une formulation philosophique catholique moderne. Grassi refuse les fondamentalistes de l'époque par un parti pris, qui sera chez lui constant, contre toute formulation systématique présentée comme définitive. En prenant la voie des modérés, il souscrit à l'idée que chaque époque comporte son questionnement légitime.

Mais son attitude à l'encontre de l'idéalisme se teinte de restrictions qui vont lui fermer l'accès à Hegel, ce qui n'a pas manqué de nous diviser dans nos conversations et notre correspondance. Il retiendra de Gentile une distinction entre la pensée pensée (présentée dans ses résultats, comme des assertions auxquelles souscrire dans l'abstrait) et la pensée pensante, où tout l'accent porte sur l'acte réinséré dans la conduite vivante du sujet. Néanmoins, l'idéalisme incarné par Ruggiero voit l'histoire de la philosophie comme une vexion où les pensées passées sont périmées et où, par suite, il ne pourra y avoir que de l'érudition dans leur étude (ce qui nous sépare aussi bien de la tradition gréco-romaine que de l'humanisme de la Renaissance). Un premier pas vers une position autonome va consister pour Grassi à restituer la légitimité des positions échelonnées dans l'histoire: ce sont des étapes et non des impasses. Bien plus, et nous voilà sur la voie de Vico, l'évolution de la pensée occidentale ne peut être comprise comme un progrès de la conscience seulement cognitive. Le point tournant est le cogito. Descartes va opter pour le clair et le distinct de la cognition de type mathématique, alors que le carrefour où nous devons choisir comporte d'autres voies, la pratique (j'agis, donc je suis) et la création (déjà présente dans la parole, dans toute parole jaillie devant l'insondable du monde: je parle, donc je suis).

Spaventa, au début de ce siècle, faisait de Vico un précurseur de l'idéalisme allemand. Grassi souligne au contraire la divergence. Vico était entré en lice contre le cartésianisme dont l'influence, sous la forme de la «critica», menaçait de compromettre l'ambiance des formations scolaires en donnant

la primauté à la pensée abstraite (épistémologique) sur les études classiques orientées vers les textes littéraires. A cet égard, le début de la pensée moderne, c'est-à-dire celle qui intègre l'humanisme et vise au tout chez l'homme, c'est chez Vico qu'il faut le chercher.

3. A l'issue de ses études, après un premier séjour à Fribourg-en-Brisgau auprès de Husserl (mais le contact tourne court), Grassi se rend avec sa jeune femme à Aix pour y rencontrer Maurice Blondel (1927, Bons p. 20 sq), dont la philosophie de l'action l'attirait. Ici aussi, un certain éloignement suit les premiers enthousiasmes, sans doute en fonction du contact déjà pris avec Heidegger, après un détour par Scheler et par Jaspers. De ces deux derniers, on ne voit pas nettement l'apport qu'ils ont pu avoir dans la formation de Grassi. Scheler meurt en 1928 déjà, au moment où il élaborait son anthropologie philosophique qui intègre les apports de la biologie la plus récente (notamment l'importance de l'ouverture au monde). Quant à Jaspers, peut-être confirme-t-il Grassi dans ce qui deviendra la rupture existentielle présidant au choix philosophique et à l'option pour les possibilités humaines non abstraitement cognitives, bref à l'endossement de la recherche du *verum* que l'homme peut atteindre parce qu'il l'a créé à côté, sinon contre le dévouement au *certum* des sciences mathématiques de la nature.

L'influence décisive reste celle de Heidegger, à la fois positivement et négativement. Jusqu'à la fin, Grassi restera persuadé que la différence ontologique, celle qui s'établit entre les étants et l'être, est un trait décisif dans l'élaboration d'une philosophie sérieuse. La métaphysique occidentale, relayée par la science galiléenne, cherche à élucider la structure et les relations des étants et de ce fait reste à distance de l'essentiel, qui est l'être que ces étants ne font jamais que manifester en l'occultant. Mais l'approche de l'être va pour lui passer par le rôle du langage, non pas celui qui domine et classe les étants, mais celui par lequel l'être se dévoile dans l'art et la religion.

Négativement pourtant, Heidegger le pousse à ressaisir l'humanisme qu'il méconnaissait. Pour des raisons qui tiennent aussi à la situation politique et aux circonstances de guerre, Grassi se retourne vers la pensée italienne et latine. Certes, Heidegger avait donné des interprétations éclairantes de la pensée grecque, notamment de la signification de la vérité chez Platon, dans un texte que Grassi éditera dans un annuaire qu'il pourra publier chez Francke en tournant les interdictions nationales-socialistes. Mais il n'avait rien vu de semblable dans l'humanisme italien qu'il renvoyait à la rhétorique en en déniait l'impact philosophique. Ce sera le rôle que Grassi se donne désormais : réhabiliter l'apport italien contre l'idéalisme épanoui en Allemagne et mettre en évidence la validité encore actuelle et définitivement actuelle d'un ensemble de pensées et de réflexion lié à la Renaissance, témoignant, mieux que Descartes, du tournant inhérent à la philosophie occidentale.

4. Alain Pons, dans l'introduction à la *Métaphore inouïe*, détaille l'impact des penseurs italiens, qu'on vérifiera par ailleurs dans le choix de textes accompagnant le livre que Grassi a consacré à la confrontation de l'humanisme et du marxisme (*Humanisme et marxisme*, Collection *Raison dialectique*, L'Age d'Homme, 1978). Pons insiste surtout sur la redécouverte de Vico (qui est le fil rouge de sa présentation de la pensée de Grassi) et qui s'inscrit en faux contre le livre que Croce lui avait consacré en le tirant du côté de l'idéalisme. Vico, finalement, annoncerait plutôt l'anti-idéalisme de Marx, d'un Marx à vrai dire quelque peu corrigé pour en gommer l'excès d'économisme et en faire saillir le recours au travail convenablement défini pour que s'y intègre l'ingéniosité chère à Vico.

Je voudrais toutefois mettre en valeur un texte tout différent dont on ne fait guère mention et qui est pourtant d'un intérêt philosophique considérable: *Reisen ohne anzukommen* paru chez Rowohlt en 1955 et repris, augmenté, par C. Bertelsmann en 1974. Le titre a une allure heideggérienne comme les Chemins de dévestiture (*Holzwege*): je l'ai vu traduit par «Voyages sans point de chute». Le livre entier est une métaphore renvoyant constamment à la situation philosophique originaire et nous incitant à retrouver en nous le désarroi devant le monde qui nous pousse au cri primordial et à la quête du sens. Il ne s'agit nullement d'anecdotes enchaînées par un voyageur à la découverte de l'Amérique du Sud, mais de dépouillements successifs nous amenant à un contact brut et sans codage préalable avec l'être.

Le premier dépaysement nous prive des cadres temporels et spatiaux dans lesquels nous nous mouvons sans en avoir conscience nette et qui nous octroient le sentiment de l'histoire et nous situent en elle. Grassi lie ce premier saisissement à la traversée de l'Espagne, et à la corrida où l'homme, dans sa ruse, emprisonne l'animal dans le jeu de ses conduites instinctives comme dans un mortel labyrinthe. L'étape suivante nous prive d'autres repères. L'avion nous a enfermés dans son habitacle aseptisé et entièrement contrôlé, et à chaque arrêt, nous sommes avertis du chemin parcouru par un autre sens, nous dérégulant, comme le cherchait artificiellement Rimbaud, dans nos contacts avec la nature et nous confrontant abruptement avec ce dont nous n'avions jamais eu l'expérience. Les espaces sud-américains nous placent devant la forêt vierge, celle, abyssale, de toutes les possibilités. C'est ainsi que nous nous approchons toujours davantage de la dérégulation et que nous sommes ramenés à l'acte même qui nous fait humains, à la responsabilité de donner sens au monde.

5. La *Métaphore inouïe* est une autre mise en scène du même désarroi et détaille les ripostes que nous lui donnons. Grassi va nous placer devant une série d'expressions du même scénario, en partant généralement d'un auteur qui n'a pas trouvé place dans la rangée des «philosophes» (généralement associés sur le plan cognitif dans une histoire de la pensée plus épistémologique qu'éthique ou esthétique). Le premier essai s'interroge sur

la signification de l'Epsilon de Delphes, sur lequel Plutarque attire l'attention dans un de ses dialogues et qui débouche sur le problème de l'étonnement dont part l'élaboration philosophique. Parmi les suivants, on rencontre Freud, le théâtre, l'expérience de la parole, la recherche proustienne du temps perdu, les errances de Novalis, l'effort que Nerval fait pour métaphoriser la réalité. Le dernier chapitre, le neuvième (c'est vrai qu'il y avait neuf Muses), donne la parole à l'Ecclésiaste. Cela me ramène à l'homme que j'ai connu, dont les lettres se teintaient d'un pessimisme croissant. Rentrant d'Italie, il était proche du découragement (lettre du 2 mars 1976, même appréciation négative le 10 juillet 1977). Il cite Esaïe le 14 octobre 1979, «nous avons longé la muraille comme le font les aveugles et nous avons marché à tâtons comme si nous n'avions point d'yeux; notre aveuglement est arrivé à tel point qu'en plein midi nous nous heurtons comme si nous étions dans les ténèbres» (lix, 10) pour exprimer le sentiment qui l'étreint: «La mélancolie se glisse partout. Si l'on regarde en arrière vers ce qu'on a fait, voilà ce qu'on ressent...» – «désarroi et silence». Il rentre pessimiste d'Amérique (lettre du 26 mai 1980, du 27 août de la même année). Un zona douloureux l'arrête en 1981, et son nouveau passage aux USA le déprime à nouveau (lettre du 3 novembre 1981). La maladie de sa femme l'accable en 1985, il la veille jusqu'à son décès. Ce qu'a été cette rupture, l'épigraphe de la *Métaphore inouïe* le laisse pressentir «Avec désespoir et la conscience de l'inutile en mémoire d'Elena».

6. Et pourtant, aimerais-je lui redire par-delà le tombeau, cet être auquel il ne cessait de revenir et dont il a si fortement ressenti l'appel et le défi, confère à celui qui y aspire un lestage d'humanité qui est bien l'apport rayonnant de ses essais tâtonnant vers une philosophie accordée à notre époque. Sans négliger les vérités qui nous sont octroyées par les sciences actuelles (plus des trois quarts des gens qui se consacrent entièrement à la recherche depuis le début de notre histoire sont aujourd'hui vivants), mais sans s'en faire une religion, Grassi ne cesse de nous proposer le dépassement des étants vers un être qu'aucun système ne parvient à circonscrire, et une ouverture vers toutes les dimensions non cognitives de notre présence au monde. Les relations d'homme à homme, la construction de la communauté, les diverses nuances de la vie privée, bref une redécouverte de l'humanisme cicéronien en lequel nous avons communié lorsque je lui ai fait parvenir mon *Cicéron*, voilà ce qu'on discerne dans les perspectives que Grassi nous ouvre. Cela suscite une transtemporalité qui s'exprime notamment dans l'amitié qu'il a suscitée et qui a enrichi ceux qui s'y sont trouvés associés. Une philosophie à hauteur d'homme, qui refuse toute consolation et affronte son destin jusqu'à la solitude et le dénuement, ennoblit à toute époque, et surtout dans la nôtre où elle est si rare.